

Philosophische Bibliothek

Thomas Hobbes  
Über Freiheit und Notwendigkeit

Meiner







THOMAS HOBBS

# Über Freiheit und Notwendigkeit

Die Auseinandersetzung  
mit Bischof Bramhall

Übersetzt,  
mit einer Einleitung und Anmerkungen  
herausgegeben von  
ALFRED J. NOLL

FELIX MEINER VERLAG  
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-4339-3

ISBN eBook 978-3-7873-4340-9

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2023. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: mittelstadt 21, Vogtsburg-Burkheim. Druck und Bindung: Beltz, Bad Langensalza. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

# INHALT

Siglen .....	VII
<i>Einleitung des Herausgebers</i>	
Hobbes' Plädoyer für »the appetite of knowing the cause« .	IX
1. Materialismus, Ursache und Wirkung bei Hobbes .....	XXIII
2. Hobbes' Begriff von Freiheit .....	LI
3. Hobbes' Willenstheorie .....	LXIII
4. Bramhalls Einwände gegen Hobbes .....	LXXX
Zu dieser Ausgabe .....	CIX
Literaturhinweise .....	CXIV

## THOMAS HOBBS Über Freiheit und Notwendigkeit

[An den nüchternen und diskreten Leser] .....	3
An den Lord Marquis of Newcastle .....	10
Die Fragen betreffend Freiheit, Notwendigkeit und Zufall (auszugsweise mit den Kommentaren von John Bramhall)	51
 <i>Anhang</i>	
<i>Gottfried Wilhelm Leibniz</i>	
Gedanken über die Schrift des Herrn Hobbes von der Freiheit, der Notwendigkeit, und dem ungefähren Zufall .....	327
 Anmerkungen .....	 343
Verzeichnis der Bibelstellen .....	381
Personenregister .....	382



## SIGLEN

- AW* [Kap./Abs., Seite] – Thomas White's *De Mundo* Examined. Ed. and translated by H. W. Jones, London 1976.
- Beh.* [Dialog, Seite] – Behemoth oder Das Lange Parlament. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. v. P. Schröder, Hamburg 2015.
- Civ.* [Kap./Absatz, Seite] – Vom Bürger. Dritte Abteilung der Elemente der Philosophie. – Vom Menschen. Zweite Abteilung der Elemente der Philosophie. Neu übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. v. L. R. Waas, Hamburg 2017, 1–348.
- Corp.* [Kap./Absatz, Seite] – Der Körper. Elemente der Philosophie – Erste Abteilung. Übersetzt, mit einer Einleitung und mit textkritischen Annotationen versehen und hrsg. v. K. Schuhmann, Hamburg 1997.
- Dial.* [Kap., Seite] – Dialog zwischen einem Philosophen und einem Juristen über das Common Law. Auf Grundlage der Übersetzung v. B. Willms hrsg. v. P. Schröder, Hamburg 2021.
- El.* [Kap./Absatz, Seite] – Menschliche Natur und politischer Körper. Übersetzt und mit Anmerkungen hrsg. v. A. J. Noll, Hamburg 2020.
- EW* [Bd., Seite] – The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury. Now first collected and ed. by Sir William Molesworth. 11 Bde., London 1839–45 (2. Nachdruck Aalen 1966).
- HCE* [Bd., Seite] – Œuvre de Thomas Hobbes. Édition et traduction sous la direction de Y. Ch. Zarka, Paris 1990 ff.
- Hom.* [Kap./Absatz, Seite] – Vom Menschen, in: Vom Bürger. Dritte Abteilung der Elemente der Philosophie. – Vom Menschen. Zweite Abteilung der Elemente der Philosophie. Neu übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen hrsg. v. L. R. Waas, Hamburg 2017, 349–412.



- HW* [Bd., Seite] – The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes. Ed. by H. Warrender et al., Oxford 1983 ff.
- Lev.<sub>E</sub>* [Kap., Seite] – Leviathan [engl./lat.]. Ed. by N. Malcolm. 2 Bde., Oxford: Clarendon Press 2012 (= *HW* IV und V).
- Lev.* [Kap., Seite] – Leviathan. Aus dem Englischen übertragen v. J. Schlösser. Mit einer Einführung und hrsg. v. H. Klenner, Hamburg 1996.
- OL* [Bd., Seite] – Thomæ Hobbes Malmburiensis opera philosophica quae latine scripsit omnia. In unum corpus nunc primum collecta et labore Gulielmi Molesworth. 5 Bde., London 1839–45 (2. Nachdruck Aalen 1966).

## EINLEITUNG

*Hobbes' Plädoyer für »the appetite of knowing the cause«<sup>1</sup>*

Die hier dokumentierte Auseinandersetzung zwischen dem englischen Philosophen und Staatstheoretiker Thomas Hobbes (1588–1679) und Bischof John Bramhall (1594–1663) fand zunächst während eines gelegentlichen Paris-Aufenthaltes von John Bramhall statt. Vermutlich trug sich die Sache im Frühjahr/Sommer 1645 zu. Bramhall war von Brüssel aus zum befreundeten Earl of Newcastle<sup>2</sup> gekommen. Hobbes hingegen weilte schon seit 1640 in Paris.<sup>3</sup> Man traf sich wohl im Haus des Earl, und hier wollte man, sicherlich in dessen Gegenwart, die Diskussion über die Willensfreiheit führen: Der Bischof verteidigte theologisch korrekt und den scholastischen Üblichkeiten entsprechend die Freiheit des Willens, Hobbes lehnte sie ab: Frei sei der Mensch allein dort, wo er könne, was er wolle. Alles andere sei bloßes Gerede – und überhaupt gehe es bei dieser Kontroverse ja nicht um dieses Können (denn hierin würde er sich vom Bischof nicht unterscheiden), sondern hier gehe es einzig um das *Wollen* des Könnens, oder schärfer noch, um die Beantwortung der Frage: Können wir wollen, was wir wollen? Gestritten wurde also um eine Sache, die in zeitgemäßer Diktion heute pro-

<sup>1</sup> *Lev.*<sub>E</sub> VI, 86: »Joy, from apprehension of novelty, ADMIRATION; proper to Man, because it excites the appetite of knowing the cause.«

<sup>2</sup> William Cavendish (1592–1676), englischer Höfling, Förderer der Künste und Pferdezüchter; erhielt von Charles I. 1628 den Titel *Earl of Newcastle*. Nachdem er 1644 an der Schlacht von Marston-Moor teilgenommen hatte, verließ er England Richtung Hamburg; 1645 bis 1648 war er in Paris, dann in Holland, wo er bis zum Ende des Exils blieb. Zwar bekam er in Folge der Restauration nach 1660 alle seine Güter zurück, war aber wirtschaftlich ruiniert; 1665 wurde er Herzog. Hobbes widmete Newcastle 1640 seine *Elements of Law* und 1646 eine optische Abhandlung *A Minute or First Draught of the Optiques*.

<sup>3</sup> Zur Biographie von Hobbes vgl. Alfred J. Noll, *Thomas Hobbes. Eine Einführung*, Köln 2019, 36–52.

blematisiert wird als »the power of agents to be the ultimate creators (or originators) and sustainers of their own end and purposes«. <sup>4</sup>

Das Gespräch selbst dürfte zunächst gesittet und höflich von-statten gegangen sein. Nie hat jemand anderes darüber berichtet. Indes begann unmittelbar nach der durchaus gepflegten Konver-sation eine höchst eigentümliche Publikationsgeschichte:

Bramhall verfasste zunächst noch im selben Jahr als eine Art Niederschrift der persönlichen Diskussion mit Hobbes ein Manuskript mit dem Titel *Discourse of Liberty and Necessity*. Vermittels dieser Zeilen suchte er die von Hobbes mündlich vorgetragenen Argumente gegen den freien Willen nachdrücklich und geordnet zu entkräften. Diese kleine Abhandlung sandte er an den Earl of Newcastle mit dem Ersuchen, sie doch Hobbes übermitteln zu wollen, damit dieser darauf antworten möge. Schon zuvor hatte der Bischof an Hobbes 60 Einwendungen gegen dessen 1642 erschie-nenes Buch *De cive* übergeben. Man war also im Gespräch und die ganz Sache schien zunächst ihren friedlich-diskursiven Gang zu nehmen, ganz so, wie gegen Mitte des 17. Jahrhunderts Hunderte von Briefen und Abhandlungen quer durch Europa flottierten und eine *République des lettres* begründeten, die sich dann zur Aufklä-rung ausbildete. Hobbes und der Bischof saßen immerhin im sel-ben royalistischen Lager, sie trafen sich im französischen Exil und waren sich grundsätzlich wohlgesonnen – womit es freilich alsbald ein Ende haben sollte.

Hobbes antwortete dem Earl of Newcastle, dass er zunächst den Einwendungen Bramhalls gegen *De cive* zu antworten gedachte. Dem Ersuchen des Earls wolle er aber gerne nachkommen, und Hobbes sendete ihm nachfolgend also die verlangte Antwort auf Bramhalls *Discourse of Liberty and Necessity* – dies allerdings mit einer dringlichen und ernststen Bitte: Der Earl möge die Sache doch ja nur ganz für sich behalten und den Kommentar ausschließlich

<sup>4</sup> So Robert Kane, *The Significance of Free Will*, Oxford 1998, 4.

an den Bischof von Derry weiterleiten; für die Öffentlichkeit sei derartiges ganz sicher nicht bestimmt, es könnte dort falsch – und das hieß Mitte des 17. Jahrhunderts immer noch: antireligiös – aufgefasst werden.

Gänzlich ohne Veranlassung durch den Earl of Newcastle, ohne Betreuung durch Hobbes und ohne dass der Bischof etwas davon gewusst hätte, erblickte dann die Antwort von Hobbes doch im Jahre 1654, also fast zehn Jahre nach der in Paris geführten Unterhaltung, unter dem Titel *Of Libertie and Necessitie* in London (mit der unrichtigen Jahresangabe 1652) das Licht der Öffentlichkeit. Wie konnte das geschehen? Der Bischof war außer sich. Er hatte die Veröffentlichung bemerkt und er geriet begreiflich in Rage, sah er sich doch durch Hobbes hintergangen. Im Jahr 1655 ließ er unter dem Titel *A Defence of True Liberty, from Antecedent and Extrinsecal Necessity* eine ausführliche Entgegnung erscheinen, in die er auch seinen ursprünglichen *Discourse of Liberty and Necessity* aufnahm. Dieses Buch enthielt also des Bischofs ursprünglichen, an den Earl of Newcastle adressierten *Discourse*, Hobbes' Antwort darauf, und eine Replik Bramhalls auf diese Antwort, und zwar so, dass Bramhall seinen ursprünglichen *Discourse* fortlaufend nach der Folge des Textes in Abschnitte teilte, Abschnitt für Abschnitt das Bruchstück seines *Discours*' mit den entsprechenden Entgegnungen von Hobbes und darauf folgend seine Antwort publizierte. Damit hätte es sein Bewenden haben können, allein, nun wiederum musste Hobbes in eigenem Namen auf dem Kampfplatz erscheinen. Er ließ unter dem Titel *The Questions concerning Liberty, Necessity, and Change* 1656 das Buch von Bramhall unverändert, fügte jedoch in jeden Abschnitt seine *Animadversions upon the Bishops Reply* neu hinzu. Später hat Bramhall dann auch darauf noch reagiert und unter dem Titel *Castigations of Mr. Hobbes: His Last Animadversions in the Case concerning Liberty, and Universal Necessity* (1658) eine letzte Gegenkritik geschrieben, die Hobbes, der dieses Buch erst weitere zehn Jahre später zu Gesicht bekam, zwar unbeantwortet ließ, sich aber eigens des darin enthaltenen

Anhangs annahm: *An Answer to a Book Published by Dr. Bramhall, Called the »Catching of the Leviathan«* (eine Schrift, die erst 1682 postum veröffentlicht wurde). All dies ist in deutscher Sprache unzugänglich und selbst auf Englisch nur an entlegenem Ort zu finden. Grund genug, hier eine erste deutsche Übertragung vorzulegen.

Es ist wahrlich eine kuriose Publikationsgeschichte: Was als freundliche und ganz und gar zivilisierte Kontroverse unter politischen Bündnisgenossen im Pariser Exil begonnen hatte, das führte zunächst zu sich steigernder Gereiztheit zwischen den Kontrahenten und schließlich zu völliger Erbitterung. Vom bloßen Manuskript-Austausch hatte sich die Sache zu einer öffentlich geführten Auseinandersetzung entwickelt und dabei die formale Dimension einer großen Kontroverse angenommen, bei der jeder Autor seine Thesen in punktueller Antwort auf den anderen formulierte und vorwegnahm und die wechselseitigen Argumente jeweils schon vorab widerlegt wurden – und die zur Schau gestellte Festgefügtheit der jeweiligen Meinung gesellte sich bei beiden Kontrahenten zum nicht gerade gering ausgeprägten Narzissmus ...

Worum aber ging es in dieser Auseinandersetzung?

Recht eigentlich legen Hobbes und Bramhall Zeugnis ab von gänzlich verschiedenen Weltmodellen. Es geht um Materialismus, um Ursache und Wirkung und schließlich um Freiheit und die Bestimmung dessen, was recht eigentlich »der Wille« sei. Zur besseren Einordnung der damit angesprochenen Themen wollen wir vorab eine knappe Einführung in Hobbes' Vorstellung des Zusammenhangs von Körper, Ursache und Wirkung, vom Begriff der Freiheit und schließlich von seiner Willenstheorie geben. Freilich empfiehlt es sich, um nachvollziehen zu können, wie Hobbes zur Ansicht kommt, dass die Rede vom *freien Willen* nachgerade *absurd* sei,<sup>5</sup> vorab einen kursorischen Blick auf die Entstehungs-

<sup>5</sup> Von allem Anfang an darf kein Zweifel daran bestehen, wie Hobbes die Sache mit der Willensfreiheit sieht. Im *Leviathan* (1651) heißt es: »Worte, bei

geschichte dessen zu werfen, was bis in unsere Tage als Problem der Willensfreiheit umstritten ist und diskutiert wird.<sup>6</sup>

Zunächst lässt sich unschwer feststellen, dass es sich dabei um ein genuin westlich-europäisches Problem handelt, andere Kulturen scheinen dieses Problem entweder gar nicht oder doch nicht derart ausgeprägt zu haben.<sup>7</sup> Und ein Blick zurück auf die Antike zeigt uns, dass in der Antike der »freie Wille« nicht wirklich behandelt wurde. Allenfalls wurde dort die Sache als gelegentliche Erörterung dessen sichtbar, was als »freiwillige Handlung« thematisiert<sup>8</sup> oder bei manch Stoikern problematisiert wird, wenn es darum geht, die hochgesteckten moralischen Ziele mit dem erkannten notwendigen Verlauf der Naturentwicklung zu harmonisieren. Wohl der erste Philosoph, der sich explizit diesem Thema widmete, war Aurelius Augustinus (354–430) mit seiner Abhandlung *De libero arbitrio* [Über den freien Willen],<sup>9</sup> die vermutlich in den Jahren 387–395 verfasst wurde. Das von Augustinus gesteckte Ziel war einfach und defensiv: Er wollte Gott entlasten von der Verantwort-

denen wir nichts erfassen als den Klang, nennen wir *widersinnig, nichtssagend* und *unsinnig*. Und wenn mir daher jemand von einem *runden Rechteck* spräche oder von *Akzidenzien des Brotes im Käse* oder *immateriellen Substanzen* oder einem *freien Untertan*, einem *freien Willen* oder irgend etwas *Freiem*, das nur nicht frei ist von Behinderung durch Widerstand, dann würde ich nicht sagen, er sei in einem Irrtum befangen, sondern seine Worte seien ohne Bedeutung, das heißt *widersinnig*« (*Lev.* V, 35).

<sup>6</sup> Vgl. die Beiträge in Thomas Pink/M. W. F. Stone (eds.), *The Will and Human Action. From Antiquity to the Present Day*, London/New York 2004, sowie die Übersicht von Gottfried Seebaß, *Wille/Willensfreiheit I*, in: G. Krause/G. Müller (Hrsg.), *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 36, Berlin 2004, 55–73.

<sup>7</sup> Vgl. Michael Pauen, *Illusion Freiheit? Mögliche und unmögliche Konsequenzen der Hirnforschung*<sup>2</sup> (2004), Frankfurt/M. 2008, 223–228.

<sup>8</sup> Vgl. Dirk Fonfara, *Freiwilliges Handeln und Tugend. Aristoteles' Lehre von der Prohairesis im Rahmen einer eudaimonistischen Ethik*, in: E. Düsing/K. Düsing/H.-D. Klein (Hrsg.), *Geist und Willensfreiheit. Klassische Theorien von der Antike bis zur Moderne*, Würzburg 2006, 15–45.

<sup>9</sup> Leicht zugänglich in Augustinus, *De libero arbitrio – Der freie Wille*. Zweisprachige Ausgabe, eingel., übers. und hrsg. v. J. Brachtendorf (= *Opera*, Bd. 9), Paderborn 2006.

lichkeit für das Böse (*malum*) in der Welt. Sein Ergebnis: Nur der Missbrauch des an sich freien Willens der Menschen sei es, der das Böse und Sündhafte verursache. Der freie Wille selbst aber sei ein Geschenk Gottes an die Menschen – das diese aber ständig und sich dabei von Gott abwendend missbrauchten. Folgerichtig sah Augustinus erst den endgültig zum Guten bekehrten Menschen zugleich als definitiv freien Menschen. Der aufs Böse gerichtete Wille weiche erst dann, wenn der bekehrte Mensch frei sei von jenem alten Willen, der in ihm die ansonsten stets bösen Handlungsimpulse wirksam werden ließ. Zwar wirke Gott beim Vollbringen böser Taten mit, jedoch ohne den Menschen etwas von *dessen Verantwortung* zu nehmen. Damit war *das zentrale Stichwort* für die kommenden Jahrhunderte geliefert. In Augustinus »kristallisiert sich gleichsam der ganze ihm vorausgehende geistige Entwicklungsprozeß des Christentums«. <sup>10</sup>

Die Einführung des von nun an heftig diskutierten Begriffs eines »freien Willens« als *liberum arbitrium* – der anderen Kulturen weitgehend unbekannt ist – setzte eine für die europäische Philosophiegeschichte kaum überzubewertende Entwicklung in Gang. Zwar hatte unmittelbar nach Augustinus noch Boethius in seiner *Consolatio philosophiæ* (ca. 525) heftig gegen jede Freiheit des Willens opponiert, <sup>11</sup> diese Sicht konnte aber nicht herrschend

<sup>10</sup> Johannes Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik. Auf Grund der Quellen dargestellt und gewürdigt, Heidelberg 1909, 15.

<sup>11</sup> Vgl. bloß Boethius, *Trost der Philosophie*. Übersetzt v. E. Gegenschatz/O. Gigon. Hrsg. und mit einem Nachwort v. K. Flasch, München 2005, 128: »Es scheint mir im höchsten Grade ein Gegensatz und Widerspruch zu sein, daß Gott alles im voraus kenne und zugleich irgendein freier Wille sei; denn wenn Gott alles voraussieht und auf keine Weise irren kann, so muß mit Notwendigkeit eintreffen, was die Vorsehung als künftig vorausgesehen hat. Deshalb, wenn sie von Ewigkeit nicht nur die Taten der Menschen, sondern auch deren Absichten und Willen voraus weiß, so gibt es keine Freiheit des Willens; denn es kann weder eine Handlung noch irgendein Willen existieren, den die göttliche Vorsehung nicht unfehlbar voraus weiß. Denn wenn sie in anderer Richtung abgelenkt werden können als voraussehbar war, dann wird das Voraus-

werden (wiewohl man sich nachfolgend immer wieder als Negativfolie darauf zu beziehen wusste). Beispielhaft lässt sich hier etwa auf Bernhard von Clairvaux (1090–1153) verweisen, der zwischen 1100 und 1131 einen einflussreichen *Tractatus de libero arbitrio* verfasste, andererseits aber wiederum auch auf Lorenzo Valla (1407–1457) und seinen gegen Boethius gerichteten Traktat *De libero arbitrio* (1439),<sup>12</sup> worin er die göttliche Voraussicht mit der menschlichen Freiheit wiederum in Übereinstimmung zu bringen suchte, dies aber derart, dass sich nachfolgend auch Luther auf ihn gestützt haben wollte.<sup>13</sup> Valla meinte, das Vorherwissen Gottes hindere die Freiheit des Willens nicht, da es die als frei gewussten Handlungen nicht zu unfreien und notwendigen machen könne. Die alles entscheidende Frage aber, wie denn dann die freie Selbstentscheidung zum Bösen wie zum Guten in den Plan der Vorhersehung sich einfüge, das sei – so die geniale Antwort von Valla – einer jeglichen »philosophischen Forschung entzogen und dem Lichte des Glaubens anheimgegeben, ohne das die Philosophie überhaupt in die Irre geht«.<sup>14</sup>

Nach Augustinus jedenfalls war es weitgehend *common sense* in der christlichen Gelehrtenge-meinde, dass derjenige, der handelt, durch seine *frei getroffene Willensentscheidung* die einzige und ultimative Ursache seiner Handlung und *deshalb* auch vollum-

wissen der Zukunft nicht mehr sicher sein, sondern eher eine ungewisse Meinung, was ich von Gott zu glauben für ein Unrecht halte.« Das ist exakt die von Hobbes gut 1000 Jahre später gegen Bramhall bezogene Position!

<sup>12</sup> Vgl. Lorenzo Valla, *Über den freien Willen – De libero arbitrio*. Lateinisch-deutsche Ausgabe, hrsg., übers. und eingel. v. E. Keßler (Humanistische Bibliothek, Bd. 16), München 1987.

<sup>13</sup> Bei Martin Luther, *De servo arbitrio* (1525), in: Studienausgabe, Bd. 3, hrsg. v. H.-U. Delius, Berlin 1983, 177–356, hier 211, heißt es: »Auf meiner Seite gibt es nur Wyclif und einen anderen, Lorenzo Valla, wiewohl auch Augustinus, den Sie übersehen, ganz auf meiner Seite steht« (Übers. A. J. N.).

<sup>14</sup> So die Zusammenfassung von Johannes Vahlen, *Über Lorenzo Valla*, in: Die feierliche Sitzung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften am 30. Mai 1864, Wien 1864, 183–225, hier 188.



fänglich verantwortlich für sie (und allenfalls auch für ihre Auswirkungen) sei. Wenn Albertus Magnus (1200–1280) schrieb:

»... quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit, numquam potuit dicere nisi homo penitus illiteratus, quia omnis ratio et omnis ethicorum schola tam Stoicorum quam Peripateticorum clamat nos dominos esse actuum nostrorum et ideo laudabilis vel vituperabilis« [dass der Wille des Menschen aus Notwendigkeit will und wählt, konnte sicherlich nur ein völlig ungebildeter Mensch sagen; denn jeder Verstand und jede moralphilosophische Schule, sowohl die der Stoiker als auch die der Peripatetiker, verkündet laut, dass wir Herren unserer Handlungen und deshalb lobens- oder tadelswert sind],<sup>15</sup>

so drückte er damit aus, was nach Augustinus über Jahrhunderte hinweg gesicherte Meinung war. Das kannte man der Sache nach zwar schon aus dem römischen Recht – die dabei zur Anwendung gebrachte Fiktion sorgte dafür, dass man nicht *ad infinitum* nach immer weiter vorausliegenden Ursachen suchen musste und so einen fürs Verfahren tauglichen »Schuldigen« ausmachen konnte –, aber Augustinus »verwandelte« diese Legalfiktion in eine neue menschliche Kapazität/Fähigkeit, die in unserem Geist bzw. in unserer Seele als eine von unserem Verstand und unseren Leidenschaften unabhängige Ressource zur Verfügung stünde. Weil also jeder Mensch über diese Fähigkeit verfüge, könne nun auch jeder für all sein Tun und Unterlassen moralisch (und das hieß damals noch: zuvörderst vor Gott) verantwortlich gemacht werden – es wäre ihm ja, so die dahinterstehende Überlegung, immer gänzlich frei gestanden, anders und anderes zu wollen. Persönliche Zurechenbarkeit und Verantwortung hatten solcherart einen

<sup>15</sup> Albert der Große, *De quindecim problematicis* – Über die fünfzehn Streitfragen. Lateinisch/Deutsch. Nach dem Text der Editio Coloniensis hrsg. v. H. Anzulewicz/N. Winkler. Übersetzt v. H. Anzulewicz. Eingel. und kommentiert v. N. Winkler, Freiburg 2010, 64/65.

konzeptionellen und theoretischen Anker gefunden, der sich über Jahrhunderte als durchaus praxisrelevant ausweisen konnte.

Wie aber lässt sich diese Sicht mit Gottes Allwissen und dem ihm zugeschriebenen Vorherwissen vereinbaren? Schon Boethius hatte ja die Unverträglichkeit von freiem Willen und Gottes Vorherwissen betont. Und die nachfolgenden Jahrhunderte waren davon geprägt, die unverrückbare Fixierung auf den »freien Willen« in Deckung zu bringen mit Gottes Allwissen und Allmacht. Verschiedene Strömungen lassen sich hier identifizieren, ohne dass es wirklich trennscharfe Kriterien dafür gäbe. Je harmonischer die Sicht auf Gottes Schöpfung war, einschließlich der menschlichen Gesellschaft, desto mehr Wert wurde auf eine rationale Erklärung des sündigen Verhaltens gelegt, etwa bei dem Aristoteles folgenden Thomas von Aquin (1225–1274), während etwa bei dessen Zeitgenossen Bonaventura (1221–1274) eher eine Verteidigung der augustinischen Tradition zu finden ist, die bei Johannes Duns Scotus (1266–1308) sich dann zu einem mehr oder minder absoluten Primat des Willens vor dem Verstand steigert, wonach die ganze Ursache des Wollens im Willen allein der Wille selbst sei. Der sich selbst bestimmende Wille besitzt dann dem *Doctor subtilis* zufolge in sich eine alle aktuellen Entscheidungen vorausgehende Entschlossenheit für das Vernünftige. »Stets ist ausschließlich der Wille die volle und eigentliche Ursache seines Aktes. Nach der *Ursache des Willens selbst* aber darf man gar nicht fragen; denn der Wille ist ein Letztes. Nur ›Ungelehrsamkeit‹ kann nach einem Grunde der Prinzipien fragen«, fasst Johannes Verweyen Duns Scotus' Position zusammen.<sup>16</sup> Je irrationaler die Ansichten der scholastischen Theologen wurden, desto schroffer wurde die voluntaristische Auffassung von der menschlichen Verantwortung aufgrund der Fähigkeit, seinen Willen frei zu wählen und damit in unmittelbarer persönlicher Verantwortung vor Gott zu stehen. Alle diese Kontroversen blieben jedoch, während allseits die absolute Macht und

<sup>16</sup> Verweyen, Das Problem der Willensfreiheit, a. a. O. [Anm. 10], 195.

das absolute Wissen Gottes betont wurde, innerhalb des traditionellen theologischen Rahmens.<sup>17</sup> Selbst noch die am Beginn der Neuzeit zwischen Erasmus von Rotterdam (1466–1536) und Martin Luther (1483–1546) geführte Auseinandersetzung über die Willensfreiheit überschritt diesen Rahmen nicht. Die Zusammenfassung all der mit dieser Thematik verbundenen Diskussionsstränge bot dann der Jesuit Ludovico de Molina (1535–1600) in seiner gegen die Jansenisten gerichteten Schrift *Liberi arbitrii cum gratiæ donis, divina præscientia, providentia, prædestinatione et reprobatione, concordia* (erschieden zunächst 1588 in Lissabon<sup>18</sup>), der in mehrfacher Hinsicht den Schlusspunkt unter eine rein theologische Debatte über die Willensfreiheit setzte.<sup>19</sup>

In dem Moment aber, in dem die Naturwissenschaften und der damit einhergehende Determinismus Anfang des 17. Jahrhunderts

<sup>17</sup> Wie kompliziert die argumentative Gemengelage war, zeigt sich bei Wilhelm von Ockham, *De connexionibus virtutum* – Über die Verknüpfung der Tugenden. Lateinisch/Deutsch. Übersetzt und eingel. v. V. Leppien, Freiburg 2008, 87–89: »Ich zeige, dass der Wille, angenommen, dass er der Vernunft beim Hervorrufen einer Handlung mit Notwendigkeit entspricht, nicht freier sein wird als das sinnliche Begehren, weil zwei Größen, wenn sie keine Unterschiede in Bezug auf Gegensätzliches aufweisen, das von Verschiedenem verursacht werden kann, und wenn jede von beiden in gleicher Weise und mit gleicher Notwendigkeit auf dessen Verursachung bezogen ist, gleich frei sind. Aber, gesetzt die Hypothese (dass der Wille notwendig der Vernunft entspricht), verhält sich der Willen gleich unterschiedslos im Blick auf das Wollen und Nichtwollen und bezieht sich mit gleicher Notwendigkeit auf beides wie das sinnliche Begehren auf Begehren und Meiden. Denn das sinnliche Begehren meidet oder begehrt, wenn der Sinn urteilt und wahrnimmt, dass etwas Bestimmtes Beeinträchtigung oder Lustgewinn bringt, sofort und kann nicht widerstehen. So stellt sich beim Willen sofort, wenn der Verstand urteilt, dass etwas Bestimmtes zu wollen oder nicht zu wollen ist, mit Notwendigkeit Wollen oder Nichtwollen ein. Also liegt in beiden Fällen ein gleiches Maß an Freiheit vor.«

<sup>18</sup> Vgl. die von Johannes Rabeneck besorgte kritische Ausgabe von Ludovico Molina, *Liberi Arbitrii ...*, Madrid 1953.

<sup>19</sup> Vgl. Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie in der Manufakturperiode*, Paris 1934, 215–237.

ihren Siegeszug begannen,<sup>20</sup> geriet auch Augustinus' Sicht des freien Willens<sup>21</sup> als eine besondere menschliche Fähigkeit ins argumentative Schussfeld: Hobbes attackierte diese Vorstellung eines freien Willens als *liberum abitrium* auf wirklich fundamentale, nachdrückliche und diskursiv fast gewaltförmig anmutende Weise. Als Erster führte er ein ganz neues, völlig von jeglicher idealistischen Überhöhung befreites Verständnis von Freiheit ein, wonach diese nichts anderes sei, als ohne Hindernis und ohne dazu gezwungen zu sein, das tun zu können, was man wolle.<sup>22</sup> Die mit Bischof Bramhall geführte Auseinandersetzung fand vor dem Hintergrund des seit Augustinus fixierten freien Willens als der undisputierbaren Voraussetzung persönlicher Verantwortung und moralischer Zurechnung statt. Kein Wunder, dass Hobbes sofort attackiert wurde. Bramhalls spezielle Kritik an Hobbes war Ausdruck eines ubiquitären Schocks, der durch die Ablehnung des freien Willens ausgelöst wurde. Dem englischen Philosophen wurde nicht nur vorgeworfen, damit ganz generell die Religion zu zerstören (ja, Atheist zu sein!), sondern er würde die Menschen von der Sünde entledigen, während er umgekehrt Gott mit dem Bösen in seiner Schöpfung belaste – Bramhalls Argumente ähnelten in vielem denjenigen Angriffen, gegen die schon Augustinus anschrieb. Tatsäch-

<sup>20</sup> Als *Determinismus* lässt sich die These verstehen, dass eine vollständige Beschreibung des Universums zu einem beliebigen Zeitpunkt zusammen mit einer vollständigen Liste aller Naturgesetze alles andere impliziert, was über das Universum wahr ist.

<sup>21</sup> Vgl. zum Verhältnis von Hobbes und Augustinus bündig Pierre-François Moreau, Note sur l'augustinisme politique, in: J. Saada (dir.), Hobbes, Spinoza ou les politiques de la Parole. Préface de P. Cristofolini, Paris 2009, 49–62.

<sup>22</sup> John Locke, Über den menschlichen Verstand<sup>2</sup> (1690). 2 Bde., Berlin 1968, Bd. I, 284 (II/21) folgt ihm: »Freiheit ist also nicht eine Idee, die die Willensäußerung oder das Vorziehen betrifft; sie betrifft vielmehr die Person, in deren Macht es steht, gemäß der Wahl oder Verfügung des Geistes etwas zu tun oder zu unterlassen. Unsere Idee der Freiheit reicht so weit wie diese Macht, aber nicht weiter. Denn wo irgendein Hindernis dieser Macht Schranken setzt oder ein Zwang die Möglichkeit des Handelns oder Nichthandelns aufhebt, da hört sofort die Freiheit und unser Begriff von ihr auf.«

lich wurde Hobbes (und später dann Spinoza) auch vorgeworfen, er untergrabe mit der Abschaffung des freien Willens das Fundament einer jeden Gesellschaft: Wenn alles notwendigerweise geschehe, dann könne doch niemand mehr für seine Tat zur Verantwortung gezogen werden. Jeder könne nunmehr ungestraft tun, was auch immer er wolle, weil doch keinerlei Bestrafung mehr gerechtfertigt sei.

Nachfolgend waren es aber nicht Hobbes und Bramhall, die die Debatte über die Willensfreiheit bestimmten. Es waren dann, ganz unterschiedlich, David Hume (1711–1776) und Immanuel Kant (1724–1804), die das Bestehen der Willensfreiheit zur weithin herrschenden Lehre in der europäischen Philosophie machten. Beide verteidigten den freien Willen, hielten sich aber Raum frei für die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaften und dem daraus ablesbaren Determinismus. Hume gilt heute als der Vater des modernen *Kompatibilismus*, während Kant eine Philosophie des freien Willens à la Augustinus ausgearbeitet hat,<sup>23</sup> die auch heute noch weitgehend Vorbild für alle *Inkompatibilisten* ist.<sup>24</sup>

David Hume freilich war in gewisser Weise durchaus bereit, den schroffen Argumenten von Thomas Hobbes zu folgen – »Hume is

<sup>23</sup> Vgl. J. B. Schneewind, Kant on the will, in: Pink/Stone (eds.), *The Will and Human Action*, a.a.O. [Anm. 6], 154–172, oder Benjamin Vilhauer, Immanuel Kant, in: K. Timpe/M. Griffith/N. Levy (eds.), *The Routledge Companion to Free Will*, Milton Park 2017, 343–355.

<sup>24</sup> Darunter verstehen wir heute die Lehre von der Vereinbarkeit von Willensfreiheit und Determinismus; ein *deterministischer* Kompatibilismus hält den Determinismus für wahr, der *agnostische* oder *Zwei-Wege-Kompatibilismus* hält es für irrelevant, ob der Determinismus wahr ist; vgl. zur Einteilung Geert Keil, *Willensfreiheit und Determinismus*<sup>2</sup> (2009), Ditzingen 2018, 10–22, und die Beiträge von John Martin Fisher, Bernard Berofsky und Kadri Vihvelin in: Timpe/Griffith/Levy (eds.), *The Routledge Companion to Free Will*, a.a.O. [Anm. 23], 5 ff., 41 ff. und 52 ff. – Schon ein kursorischer Blick auf die Literatur zeigt freilich, dass bis heute weitgehend ungeklärt ist, was unter »Determinismus« eigentlich zu verstehen sei; vgl. aber Sven Walter, *Illusion freier Wille? Grenzen einer empirischen Annäherung an ein philosophisches Problem*, Stuttgart 2016, *passim*.

a causal determinist«<sup>25</sup> –, und er legte damit das Fundament für das, was wir heute Kompatibilismus nennen: Es gäbe keinen Konflikt zwischen Freiheit (freiem Willen) und Notwendigkeit (Determinismus). Um diese Verträglichkeit zu begründen, differenziert Hume zwischen zwei verschiedenen Vorstellungen von Freiheit bzw. von freiem Willen: Er verwirft die Vorstellung einer freien Wahl des Willens als »liberty of indifference« und betont eine »liberty of spontaneity«,<sup>26</sup> eine Terminologie, die Hume mehr oder weniger von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) übernimmt. Für Hume wäre eine »Freiheit der Indifferenz« (oder der entgegengesetzten Möglichkeiten) nur eine unsachgemäße Verneinung von Notwendigkeit und Ursachen, und damit würden nicht nur die Wissenschaften unterminiert, sondern auch jede rationale Erklärung menschlicher Motive verunmöglicht. Seine »Freiheit der Spontaneität« hingegen sieht Hume völlig konsistent mit einem Determinismus, denn für die Qualität einer freien Handlung brauche es nur die Abwesenheit von Gewalt und Zwang. Wer seinem insofern freien Willen gemäß handelt, der sei moralisch verantwortlich, auch wenn seine Motivation und darauffolgend seine Handlung durch Notwendigkeit regiert würde: »all actions of the will have particular causes«, sagt Hume<sup>27</sup> im direkten Anschluss an Thomas Hobbes.

Kant freilich, dessen Argumente in der zeitgenössischen Diskussion immer noch vorherrschen, hatte für Hume eher Spott übrig. Es sei der wahre menschliche Wille nur zu bestimmen, wenn »ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetze der Erscheinungen, nämlich dem Gesetz der Kausalität, beziehungsweise auf einander, gedacht werden (kann). Eine solche Unabhän-

<sup>25</sup> John Bricke, David Hume, in: Timpe/Griffith/Levy (eds.), *The Routledge Companion to Free Will*, a.a.O. [Anm. 23], 323–331, hier 327.

<sup>26</sup> Siehe David Hume, *A Treatise of Human Nature*<sup>2</sup>. Ed., with an Analytical Index, by L. A. Selby-Bigge, with text revised and variant readings by P. H. Nidditch, Oxford 1981, 399–418.

<sup>27</sup> Ebd., 412.

gigkeit aber heißt *Freiheit* im strengsten, d. i. transzendentalen Verstande. Also ist ein Wille, dem die bloße gesetzgebende Form der *Maxime* allein zum Gesetze dienen kann, ein freier Wille«. <sup>28</sup> Das Problem des freien Willens scheint damit auf geniale Weise gelöst zu sein: Kant trennt die Welt in eine Welt natürlicher Kausalität, die von den Naturgesetzen regiert wird, und eine Gedankenwelt, die von der Freiheit und vom moralischen Gesetz regiert werde. <sup>29</sup> Damit werden die inneren Motive zum freien Handeln, da sie doch ebenfalls natürliche Ursachen haben (können) und daher bestimmt nicht wirklich frei gewählt wurden, beiseite geschoben. Moralische Verantwortlichkeit resultiert bei Kant dann nicht aus der Beurteilung einer einzelnen Handlung, sondern aus der Gesamtheit von Charakter, den Entscheidungen, die zu diesem Charakter führen und den daraus resultierenden Handlungen. »Was der Mensch im moralischen Sinne ist, oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er *sich selbst* machen, oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seiner freien Willkür sein; denn sonst könnte es ihm nicht zugerechnet werden, folglich er weder *moralisch* gut noch böse sein«. <sup>30</sup> Nur nach solch einer »Willkür« kann Kant zu-

<sup>28</sup> Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft (1788). In: Werke in sechs Bänden<sup>7</sup>. Hrsg. v. W. Weischedl, Darmstadt 2011, Bd. IV, 103–302, hier § 5, 138.

<sup>29</sup> Was von Moritz Schlick, Fragen der Ethik (1930), in: Gesamtausgabe I/3: Lebensweisheit. Versuch einer Glückseligkeitslehre. – Fragen der Ethik. Hrsg. und eingel. v. M. Iven, Wien/New York 2006, 347–536, hier 484, mit den Worten kommentiert wurde: »(D)er Streit um die ›Willensfreiheit‹ spielt sich nun meist gerade so ab, daß ihre Anhänger die Geltung des Kausalprinzips zu widerlegen suchen, ihre Gegner sie beweisen wollen, beide mit verbrauchten Argumenten und beide, ohne vor der Größe ihres Unternehmens im geringsten zu erschrecken [...] Andere unterscheiden zwei Reiche so, daß in dem einen der Determinismus gelten soll, im anderen nicht. Dieser Ausweg (der leider auch von Kant eingeschlagen wurde) ist aber (obgleich Schopenhauer ihn für Kants tiefsten Gedanken erklärt) gerade der allerbilligste.«

<sup>30</sup> Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793/94). In: Werke in sechs Bänden<sup>7</sup>. Hrsg. v. W. Weischedl, Darmstadt 2011, Bd. IV, 645–879, hier 694.

folge ein Akteur wirklich moralisch verantwortlich gemacht werden. Bei Lichte und vorurteilsfrei betrachtet ist dies (fast) nichts anderes als das, was schon Augustinus verfolgte – und genau dies ist auch heute noch das vorherrschende Argument der libertären Inkompatibilisten, wiewohl es natürlich selten so klar zum Ausdruck gebracht wird, zumal das christlich-religiöse Element einer *derartigen* »Freiheit« als allzeit tauglicher Anlass und als ideologische Grundlage einer unmittelbaren Verantwortlichkeit vor Gott regelmäßig eskamotiert zu werden pflegt.

Wie also lassen sich nun Hobbes' Vorstellungen von Materialismus, Ursache und Wirkung, von Freiheit und Willen einleitend vorstellen? Die nachfolgende Einführung kann und will nicht den Anspruch erheben, die damit angesprochenen Themen umfassend oder gar erschöpfend zu behandeln. An dieser Stelle und vor Hobbes' *On Liberty and Necessity* kann es lediglich um eine informierende Skizze gehen, die nachfolgend mit entsprechend groben Strichen gezeichnet werden soll. Allerdings sind die von Hobbes gegen Bramhall erhobenen Einwände in vielen Fällen nicht leicht verständlich, wenn man sie nicht vor dem Hintergrund von Hobbes' Naturphilosophie liest.

### 1. *Materialismus, Ursache und Wirkung bei Hobbes*

a) Vermutlich ist die folgende Passage Hobbes' stärkstes Statement für seinen Materialismus bzw. für seine Lehre vom Körper; es taucht erst im Kap. XLVI des *Leviathan* auf:

»Die Welt (ich meine nicht nur die Erde, die ihre Liebhaber als *weltliche Menschen* bezeichnet, sondern das *Universum*, das heißt die gesamte Masse aller existierenden Dinge) ist körperlich, das heißt ein Körper, und hat die Dimensionen der Ausdehnung, nämlich Länge, Breite und Tiefe; auch jeder Teil eines Körpers ist gleichermaßen ein Körper und hat dieselben Dimensionen; und folglich ist jeder Teil des Universums



ein Körper, und was kein Körper ist, ist kein Teil des Universums. Und weil das Universum alles umfaßt, ist das, was kein Teil davon ist, *nichts* und folglich *nirgends*.« (Lev. XLVI, 564 f.)

Schon auf der ersten Seite des *Leviathan* sehen wir ein klares materialistisches Statement von Hobbes: »(E)s gibt keinen Begriff im menschlichen Geist«, so erklärt uns Hobbes. »der nicht zuerst ganz oder teilweise in den Sinnesorganen erzeugt worden ist« (Lev. I, 9). Die Gedanken hängen ursächlich ab von den sinnlichen Eindrücken. Deshalb gibt es keine Gedanken ohne derartige Eindrücke; eine durchaus empiristische Haltung. Gedanken hängen aber auch logisch von physischen Objekten ab, weil sie, eben durch die Gedanken, deren notwendige Repräsentationen sind: »(S)ie (sind) jeder eine *Darstellung* oder *Erscheinung* einer Qualität oder eines anderen Akzidens eines Körpers außerhalb von uns, den man für gewöhnlich *Objekt* nennt. Dieses Objekt wirkt auf die Augen, Ohren und anderen Teile des menschlichen Körpers ein; und durch die verschiedenartigen Einwirkungen erzeugt es verschiedenartige Erscheinungen« (Lev. I, 9).

Hobbes zufolge könne man sich das Verhältnis zwischen Denken und Objekt als in zwei Richtungen verlaufend vorstellen, in eine repräsentierende und in eine verursachende. Der Gedanke repräsentiert das Objekt. Das Objekt verursacht den Gedanken. Diese kausale Beziehung zwischen Gedanken und Objekt werde vermittelt durch die sinnliche Erfahrung. Physische Objekte verursachen die Sinneseindrücke, diese Sinneseindrücke verursachen Gedanken, und daraus folge, dass die physischen Objekte die Gedanken deshalb verursachen, weil das ursächliche Verhältnis strikt transitiv sei: Wenn *A* die Ursache von *B* sei und *B* eine Ursache von *C*, dann sei *A* eine Ursache von *C*.

Hobbes hält sich gänzlich frei von jedem Körper-Geist-Dualismus. »Instead of presenting side by side a material and a non-material reality, with the soul anomalously located in the pineal gland, Hobbes gives us a unified world-picture explicable throughout in

terms of Matter and Motion«. <sup>31</sup> Seine Ansicht über das Verhältnis von Gedanken, Sinneseindrücken und Objekten impliziert keinen derartigen Dualismus. Nach Hobbes ist *alles* materiell. Licht, Farbe, Klang, Gerüche, Geschmack, Hitze, Kälte, Festigkeit und Nachgiebigkeit sind in einer Hinsicht Qualitäten in den wahrgenommenen Objekten, in anderer Hinsicht aber im Wahrnehmenden. So sagt Hobbes: »Alle diese Qualitäten, die man *sinnlich wahrnehmbar* nennt, sind in dem Objekt, das sie verursacht, nur lauter einzelne Bewegungen der Materie, durch die sie auf unsere Organe in verschiedener Weise einen Druck ausübt. Auch in uns, auf die der Druck ausgeübt wird, sind sie nichts anderes als verschiedenartige Bewegungen (denn Bewegung erzeugt nichts anderes als Bewegung).« (*Lev.* I, 10) Farben oder Klänge existierten in uns als *seeing* oder *fancy*, und derart macht Hobbes eine Unterscheidung zwischen Qualitäten, wie sie für uns erscheinen und wie sie in den Objekten sind:

»Die Ursache der Empfindung ist der äußere Körper oder das Objekt, das einen Druck auf das jedem Sinn zugehörige Organ ausübt; entweder unmittelbar, wie bei Geschmack und Gefühl, oder mittelbar, wie beim Sehen, Hören und Riechen: und dieser Druck, durch Vermittlung der Nerven und anderen Stränge und der Membranen des Körpers nach innen zum Gehirn und zum Herzen weitergeleitet, verursacht dort einen Widerstand oder Gegendruck oder ein Bestreben des Herzens, sich zu befreien; und dieses Bestreben, weil *nach außen gerichtet*, scheint eine Materie außerhalb von uns zu sein. Und dieser *Anschein* oder diese *Einbildung* ist, was die Menschen *Empfindung* nennen, und besteht, was das Auge betrifft, in einer *Lichtwahrnehmung* oder *vorgestellten Farbe*, für das Ohr in einem *Laut*, für die Nase in einem *Geruch*, für Zunge und Gaumen un einem *Geschmack* und für den übrigen Körper in *Wärme*,

<sup>31</sup> Harold Fisch, *The Infernal Covenant*, in: *Jerusalem and Albion. The Hebraic Factor in Seventeenth-Century Literature*, New York 1964, 225–253, hier 228.

*Kälte, Härte, Weichheit* und anderen solchen Qualitäten, wie wir sie durch das Gefühl erkennen.« (Lev. I, 9f.)

Hobbes geht von der Tatsache aus, dass Illusionen (Fehlvorstellungen) möglich sind – wir können von einem Objekt fälschlich sowohl annehmen, dass es bestimmte Eigenschaften habe, die es gar nicht besitzt, wie wir umgekehrt an einem Objekt vermissen könnten, was ihm eigentlich innewohnt, »ist doch das Objekt eine Sache, das Abbild oder die Einbildung eine andere« (Lev. I, 10). Und also heißt es ganz berechtigt: »The materialism is thorough and absolute«<sup>32</sup>; oder in den Worten schon von Leslie Stephen: »Hobbes infers that as nothing can exist which is not material, thought must itself be motion. – This is really Hobbes's starting-point and guiding principle«.<sup>33</sup> Und insofern ist es auch verständlich, dass Jean Bernhardt für Hobbes deutlich überspitzt resümieren kann: »Jamais un matérialisme n'a été plus religieux, ni une religion plus matérialiste« [Niemals war ein Materialismus religiöser, noch nie eine Religion materialistischer].<sup>34</sup> Es lässt sich also kaum bezweifeln: »His attempt to base political and ethical doctrines on the observable facts of human nature opens a new era in English thought, and he was the father of modern materialism«,<sup>35</sup> sodass wir stets – gerade auch bei der Kontroverse mit Bischof Bramhall – zu beachten haben: »Hobbes machte«, wie Leibniz sagte, »alle Dinge materialisch«.<sup>36</sup> Und schon dieser Materialismus ist es, der Hobbes ganz

<sup>32</sup> David Gwilym James, *The Proud Mind*, in: *The Life of Reason*. Hobbes, Locke, Bolingbroke, London/New York/Toronto 1949, 1–62, hier 19.

<sup>33</sup> Leslie Stephen, *Hobbes*, London 1904, 84.

<sup>34</sup> Jean Bernhardt, *Genèse et limites du matérialisme de Hobbes*, *Raison présente* 47 (1978), 41–61, hier 56.

<sup>35</sup> George P. Gooch, *Hobbes*. Annual Lecture on a Master Mind. Henrietta Hertz Trust of the British Academy, London 1939, 39.

<sup>36</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicee*. Nach der 1744 erschienenen, mit Zusätzen und Anmerkungen v. J. Chr. Gottsched ergänzten, vierten Ausgabe hrsg., kommentiert und mit einem Anhang versehen v. H. Horstmann, Berlin 1996, 319 (§ 370).

grundsätzlich von seinem Kontrahenten John Bramhall unterscheidet, wobei es durchaus verwunderlich ist, dass diese paradigmatisch-konzeptionelle Differenz zwischen den beiden Diskutanten nur implizit behandelt, aber kaum je zur Sprache gebracht wird.

Hobbes ging weiter als fast alle seiner Zeitgenossen. Er wirkte anstößig und vermessen, gerade auch deshalb, weil das »Auftauchen« seines Materialismus und die daraus von vielen abgelesenen Konsequenzen überraschend waren: »While radicals like Hobbes were prepared to banish all incorporeal entities and spiritual substances, including God, from philosophical discourse, or to re-analyze them in material terms, few philosophers were prepared to go so far.«<sup>37</sup> Zu Hobbes' Zeiten begann die aus der neuen Wissenschaft abgeleitete Technologie, einschließlich Schiffskompass und andere Navigationsinstrumente, vielen Engländern das Leben leichter und wohlhabender zu machen und sie auf den Weg zu einer Nation reicher Warenhersteller und Kolonisten zu bringen. Aber wie die neuen berausenden Drogen jener Tage hatte die neue materialistische Wissenschaft beunruhigende Nebenwirkungen. Vor allem trübte es die Gewissheit der Europäer über den Gott ihrer Väter, genau wie es der heilige Augustinus voraussagte, als er von der »Lust der Augen« sprach. Wenn die Bewegung der Planeten und die Natur des Lichts durch unpersönliche Wissenschaft so elegant analysiert werden könnten, welche Kräfte und Erleuchtungen blieben dann für einen persönlichen Gott übrig? Und wie könnten die Menschen den überwältigenden Gefahren des Lebens begegnen, wenn derjenige, der sie doch so perfekt liebte, sich entschieden hatte, nicht in das Uhrwerk des Universums einzugreifen, das von seinen eigenen mechanischen Gesetzen beherrscht wird? Was könnte denn von einem Gott in der sich einstellenden

<sup>37</sup> Catherine Wilson, Matter, Mortality, and the Changing Ideal of Science, in: T. Sorell/G. A. J. Rogers/K. Krays (eds.), *Scientia in Early Modern Philosophy. Seventeenth-Century Thinkers on Demonstrative Knowledge from First Principle*, Dordrecht 2010, 35–51, hier 37.

dunklen inneren Leere, die der heilige Augustinus so scharfsinnig beschrieben hatte, dann überhaupt noch übrig bleiben? Solche Fragen erschütterten die frommen Europäer. In der Zwischenzeit diskreditierte sich das Christentum mit theologischen Obskuritäten, mit sektiererischen Kriegen und Hexenverbrennungen. Und fast plötzlich, am Beginn des 17. Jahrhunderts, änderte sich fast alles, die Wissenschaft fing an, die Theologie aus dem Feld zu schlagen.

Bramhalls Einwände gegen Hobbes rühren zu einem Großteil aus dieser Verwundung des überkommenen Weltbildes, und Bramhall war durchaus in der Lage, die Zeichen der Zeit wenn schon nicht zu erkennen, so doch zu spüren: Hobbes' Version einer materialistischen Perspektive hatte auf die Psychologie und Wahrnehmungslehre zu seiner Zeit eine enorme Anziehungskraft. Sie verband die Aufregung, das Potenzial und die willkommene Einfachheit der Anwendung der Avantgarde-Wissenschaft mit der aufkommenden Psychologie. Hobbes' realistische Psychologie und seine Theorie der Sinneswahrnehmung waren auch aus einem anderen Grund ansprechend: Sie gingen auf das Bedürfnis zunehmender Individualisierung bei der Weltwahrnehmung ein.

Hobbes lehnte die bis dahin vorherrschenden traditionellen psychologischen Perspektiven als reine Absurditäten ab. Keine Form von Platon könne etwas erklären: Formen seien immateriell und nicht im Raum lokalisiert, während alles, was in Hobbes' Perspektive existiert, aus etwas besteht und überall begründet ist. Das Selbst von Marc Aurel (121–180) erkläre auch nichts. Wenn es überhaupt existiert, so müsse das Selbst wie alles andere aus materiellen Partikeln bestehen. In diesem Fall sind seine Aktionen auch nur vorhersehbare Reaktionen auf Partikel in Bewegung, die miteinander kollidieren – nichts weiter. Warum dann über das Selbst sprechen, als ob es einen inneren Zweck oder eine Unabhängigkeit hätte oder als ob seine Glückseligkeit höchste Bedeutung hätte? Sollte der immaterielle Gott des Augustinus existieren, so war es für Hobbes klar, dass Augustinus ihn missverstanden haben musste. Im Gegensatz zu Augustins persönlichem Gott hat

Hobbes' Gott wenig direkten Einfluss auf das Universum, nachdem er es erschaffen und in Bewegung gesetzt hatte, damit es für immer von seinen Naturgesetzen regiert werde (obwohl Hobbes doch dachte, Gott könnte in seltenen Fällen immer noch eingreifen). Augustinus' Seele, nichts anderes als eine Erweiterung des immateriellen Gottes, der jeden Menschen beschäftigte, konnte in Hobbes' Perspektive gar nicht existieren. Eine Person sei eine völlig physisch-materielle Einheit – und nur das und nichts weiter. Natürlich ist religiöser Glaube eine Realität (Religion) und Hobbes wusste, dass eine materialistische Psychologie auch dies als das Ergebnis der Wechselwirkungen physikalischer Teilchen erklären musste, und also tat er genau das.

Das Potenzial von Hobbes' materiellem Monismus als Ausgangspunkt für die Psychologie und die Politikwissenschaft ist sofort offensichtlich. Anstatt über Dinge zu sprechen, die nicht klar definiert oder direkt beobachtet werden können, besteht eine materialistische Perspektive darauf, dass alles eindeutig definiert und zumindest im Prinzip beobachtbar ist: »with his materialist metaphysics Hobbes gives us an account of self and society that has at its center the principle of heteronomy. So Hobbes's materialism challenges not only our sense of how to imagine what a person is. It also challenges the habits of thinking that are operative in our use of the autonomous individual as the central figure in our theorizing about ethics and politics.«<sup>38</sup>

Natürlich hat die neuere Physik der Hobbes-Liste von vier sehr unterschiedlichen Eigenschaften von Teilchen einiges hinzugefügt; z. B. elektrische Ladung, Gravitationsanziehung, radioaktiver Zerfall, osmotischer Druck in Lösungen, Massenänderung bei hohen Geschwindigkeiten und Interkonvertierbarkeit mit Energie. Darüber hinaus wissen wir jetzt, dass die Bewegungen subatomarer Teilchen genauer als Quantensprünge oder Schwingungen inner-

<sup>38</sup> Samantha Frost, *Lessons from a Materialist Thinker. Hobbesian Reflections on Ethics and Politics*, Stanford 2008, 7 f.