

Ferdinand Tönnies

Studien zur Philosophie
und Gesellschaftslehre
im 17. Jahrhundert

herausgegeben von E.G. Jacoby

frommann-holzboog

© Friedrich Frommann Verlag · Günther Holzboog KG
Stuttgart-Bad Cannstatt 1975
Typographie: Klaus Giehle
Gesamtherstellung: Verlagsdruckerei Otto Zluban, Bietigheim
ISBN 3-7728-0531-0

Inhaltsverzeichnis

Einleitung des Herausgebers	7
Erster Teil: Dokumentationen	19
1. <i>The Elements of Law Natural and Politic</i> , Einführung zur deutschen Ausgabe	21
2. Siebzehn Briefe des Thomas Hobbes und die dazugehörige Korrespondenz Sorbrière und seine Beziehungen zu Hobbes — Die Korrespondenz — Erläuterungen — Die reformierte Philosophie in Frankreich (Exkurs 1) — Galilei und Hobbes (Exkurs 2)	45
3. Hobbes-Analekten	91
Erste Folge: Englische Briefe des Hobbes	91
Zweite Folge: Drei Briefe an Mersenne	115
Dritte Folge: Englische Briefe an Hobbes	135
4. Leibniz und Hobbes	151
I. Brief des Leibniz an Hobbes	151
II. Erläuterungen	154
Zweiter Teil: Interpretationen	169
5. Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes	171
I. Die Erkenntnistheorie und ihre Grundlagen	171
II. Die politische Philosophie	200
6. Studie zur Kritik des Spinoza	241
1. Der Rahmen der Erkenntnistheorie — 2. Die Problematik der psychologischen Theorie — 3. Die intellektualistische und die voluntaristische Anschauung — 4. Die Problematik des Intellektualismus — 5. Die Begriffe Gut und Böse in <i>Ethik</i> IV — 6. Die soziale Theorie in <i>Ethik</i> IV und in den politischen Schriften — 7. Analytischer Überblick des Gesamtwerks — 8. Allgemeine Charakteristik und Folgerungen	

7. Hobbes und Spinoza	293
8. Hobbes und das Zoon Politikon	311
9. Die Lehre von der Urversammlung	331
10. Zur Einführung der deutschen Ausgabe des <i>Behemoth</i> , eine historische Betrachtung	353
Anhang: Epistolarium Hobbesianum	361
Bibliographie	376
Personenregister	379

Einleitung des Herausgebers

Gegen Ende des Jahres 1640 sprach Pater Marin Mersenne in einem Brief an den in England lebenden Pfälzer Theodor Haak davon, man solle einen Traktat über populäre Irrtümer und unerkannte Wahrheiten verfassen, als ein gemeinsames Unternehmen vieler Schriftsteller, wofür er den Titel vorschlug „de rebus vulgo ignotis et falso creditis“. Er dachte dabei nicht nur an Gassendi und Comenius; er dachte auch an Thomas Hobbes und an den obskur gewordenen Thomas White. Kurz vorher äußerte derselbe Mersenne den Wunsch, Hobbes möge eine Probe seiner Philosophie geben — „car assurement il est excellent“. Mit jenem Vorschlag nahm der unermüdliche Anreger der „neuen Wissenschaft“ einen schon in der Vorrede seiner *Les Mécaniques de Galilée* (1634) ausgesprochenen Gedanken auf, als er von denen sprach, die „de rebus falso creditis“ schrieben. Damals hatte er gerade Hobbes persönlich kennen gelernt, als dieser auf seiner dritten europäischen Reise in Paris Aufenthalt machte und in der Nähe von Florenz Galilei selbst begegnet war: jetzt sollten nur wenige Monate vergehen, ehe Hobbes auf ein Jahrzehnt nach Paris übersiedelte, nicht nur um den englischen Unruhen zu entgehen, sondern um sich der Ausarbeitung seines philosophischen Systems zu widmen.

Werfen diese Vorgänge mehr Licht auf die geistesgeschichtliche Bewegung in den Jahren der Gärung, hervorgerufen durch ein von der peripatetischen Tradition sich lösendes Freidenkertum, wofür die vor dreißig Jahren wieder in Umlauf gesetzte Bezeichnung „le libertinage érudit“ sich einbürgert, so war es eben dieser Hintergrund gewesen, der auch Ferdinand Tönnies schon intensiv beschäftigt hatte. Seiner Aufhellung galt die Skizze, womit er den zweiten Teil seiner Hobbes-Monographie über die Revision des mittelalterlichen Weltbildes einleitete. Die hier gesammelt vorgelegten Forschungen bilden eine unentbehrliche Ergänzung dazu. Sie enthalten in größerer Spannweite und in mehr Detail seinen Beitrag zu den Untersuchungen, die der wissenschaftstheoretischen Entwicklung zumal im 17. Jahrhundert gelten. Sie unterscheiden sich von manchen anderen, derselben Epoche gewidmeten Studien durch die Tönnies offenbar von vornherein bewußte Ausrichtung auf die Gesellschaftslehre. Deren revolutionäre Bedeutung für den bei Hobbes sichtbar werdenden Bruch mit der tiefwurzelnden Tradition mußte eher größer sein, und war gewiß nicht geringer, als die Bedeutung der

neuen Naturphilosophie, die sich in Kopernikus, Kepler, Galilei verkörperte. Der Augenblick für eine Buchausgabe der Tönnieschen Studien zu diesem Thema scheint nicht ungünstig. Die dritte Auflage von *Thomas Hobbes: Leben und Lehre* liegt seit 1971 in dem von K. H. Ilting betreuten Neudruck wieder vor. Seit 1969 sind die beiden Ausgaben der zuerst 1889 herausgegebenen Schriften des Hobbes, *The Elements of Law Natural and Politic* und *Behemoth, or the Long Parliament*, in den von M. M. Goldsmith besorgten Neuausgaben wieder zugänglich. Neuere, insbesondere italienische und französische Forschungen haben dazu geführt, das Interesse an den geistesgeschichtlichen Verflechtungen von Werk und Wirkung des Hobbes zu beleben. An eine Sammlung seiner speziellen Beiträge auf diesem Gebiet hatte Tönnies selbst gegen Ende seines Lebens gedacht, und er hatte die ersten Schritte zur Verwirklichung dieses Vorhabens getan, freilich in Idealkonkurrenz mit seiner noch intensiven Tätigkeit auf den Gebieten der theoretischen und empirischen Soziologie; doch verhinderte die Ungunst der Verhältnisse gegen Ende der 1920er Jahre die Ausführung. Daß sie jetzt möglich geworden ist, verdanken wir Herrn Günther Holzboog, dem Inhaber und Leiter des alten Frommannschen Verlags.

Die Anordnung des Bandes in die zwei Teile: Dokumentationen und Interpretationen, ergab sich von selbst. Der Rest dieser Einleitung hat eine dreifache Aufgabe: 1. Angaben über Herkunft und Zusammenhang der zehn Studien; 2. Hinweise auf andere Arbeiten, auf deren Veröffentlichung verzichtet werden mußte; und 3. Rechenschaft über die Editionsweise.

1

Das erste Stück unserer Sammlung ist die Einführung in die 1926 in der Reihe „Klassiker der Politik“ (Hrsg. Fr. Meinecke und H. Oncken, Reimar Hobbing Berlin, Band 13) veröffentlichte deutsche Übersetzung von *The Elements of Law Natural and Politic* (1640), das Werk das Tönnies nach den vorhandenen Handschriften im British Museum und in Chatsworth nach seiner ersten Englandreise (1878) ediert hatte. Die Vergleichung der drei Fassungen der Staatslehre, der in diesem Rahmen ein so breiter Platz eingeräumt wird, eröffnet sogleich die vertrauteren Fragestellungen der Politikwissenschaft des Hobbes. Dabei zeigt sich, wie theoretische Konstruktion einerseits, durch die Zeitumstände hervorgerufene praktische Probleme andererseits schon hier, wie wiederum im *Leviathan* aber im

Unterschied von *De Cive*, auf das engste verschlungen sind — klassisches Beispiel der jetzt wieder so viel diskutierten Wechselwirkung zwischen Erkenntnis und Interesse, Theorie und Praxis. Ebenso deutlich tritt aber hervor, zumal in der Besprechung der bis zur Edition von 1889 als besondere Schrift bekannten ersten dreizehn Kapitel des Werkes, „Human Nature“, daß die Worte „law natural“ im Titel des Ganzen mehr bedeuten als die Naturrechtslehre: es handelt sich ebensosehr um die Auffindung von Naturgesetzmäßigkeiten im zwischenmenschlichen Verhalten, freilich mit dem charakteristisch stark ausgeprägten Nominalismus in der Denkweise des Hobbes.

Die Nummern 2., 3. und 4. im Ersten Teil: Dokumentationen enthalten die im *Archiv für Geschichte der Philosophie* (Band 3, 1890, S. 58—71 und 192—232; Band 17, 1904, S. 291—317; Band 19, 1906, S. 153—175), in den *Archives de Philosophie* (Band 12, 1936, S. 259—284), und in den *Philosophischen Monatsheften* (Band 23, 1887, S. 557—573) von Tönnies edierten und kommentierten Briefe: die Korrespondenz mit Sorbière, Ergebnis einer Forschungsreise nach Paris im September 1888; eine Reihe englischer Briefe des Hobbes; wesentliche Stücke der Korrespondenz mit Mersenne; mehrere englische Briefe an Hobbes; schließlich der Leibniz-Brief von 1670 nach dem im British Museum entdeckten Original. Die Einheit der „Hobbes-Analekten“, durch das Abbrechen der Publikation im *Archiv für Geschichte der Philosophie* in Frage gestellt und erst 1936 durch die Fortsetzung in J. Souilhé's französischer Zeitschrift wiederhergestellt, versucht unsere Ausgabe dadurch hervorzuheben, daß die Hobbes-Analekten als Erste bis Dritte Folge von Nr. 3 zusammengefaßt sind. Anstelle der französischen Übersetzung „Contributions à l'histoire de la pensée de Hobbes“ konnte für die dritte Folge das Manuskript des deutschen Originals benutzt werden, das sich im Brockdorff-Nachlaß der Handschriftenabteilung der Schleswig-Holsteinischen Landesbibliothek vorfand; aber es fehlten Tönnies' Originalabschriften der sieben in dieser Folge ohne Quellenangabe gedruckten Briefe.

So beträchtlich diese Ausbeute von Tönnies' Quellenforschungen, so kamen doch bei weitem nicht alle von Tönnies gesichteten Briefe in diesen Aufsätzen zum Abdruck. Insbesondere fehlte eine Edition der von der Historical Manuscripts Commission vor allem aus den Portland Papers auszugsweise gedruckten, zum Welbeck-Kreis gehörigen wissenschaftlichen Briefe der 1630er Jahre, nebst der verstreuten Korrespondenz des Sir Charles Cavendish; es fehlte dessen langer Bericht an Joachim Jungius von 1645, den C. v. Brockdorff namens der Kieler Ortsgruppe der Hobbes-Gesellschaft erst 1934 vorlegte. Diese Umstände legen

es nahe, wenigstens ein möglichst vollständiges Verzeichnis aller nachweisbaren Briefe von, an und über Hobbes diesem Band anhangsweise beizugeben; der Leser findet dort eingehende bibliographische Nachweise.

Der Zweite Teil: Interpretationen reproduziert zunächst als Nr. 5 und 6 die zwei großen Arbeiten über Hobbes und über Spinoza. Vor Tönnies' 30. Lebensjahr und vor seiner Bekanntschaft mit Croom Robertson abgefaßt, erschienen sie in der *Vierteljahrsschrift für Wissenschaftliche Philosophie* (Band 3, 1879, S. 453 bis 466; Band 4, 1880, S. 55—74 und 428—453; Band 5, 1881, S. 186—204; und Band 7, 1883, S. 158—183 und 334—364). Anregung und Motivation für diese Studien werden ersichtlich aus dem *Briefwechsel mit Friedrich Paulsen* (Kiel 1961, Veröffentlichungen der Schleswig-Holsteinischen Universitätsgesellschaft Nr. 27), und der Herausgeber hat des näheren darüber berichtet in den ersten beiden Kapiteln seiner biographischen Einführung (*Die moderne Gesellschaft im sozialwissenschaftlichen Denken von Ferdinand Tönnies*, Stuttgart 1971). Worauf diese Darstellung nicht eingehen konnte, ist die zeitlich, sachlich und persönlich relevante Koinzidenz von Tönnies' Studien mit einer Schrift von Paul Natorp über *Descartes' Erkenntnistheorie* (Marburg 1882). Aus zwei Gründen sei hier darauf hingewiesen: einmal wegen der philosophiegeschichtlichen Schwerpunktbildung bei der damaligen jüngeren Gelehrten generation in einem besser fundierten Studium der Anfänge der „Neuzeit“; sodann wegen der hier klargelegten Verbindungslinien, die von der „mechanischen Naturansicht“ zu den geisteswissenschaftlichen Fragestellungen verlaufen. Dabei ist bemerkenswert, wie nahe sich diese Richtung mit den Interessen der frühesten Vertreter der Marburger Schule berührte, und das in derselben nach-hegelischen Epoche, welche die Feuerbachsche Religionskritik und die Marx-Engels'sche ökonomische Kritik gezeitigt hatte.

Dieser Zusammenhang darf insbesondere im Hinblick auf Tönnies' Bemühungen um das damals kaum erforschte System des Thomas Hobbes hervorgehoben werden. Denn er beleuchtet die enge Verwobenheit, ja Einheitlichkeit der Grundkonzeption, im natur- und sozialwissenschaftlichen Philosophieren des 17. Jahrhunderts über ganz Europa; zugleich die Vielfalt der Versuche einer Befreiung des geistigen Lebens überhaupt von den Fesseln der scholastischen Philosophie, und damit den Vorstoß auf Neuland im sozialwissenschaftlichen Gebiet. Rückbesinnung hierauf vermag vielleicht aus der Enge einer rein politikwissenschaftlichen, oft geradezu pragmatischen Interpretation zumal der Lehren des Hobbes herauszuführen. Wie begründet eine breiter angelegte Fragestellung war und ist,

läßt sich gerade am Begriff der so viel diskutierten „political obligation“ zeigen. Tönnies' Argument (in den „Anmerkungen über die Philosophie des Hobbes“, II. 13.—15.) beweist, wie der in den Handlungswillen eingehende „letzte Akt der Überlegung“ Freiheit aufhebt und Bindung erzeugt: damit einerseits auf die Willenslehre zurück-, anderseits auf die Sozialtheorie vorausgreifend.

Richtet man sich nach den Spinoza-Bibliographien bei Ueberweg und Altwicker, so scheint der 1932 auf der *Septimana Spinozana* gehaltene Vortrag „Hobbes und Spinoza“ (Nr. 7) fast der einzige Beitrag monographischen Charakters geblieben zu sein, der Spinozas Verhältnis zu Hobbes im Rahmen der erkenntnistheoretischen Diskussion untersucht hat. An Vergleichen der moralischen und politischen Theorien ist kein Mangel; auf die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der *philosophia prima* im Denken von Hobbes und Spinoza einzugehen, war seltener. Erklärlicherweise widmete Tönnies diese Studie, wenn auch nicht ausdrücklich dem Andenken an seinen dänischen Freund Harald Höffding. Es liegt nahe, sie gleichzeitig als Rückblick auf seine früheren ausführlichen Studien zu betrachten. Hier wie dort tritt seine Grundauffassung deutlich genug hervor, die intensive Erforschung von Leben und Denken der Einzelpersonlichkeit in das breitere Gefüge einer Epoche einzugliedern.

Nr. 8 „Hobbes und das Zoon Politikon“ (*Zeitschrift für Völkerrecht*, Band 12, 1923, S. 471—488) muß ebenso wie Nr. 9 „Die Lehre von der Urversammlung“ (*Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft*, Band 89, 1930, S. 1—22) als eine wesentliche Ergänzung der Hobbes-Monographie angesehen werden. Deren 2. Auflage (1912) hatte schon die Darstellung der politischen Theorie ausgebaut in die jetzt vorliegende Fassung, „angesichts der Aufmerksamkeit, die seither von den Lehrern des Staatsrechts diesen Theoremen zugewandt worden ist“. Daß Tönnies damit eine mit seiner philosophiegeschichtlichen Ansicht unvereinbare Konzession an das vorwiegende Interesse gemacht habe, läßt sich nicht behaupten. Dennoch hat jene Erweiterung, wie K. H. Iltings ausführliche Einleitung zum Neudruck der Monographie zu bestätigen scheint, zu einer Verlagerung des Schwerpunkts im Studium der Philosophie des Hobbes beigetragen. Dann aber sollte dieser Entwicklung durch die Berücksichtigung dieser beiden Sonderbeiträge auch vollständig Rechnung getragen werden. Worin lag ihre spezifische Bedeutung?

Der erste Aufsatz macht dies auf der ersten Seite klar: es ist der eigentlich revolutionäre Charakter der neuen Theorie des Naturzustandes in der Dialektik des Begriffs des Politischen. Die Idee des „Krieges aller gegen alle“ erhielt bei Hobbes

7. Hobbes und Spinoza

In den Geschichten der Philosophie nimmt Spinoza längst den ihm gebührenden Rang ein, wenngleich immer noch oft mangelhaft verstanden. Hobbes hat diesen Platz erst neuerdings gewonnen; seine Philosophie wird von Harald Höffding, dessen wir hier gern gedenken, unter die großen Systeme gerechnet, die er als für das 17. Jahrhundert charakteristisch hinstellt. Das ist jedenfalls in der Ordnung; er hat in mancher Hinsicht ähnlich wie Descartes, der ihn als einen Rivalen abstieß, gewirkt: als Urheber einer Philosophie, die man damals oft die reformierte nannte, im Gegensatz zu der auf den Hochschulen noch vorwaltend gepflegten peripatetischen, die von theistisch-theologischen Motiven erfüllt war.

Es ist die moderne naturwissenschaftliche Denkungsart, die in jenen großen Systemen ihre Vorläufer und Fackelträger hat; bedingt — wie sie ihrerseits waren — durch die in Galilei gipfelnde Entwicklung der Astronomie und der Mechanik, eine Entwicklung, die für jene Systeme den Grund gelegt hatte. Neben dieser großen Anregung, die von ihnen ausging, haben diese Denker je ihre eigene Geschichte gehabt, die darin beruhte, daß sie als paradox und gefährlich empfunden und abgestoßen wurden, nicht nur von allen dogmatischen Vertretern der hergebrachten Denkungsart aller Konfessionen, auch der mosaischen, sondern auch von allen Laien der verschiedenen Konfessionen, die in ihrer Gläubigkeit oder in der politischen Haltung, die sie zur Gläubigkeit einnahmen, sich für angefochten hielten und abgestoßen fühlten.

Hobbes und Spinoza haben zwar ein jeder seine treu ergebenen Verehrer, bei Lebzeiten und nach ihrem Tode, gehabt. Sie haben, wenn auch bald niemand laut sich zu ihnen zu bekennen wagte, dennoch in der Stille fortgewirkt: beide auf Leibniz und durch Leibniz auf Wolff, durch Wolff auf die Universitäten, zunächst auf die deutschen, später auch z. B. in Rußland; Hobbes hat besonders in Frankreich auf die Pariser medizinische Fakultät Einfluß gewonnen, der dann auf die Denker der Enzyklopädie wie auf Voltaire und Rousseau überging, während Diderot ihn erst entdecken mußte und dann einer seiner lebhaften Bewunderer wurde. Auch Descartes und Spinoza hatten unter Ärzten ihren ersten, den *wis-*

senschaftlichen Charakter ihrer Lehre würdigenden Anhang. Hingegen ist das, was Hobbes und Spinoza gemeinsam war und ist, mehr von denen, die beiden entgegen waren, als von solchen, die ihre Geistesrichtung fortsetzten, erkannt worden. Ihre Namen wurden oft als die von Atheisten zusammen genannt.

Der berühmte englische Kanzelredner Samuel Clarke, Korrespondent Leibnizens, im Jahre 1704 beauftragt, die von Robert Boyle gestifteten Vorträge zur Bekämpfung des Deismus und Atheismus zu halten, klagt Hobbes und Spinoza zusammen als die Brutisten an: es sollte wohl heißen, daß sie beide die *brute matter*, die rohe Materie, von deren Feinheiten man damals freilich erst eine blasse Ahnung hatte, allein anerkannten; was immerhin mit besserem Schein gegen Hobbes als gegen Spinoza behauptet werden konnte. Der Kanzler der Kieler Universität Christian Kortholt ließ im Jahre 1680, also ein Jahr nach dem Verscheiden des Hobbes, drei Jahre nach dem Spinozas, ein Büchlein erscheinen, dem er den Titel gab: *De tribus impostoribus magnis*, in einem neuen Sinne das Thema eines vielleicht nie vorhanden gewesen Buches aus der Zeit Kaiser Friedrich II. andeutend, wo als die drei Betrüger Moses, Christus und Mohammed gemeint waren.^[1] Hingegen sind die von Kortholt gegeißelten Autoren Herbert Lord Cherbury, Thomas Hobbes und Benedictus de Spinoza, deren innere Verwandtschaft der lutherische Theologe richtig erkannt hat. Er hat ganz recht, Herbert an die Spitze zu stellen: dieser ist nicht nur der früheste von den dreien, sondern hat auch auf Hobbes offenbaren Einfluß gehabt, wie Hobbes auf Spinoza. Herbert wird zwar von Hobbes niemals genannt, wir wissen aber, daß sie persönlich mit einander bekannt waren,^[2] und daß Hobbes der Schrift des Lords *Über Wahrheit und deren Unterschied von Offenbarung, vom Wahrscheinlichen, Möglichen und Falschen* mit Spannung entgegengesehen hat. Auch hallt der Begriff der natürlichen Religion, den Herbert wohl zuerst entwickelt hat, mehr-

[1 Vgl. jetzt *De tribus impostoribus, anno MDIIC*, Zweisprachige Ausgabe, herausgegeben und eingeleitet von G. Bartsch, übersetzt von R. Walter, Berlin 1960 (Quellen und Texte zur Geschichte der Philosophie, herausgegeben an der Deutschen Akademie der Wissenschaften Berlin), worin auch auf die frühere Dissertation von J. Presser, Amsterdam 1926, Bezug genommen wird, die Tönnies vermutlich kannte.]

[2 Das früheste Datum der Bekanntschaft mit Herbert war möglicherweise 1614, als Hobbes 25 Jahre alt und auf der ersten Reise, als Tutor des späteren zweiten Grafen von Devonshire, in Venedig und vermutlich Rom war. Vgl. jetzt W. J. Stoyce, *English Travellers Abroad*, London 1952, S. 128.]

fach in des Hobbes Erörterungen darüber wieder.^[3] Kortholt meint, der Geist des Hobbes sei mit dem Herberts vor allem durch großes Selbstbewußtsein, ja durch Überhebung verwandt; auch in dem Eifer, die christliche Religion zu verderben und ihre Grundlagen zu erschüttern, gebe er jenem nichts nach, wenn er auch nach einer anderen Methode dies gottlose Werk angreife. Wenn Hobbes recht hätte, so seien die ersten Christen nichts als Revolutionäre gewesen, seine Auslegung der Heiligen Schrift entspreche den Ansichten der Türken, nur daß bei diesen der Koran die heilige Schrift sei. Der Theologe sieht nun offenbar in Spinoza die Vollendung der Frevel, die von den beiden englischen Autoren ausgingen; seine theologische Doktrin sei zum großen Teile aus den Lehren der beiden zusammengelesen, werde aber mit größerer Deutlichkeit und Dreistigkeit vorgetragen. Kortholt beruft sich auf Voëtius, und teilt ein Zitat aus dessen Disputation über den Atheismus mit.^[4] Interessant ist daran, wie der Holländer beklagt, daß sein Land die Libertiner jeder Art bei sich zusammenströmen lasse, und daß diese gemäß der Artigkeit, wie sie besonders Fremden und Ausländern gegenüber üblich sei, verhätschelt würden. Man freue sich an allerhand Neuigkeiten, mit denen diese Leute sich wohlgelitten zu machen verstünden, sei es Wundertuerei oder mathematische oder mechanische Erfindungen; alles derartige werde insgemein der soliden Weisheit und Frömmigkeit vorgezogen. „Daher bei uns die reiche Ernte von Atheisten, von Libertinern, Luzianern und Neutralen, daher ihre Raserei, ihre Unverschämtheit.“ Kortholt fährt fort: in gleichem Sinne, wie Herbert wieder und wieder den Christen Leichtgläubigkeit vorwerfe, sei der *Theologisch-Politische Traktat* verfaßt, wo die Prophetie oder Offenbarung als nicht verschieden von den phantastischen Einbildungen melancholischer Menschen und die Propheten als Fanatiker dargestellt würden, die vieles Eitle, Törichte und Lächerliche in ihrem Geist empfangen hätten; auch die Apostel und Christus selber würden so aufgefaßt. Die ganze Bibelkritik sei so beschaffen, die in den Spuren des Hobbes gehend (bemerkenswert, daß der Theologe dies gesehen hatte) behaupte, daß die uns vorliegenden Schriften des Alten Testaments nicht von

[3] Über diese Zusammenhänge vgl. jetzt mit neuer Dokumentation M. M. Rossi, *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, Florenz 1942; und Jacquot-Jones, *„Anti-White“*, Paris 1973, Appendix II S. 449 ff. mit Introd. S. 80 ff.]

[4] Der erste Angriff des Gysbertius Voëtius (1588—1676), Professors der Theologie in Utrecht, richtete sich gegen Descartes; vgl. den Spinoza-Brief Nr. 43 (IV 220).]

Moses und den Propheten, sondern erst viele Jahrhunderte nach dem Tode der angeblichen Verfasser geschrieben worden seien. Kortholt weiß, daß Spinoza gegen den Vorwurf des Atheismus sich gewehrt hat, aber das sei nur ein Spiel mit Worten.

„Denn der Gott, dessen Dasein er anerkennen zu wollen scheint, ist ihm nicht jenes höchste Lumen, von dem wir glauben, daß von ihm als erstem Urheber, oder scholastisch zu reden als erster wirkender Ursache alles geschaffen sei, alles erhalten und regiert werde, sondern unter dem Namen Gottes versteht er die Natur, d. h. dies Weltall oder alles, was diese Welt in sich schließt, als etwas was aus sich selber und durch sich selber von Ewigkeit her existiere und keine äußere Ursache, sei es eine wirkende oder eine Zweckursache, anerkenne.“

Welche monströse Meinung er freilich in seinen Briefen an Oldenburg zu verschleiern suche, aber von scharfsinnigen Lesern sei schon aus dem *Traktat* das Richtige herausgelesen worden. In der Tat darf man mit starkem Grund sagen, daß der Scharfsinn der Defensive recht gehabt hat, wenn er die tiefe Kluft sah und darauf hinwies, wodurch die Religionsphilosophie jener drei Denker von der gesamten christlichen Dogmatik jeder Richtung geschieden ist, aber noch weiter hinausragt über die populären Vorstellungen von Geistern und von Wundern, auf denen jene Dogmatiken aufgebaut sind.

Die geistige Ähnlichkeit von Hobbes und Spinoza ist immerhin größer als von denen, die mit Hobbes gut bekannt sind, bisher gesehen wurde. Sie ist darin begründet, daß beide in einem Grade, der sehr selten, darum sehr merkwürdig ist, von starker und inniger Liebe zur Erkenntnis, um der Erkenntnis willen, erfüllt gewesen sind; daß eben darum ihre Bewunderung des Seins der Natur — der Gottnatur, wie Goethe in Spinozas Sinne sagt — tief und von einer poetischen Begeisterung durchströmt ist, die an Spinoza jeder kennt, der seine Lehre von der Liebe zu Gott, die keine Erwidern verlangt und erwartet, sich zu eigen gemacht hat; die aber auch bei seinem Vorgänger so sich findet, daß an ihrer Echtheit kein Zweifel möglich ist. Bezeichnend in dieser Hinsicht ist die Vorrede *An den Leser* des Buches *De Corpore*; er sagt hier: als Tochter deines Geistes und der ganzen Welt ist die Philosophie in dir selber; vielleicht noch nicht gestaltet, sondern dem Erzeuger, dem Kosmos, wie er im Anfang ungestaltet war, ähnlich. Es komme darauf an, die Schöpfung nachzuahmen und es zu machen wie die Bildhauer, die den überflüssigen Stoff heraushauen, das plastische Bild nicht machen, sondern finden.

„Über den Abgrund deiner Gedanken und deiner verworrenen Experimente fahre, wenn Du ernsthaft der Philosophie dich hingeben willst, hinüber deine Vernunft. Das Verworrene muß auseinandergeschlagen, auseinandergeschieden, und jedes mit seinem Namen bezeichnet und geordnet werden, d. h. es bedarf der *Methode*, die der Schöpfung der Dinge selbst sich anpassen muß.“⁵

Er rechtfertigt dadurch sein eigenes System und setzt auseinander, daß in Wahrheit auch die Leute, die nach Reichtum streben oder deren Ehrgeiz sie den Staatsgeschäften zuführe, Liebhaber der Weisheit seien, wenn auch nur um ihrer selbst, um ihrer äußeren Zwecke willen. Ja auch die Wollüstigen seien nur darum gleichgültig gegen die Philosophie, weil sie nicht wissen, eine wie große Wollust die fortwährende und urkräftige Umarmung der Seele mit der herrlichen Welt in sich berge.

Was die Anklage des Atheismus betrifft, so hat Spinoza bekanntlich gemeint, sein ganzes Werk schlage diese Anklage zu Boden, denn es gebe ja in seinem Denken nichts Wirkliches außer Gott. Dies hat freilich Hobbes zu seiner Verteidigung nicht geltend gemacht, er hat aber gelegentlich sowohl den kosmologischen als den teleologischen Beweis sich zu eigen gemacht; es scheint nicht nötig, dabei zu verweilen. Jedenfalls ist seine Ansicht über Gott den Zeitgenossen überall als heterodox, ja als frevelhaft erschienen. Freilich konnte nicht leicht ein theologischer Einwand geltend gemacht werden, wenn er immer wieder mit allem Nachdruck sich darauf berief, daß Gott jedenfalls völlig unbegreiflich sei, daß man also irgendwelche Eigenschaften ihm nur zuschreiben könne als Ausdrücke der Verehrung, also auch unserer Unfähigkeit, ihn angemessen zu verstehen und zu beschreiben. Er hat richtig erkannt, daß Kern aller empirischen Religion der Kultus ist.

Die beiden Denker hatten auch miteinander gemein, daß sie einen einsamen Lebensweg gegangen sind; sie blieben ledige Männer ohne Familie und es scheint nicht, daß Frauen einen nennenswerten Einfluß auf sie gehabt haben. Beide aber waren keineswegs der Geselligkeit abgeneigt, sie haben vielmehr in verschiedenen und vorzüglich in vornehmen Kreisen, geistlichen und weltlichen, lebhaft verkehrt und wurden als geistvolle Männer nicht nur geschätzt, sondern auch als Autoritäten angerufen oder um Rat gefragt, Hobbes von Cromwell, Spinoza von Jan de Witt. In allem übrigen, besonders nach Herkunft und Lebensbedingungen waren Hobbes und Spinoza voneinander verschieden. Nicht nur durch

5 O. L. I n. p.; vgl. E. W. I xiii.

die Religion: immerhin war eine Ähnlichkeit wiederum darin vorhanden, daß beide von ihrer Religionsgemeinde abgestoßen und verdammt wurden. Hobbes war in der Kirche von England als Sohn eines Geistlichen erzogen und sicherlich selber zum Geistlichen bestimmt gewesen. Er ist nun zwar nicht förmlich ausgestoßen worden, wie Spinoza aus der Synagoge, aber als ein treuer Sohn der Kirche wurde er nicht geachtet; vielmehr ist er mit reichlichem Haß und mit Verfolgung so sehr bedacht worden, daß er noch in seinem Greisenalter einen Prozeß wegen Ketzerei — auf Grund eines Gesetzes der Königin Elisabeth — zu befürchten Grund hatte. Eine eigentliche Verdammung seiner Schriften hat erst nach seinem Tode stattgefunden.

Die nahe Verwandtschaft der Rechts- und Staatslehren will ich hier nicht eingehend behandeln, denn sie ist oft in dem Sinne dargestellt worden, daß Spinoza hier (mit Gebhardt zu reden) schon im *Traktat* durchweg an der Staatslehre des Hobbes sich orientiert hatte, und auch in dem hinterlassenen Fragment seiner *Politik* noch in genauen Beziehungen dazu sich hält. Wichtig ist die Entdeckung Gebhardts, daß Spinozas frühere Abhandlung eine — wir würden heute sagen — fast offiziöse Staatsschrift gewesen ist; und mehr noch, daß die Theorie des Hobbes, wie Gebhardt sich ausdrückt, auch in den Niederlanden bald zur Herrschaft gelangt ist und in den Schriften Pieter de la Courts besonders in dessen *Polityke Weegschaal*, einen geistreichen und praktisch wirksamen Vertreter gehabt hat.^{6]} Was die von Spinoza selber in seinem Briefe aus dem Jahre 1674 genannte Abweichung von Hobbes betrifft,⁷ so ist dies etwas, was Hobbes durchaus hätte einräumen müssen, wenn „Zustehen“ (*competere*) nichts weiter bedeuten wollte als eine Bestätigung des tatsächlichen Könnens. Aber Hobbes, ohne Jurist zu sein (so wenig wie Spinoza es war), hat doch die eigentümliche Dignität des juristischen Seins richtig erkannt: als eine solche, die selber eine Macht darstellt, weil und sofern sie im kollektiven Willen wurzelt. Und er hat wohl gewußt, daß dies mehr ein in die Zukunft gerichtetes Postulat als die Beschreibung einer Wirklichkeit

[6 S. hierüber jetzt auch W. Röd, Van den Hoves „Politische Waage“ und die Modifikation der Hobbesschen Staatsphilosophie bei Spinoza, *Journal of the History of Philosophy*, 8, (1970) 29—48.]

7 Er sagt darin, er bewahre das natürliche Recht immer strenge gedeckt und stelle fest, daß er dem höchsten Beamten in jeder Stadt [*in qualibet urbe*] — charakteristisch für Holland, daß er zunächst nur an Städte denkt — nicht mehr Recht über die Untergebenen zugestehe [*competere statuo*] als gemäß dem Maß der Macht, mit der er die Untergebenen übertreffe, wie es im Naturzustand eben notwendig der Fall sei; Brief Nr. 50 an Jarig Jelles, 2. 6. 1674 (IV 238 f.).

bedeutete: wenn er es vorher nicht gewußt hätte, so wäre er durch die puritanische Rebellion, wie R. Gardiner die erste englische Revolution nennt, darüber belehrt worden, deren im Grunde konservativen Charakter der englische Historiker freilich nicht erkannt hatte.^[8]

Mir scheint vor allem wichtig und interessant, die beiden Denker als Vertreter des Systems einer geschlossenen Kausalität zu kennen und zu würdigen. Denn eben diese ihre Stellung, durch die sie auch von Descartes sich scharf unterscheiden, verleiht ihnen ihren Rang in der Philosophie. In diesem ihren Sinne hat nach ihnen die ganze Naturwissenschaft, neuerdings auch die Wissenschaft vom sozialen Menschen, fort und fort gewirkt und ihre Triumphe errungen, die als Tatsachen unbestreitbar sind, wie immer man über ihre Berechtigung, ihren Wert denken möge.

Scheinbar sind die Wege, auf denen sie zu dieser großen Erkenntnis gelangt sind, weit voneinander verschieden. Hobbes hat offenbar, als er — schon ein Mann in gereiftem Lebensalter — seine Philosophie auszubauen unternahm, in dieser Hinsicht keine Zweifel gehegt; aber die systematische Begründung hat ihm, als er seine ersten Schriften verfaßte, deren Gegenstand anthropologisch und politisch war, noch ferngelegen. Zwar gab er schon damals — zuerst 1642 — das Buch *De Cive*, das seinen Ruhm begründete, als den dritten Abschnitt seiner Philosophischen Anfangsgründe heraus. Aber erst 13 Jahre später war der erste Abschnitt *Über den Körper* vollendet und dieser mußte ihn schlechterdings auch auf die Logik und was er selbst die erste Philosophie — aus der bekanntlich die berufene Metaphysik entstanden ist — nennt, hinführen.^[9] In der Tat bildet die Logik den ersten Teil in sechs Kapiteln, die Grundlegung den zweiten in acht Kapiteln. Sie geht aus von einem Kapitel über Raum und Zeit, behandelt dann Körper und Eigenschaften, drittens Ursache und Wirkung, viertens Möglichkeit und Wirklichkeit. In diesen Zusammenhang gehört auch die in Frage stehende Lehre der Notwendigkeit. Dieser Zusammenhang werde hier in Kürze dargestellt.

Nachdem die allgemeinsten Begriffe von Bewegung und Ruhe, von der Geschwindigkeit, von der Materie aus den Begriffen des Körpers und seiner Eigenschaften

[8 S. unten S. 355.]

[9 Erst der neueren Hobbes-Forschung ist es gelungen, die früheren Phasen in Hobbes' naturphilosophischer Entwicklung besser zu dokumentieren, als allein nach der Entdeckung des *Short Tract* durch Tönnies möglich war. Vgl. des Hrsg. Überblick, Thomas Hobbes in Europe, *Journal of European Studies*, 4 (1974), 57—65.]

abgeleitet worden sind, beginnt das 9. Kapitel mit dem Satze:¹⁰ Man sagt von einem Körper, daß er wirke auf den Körper, in dem er irgendeine Eigenschaft — ein *Accidens* — entweder erzeugt oder zerstört. Im umgekehrten Verhältnis leide er von einem anderen Körper, und so unterscheide sich auch Ursache und Wirkung. Die Ursache aller Wirkungen bestehe in gewissen Eigenschaften (*accidentia*) des wirkenden und des leidenden: wenn diese alle vorhanden seien, so wird die Wirkung hervorgebracht, wenn eines von ihnen fehle, so wird sie nicht hervorgebracht. Die Eigenschaft aber, sei es des wirkenden oder des leidenden Körpers, ohne die die Wirkung nicht hervorgebracht werden kann, heißt Ursache *sine qua non*, und relativ notwendig (*necessarium per hypothesin*); auch Requisite für Hervorbringung der Wirkung möge man sie nennen. Darum sei Ursache schlechthin oder vollständige Ursache das Aggregat aller Eigenschaften, sowohl der wirkenden Dinge, so viele es immer seien, als der leidenden, unter deren Voraussetzung nicht gedacht werden kann, daß nicht zugleich die Wirkung hervorgebracht sei, während unter der Voraussetzung, daß eines von ihnen fehle, nicht gedacht werden könne, daß die Hervorbringung der Wirkung nicht ausgeblieben sei.

Die Argumentation ist streng rationalistisch. Darauf weist am stärksten die Formel hin: es kann nicht gedacht werden oder, wie es dem Wortlaut nach heißt, nicht verstanden werden (so der englische Text),¹¹ daß unter gewissen Voraussetzungen die Wirkung nicht hervorgebracht würde, unter anderen Voraussetzungen, daß die Wirkung nicht unterbleibe. Hobbes ist dem Gedanken der *a priori*, d. h. aus der Ursache erkennbaren Notwendigkeit noch näher getreten in dem folgenden, dem 10. Kapitel, wo er den Begriff der Ursache mit dem der Möglichkeit oder Kraft (*potentia*), den Begriff der Wirkung mit dem der Tatsächlichkeit (*actus*) gleichsetzt, also den Begriff der möglichen Tatsächlichkeit einführt, und zwar in dem Sinne, daß die Möglichkeit eines Ereignisses immer im Ganzen einer Ursache liege, mithin nur aus der Verbindung aktiver und passiver Potentialität das tatsächliche Ereignis hervorgehen, also erschlossen werden könne. (Man erinnert sich der modernen Begriffe von potentieller und kinetischer oder aktueller Energie.) Es wird daraus gefolgert, daß diejenige Wirklichkeit unmöglich sei, zu deren Hervorbringung keine volle Kraft vorhanden ist, während jede Wirklichkeit, die nicht unmöglich sei, als möglich gedacht werden müsse; hingegen sei

10 De Corpore I. 9. 1.—3. (O. L. I 106 ff.).

11 E. W. I 120—122.

ein notwendiger Aktus derjenige, dessen Hervorbringung unmöglich verhindert werden kann. „Jede mögliche Wirklichkeit wird einmal hervorgebracht werden“ — wenn es nicht der Fall wäre, dann werden die Umstände, die zu seiner Hervorbringung erforderlich sind, niemals zusammentreffen und demnach wäre die Wirklichkeit unmöglich. Hingegen der Satz „Was sein wird, wird sein“ müsse ein ebenso notwendiger Satz heißen, sogar wie der „Ein Mensch ist ein Mensch“.¹² An dieser Stelle wird dann auch der Begriff des Zufalls erörtert, und zwar dahin, daß alles was sich ereignet, also auch das Zufällige, aus notwendigen Ursachen sich ereignet und nur zufällig heiße in bezug auf andere Ereignisse, von denen es nicht abhängt. So werde der etwaige morgen fallende Regen notwendig fallen. Wir meinen aber und sagen, daß er zufällig sich einstelle, weil wir seine jetzt vorhandenen Ursachen nicht sehen. Jedes Urteil über ein Zufälliges der Zukunft, das sich ereignen oder nicht ereignen werde, z. B. das Urteil: es wird morgen regnen oder: morgen wird die Sonne aufgehen, ist notwendigerweise wahr oder notwendigerweise falsch; weil wir aber noch nicht wissen, ob es wahr oder falsch ist, so nennen wir es zufällig, während doch seine Wahrheit nicht von unserem Wissen, sondern von den vorausgehenden Ursachen abhängt.¹³ Dies in Kürze die Lehre des Hobbes über die Kausalität, also über Notwendigkeit und Zufall.

Es ist offenbar, daß sie diese Begriffe ganz und gar in das Denken des Menschen verlegt und von der Wirklichkeit durchaus trennen will. In der Wirklichkeit, also objektiv, ist alles in gleicher Weise notwendig, was wirklich ist und wirklich geschieht: dies zu behaupten nötigt die Natur des Denkens; es ist eben das, was nicht weggedacht, nicht durch Denken entfernt oder aufgehoben werden kann, was also gleichsam durch unser Denken und Meinen nicht berührt wird, das objektive Dasein dessen, was ist, ob ein Mensch es weiß oder nicht weiß, es je erkennt oder nicht erkennt: die Substanz im System Spinozas. Es ist dasselbe, was Hobbes durch den Begriff des Körpers ausdrücken will, weil er das objektive Sein des Psychischen nicht anerkennt, wengleich er im vierten Hauptabschnitt des Werkes *De Corpore*, den er die Physik oder die Lehre von den natürlichen Erscheinungen nennt,¹⁴ an die Tatsachen der Empfindung und Wahrnehmung diese Lehren anknüpft. Obwohl nun hier die Empfindung schlechthin als eine innere Bewegung in dem

12 *De Corpore* I. 10. 1.—5. (O. L. I 113—115).

13 *Ibid.* S. 116.

14 *De Corpore* IV. 25. 1 (O. L. I 315).

Empfindenden, die von einer inneren Bewegung im Gegenstande oder Objekt ausgehe, erklärt wird, so wird sie nicht als wahre Wirklichkeit begriffen; sondern nur insofern gehöre sie zur Wirklichkeit, als sie identisch ist mit einer gewissen Bewegung. Freilich kommt unser Denker der Erkenntnis, daß sie eben als Empfindung zur Wirklichkeit gehöre, sehr nahe, indem er sagt: er wisse, daß es einige Philosophen, und zwar bedeutende gegeben habe, die behaupteten, daß alle Körper mit Empfindung begabt seien und er sehe nicht, inwiefern diese widerlegt werden könnten, wenn das Wesen der Empfindung ausschließlich in die Gegenwirkung des empfindenden Organismus gesetzt würde. (Man erinnert sich des Spinozaschen Satzes, daß alle Körper, wenn auch in verschiedenen Graden, mit seelischen Fähigkeiten begabt sind). In der Ablehnung selbst liegt hier eine Anerkennung, wenn Hobbes eine Art von Gedächtnis als notwendigen Bestandteil der Empfindung behauptet; sonst würde, auch wenn unmittelbar aus der Gegenwirkung anderer Körper als der ihre ein Phantasma entstünde, es sogleich wieder verschwinden, wenn der Gegenstand nicht mehr da sei: diese Körper würden nur so empfinden, daß sie keinen Augenblick wüßten empfunden zu haben. Bemerkenswert ist, daß er ausdrücklich sich vorbehält, das gehe die Empfindung, von der hier die Rede sei (*de qua nunc sermo institutus est*) nichts an.

„Denn als Empfindung verstehen wir gewöhnlich (*vulgo*) eine Art von Urteil über die Objekte durch die Phantasmen“, und dies wird wiederholt: „Der Empfindung, über die es sich hier handelt und die *vulgo* so genannt wird, hängt eine Art von Gedächtnis an, vermöge deren früheres mit späterem verglichen werden und das eine von dem anderen unterschieden werden kann.“¹⁵ Wir erkennen hier deutlich, wodurch Spinozas Gedanke sich mächtig abhebt von dem seines Vorgängers. Sein Begriff der Substanz umfaßt die gesamte objektive Wirklichkeit, in der unzählige Attribute enthalten sind, von denen wir aber, als zum Wesen der Substanz gehörig nur die beiden: das körperliche (ausgedehnte) und das seelische (denkende) zu erkennen vermögen. In seiner Deduktion, die den Begriff Gottes als der absoluten Realität mit dem der Substanz oder der unendlichen und ewigen Natur gleichsetzt, begegnet Spinoza bald der Begriffswelt seines Vorgängers, indem er die notwendige Existenz Gottes als der Substanz, die aus unendlichen Attributen bestehe, von denen jedes ein ewiges und unendliches Wesen ausdrücke, deduziert. Es ist bezeichnend für Spinozas Methode, daß er hier

15 De Corpore IV. 25. 5 (O. L. I 320).

nicht mit der einfachen Demonstration aus seinem Axiom sich begnügt, sondern zwei andere Argumentationen hinzufügt.¹⁶ Nachdem die erste Demonstration kurz und streng nach der geometrischen Methode erfolgt ist, hebt die zweite mit dem Satze an: „Einer jeden Sache muß eine Ursache zugeschrieben werden oder ein Grund, warum sie existiere oder warum sie nicht existiere.“ Dieser Grund und diese Ursache müsse entweder in der Sache oder außerhalb ihrer vorhanden sein, also existiere dasjenige notwendigerweise, wofür kein Grund, keine Ursache gegeben sei, die sein Dasein verhindere. Diese müßte, um das Dasein Gottes zu verneinen, entweder in Gottes Wesen selbst gelegen sein oder außerhalb seiner. Wenn außerhalb, so hätte sie nichts mit Gott gemein und könne daher sein Dasein weder setzen noch aufheben, sie könne folglich nur in seinem Wesen selber gegeben sein und dieses Wesen würde deshalb einen Widerspruch in sich schließen; solchen aber von einem absolut unendlichen und höchst vollkommenen Wesen zu behaupten wäre absurd. Die dritte Demonstration ist folgende: nicht da sein können ist eine *impotentia*, und hingegen da sein können eine *potentia*. Wenn daher das, was nunmehr notwendig vorhanden ist, ausschließlich aus endlichen Wesen besteht, so sind endliche Wesen daseinsfähiger (*potentiora*) als das schlechthin unendliche Wesen; da dies absurd ist, so existiert entweder nichts oder das schlechthin unendliche Wesen existiert auch als notwendiges. Nun aber sind wir selber entweder in uns oder einem anderen, das notwendig vorhanden ist, vorhanden und folglich ist das schlechthin unendliche Wesen, m. a. W. Gott notwendigerweise vorhanden.

In dem angehängten Scholium nennt Spinoza diesen Beweis einen solchen *a posteriori*, das Dasein Gottes aber folge aus demselben Grunde auch *a priori*. Die Evidenz dieser Demonstration könne mancher darum nicht erkennen, weil man gewöhnt sei, nur diejenigen Dinge zu betrachten, die aus äußeren Ursachen fließen, das aber seien solche, die ein „rasches Werden“, also ein leichtes Dasein haben, und man sehe, daß die auch leicht wieder vergehen. Diese Begründung aber sei hier gar nicht anwendbar, denn es handle sich nur um die Substanz, die von keiner äußeren Ursache hervorgebracht werden könne. Eine Substanz verdanke, was immer sie an Vollkommenheit besitzt, keiner äußeren Ursache; ihr Dasein müsse schlechthin aus ihrer Natur, ihrem Wesen allein folgen. Mithin sei die Vollkommenheit nicht etwas, was ihr Dasein aufhebe — gemeint ist hier, wie

16 *Eth.* I. 11 (Heidelberger Ausg. II 52 f.).

aus dem Vorgehenden sich ergibt, daß von Dingen, die aus äußeren Ursachen sich ergeben, das vollkommeneren um so schwieriger oder unwahrscheinlicher sei — sondern die Vollkommenheit gerade setze das notwendige Dasein der Substanz.¹⁷ Die folgenden Propositionen variieren diese Gedanken der 11. in mannigfacher Weise, und zwar auch dahin, daß Gott die immanente, aber nicht die transzendente (*transiens*) Ursache aller Dinge sei, und daß nur sein Begriff sein Dasein involviere, also Begriff und Dasein ein und dasselbe seien, während er nicht nur die wirkende Ursache des Daseins, sondern auch des Wesens der Dinge sei und aus der Notwendigkeit des göttlichen Wesens alle Dinge determiniert werden, in einer bestimmten Weise dazusein und zu wirken. Der 33. Satz lautet: „Die Dinge konnten auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden als sie hervorgebracht worden sind“; und hieran schließen sich zwei umfangreiche Scholien, von denen das erste auf den Begriff des Zufälligen und darum auf den des Notwendigen und des Unmöglichen eingeht.

„Eine Sache heißt notwendig entweder aus dem Grunde ihres Wesens oder aus dem Grunde ihrer Ursache. Denn das Dasein einer Sache folgt entweder aus ihrem Wesen und ihrer Definition, oder aus einer gegebenen wirkenden Ursache notwendig. Sodann heißt eine Sache aus eben diesen Ursachen auch unmöglich: nämlich, weil entweder ihr Wesen oder ihre Definition einen Widerspruch in sich schließt, oder weil es keine äußere Ursache gibt, die eine solche Sache notwendig hervorbringt. Jedoch eine Sache heißt aus keiner anderen Ursache zufällig, außer in bezug auf einen Mangel unserer Erkenntnis. Denn eine Sache, von der wir nicht wissen, daß ihr Wesen einen Widerspruch involviert oder von der wir gehörig wissen, daß sie keinen Widerspruch involviert und von der wir doch über ihr Dasein nichts Gewisses behaupten können darum, weil die Ordnung der Ursachen uns verborgen ist, diese kann niemals weder als notwendig noch als unmöglich uns erscheinen und darum nennen wir sie zufällig oder möglich.“¹⁸

Es ist nicht schwer zu erkennen, daß ein wirklicher Gegensatz zwischen der Auffassung des Hobbes und derjenigen Spinozas in bezug auf diese Grundbegriffe des wissenschaftlichen Denkens nicht vorhanden ist, so sehr auch die Form der Argumentation oder die Methode verschieden. Hobbes geht vom Einzelnen, Spi-

17 *Eth.* I. 11 Anm. (II 54).

18 *Eth.* I. 33 (II 74).

noza vom Ganzen aus. Aber sie wollen beide dem Postulate entsprechen, das nach ihnen und gewissermaßen gegen sie, aber nicht in genauem Verständnis Kant erhoben hat, wenn er die Beschränkung der vernünftigen Deduktion auf den Bereich der möglichen Erfahrung verlangt; denn eben dies haben auch Hobbes und Spinoza gewollt. Beide verwerfen — und dies ist in hohem Grade bedeutungsvoll für die Entwicklung des europäischen Denkens gewesen — die Meinung vom Dasein unkörperlicher Geister oder Gespenster, die in keiner echten Erfahrung vorkommen, und beurteilen sie auf gleiche Weise als Ausgeburten der Phantasie und zwar meistens einer krankhaft erregten Phantasie. Im nahen Zusammenhang damit steht die Leugnung von Wundern und übernatürlichen Vorgängen, wodurch beide die Empörung und Anklagen der Zeitgenossen auf sich gezogen haben.

Ebenso bedeutungsvoll ist in ihren Systemen der Determinismus, den vor ihnen unter den Denkern der Neuzeit kaum einer anders als in theologischer Form gelehrt hatte. Sie betrachten diese Erkenntnis, deren Schwierigkeit ihnen nicht verborgen ist, als eine notwendige Folgerung aus dem Gesetze der Kausalität. Die berühmte Formel Spinozas von dem geworfenen und fliegenden Stein, der, wenn er Bewußtsein hätte, meinen würde, frei zu fliegen und zu fallen, findet sich in einer englischen Schrift des Hobbes, die Spinoza nicht gekannt haben kann, — nämlich in seiner Kontroverse mit dem Bischof Bramhall,¹⁹ und zwar in der Gestalt, daß Hobbes darauf besteht, der Bischof müsse beweisen, daß der Mensch Freiheit des Willens habe, während er immer wieder auf die Freiheit des Handelns zurückkomme, die er — Hobbes — nie geleugnet habe. Jedes Ding würde meinen, sich frei zu bewegen, wenn es wüßte, daß es bewegt werde, und nicht wüßte, was die Bewegung verursache.

„Ein hölzerner Kreisel, der von einem Knaben gepeitscht wird und hin- und herläuft, bald gegen eine Wand, bald gegen die andere, bald sich drehend, bald Menschen an die Schienbeine stoßend, würde, wenn er seine eigene Bewegung empfände, meinen, daß sie von seinem eigenen Willen ausgehe, es sei denn, daß er fühlte, was ihn peitschte.“

Charakteristisch ist die rhetorische Frage, die sich daran anschließt:

„Und ist ein Mann etwa weiser, wenn er rennt nach einer Stelle um eine Wohltat, nach einer anderen um ein gutes Geschäft und die Welt beunruhigt mit dem Schreiben von Irrtümern und dem Verlangen von Antworten, indem er

19 E. W. V [insbesondere S. 262 unter d)].

meint, er tue es ohne andere Ursache als seinen eigenen Willen, weil er nicht sieht, welche Peitschen es sind, die seinen Willen als Ursachen bewegen?“²⁰

Die Vereinbarkeit dieser Lehre mit moralischen und juristischen Grundsätzen wird auch heute noch vielfach nicht eingesehen und geleugnet. Der zugrunde liegende Irrtum besteht darin, daß die Leugnung der Unbedingtheit des menschlichen Wollens verwechselt wird mit der Leugnung des durch Vernunft wesentlich bestimmten Wollens. Und es wird verkannt, daß die Behauptung der Fähigkeit freier Entscheidung als eines normalen Merkmales des erwachsenen, also der Vernunft teilhaftigen menschlichen Individuums eine Behauptung ist, die der kollektive Mensch — sei es als ein unorganisiertes Ganzes oder als in einem Gemeinwesen, einem Staate verbunden, und in Gestalt des kollektiven Willens eines solchen — vertritt in der Bedeutung, daß allen Menschen, die als solche verantwortlich gemacht werden,^[21] eine gewisse Gleichheit zugeschrieben wird, obgleich jeder weiß, daß diese Gleichheit nicht vorhanden ist, sondern daß sogar jeder Mensch anders bedingt ist als alle anderen, wenn auch viele Ähnlichkeiten in mehreren Beziehungen vorhanden sind. Aber gleich sind die Menschen wirklich, insofern als sie zu denken vermögen, als sie daher den Unterschied von Gutem und Bösem als Erlaubtem und Verbotenem erkennen, folglich allerdings fähig sind, das Gute zu bejahen als von dem kollektiven Menschen, der ihren Willen mitbedingt, bejaht, und das Böse zu verneinen als von eben diesem Menschen verneint. Die moralische Beurteilung, und das gegenseitige Einander-verantwortlich-Machen der Menschen, kann in höherem Grade auf die Verschiedenheit der Menschen nach ihren natürlichen Anlagen, nach Geschlecht, Lebensalter, Erziehung, sozialer Lage Rücksicht nehmen; das förmliche Gericht kann es weniger: denn es will und muß wollen, daß die Regel der Vergeltung, also die Androhung einer solchen ihre Kraft behalte, ohne deren Wirkung man Grund hat zu vermuten, daß die Zügellosigkeit des Begehrens und des Streites den Zustand herbeiführe, den Hobbes in klassischer Gestalt als den Naturzustand, den Krieg aller gegen alle dargestellt hat. Bekanntlich weicht Spinoza auch in dieser Hinsicht vom Wege des Hobbes nicht ab. Schon im *Theol. Polit. Traktat* schildert er den Naturzustand und das darin wurzelnde natürliche Recht als einen elenden, läßt jedoch den besseren und vernünftigen

20 E. W. V 55. [Die ganze Bramhall-Kontroverse behandelt *Hobbes*³ S. 154 ff. Vgl. jetzt auch Samuel I. Mintz *The Hunting of Leviathan*, Cambridge 1962, S. 110 ff.]

[21 S. oben S. 291.]

Zustand ausschließlich durch die Übermacht einer vereinten Gesamtheit, der Demokratie, über die Individuen bedingt sein. Er scheint also zu leugnen, daß es so etwas wie Recht, unterschieden von Macht, in der Wirklichkeit gebe. In Wahrheit ist es auch nur eine ideelle Wirklichkeit, in die man die ideellen Dinge verlegen kann; aber auch was Spinoza anerkennt: *Res publica, Imperium, Democratia*, sind nur in einer solchen ideellen Wirklichkeit, nämlich unmittelbar nur vorhanden, insofern als sie gedacht und gewollt werden von Menschen als denkenden und wollenden.

Wie beide Denker richtig erkennen, müsse man streng unterscheiden zwischen der allgemeinen und fundamentalen Erkenntnis, daß alles, was geschieht, notwendig und aus bestimmten Ursachen so geschieht, wie es geschieht einerseits; der besonderen andererseits, nämlich der Erkenntnis, aus welchen Ursachen im gegebenen Falle ein einzelnes Geschehen oder Handeln abzuleiten sei: daß nämlich diese Einsicht nur im begrenzten Maße dem menschlichen Geiste zugänglich ist und daß ihm zunächst nur die möglichen Ursachen zu Gebote stehen. Hobbes hat diesen Unterschied frühzeitig in die allgemeine Form gebracht, daß man von gegebenen Wirkungen, also *a posteriori*, nur die mögliche Ursache erkennen oder erforschen könne, während eine Erkenntnis *a priori*, also der Schluß von der Ursache auf die Wirkung anfangs von ihm hingestellt wurde als lediglich die Beziehungen zwischen Begriffen und deren Namen oder Definitionen angehend. In der endlichen Fassung aber ist jede Wissenschaft als demonstrierbar behauptet, deren Gegenstand zu konstruieren in der Macht des Denkers selber liege, der also in seiner Demonstration lediglich die Folgerungen aus seinen eigenen Operationen deduziere: nur, wo die Ursachen bekannt sind, sei Raum für Demonstration, nicht da wo sie aufgesucht werden müssen. Immer bedinge die Demonstration und also die Wissenschaft eine vorherige Kenntnis der Ursache, d. h. der Erzeugung und Konstruktion des Gegenstandes; darum sei Geometrie demonstrierbar, denn die Linien und Figuren seien gezogen und beschrieben von uns selber, und so sei die politische Philosophie demonstrierbar, „weil wir das Gemeinwesen selber machen.“

Merkwürdig bleibt hier aber, daß Hobbes in bezug auf die Naturkörper, wo wir die wirklichen Ursachen nicht zu demonstrieren vermöchten, sondern nur die möglichen, nicht zum Begriffe der Wahrscheinlichkeit fortgeschritten ist. Denn hierdurch wäre das Verhältnis zwischen dem allgemeinen Wissen und dem besonderen Nichtwissen erst zum klaren Ausdruck gelangt. Schon in seinem ersten Werke, den *Elements of Law*, hat er freilich den Terminus wahrscheinlich (*pro-*

bable) eingeführt, indem er von wirklichem Wissen das Meinen unterscheidet. Er sagt, man dürfe etwas annehmen oder vermuten zum Zwecke einer Schlußfolgerung; wenn man dann von einer Folgerung zur anderen fortschreite, um zu prüfen, ob eine absurde oder unmögliche Folgerung sich ergebe, dann werde durch eine solche die Annahme oder Hypothese als unrichtig erwiesen; wenn man auf keine solche Folgerung komme, dann habe man Grund, die Annahme für wahrscheinlich zu halten und ebenso halte man für wahrscheinlich jede Aussage, die man als Wahrheit einräume, sei es infolge irrigen Denkens oder infolge des Vertrauens auf andere Menschen.

„Alle solche Urteile, die wir auf Grund des Vertrauens oder eines Irrtums zulassen, sind nicht etwas, was wir wissen, sondern nur etwas, was wir für wahr halten, und darauf bezieht sich die Meinung.“²²

Später ist Hobbes auf den Begriff der Wahrscheinlichkeit niemals zurückgekommen. Der große Fortschritt, den wir durch diesen Begriff und speziell durch die Wahrscheinlichkeitsrechnung gewonnen haben, wird gerade hieraus klar und noch mehr daraus, daß des Hobbes Vorgänger, Lord Herbert Cherbury, der die Wahrheit von Offenbarung, von Wahrscheinlichem, Möglichem und Falschem unterscheiden wollte, das Wahrscheinliche nur auf die Schätzung des Vergangenen bezieht, und dagegen alles Zukünftige mit dem Begriff der Möglichkeit decken will. Gerade die Analyse dieses Begriffes der Möglichkeit hätte auf die Wahrscheinlichkeit in zwiefachem Sinne führen müssen: einmal in bezug auf das Gewesene, wenn man gewiß ist, daß es eine oder mehrere Ursachen hatte, aber nur mit einem Mehr oder Weniger von Gewißheit erkennt, welche Ursache es hatte, und dann zunächst von den unmöglichen absieht, um innerhalb der möglichen die minder wahrscheinlichen von den mehr wahrscheinlichen zu unterscheiden und unter diesen dann die am meisten wahrscheinliche auszusondern; wo endlich die Meinung der höchsten Wahrscheinlichkeit der subjektiven Gewißheit so nahe kommt, daß sie mit ihr verschmelzen kann, und dies ist die wissenschaftlich erkannte höchste Wahrscheinlichkeit, mit der verglichen jede andere Wahrscheinlichkeit dadurch wissenschaftlich wird, daß man ihr einen bestimmten Grad zuschreibt, was an ganz bestimmte Voraussetzungen gebunden ist, die man ideell konstruiert, so daß ein wirklicher konstruierter Körper dem ideellen so sehr als möglich ähnlich gebildet werden kann, um an ihm die Richtigkeit der Erwartung, d. h. der Deduktion aus dem Begriffe der Wahrscheinlichkeit zu erproben.

22 *El. of L.* I. 6. 6. (S. 26); [das vorhergehende, *ibid.* 5].

Auch Spinoza hat den Begriff der Wahrscheinlichkeit nur gestreift in seinem späten Briefwechsel mit Hugo Boxel.²³ Dieser, indem er gegen Spinoza das wirkliche Dasein von Geistern zu verteidigen sich angelegen sein ließ, hatte mit gutem Grunde behauptet, es sei zumeist das Wahrscheinliche, das in der Welt vorwiege; er meinte, mit dessen Erkenntnis müsse man sich begnügen. Man sei einmal nicht so glücklich, außer in der Mathematik, viel beweisen zu können, und so nehme man bei seinen Schlüssen in Ermangelung der Beweise das Wahrscheinliche hin: in allen Wissenschaften, in göttlichen wie menschlichen, seien ja Meinungsverschiedenheiten und Streitigkeiten zahlreich. Spinoza leugnet, daß man daraus folgern dürfe, es sei nun alles ungewiß in diesen Wissenschaften, wenn man auch zugeben müsse, daß man in Ermangelung von Beweisen mit Wahrscheinlichkeiten sich zufrieden geben müsse. Ein Wahrscheinlichkeitsbeweis aber — diesen Begriff führt Spinoza hier ein — müsse so sein, daß man wohl daran zweifeln, aber nicht das Gegenteil behaupten könne, weil das, von dem man das Gegenteil behaupten könne, nicht dem Wahren oder dem Falschen ähnlich sei. In diesem Sinne meine er bewiesen zu haben, daß Boxels Vermutung über die Wirklichkeit von Gespenstern und Schatten^[24] falsch und nicht wahrscheinlich sei. Es war auch Spinoza nicht deutlich geworden, daß man außer von mehr oder minder wahrscheinlichen Vermutungen oder Meinungen auch einen höheren und geringeren Grad von objektiver Wahrscheinlichkeit erkennt und daß der höchste Grad der Unwahrscheinlichkeit, wenn er vorliegt, dem Wissen des Nichtseins gleichkomme, daß also in diesem Sinne er, Spinoza, die Unwirklichkeit von Geistern und Gespenstern behauptet hatte. Auch die objektive Wahrscheinlichkeit ist freilich nur ein Gebilde des menschlichen Denkens, kann mithin auch eine Fiktion genannt werden.

Ich habe vor fünfzig Jahren eine Studie über Spinoza veröffentlicht, worin ich darauf aufmerksam machte, daß unser Denker noch im Laufe der Entwicklung, die er während der Abfassung seiner *Ethik* durchgemacht hat, von einer intellektualistischen zu einer voluntaristischen (der Ausdruck wurde hier zum ersten Mal gebraucht) Ansicht der menschlichen Seele fortgeschritten ist. Es wurde aber besonders hervorgehoben der Kontrast des dritten und vierten Buches der *Ethik*

23 Briefe Nr. 55 Boxel, Nr. 56 Spinoza, von 1674 (IV 254—262).

[24 Die Wahl des heute ungewöhnlichen Ausdrucks „Schatten“ zur Bezeichnung der nach dem Tode fortlebenden Seele entspricht, in der Zusammenstellung „von Geistern und Schatten“, dem „*de spectris et lemurius*“ des Originals (IV 261 Z. 4).]

gegen die Darstellung in der, damals nicht öffentlich gewordenen, *Korte Verhandeling*. Ich hatte die Tatsache betont, daß jene spätere Lehre auch die Lehre des Hobbes war, der *appetitus et fuga* als Grundtatsachen der animalischen, folglich auch der menschlichen Psychologie hingestellt habe. Ich hatte gewagt, die entscheidende Wendung in Spinozas Denken auf seine Bekanntschaft mit Hobbes' Schriften zurückzuführen, trage aber Bedenken, dies heute noch zu vertreten, obgleich mir dafür die Autorität Harald Höffdings zur Seite stünde, der ein gründlicher Kenner des Spinoza — wie wir wissen — war und in seiner *Geschichte der neueren Philosophie* ausspricht, es sei von mir dieser Punkt in glänzender Weise aufgeklärt und „mit großer Wahrscheinlichkeit“ vermutet worden, daß es Hobbes' Einfluß sei, der diese letzte Änderung in Spinozas Auffassung hervorgebracht habe. Ich meine auch heute noch, daß die Wahrscheinlichkeit dafür spricht; aber ich halte es doch nicht für unmöglich, daß Spinoza im Verfolge seiner eigenen durchaus naturalistischen Denkungsart auf diese Lehre gekommen ist, ja kommen mußte. Indessen ist mir von großer Bedeutung, daß auch Carl Gebhardt — eben hier während wir im Haag versammelt sind — mir die genannte Wahrscheinlichkeit durchaus eingeräumt hat.