Über Thomas Hobbes' systematische Stellung.

Von Richard Hönigswald.

I.

1. Die philosophiehistorische Bedeutung eines Denkers würdigen, heisst seinen Beitrag zu dem systematischen Bestand der Philosophie herausstellen. Wohl sind auch in anderen Wissenschaften sachlicher Bestand und historische Bedingtheit voneinander nicht zu trennen; ja, je höher der Grad der Entwicklung ist, den eine Wissenschaft erreicht hat, umso dringender wird das Bedürfnis, sich auch der historischen Voraussetzungen ihres sachlichen Bestandes zu bemächtigen. In der Philosophie aber sind Sache und Geschichte besonders innig verknüpft. Denn hier spiegelt sich, allen Diskontinuitäten zum Trotz, mehr als irgend sonst, in der Geschichte die Sache, in der zeitlichen Aufeinanderfolge der Gedanken die logische Abfolge der Prinzipien. Umso grösser ist denn auch hier die Bedeutung der Einsicht in die sachlichen Zusammenhänge für die Erforschung der Geschichte.

Niemals freilich werden historische Bedingtheit und sachliche Struktur eines philosophischen Tatbestandes miteinander verwechselt werden dürfen. Geschieht es dennoch, so wird der methodischen Analyse auf der einen, der historischen Forschung auf der anderen Seite nur allzuleicht „das Konzept verrückt“. Dass den methodischen Aufgaben der sachlichen Analyse gegenüber die blosser historische Schilderung versagen muss, bedarf gerade in unserer Zeit kaum noch der näheren Begründung. Die Früchte, die der Kampf gegen den „Psychologismus“ in allen seinen möglichen Formen und Schattierungen gezeitigt hatte, gehören zu dem unveräusserlichen Besitzstand der wissenschaftlichen Philosophie. „Die Trennung der objektiven Notwendigkeit von der subjektiven“ — heisst es einmal bei Alois Riehl — „ist zugleich die Scheidung der Kritik von der Psychologie und Anthropologie“.

Sie ist zugleich die Scheidung der Gesichtspunkte einer sachlichen und einer historischen Analyse. — Allein, auch die Theorie „der subjektiven Notwendigkeit“ hat ihr sachliches Recht. Denn wenn einerseits historische Gesichtspunkte den unerlässlichen methodischen Forderungen einer sachlichen Analyse nicht genügen und eine Berufung auf die Geschichte da, wo es sich um eine Analyse der Sache handelt, alle Gefahren einer Relativierung der Erkenntnisbegriffe heraufzubeschwören droht, so bedeutet es andererseits eine nicht geringere Gefahr, die spezifischen Fragen und Probleme der Geschichte durch den Hinweis auf die Ergebnisse einer ausschliesslich sachlichen Analyse erledigen zu wollen.

Allein, diese Einsicht schliesst eine bewusste Betrachtung historischer Zusammenhänge unter dem Gesichtspunkt sachlicher Beziehungen keineswegs aus. Es bleibt bei aller Gegensätzlichkeit der letzten methodischen Ziele ein Problem, wie, d. h. vermöge welcher gedanklichen Abhängigkeitsverhältnisse sich der sachliche Bestand der wissenschaftlichen Philosophie im Verlauf ihrer historischen Entwicklung entfaltet; — wie es ein Problem bleibt, festzustellen, welche sachliche Bedeutung den einzelnen Entwicklungsphasen des wissenschaftlich-philosophischen Denkens zukommt. Damit aber erscheint die Rolle der systematischen Betrachtungsweise in der Geschichte der Philosophie, wenigstens grundsätzlich, umschrieben. Sie liefert die Prinzipien für die wissenschaftliche Beurteilung und damit recht eigentlich für die „Möglichkeit“ des historischen Bestandes der Philosophie; — nicht freilich, um diesen zu vergewaltigen, sondern um ihn zu begreifen und so jene Prinzipien der Beurteilung selbst erst zu bewähren. Sie überbrückt die Kluft, die die philosophischen Gestaltungen durch die Jahrhunderte voneinander trennt, in der Einheit eines systematischen Zusammenhangs; aber sie leugnet jene Kluft so gewiss nicht, als sie sie vielmehr verstehen will. Sie schärft, richtig aufgefasst, den Sinn nicht allein für das, was die Gedankenwelt zeitlich auseinanderliegender Perioden miteinander verbindet; sondern auch dafür, was sie voneinander trennt. Sie fördert damit offensichtlich die eigentlichen Interessen der historischen Betrachtung, nicht ohne andererseits auch das Gebiet der sachlichen Analyse selbst zu erweitern und deren Gesichtspunkte zu vertiefen. So ist ihr die Übertragung der strengen methodischen Grundsätze historischer Forschung auf die Probleme der Philosophiegeschichte nicht nur

nicht fremd; sie fordert eine solche geradezu als die Voraussetzung für die Möglichkeit ihres eigenen Beginns.

2. Unter diesen Gesichtspunkten soll hier die Skizze einer systematischen Würdigung des Denkers entworfen werden, dessen Einfluss auf die Geschichte der philosophischen Forschung immer noch nicht hinreichend geklärt erscheint. — Das XVII. Jahrhundert hat ohne Zweifel grössere Denker hervorgebracht als Thomas Hobbes. Ihm fehlt der erhabene Tiefsinn und die systematische Geschlossenheit Spinozas, der wissenschaftliche Radikalismus und die Wucht der Initiative Descartes', die unerschöpfliche Originalität und fruchtbare Universalität Leibnizens. Aber keinem dieser Denker steht er nach in bezug auf straffe Klarheit der Gedankenführung und auf nüchterne und durchdringende Schärfe der Begriffsbestimmung; manche von ihnen überragt er hinsichtlich der unbeirrbareren Sicherheit und Konsequenz, mit der er den neu gewonnenen Begriff des wissenschaftlichen Denkens fixiert. Eine oft bis zur Schroffheit gesteigerte Sachlichkeit verbindet sich bei ihm mit einer bewunderungswürdigen Plastizität des Ausdrucks und kein geringerer als Macaulay nennt ihn den lichtvollsten Schriftsteller von allen, die jemals in englischer Sprache geschrieben haben. Wenn die Werturteile über den systematischen Einfluss und die philosophiehistorische Bedeutung des Denkers dennoch weit auseinandergehen, so liegt dies zunächst an den religiösen und politischen Schlagworten, die sich oft als Ausdruck grosser Kulturströmungen an seine Lehren geknüpft und deren Verständnis getrübt hatten. Fast ausnahmslos unterliegen der Gewalt solcher Schlagworte die Zeitgenossen des Philosophen. Zwischen den Extremen der höchsten Verehrung und der leidenschaftlichsten Ablehnung schwankt ihr Urteil hin und her. Spätere Perioden waren ja freilich in der Ablehnung einig: für sie war Hobbes im wesentlichen nur der Leugner einer geheiligten wissenschaftlichen Überlieferung, ihnen galt mit wenigen Ausnahmen das Lebenswerk des Philosophen für schlechthin verabscheuungswürdig und gottlos. — Die Gegenwart urteilt über ihn aus wesentlich anderen Motiven und Gesichtspunkten. Sie bestimmt die Bedeutung des Denkers weniger nach seinem Verhältnis zu der Tradition als nach der Mannigfaltigkeit der systematischen Beziehungen, die in ihm nach Ausdruck ringen. Gerade deshalb aber sind die Ergebnisse, zu welchen sie im allgemeinen gelangt, nicht minder vielgestaltig als die Meinungen

der Zeitgenossen. Gibt es doch kaum einen zweiten Denker der neuen Zeit, der eine ähnliche Mannigfaltigkeit prinzipieller Gesichtspunkte darböte, der, genauer gesagt, einen so mannigfach und nach scheinbar so verschiedenen Gesichtspunkten gegliederten Begriffsapparat in den Dienst seiner Zwecke stellte, wie Thomas Hobbes.

Es ist das Geschäft des kritischen Historikers der Philosophie, diesen Sachverhalt mit aller Klarheit zu fixieren, d. h. die Mannigfaltigkeit jener begrifflichen Gliederung in der Einheit der methodischen Absicht des Philosophen zu verknüpfen. Nicht darum also wird es sich handeln dürfen, einen Gesichtspunkt auf Kosten der andern in den Vordergrund zu rücken; auch nicht darum, die einzelnen, in dem Denken des Philosophen wirksamen prinzipiellen Momente aufzusuchen und beziehungslos nebeneinander zu stellen. Denn würde sich in dem ersten Fall die ganze Perspektive der Betrachtung verschieben, so wäre der zweite eine kritiklose Beschreibung und nicht eine verständnisvolle Durchdringung seiner Lehren. Was gefordert werden muss, ist vielmehr dies: die Mannigfaltigkeit prinzipieller Gesichtspunkte und ihrer Gliederung aus der Einheit der Beziehung auf die methodische Absicht des Philosophen und auf die historische Bedingtheit seiner Lehren zu begreifen. Damit aber ist nicht nur der Weg der weiteren Untersuchung vorgezeichnet; es ist vor allen Dingen das Prinzip der Kritik gewonnen, mit welchem man der üblichen Charakteristik von Hobbes' systematischer Position durch herkömmliche philosophiehistorische Kategorien zu begegnen hat. Diese Charakteristik ist bunt und vielgestaltig genug. Der eine sieht in Hobbes den folgerichtigen Metaphysiker, der andere den agnostischen Phänomenalisten. Hier gilt er als Materialist, dort als Sensualist. Bald glaubt man in ihm den Typus des Rationalisten zu erkennen, bald wieder den Vertreter eines positivistischen Relativismus. Erscheint er den einen als das Muster des mathematischen Denkers, so gilt er den anderen als das Vorbild des Empiristen. Hier liest man aus seinen Lehren „Konszientalismus“ heraus, um ihn als einen Vorläufer der Mach-Avenariusschen Denkrichtung zu kennzeichnen; dort wieder Kritizismus im Sinne Kants. Mögen sich auch manche dieser Charakteristiken vertragen, ja ergänzen — in ihrer Gesamtheit verdunkeln sie die Gestalt des Philosophen bis zur Unkenntlichkeit. Welches nun ist angesichts dieser Sachlage der Weg zur Klarheit über die systematische Stellung unseres Denkers?

3. Der Nominalismus, den ihm die Oxforder Schule eingeimpft hatte, gibt seinem Denken von vornherein die Richtung auf die Erforschung der erfahrungsmässigen Wirklichkeit: diese allein gilt ihm zunächst als der würdige Gegenstand des Philosophierens oder, was für die damalige Zeit dasselbe war, der Wissenschaft. Und „Nominalismus“ bedeutet für Hobbes nicht die Leugnung des Erkenntniswerts der „Universalien“ schlechthin, sondern nur die Ablehnung aller vermeintlichen Erkenntnis aus blossen „Worten“. Dem Wort die Sache, der blossen Dialektik die nach objektiven methodischen Grundsätzen verfahrenende Einsicht gegenüber zu stellen — das ist das Prinzip des Hobbes'schen „Nominalismus“ — „Worte“ — so sagt er einmal mit der ihm eigenen markigen Kürze — „sind weiser Menschen Rechenpfennige, aber den Narren sind sie Geld, das nach der Autorität alter Doktoren geschätzt wird.“ Mit aus Worten gedrehten Stricken hätten Plato und Aristoteles die Wahrheit in ihrer Entstehung erstickt. So wird der Nominalismus für Hobbes recht eigentlich der Träger des Prinzips objektiver Erkenntnis überhaupt; und nicht ein Gegensatz zu ihm, sondern geradezu die Erfüllung seiner Forderungen ist es, wenn der Philosoph in der mathematischen Methode den vollendetsten Ausdruck des Prinzips der Wissenschaftlichkeit erblickt. Er entgeht den skeptischen und relativistischen Gefahren des Nominalismus, weil er, dem Geiste der grossen mathematisch-naturwissenschaftlichen Errungenschaften der zeitgenössischen Forschung gemäss, in ihm nicht mehr sieht als ein Prinzip der Kritik jeder vermeintlichen, d. h. einer einsichtigen Begründung entbehrenden Erkenntnis; ein Prinzip also, das die Geister von metaphysischen Fragen zu einer mathematischen Analyse der Erfahrung hinüberdrängt.

Ein Ausfluss der in solchem Sinn nominalistischen Einstellung des Denkers ist sein Verhältnis zu dem Problem der wissenschaftlichen Methode überhaupt. Mit voller Schärfe erfasst er die Eigenart des Galileischen Verfahrens, zu den Gesetzen der Erscheinungen vorzudringen durch die methodische Zerlegung eines einzigen Falles; mit voller Schärfe erfasst er vor allen Dingen die Schranken jenes anderen Verfahrens, das im Rahmen vergleichender Beobachtung Tatsachen auf Tatsachen häuft, während es doch die Aufgabe der Wissenschaft sei, „Theorien“ zu ersinnen. Aus dieser Quelle fliesst sein Spott über das viele Experimentieren der Baconianer, sein Missverstehen der methodischen Grundlagen der zeitgenössischen Chemie, seine heftige Kontroverse

mit Robert Boyle. Von hier aus erklärt sich auch die scharfe und bedeutsame Unterscheidung zwischen einer wissenschaftlichen Erkenntnis der Erfahrung und der blossen Kenntnisnahme von Tatsachen. Alle Wissenschaft dringt zu den Bedingungen eines Gegebenen vor, alle Wissenschaft involviert in solchem Sinn „bedingte Erkenntnis“ (conditional knowledge). Blosser Kenntnisnahme von Tatsachen dagegen verzichtet auf die Einsicht in jenen Bedingungszusammenhang. Nicht dass dieses oder jenes ist, gewesen ist oder sein wird, sondern wenn dieses ist, so ist jenes, sei die Sprache der forschenden Wissenschaft. Diese geht, so darf man im Geiste des Philosophen sagen, auf das „Mögliche“, nicht auf das „Wirkliche“, das hypothetische Urteil ist die adäquate Form ihrer Aussagen. Manche Konsequenz dieser Auffassung wird noch zu entwickeln sein. Aber vielleicht darf als eine der bedeutungsvollsten jetzt schon dies bezeichnet werden, dass sie den ausgezeichneten Übersetzer des Thucydides und den Schilderer der Wechselfälle des „langen Parlaments“, der Frage nach den Gründen des prinzipiellen methodischen Gegensatzes zwischen Gesetzeswissenschaft und Geschichte nahezubringen scheint.

4. Der methodische Begriff der Bedingung, der *ὑπόθεσις*, bestimmt mithin auf der ganzen Linie den Wissenschaftsbegriff Hobbes'. Aus ihm folgt auch das vielumstrittene Verhältnis des Philosophen zu dem Problem des Staates. Denn nicht die Wiedererneuerung des an sich uralten Vertragsgedankens ist das eigenartige bei Hobbes, sondern dies: dass er den Vertrag — gleichviel mit welchem Recht — als das rationale Element in dem Begriff des Staates, als die konstitutive Voraussetzung dieses Begriffs, d. h. als die Bedingung auffasst, welcher der Staat seinem Begriff nach genügen muss. Der Zustand der sozialen Gemeinschaft im Staat, so will Hobbes sagen, involviert den Begriff des Vertrags, genauer den Gedanken einer vertragsmässigen Regelung der Beziehungen zwischen Mensch und Mensch. Nicht die Geschichte seiner Entstehung, sondern die logische Struktur seines Begriffs ist das Problem des Philosophen, nicht historisch ist die Hobbes'sche Staatslehre, sondern theoretisch. Hobbes erkennt, dass auch der Staat, wie alles „Gegebene“, auf seine begrifflichen Bedingungen hin geprüft, d. h. dem analytischen Verfahren unterworfen werden müsse. Dadurch erst wird ihm der Staat in dem strengen Sinn des Wortes zum Gegenstand der Wissenschaft. Eben deshalb aber fügt sich auch die Staatstheorie Hobbes in den Gesamt-

zusammenhang seiner methodischen Absichten organisch ein. Der Staat gilt ihm, wie alles, was auf seine Bedingungen hin untersucht, also analysiert und in solchem Sinn in seine Teile zerlegt werden kann, als „Körper“; und nur weil er ein Körper, das *corpus politicum* ist, kann er andererseits auf seine Bedingungen hin untersucht werden. Nur als „Körper“ eben ist er einer „mechanischen“, allgemeiner der analytischen, zu den Bedingungen fortschreitenden Betrachtungsweise zugänglich. Man hat schon hier, in der Staatslehre des Philosophen, ganz besonders wegen der Bezeichnung des Staates als „Körper“ „Materialismus“ entdecken zu können geglaubt. Ganz und gar zu Unrecht; denn man verkennt damit die eigentliche methodische Absicht jener Bezeichnung. „Körper“ heisst für Hobbes alles irgendwie Entstandene, alles, was als ein Entstandenes, als ein aus Teilen „Bestehendes“ Gegenstand der Wissenschaft ist; und „Entstehung“, beziehungsweise „Teilbarkeit“ wiederum enthält den Hinweis auf den Gedanken des Bedingteins überhaupt, auf das methodische Prinzip, alles Erkennbare als ein Bedingtes aufzufassen, es in Rücksicht darauf aus seinen Bedingungen „aufzubauen“ und zu „entwickeln“ oder eben, was dasselbe bedeutet, zu „erkennen“. In solchem Sinn bedeutet alles Erkennen ein Schaffen oder Nachschaffen. So also bringt sich auch hier das Grundprinzip des mathematischen Verfahrens aufs Neue zur Geltung; denn, um mit Hobbes zu reden, nur, „weil wir selbst die Figuren erschaffen, gibt es eine Geometrie und ist sie eine beweisbare Wissenschaft“.

5. Es wäre verlockend, an dieser Stelle auf das Problem einzugehen, wie sich Hobbes zu der Frage nach der spezifischen Geltungsbeschaffenheit mathematischer Urteile überhaupt stellt und welche Beziehungen er zwischen dieser Geltungsbeschaffenheit und derjenigen des wissenschaftlichen Erfahrungsurteils annimmt. Allein, dieses Problem würde nicht nur die systematische Aufgabe in sich schliessen, die Struktur der mathematischen Erkenntnis aufzudecken; sie würde zugleich auch eine weitausgreifende historische Erörterung über das Verhältnis unseres Philosophen zu den grossen Denkern des XVII. Jahrhunderts, vor allem zu Descartes und zu Leibniz, bedingen. Das aber liegt ausserhalb der Grenzen dieser Abhandlung. Wichtiger erscheint es für die hier verfolgte Absicht, sich darüber Rechenschaft zu geben, dass der berühmte Satz, nur das Bedingte und nicht auch das Unbedingte, genauer das Bedingungslose, sei Gegenstand der Wissenschaft, eine unmittelbare

Folgerung aus dem durch das Prinzip der analytischen Methode definierten Wissenschaftsbegriff des Philosophen darstellt. Jene These enthält nicht nur einen ersten Ansatz für die tiefe wissenschaftstheoretische Einsicht, dass es letzten Endes der Begriff der Methode sei, was denjenigen des Objekts beherrsche; — sie enthält auch ein Prinzip der wechselseitigen Abgrenzung der beiden grossen Kulturgebiete: Wissenschaft und Religion. Wissenschaft treiben heisst allemal, Gegebenes als bedingt verstehen oder, was dasselbe bedeutet, in Hinsicht auf mögliche Bedingungen beurteilen und andererseits Bedingungen in ihrer Beziehung auf Bedingtes werten. Diese Wechselbeziehung definiert gerade zu den Begriff der Wissenschaft und denjenigen ihres Gegenstandes. Gerade sie aber muss einem Verhalten gegenüber versagen, dessen ganzer Sinn in der Beziehung auf das Unbedingte, das schlechthin Bedingungslose, beschlossen ist. Denn nicht die Einsicht in ein besonders geartetes System von Bedingungsbeziehungen bestimmt den Tatbestand der Religion, sondern dies: ein, ja jedes mögliche System von Bedingtheiten im Sinn des Bedingungslosen und auf der Grundlage eines ethischen Verhältnisses zu diesem zu deuten. Deshalb allein, und nicht aus atheistischen Motiven, scheidet für Hobbes Gott aus der Reihe der möglichen Gegenstände der Erkenntnis aus; deshalb allein ist er geneigt, alles seinem Begriff nach Absolute als einen Gegenstand nicht der forschenden Wissenschaft, sondern der „Theologie“ zu bezeichnen; deshalb freilich verwischen sich ihm auch vielfach die Grenzen zwischen Theologie und Metaphysik. So entscheidet also die Möglichkeit eines bestimmten Verfahrens über den Umfang und die Grenzen des Gebiets der Wissenschaft.

6. Allein, solche Möglichkeit bedarf eines Kriteriums. Und dieses wieder liegt in der Möglichkeit der Frage nach „Ursachen“. Der Hobbessche Begriff der „Ursache“ schliesst eines der schwierigsten Probleme der Philosophiegeschichte in sich. Der ganze Entwicklungsgang der abendländischen Philosophie liesse sich an den Wandlungen darstellen, die der Begriff der „Ursache“ in Hobbes' System durchzumachen hatte. Noch tritt er uns in den Anfängen des Hobbesschen Denkens in der Gestalt jener aristotelischen Formulierung entgegen, mit deren Hülfe Francis Bacon die grosse „Instauratio“ der Wissenschaften vornehmen wollte. Noch ist auch bei Hobbes die Vorstellung von den Ursachen der allgemeinen oder einfachen „Naturen“, aus denen die Ursachen der Einzeldinge sich zusammensetzen sollten, nicht überwunden. Als-

bald aber tritt neben diese metaphysische Bestimmung des Ursachenbegriffs eine im wissenschaftlichen Sinn des Wortes funktionale: als Ursache gilt jetzt ein System von Bedingungen, mit deren Setzung zugleich auch ein anderes System gültiger Beziehungszusammenhänge, das System von Bedingtheiten, gesetzt erscheint. Die Ursache stellt gerade deshalb ein Prinzip der „Möglichkeit“ dar, sowohl der Veränderung selbst, wie ihrer Begreiflichkeit. Eben deshalb aber hört sie jetzt auf der Ausdruck zu sein für die „*formae substantiales*“ der Veränderungen; vielmehr enthält sie jetzt den Hinweis auf ein Prinzip, dass die zeitliche Abfolge der Erscheinungen in rational-begreiflicher, d. h. in mathematischer Weise bestimmt. Nicht zuletzt liegt hierin die grosse Bedeutung von Hobbes' berühmter Definition des Begriffs der Wissenschaft, oder in der Sprechweise der Zeit, des Begriffs der Philosophie: „Philosophie ist die durch richtiges Denken erworbene Erkenntnis der Wirkungen aus den vorher bekannten Ursachen oder Erzeugungsweisen und der wahrscheinlichen Ursachen und Erzeugungsweisen aus den bekannten Wirkungen“. In der Einheit eines Bedeutungszusammenhangs treten hier, wie man sieht, die Begriffe von Ursache, Wirkung und Erzeugungsweise nebeneinander. Es ist der Zusammenhang, dessen Begriff durch den Gedanken der logischen Abhängigkeit oder, was dasselbe bedeutet, durch den der Bedingung bestimmt ist. Die Ursache „erzeugt“ die Wirkung nach dem gleichen Prinzip, nach welchem das methodische Denken der Wissenschaft seinen Gegenstand „erzeugt“. Dinge, so darf man rückschauend im Geiste Hobbes' aussprechen, sind Gegenstände der Erkenntnis, weil und sofern auch sie „teilbar“, d. h. methodisch analysierbar, also bedingt und damit „relativ“ sind.

7. Es ist eine besondere Frage, inwieweit Hobbes selbst die letzten Konsequenzen dieser Einsicht gezogen und inwieweit er an ihr als an der Grundvoraussetzung seiner Wissenschaftstheorie bewusst festgehalten hat. Sicher aber ist, dass es kaum eine wissenschaftstheoretische Äusserung des Philosophen gibt, die nicht in eine grundsätzliche Übereinstimmung zu jener Einsicht gebracht werden könnte. Für gewisse Dinge, für diejenigen, denen das Merkmal der Grösse eigentümlich ist, so darf man denn auch im Sinn dieser Auffassung sagen, heisst bedingt sein so viel wie physisch teilbar sein; — die Bedingungen solcher Dinge aufdecken daher so viel wie sie in „Teile“ zerlegt denken. Dem Prinzip der Unbeschränktheit der Reihe der Bedingungen ent-

spräche hier das Moment der unbeschränkten Teilbarkeit, beziehungsweise die Forderung einer unbegrenzten Grössenabstufung. Vielleicht darf der Hobbessche Satz, dass in der Natur alle Abstufungen von Grösse vorhanden sein müssten, unter solchen Gesichtspunkten gedeutet, vielleicht seine Lehre, dass nicht Atome und der leere Raum, sondern Atome in unbegrenzter Grössenabstufung unsere Welt bilden, als eine unweigerliche Konsequenz seiner Wissenschaftstheorie betrachtet werden. Aber selbst wenn man Bedenken tragen sollte, diese Möglichkeit anzuerkennen — „materialistisch“ in dem herkömmlichen Sinn des Wortes wäre die These von der unbegrenzten Grössenabstufung der Atome dennoch nicht. Denn unabweisbar rückt hier der wissenschaftliche Begriff der Kontinuität in den Vordergrund, ein Begriff, unter dessen theoretischen Voraussetzungen ja auch die berühmte Definition des „conatus“ als der Bewegung über eine Raumstrecke und eine Zeitdauer, die kleiner als jeder gegebene Teil des Raumes und der Zeit ist, steht. Unabweisbar bringt sich damit das Prinzip zur Geltung, das Denkmittel der Kontinuität zu einem formalen Bestimmungselement des Gegenstandes der Forschung selbst werden zu lassen und eine scheinbar materialistische Metaphysik tritt uns auf dem Hintergrunde und beherrscht von den Voraussetzungen eines kritischen Gedankens entgegen, des Gedankens nämlich, dass in den formalen Geltungsbedingungen des Denkens die Bedingungen auch für den Begriff seiner Gegenstände gesucht werden müssten.

II.

1. Von einer anderen Seite her wird die Gesamtheit dieser Fragen beleuchtet durch die Funktion, die Hobbes dem Bewegungsbegriff zuweist. In dem Phänomen der Bewegung nämlich war ein Gegenstand gefunden, der den Bedingungen der Analysis restlos zu genügen schien. In dem Begriff dieses Phänomens konnte der Zeitgenosse Descartes' und Galileis die Verwirklichung seiner methodischen Forderungen erblicken. Der Universalität dieser Forderungen entsprach die universelle theoretische Bedeutung des Bewegungsbegriffs. Auf ihn muss jegliche Theorie des natürlichen Geschehens überhaupt zurückgeführt, aus Bewegungsgesetzen die Gesetzmäßigkeit aller Veränderungen in der Natur begriffen werden. Das ist der Gesichtspunkt, unter welchem Hobbes auch an das Problem der Wahrnehmung herantritt. Auch sie muss in ihrem wissenschaftlichen Bestand eine Funktion der Gesetzmäßigkeit der

Bewegung sein, auch sie darf als Objekt der Wissenschaft nicht aus dem Rahmen der Bedingungen herausfallen, die den Begriff der Bewegung bestimmen. So ist es im letzten Grunde eine methodische Forderung, was sich in der vielumstrittenen These des Philosophen von der Bewegungsnatur der Wahrnehmung offenbart. Nur mit diesem Vorbehalt, der sich auf Hobbes' eigene Lehre stützt, darf man jene These als „materialistisch“ bezeichnen. Denn, was Hobbes behauptet, ist nicht mehr als dies: Soll die Wahrnehmung Gegenstand der wissenschaftlichen Forschung werden, so muss sie deren Bedingungen, wie sie am reinsten in dem Bewegungsbegriff zur Geltung kommen, erfüllen; insoweit gliedert sich ihr Problem ein in den methodischen Zusammenhang einer physikalisch-physiologischen Theorie der psychischen Vorgänge, oder wie wir jetzt sagen würden: der „physiologischen Psychologie“.

2. Allein, dieses Problem verknüpft sich bei Hobbes mit einem tiefen und prinzipiellen, gerade für die Philosophie unserer Zeit besonders bedeutsam gewordenen Gesichtspunkt. Wohl ist das Problem der Wahrnehmung in seiner objektiv-wissenschaftlichen Struktur betrachtet von dem der Bewegung nicht zu trennen. Aber der Begriff der Bewegung erschöpft den der Wahrnehmung doch nicht. Es gibt keine Wahrnehmung, die neben dem Umstand, dass sie wissenschaftlich letzten Endes durch jenen Begriff bestimmt sein muss, nicht auch ein nur durch sich selbst definierbares Erlebnis wäre; keine Wahrnehmung, die nicht, wie wir uns vielleicht heute ausdrücken würden, den formalen Voraussetzungen der „Bewusstheit“ genügen, d. h. die Bedingungen der Möglichkeit erfüllen müsste, auf ein „Ich“ bezogen zu werden, das selbst niemals Objekt werden kann. Nicht eine Inkonsequenz gegenüber seinem angeblichen „Materialismus“, sondern eine Forderung kritischer Besonnenheit und tiefster Einsicht in den Begriff des Psychischen überhaupt ist es daher, wenn Hobbes mit seiner These von der Bewegungsnatur der Wahrnehmung den Satz verbindet, das *τὸ φαίνεσθαι* selbst sei die wunderbarste, von keiner anderen ableitbare Erscheinung. Mit diesem Satz hat der Philosoph — gleichviel ob bewusst oder unbewusst — den Punkt bezeichnet, von dem aus allein das methodische Problem der Psychologie bestimmt werden muss, die Frage zugleich, in der die Denkpsychologie unserer Tage mit ihren letzten theoretischen Konsequenzen gipfelt. Wieder liegt es angesichts dieser Zu-

sammenhänge nur in der Konsequenz der Hobbesschen Fragestellung, wenn er uns etwa eine auf die Begriffe von Gedächtnis und Urteil gegründete also rein psychologische Theorie der Empfindung liefert. Er bejaht damit, natürlich ohne sich über die Tragweite seines Verhaltens prinzipiell Rechenschaft zu geben, die Frage, ob denn die Psychologie neben ihrem in dem typischen Sinn des Wortes experimentellen, an gewisse methodische Gesichtspunkte der Physiologie geknüpften Bestand, auch noch einen theoretischen Sachverhalt von eigentümlicher Struktur darstelle.

3. Immer mehr verschwimmt so das, was man gemeinhin als den Hobbesschen „Materialismus“ zu bezeichnen pflegt und immer deutlicher wird überhaupt die Unmöglichkeit, die Position Hobbes' durch einen Namen zu charakterisieren, „der einen Sektenanhang bezeichnet“. Ein Blick auf die deistisch-teleologischen Motive seines Denkens beleuchtet dies von einer neuen Seite her. Wenn die Ärzte, so äussert einmal Hobbes, die Mechanismen der Lebensvorgänge hinlänglich durchschaut hätten und nicht gewahr würden, dass sie von einem Verstande geschaffen und je zu bestimmten Funktionen geordnet seien, so müsste man von solchen Forschern glauben, sie selber seien ohne Verstand. Darf man solche Lehrmeinungen wirklich noch als „Materialismus“ bezeichnen oder äussert sich nicht auch in ihnen jener tiefe Sinn für die Forderungen der methodischen Struktur der Wissenschaft, wie sie den Begriff der biologischen Erkenntnis bestimmen? Wohl bleibt die Frage nach dem Verhältnis der mathematischen Methode zu jenen Forderungen noch offen. Allein, diese Einsicht kann nicht verhindern an dem Gedanken festzuhalten, dass man das Prinzip der Hobbesschen Fragestellung in der Rücksicht auf die methodische Struktur von Erkenntnis und Wissenschaft zu suchen habe.

4. Unter dem Gesichtspunkt des gleichen Prinzips nun wird, wie es scheint, der sogenannte „Sensualismus“ des Philosophen zu beurteilen sein. Gewiss, Hobbes hat den vielerörterten Satz ausgesprochen: *Origō omnium nominatur sensus*. Aber ein grundsätzliches Bekenntnis zum Sensualismus wird man nur dann aus ihm herauslesen können, wenn man ihn aus dem Gesamtzusammenhange der Hobbesschen Probleme als ein schlechthin isoliertes Faktum herausreisst. Dazu aber wird sich der kritische Historiker der Philosophie niemals entschliessen können. Seine Frage wird sich vielmehr auf die Bedeutung jenes Satzes für diesen Gesamtzusammenhang beziehen müssen. So aufgefasst aber führt

sie zu einer Entscheidung, die sich in den Rahmen früherer Feststellungen harmonisch eingliedert. Der Satz: origo omnium nominatur sensus impliziert nämlich mehreres. Zunächst die Überzeugung Hobbes', dass der zeitliche Ursprung aller Erkenntnis die „Erfahrung der Sinne“ sei; sodann die Einsicht in die Struktur aller Erfahrungserkenntnis, sofern diese den Gedanken einer Beziehung auf die Wahrnehmung und deren Elemente unweigerlich in sich schliesst; schliesslich aber — und gerade dieser Gesichtspunkt umfasst die wesentlichen Voraussetzungen der Hobbesschen Problemstellung überhaupt und versöhnt ebendeshalb den „Sensualismus“ des Philosophen mit dessen „Materialismus“ — den Gedanken, dass das Phänomen der Wahrnehmung selbst und alles, was durch Wahrnehmungen erkenntnismässig bestimmt ist, nur kraft der Prinzipien und Methoden mathematischer Erkenntnis zum Gegenstand der forschenden Wissenschaft werden könne. Alle unsere Kenntnis, so etwa will Hobbes zweifellos sagen, schöpfen wir aus dem Datis unserer Sinne; aber alle Sinnesdaten selbst sind, sofern sie Objekte möglicher Erkenntnis sein sollen, nur zu definieren als nach mathematischen, d. h. rationalen und demonstrierbaren Gesetzen verlaufende „Bewegungen“. Fr. A. Lange irrt also, wenn er Hobbes über den „Materialismus“ so hinausgehen lässt, wie Protagoras über Demokrit hinausgegangen war. Lange verwechselt eben den „Sensualismus“ Hobbes' mit methodischem Relativismus. Er übersieht das rationalistische Korrektiv jenes „Sensualismus“. Nur so konnte er den Jünger Euklids und Galileis dem grossen Sophisten des perikleischen Zeitalters an die Seite stellen.

5. Ist Hobbes „Konszientalist“, d. h. gelten ihm die Beziehungspunkte des „Ich“ und der „Dinge“ durch ein „Zusammen“ inhaltlich bestimmter psychischer Elemente als definiert? Fast scheint es so, wenn man bedenkt, dass er die „Dinge“ gelegentlich als die ihrer Vorstellung entsprechenden Bewegungen bezeichnet. Allein, eine solche Auffassung übersieht eines. Hobbes meint ohne Zweifel Bewegungen, die durch einen, von unseren Sinneswahrnehmungen unabhängig seienden, nur dem Verstand zugänglichen, nach Grösse und Gestalt bestimmten Gegenstand ausgehen. Was hier vorliegt, ist nicht „Konszientalismus“, sondern die berühmte Lehre von den „primären Qualitäten“. Es ist die Lehre, welcher die methodische Sicherheit mathematischer Erkenntnis als der selbstverständliche Rechtsgrund für die Gewissheit

des Seins mathematisch bestimmter Dinge gilt. Verkörpert sich nun aber nicht in dieser Lehre schliesslich doch das, was man als den „Materialismus“ Hobbes' zu verkünden nicht müde wird? Enthält nicht der Begriff des, seinen quantitativen Merkmalen nach in Erkenntnis und Sein erschöpfend bestimmten Dings das Prinzip, in welchem die Philosophie Hobbes' gipfelt? Man könnte diese Frage bejahen, böte uns Hobbes nicht Ansätze zu einer — phänomenalistischen Lehre von Raum und Zeit. Der Raum, und entsprechendes gilt auch für die Zeit, ist nicht ein „Ding“ neben anderen Dingen, sondern ein Vorgestelltes, charakterisiert durch seine Beziehung auf „Dinge“: *phantasma rei existentis*. Er ist die blossе Vorstellung der Ausgedehntheit selbst — freilich nur, wie sie aus der Betrachtung ausgedehnter Dinge in uns zurückbleibt — eine Vorstellung also ohne vorgestellten Inhalt, wenn man will: eine Form der Vorstellung für seiende Dinge. Und nun stünde Hobbes wieder als Phänomenalist vor uns. Denn es ist ja klar: hat man in dem „Raum“ den Schauplatz alles Daseins und Geschehens zu erblicken, und muss andererseits er selbst als ein „Vorgestelltes“ bezeichnet werden, dann wären auch die realen Akzidentien, die primären Qualitäten nur Träger der Gesetzlichkeit des Raumes also Repräsentanten der Gesetzlichkeit eines Vorgestellten; dann aber könnte auch der Seinswert jener Faktoren, der von ihrem Begriff ebensowenig zu trennen ist, wie die Beziehung auf die räumliche Beschaffenheit, kein anderer sein wie der Seinswert des Raumes selbst. Allein, zu dem Begriff des Phänomenalismus gehört unweigerlich derjenige der unerkennbaren Realität. Gerade dieser aber fehlt Hobbes. Gerade weil die primären Qualitäten für Hobbes und seine Zeit reale Akzidentien bedeuten, glaubt er durch diese die Dinge, wie sie unabhängig von ihrem Wahrgenommenwerden sind, zu erkennen. Das an sich quantitativ bestimmte, nicht das schlechthin unerkennbare Ding hat für Hobbes Realität. Man sieht also: die theoretischen Interessen eines metaphysischen Rationalismus und eines agnostischen Phänomenalismus streiten hier miteinander. Je nach der stärkeren Betonung des einen oder des anderen Faktors erscheint uns die systematische Haltung des Philosophen in verschiedener Beleuchtung. Beide Faktoren aber wurzeln letzten Endes in Erwägungen über den systematischen Charakter und den eigentümlichen Gewissheitswert der mathematischen Erkenntnis; beide stehen daher in einer Beziehung unmittelbarer logischer Abhängigkeit zu den

allgemeinsten Gesichtspunkten, die Hobbes' wissenschaftliche Fragestellung überhaupt beherrschen.

6. Im besonderen wird sein scheinbarer „Phänomenalismus“, wenn nicht alle Zeichen trügen, als ein Ausfluss der Erkenntnis zu betrachten sein, dass alle geometrische Einsicht ein Produkt der „Freiheit“ der Konstruktion sein müsse. Noch ist nämlich dieser Begriff der „Freiheit“, trotz mancher bedeutsamen Ansätze, nicht an allen Punkten von dem der Willkür methodisch und grundsätzlich geschieden; noch hat er sich seines ursprünglichen relativistischen Einschlags nicht vollständig entledigt. Deshalb wird er auch da, wo er sich mit der Einsicht in die „anschauliche“ Natur aller geometrischen Konstruktion verbindet, zum Träger des Gedankens, dass alle geometrische Einsicht „nur“ die Art bedeute, Dinge „vorzustellen“. Noch also ist Hobbes, um es so auszudrücken, zu dem methodischen Begriff der „reinen Anschauung“ nicht vorgedrungen. Noch fehlt ihm daher auch der Gedanke von der Notwendigkeit einer Rechtfertigung der objektiven Gültigkeit der geometrischen Axiome. Aber über den Grundcharakter seiner ursprünglichen Absicht kann kaum ein Zweifel sein und eine der tiefsten Einsichten in den Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis ist in der Forderung enthalten, dass das Denken von nun an unter dem Gesichtspunkt der Gesetzlichkeit des „Rechnens“ betrachtet werden müsste. Damit aber erweitert sich auch der Begriff der letzteren wesentlich. Aus einem Ausdrucksmittel der Gesetzlichkeit der gewöhnlichen Arithmetik wird hier das „Rechnen“, wenigstens dem Sinn jener Forderung nach, der Repräsentant für die Grundsätze einer „allgemeinen Ordnungslehre“, also der Träger von Prinzipien, wie sie den Begriff der Analysis konstituieren. Hobbes selbst ist über die theoretische Bedeutung dieser Prinzipien gewiss nicht zu voller Klarheit vorgedrungen. Aber in ihren Umrissen wenigstens stehen ihm die Konsequenzen bereits vor Augen, zu welchen die Einsicht in die Struktur jener Prinzipien hindrängen muss: der allgemeinste Sinn von Leibnizens genialem Gedanken einer *Characteristica universalis*; — der Grundsatz also, dass eine einzige und ideale, den konstitutiven Bedingungen mathematischer Ordnung genügende reine „Bedeutungssprache“ die Voraussetzungen möglicher Erkenntnis umspannen müsse. Es ist dies mehr als die Verwirklichung des Erkenntnisideals der „Deduktion“; es ist die Einsicht in die Einheit und Universalität aller Erkenntnis, die Einsicht vor allen Dingen auch in die formale und funktionale

Natur der Begriffe, auf welchen das Gebäude der Erkenntnis ruht. Gerade diese letztere Einsicht aber ist es auch, die Hobbes dem Geiste der kritischen Philosophie so nahe bringt.

7. Man kann das feststellen, ohne Hobbes deshalb schon zum kritischen Philosophen in dem technischen Sinn dieses Wortes stempeln zu müssen. Man kann seine mannigfachen Ansätze zu kritischen Fragestellungen erfassen und in ihrer ganzen Bedeutung würdigen, ohne darum zu übersehen, dass er sich an entscheidenden Punkten von den methodischen Grundgedanken des Kritizismus doch immer wieder entfernt. Die kritische Auffassung von der formalen Natur des Substanzbegriffes ist ihm nicht fremd. Aber er glaubt durch diesen Begriff das „Wesen“ der Dinge zu erfassen. Er ist geneigt, in Ursachen und Wirkungen Grössen, in dem Kausalverhältnis eine vollkommene Determination der Wirkung durch die Ursache zu erblicken. Aber er will Kausalität aus Begriffen, „analytisch“, beweisen. Er erfasst, wie später Hume, den entscheidenden Gegensatz zwischen subjektiver und objektiver, zwischen gefühlter und begriffener Notwendigkeit. Aber dieser Gegensatz wird ihm, zum Unterschied von Hume, nicht zum Ausgangspunkt einer Kritik des Kausalproblems überhaupt. Er hat eine klare Vorstellung von der objektiven, logischen, Natur des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung. Er erfasst die Analogie zwischen logischer Abfolge und kausaler Aufeinanderfolge, und insofern geht er selbst über Hume merklich hinaus. Aber er trennt andererseits die beiden Begriffe nicht voneinander. Der systematische Bestand, der Begriff der Erfahrung, ist für Hobbes eben noch nicht, was er selbst für die am wenigsten entwickelten Formen des eigentlich kritischen Denkens sein muss: ein Problem, das Objekt wissenschaftlicher Rechtfertigung.

8. Wenn es einen Begriff gibt, unter dessen Gesichtspunkt Hobbes' Philosophie einheitlich überschaut werden kann, so ist es derjenige der wissenschaftlichen Methode. Wenige Denker nur haben die wissenschaftstheoretische Funktion dieses Begriffs so klar erfasst wie Thomas Hobbes. Aber ein anderes ist es, jene Funktion zu erfassen und wieder ein anderes, sie in ihrer Struktur, d. h. in ihren Voraussetzungen aufzudecken und damit den Begriff der Methode selbst zu rechtfertigen. Die letztgenannte Aufgabe überstieg die Kräfte des Philosophen. Die forschende Wissenschaft selbst musste sich erst noch reicher entfalten, wenn die in ihr wirksamen Prinzipien klar sollten erfasst und in ihren Geltungs-

ansprüchen begründet werden können. Dennoch heisst die erkenntnistheoretische Bedeutung der Methode einsehen, den ersten Schritt auf dem Wege der Lösung ihres Problems tun. Und so treffen wir denn den Philosophen auf diesem Wege. Von wo aus immer er auch betreten werden mag, der mächtige Geist des knorrigen Briten beleuchtet ihn auf weite Strecken hin. Gerade deshalb aber bezeichnet Hobbes auch eine der wichtigsten Etappen in der Entwicklungsgeschichte des philosophischen Kritizismus.

In diesen Verhältnissen liegt der tiefste Grund dafür, dass seiner Position gegenüber jedes philosophiehistorische Schlagwort versagt. Keinen Mangel seines Denkens bedeutet es daher, dass seine Philosophie sich nicht in einem geschlossenen System darstellt; — sondern vielmehr den Ausdruck der Universalität der Absicht, von der es beherrscht wird. Hobbes forderte, wohl ohne die ganze Tragweite solcher Forderung zu überschauen, eine Reform des Wissenschaftsbetriebs, wie sie sich aus dem genialen Verfahren der Analyse, das Galilei an einem konkreten Problem der Naturforschung erprobt hatte, ergeben musste. Er forderte damit eine neue Grundlegung der Wissenschaft selbst. Denn, um mit Alois Riehl zu sprechen: „Die Wissenschaft mit neuen Methoden versehen und sie mit neuen Prinzipien vermehren, bedeutet ein und dasselbe“.