

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.