

Definitionskämpfe am Beginn der Moderne

Relationsontologie, Selbsterhaltung und *appetitus societatis* im 17. Jahrhundert

Martin MULSOW (München)

I. Die lange Krise der frühen Neuzeit

Ob der philosophische Diskurs der Moderne mit Kant und Hegel begonnen habe,¹ läßt sich als Frage kaum von der der Bestimmung dessen trennen, was denn als ‚modern‘ gelten kann. Die simultane Ansetzung modernen Denkens mit der Industriemoderne des 19. und 20. Jahrhunderts, gleichsam als ihr Epiphänomen, ist ja keineswegs selbstverständlich. Und vor allem ist der geistesgeschichtliche Umgang mit den Begriffen ‚Moderne‘ oder ‚Neuzeit‘ traditionell sehr viel umstrittener und in der Datierung großzügiger als der sozialgeschichtliche. So zeigen gerade die aktuellen Diskussionen der Kennzeichnungen ‚Frühmoderne‘, ‚frühe Neuzeit‘ oder ‚Alteuropa‘, wie weit der Horizont langfristiger Modernisierungsschübe doch offenbar in die Vergangenheit zurückreicht.² Die Begründung, die reflexive Philosophie des Deutschen Idealismus und ihre Öffnung des Zeithorizontes entsprächen den Beschleunigungserfahrungen spezifisch moderner Befindlichkeit, kann also nicht voll überzeugen. Man wird den Verdacht nicht los, der ‚Sattelzeit‘ moderner Terminologiebildung um 1800 seien andere kleinere Sattelzeiten vorhergegangen, in denen bereits begriffliche Ressourcen moderner Identität vorbereitet wurden.³

Schwerer wiegt allerdings das Problem, daß die ausschließliche Verankerung der Moderne im frühen 19. Jahrhundert an einen normativen Begriff von Modernisie-

¹ J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt a.M.1986).

² Vgl. J. Burkhardt, *Frühe Neuzeit*, in: R. van Dülmen (Hg.), *Fischer Lexikon Geschichte* (Frankfurt a.M. 1990) 364–385; H. E. Bödeker und E. Hinrichs, *Alteuropa – Frühe Neuzeit – Moderne Welt? Perspektiven der Forschung*, in: dies. (Hg.), *Alteuropa – Ancien Régime – Frühe Neuzeit. Probleme und Methoden der Forschung* (Stuttgart 1991) 11–50; R. Vierhaus, *Vom Nutzen und Nachteil des Begriffs Frühe Neuzeit. Fragen und Thesen*, in: R. Vierhaus u. a. (Hg.), *Frühe Neuzeit – Frühe Moderne?* (Göttingen 1992) 13–25; I. Mieck, *Die Frühe Neuzeit. Definitionsprobleme, Methodendiskussion, Forschungstendenzen*, in: N. Boskovska Leingruber (Hg.), *Die Frühe Neuzeit in der Geschichtswissenschaft* (Paderborn 1997); M. Mulsow, *Die Frühe Neuzeit im Mittelpunkt des kulturgeschichtlichen Interesses*, erscheint in: *Historische Zeitschrift* (1998).

³ Vgl. etwa H. Schilling in Band 5 und 6 von *Siedlers Deutscher Geschichte* (Berlin 1988 und 1989); Ch. Taylor geht in seiner Rekonstruktion der modernen Ressourcen sehr weit zurück: *Sources of the Self* (Cambridge 1989), dt.: *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* (Frankfurt a.M. 1994).

rung gebunden scheint, der die Historiographie modernen Denkens eher belastet als beflügelt. Zum einen erzeugt die Festschreibung eines aufklärerischen Projektes der Moderne fast automatisch die notorische Suche nach der Überwindung der gerade in diesem Impuls diskreditierten Moderne. Zum anderen ist man sich inzwischen bewußt, daß die Ursprünge zumindest der sozialwissenschaftlichen Modernisierungstheorie in einer Zeit liegen, da der Standard westlicher Demokratien und Industriegesellschaften noch als die unbefragte Norm und das selbstverständliche Telos weltgeschichtlicher Evolution erschienen ist, vor allen Krisenerfahrungen der vergangenen Jahrzehnte. Auch dieser Ursprung liegt beschwerend auf der Forschung, denn heutige Theoriebildungen würden von einer wesentlich gebrocheneren Sichtweise ausgehen und insofern auch die philosophischen Begleitphänomene anders bewerten. Wie ist die Geschichtsschreibung der vergangenen Jahrhunderte von dieser Bürde zu entlasten?

Es gibt mindestens zwei Möglichkeiten der Entlastung, die beide miteinander verwandt sind. Die erste nimmt die Normativität mit einer Konstruktion von Reflexivität aus dem Modernisierungsbegriff, die zweite mit einer Konstruktion von Ambivalenz. Umdeutung von Modernisierung als reflexive Modernisierung besagt, daß die faktisch durchgesetzten Normen der klassischen Moderne des 19. und 20. Jahrhunderts keineswegs für immer gelten,⁴ sondern daß sie im Prozeß der Weitermodernisierung in Frage gestellt werden können und selbst einer Veränderung preisgegeben sind. Freilich erhebt sich dann schnell die Frage nach der Identität von ‚Moderne‘ überhaupt: Wenn auch die Grundlagen der klassischen Modernisierung variabel sind, mit welchem Recht ist dann auch noch die veränderte ‚zweite Moderne‘⁵ als modern zu kennzeichnen? Diese Kennzeichnung kann nur vorgenommen werden, wenn die zweite Moderne die klassische Entwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts als inkonsequente Verwirklichung ursprünglicher Ziele interpretiert. Gerade deshalb kann sie aber die normative Ausrichtung nicht grundsätzlich aufgeben, will sie sich nicht auf die theorielose Konstatierung von Dauerveränderung beschränken. Zumindest ein Grundbestand von Prinzipien (Gleichheit, Liberalität, Begründbarkeit etc.) ist dann in seiner Genese schon vor der faktischen ‚Halbierung‘ in der Industriemoderne zu betrachten.

Für die Historiographie folgt daraus die Maxime, erstens den Horizont modernen Denkens nach hinten zu erweitern⁶ und zweitens auf reflexive Prozesse schon in

⁴ Wie etwa Talcott Parsons' Theorie der evolutionären Universalien suggeriert.

⁵ U. Beck, *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung* (Frankfurt 1993) bes. 91 ff. Vgl. U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse* (Frankfurt 1996).

⁶ Eben das hat jüngst Stephen Toulmin getan: *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne* (Frankfurt 1991). Dies liegt auch nahe bei der Weise, wie A. Giddens ‚Spätmoderne‘ bestimmt, nämlich unter anderem über die ständige skeptische Reflektiertheit der eigenen Tradition: „Probably we are only now, in the late twentieth century, beginning to realise in a full sense how deeply unsettling this outlook is. For when the claims of reason replaced those of tradition, they appeared to offer a sense of certitude greater than that provided by preexisting dogma. But this idea only appears persuasive so long as we do not see that the reflexivity of modernity actually subverts reason, at any rate where reason is understood as the gaining of certain knowledge. Modernity is constituted in and through reflexively applied

frühen Phasen der Modernisierung zu achten. Denn es ist keineswegs eindeutig, daß selbstinduzierte Veränderungen erst nach Abschluß einer Großepoche auftreten.

Umdeutung von Modernisierung als Ambivalenzprozeß ist nicht sehr weit von der reflexiven Konzeption entfernt. Sie kommt allerdings noch stärker ohne normative Vorgaben aus. Sie sieht im Prozeß der modernen Rationalisierung vor allem die Schattenseite von Disziplinierung und Herrschaft, auch wenn diese Herrschaft von der Vernunft selbst ausgeübt wird. Dann erscheint die zwiespältige Beseitigung von Unsicherheit, Vagheit und Inklusion als primäres *Movens* der Entwicklung.⁷ Wird dieser Ambivalenzbegriff als Interpretament in die ganze Entwicklung der Neuzeit hineingenommen, ergibt sich das Doppelmuster von fortwährender Individualisierung und Rationalisierung auf der einen Seite und auf der anderen Seite der „fortgesetzte[n] Suche nach neuen Normen- und Ordnungssystemen, die in der Lage sind, die gesellschaftlichen Folgen von Individualisierung und Rationalisierung erträglich zu gestalten.“⁸ Dabei scheinen sich philosophische Modernisierungsoffensiven⁹ und nichtintendierte Veränderungen mit modernisierender Wirkung – wie sie die Theorie reflexiver Modernisierung favorisiert – nicht gegenseitig auszuschließen, sondern geradezu zu bedingen: Auf jede Modernisierungsoffensive folgen auch wieder Folgelasten, die eine verändernde Wirkung haben, die selbst modernisierend im Sinne von ambivalenter Entwicklung sein kann.¹⁰

Gerade diese zweite Konzeption erlaubt es, die komplexen Vorgänge der Entwicklung der ‚gepflegten Semantik‘ (Luhmann), also der philosophisch-wissenschaftlichen Sprachen in der frühen Neuzeit angemessen zu begreifen. Man hat oft von der Frühen Neuzeit als einer Abfolge von Krisen gesprochen.¹¹ Im Horizont einer sowohl zeitlich als auch um das Moment von Ambivalenz erweiterten Modernisierungsfrage können diese Krisen als jeweils unterschiedliche Konstellation von Destruktion und Neuaufbau angesehen werden, mit denen auf die jeweiligen Lagen von Rationalisierung und Folgebewältigung reagiert wird.

Um diese sehr vage Charakterisierung zu konkretisieren, werde ich im folgenden die Ablösung zwischen zwei Formationen der Krisenbewältigung beschreiben, eine

knowledge, but the equation of knowledge with certitude has turned out to be misconceived. We are abroad in a world which is thoroughly constituted through reflexively applied knowledge, but where at the same time we can never be sure that any given element of that knowledge will not be revised“ (Consequences of Modernity [Cambridge 1990] 39).

⁷ Vgl. Z. Baumann, *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit* (Hamburg 1992); vgl. auch ders., *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals* (Oxford 1987).

⁸ Vgl. W. Schulze, *Ende der Moderne? Zur Korrektur unseres Begriffs der Moderne aus historischer Sicht*, in: H. Meier (Hg.), *Zur Diagnose der Moderne* (München 1990) 69–98. Hier wird auf andere Weise, doch in eine ähnliche Richtung zielend wie Z. Baumann mit seinem Ambivalenzkonzept, argumentiert.

⁹ Zur klaren Option einer Modernisierungstheorie als Theorie von intendierten Offensiven vgl. P. Wagner, *Soziologie der Moderne. Freiheit und Disziplin* (Frankfurt 1995) 62f.

¹⁰ Ebenso können Offensiven der Gegenmodernisierung modernisierende Wirkungen haben. Vgl. meine Rezension des Buches von A. Chr. Kors, *Atheism in France*, in: *Arbitrium* (1993) 172–175.

¹¹ Vgl. die ausführliche Diskussion bei Th. K. Rabb, *The Struggle for Stability in Early Modern Europe* (Oxford und New York 1975). Vgl. auch den Beginn von I. A. Wade, *The Intellectual Origins of the French Enlightenment* (Princeton 1971).

Ablösung, die nicht ohne Verdrängungskämpfe vor sich gegangen ist. Ich gehe von einer Modernisierungsoffensive zu Beginn des 17. Jahrhunderts aus, als sich eine Koalition von Reformern gebildet hat, die durch so unterschiedliche Dispositionen wie neue Empirieoffenheit, natürliche Theologie, Platonismus, *Chemical Philosophy* und politischen Irenismus gekennzeichnet waren. Auch diese Offensive ist bereits Reaktion, nämlich Reaktion auf die Einseitigkeiten der Konfessionalisierung, auf die religiösen Bürgerkriege und allgemein die Pluralisierungserfahrungen des 16. Jahrhunderts. Die philosophischen Grundlagen dieser Reformgruppe geraten um 1650 in eine Krise, als der aufkommende Cartesianismus und die ‚skeptische‘ Naturwissenschaft der *Royal Society* ihre Voraussetzungen in Frage stellt. Grund für die Anfeindungen sind aber durchaus auch die ‚Nebenwirkungen‘, mit denen die Reformgruppe etwa nach den Erfahrungen der englischen Revolution in Verbindung gebracht wird: ‚Enthusiasmus‘, ‚Magiegläubigkeit‘, ‚Deismus‘. Es bilden sich statt dessen neue Koalitionen, die nicht einfach eine neue Phase der Säkularisierung darstellen, sondern ihrerseits ambivalent und vielschichtig sind: eine Koalition von Cartesianern und Hobbesianern, eine Verbindung von Newtonianern und apologetischer Theologie, oder auch von neuem Naturrecht und kritischer Philologie. Das Prinzip der Aposteriorität und Unabhängigkeit von apriorisch-theologischer Begründung scheint in dieser Frühphase der Moderne immer wieder auf, doch spiegelt sich in ihm eher die allgemeine Krise von Autorität und Gewißheit¹² als eine säkularisierende Tendenz. Beginnen wir mit der ersten der genannten Koalitionen, der zu Beginn des 17. Jahrhunderts.

Es ist die ‚pansophische‘ Philosophie im Umkreis von Jan Amos Comenius. Ich habe kürzlich anhand der wenig bekannten Philosophien von zwei Comenius-Mitarbeitern, Georg Ritschel und Johann Heinrich Bisterfeld, zu zeigen versucht, welche philosophischen Grundlagen diese Koalition besitzt.¹³ Ritschel und Bisterfeld sind beide Autoren von metaphysischen Entwürfen, wie sie typisch für das internationale Netzwerk von Intellektuellen gewesen ist, das sich als Verfechter einer irenischen, umfassenden, oft theologisch-millennaristisch orientierten Reform des Wissens und der Politik verstanden hat. Samuel Hartlib und John Dury sind neben Comenius die bekanntesten Exponenten dieses Netzwerks gewesen, das man mangels einer griffigen inhaltlichen Charakterisierung als *Third Force* im 17. Jahrhundert zu bezeichnen gezwungen ist.¹⁴ Zu komplex sind die an so verschiedene Den-

¹² Zur Krise von Autorität vgl. Rabb, *The Struggle for Stability*, 33; zur Krise von Gewißheit vgl. St. Toulmin, *Kosmopolis*; P. Hazard, *La crise de la conscience européenne* (Paris 1935); C. Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianesimo, pirronismo e conoscenza storica* (Milano 1983).

¹³ M. Mulsow, *Sociabilitas. Zu einem Kontext der Campanella-Rezeption im 17. Jahrhundert*, in: *Bruniana & Campanelliana* 1 (1995) 205–232, sowie zuvor M. Mulsow, *Handlungsmetaphysik und Kategorienproblem zwischen Campanella und Leibniz. Georg Ritschels Contemplationes metaphysicae ex natura rerum*, in: T. Albertini (Hg.), *Verum et Factum. Beiträge zur Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance zum 60. Geburtstag von Stephan Otto* (Frankfurt a.M. 1993) 151–171. Vgl. G. Ritschel, *Contemplationes metaphysicae ex natura rerum* (Oxford 1648); J. H. Bisterfeld, *Philosophiae primae seminarium*, hg. von A. Heereboord (Leiden 1657).

¹⁴ Vgl. R. H. Popkins programmatischen Aufsatz *The Third Force in Seventeenth-Century Thought, Scepticism, Science and Millenarism*, in: ders., *The Third Force in Seventeenth-Century Thought* (Leiden

ker wie Clemens Timpler, Herbert of Cherbury, Joseph Mede, Tommaso Campanella oder Francis Bacon anknüpfenden Motive, als daß die Reformgruppe der *Third Force* unter gängige Kategorien wie ‚Rationalismus‘ oder ‚Empirismus‘ zu subsumieren wäre. Bei Bisterfeld und Ritschel ist in den 1640er Jahren eine theoretische Entwicklung zu beobachten, bei der in den Rahmen einer an Timpler orientierten reformierten Schulmetaphysik Elemente einer Relationalität und Ähnlichkeitsverhältnisse analysierenden Denkens integriert werden.

Hier ist nicht der Ort, diese Synthesen genauer vorzustellen. Soviel sei nur gesagt: Bisterfeld, Schwiegersohn von Alsted und in engem Austausch mit Comenius, entwickelt seine spezielle Auffassung einer relationalen Harmonie der Dinge aus seiner Antikritik der sozinianischen Kritik an der Trinität. Sein Buch gegen Johann Crells *De uno Deo* von 1639 kulminiert in einer Theorie der innergöttlichen Verschränkung.¹⁵ In der Diskussion mit Kabbalisten, etwa mit dem rabbinisch versierten Hebraisten Johann Stephan Rittangel, hat er die Verschränkung weiter bestätigt gefunden.¹⁶ Diese *immetatio*, die archetypisch in den christologischen bzw. trinitarischen Vermittlungen von Einheit und Vielheit verwirklicht sei, ist nach Bisterfeld das höchste und komplexeste Muster der harmonischen Verschränktheit aller Dinge der Welt ineinander. Indem er die Realität als Verschränkung von Perception und Perzeptibilität versteht, kann er auch erkenntnistheoretisch diese logisch-ontologische Harmonie abstützen.¹⁷ Daran knüpft Ritschel an, der Bisterfelds

1992) 90–119. Für die Details der englischen Reformbewegung vgl. das klassische Werk von Ch. Webster, *The Great Instauration. Science, Medicine, Reform* (London 1975). Vgl. weiter G. H. Turnbull, Hartlib, Dury, and Comenius. *Gleanings from Hartlib's papers* (London und Liverpool 1947). Inzwischen sind Transkriptionen der Hartlib Papers, University Library of Sheffield, (zitiert als HP) auf CD-ROM ediert.
¹⁵ J. H. Bisterfeld, *De uno Deo, patre, filio, ac spiritu sancto, mysterium pietatis contra Ioannes Crellii, Franci, de uno Deo patre, libros duos, breviter defensum* (Leiden 1639); zu Bisterfeld (1605–1655) vgl. J. Kvascala, Johann Heinrich Bisterfeld, in: *Ungarische Revue* 13 (1893) 40–59 und 171–197. U. G. Leinsle, Reformversuche der protestantischen Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus (Augsburg 1993) 27–40; auch M. L. Bianchi, *Signatura rerum. Segni, magia e conoscenza da Paracelso a Leibniz* (Rom 1987) 144–156; M. Mugnai, Der Begriff der Harmonie als metaphysische Grundlage der Logik und Kombinatorik bei Johann Heinrich Bisterfeld und Leibniz, in: *Studia leibnitiana* 5 (1973) 43–73; demnächst auch Th. Leinkauf, Art. ‚Lullismus‘ im Neuen Überweg 17. Jahrhundert. Ich weise hin auf eine Reprint-Ausgabe von Werken Bisterfelds, die ich für die im Verlag Frommann-Holzboog gedruckte Reihe ‚Clavis Pansophiae‘ vorbereite.

¹⁶ Vgl. HP 37/3A-4B: „Seine [Bisterfelds] Cabalam belangend sagt Er das Er sie durch aigene speculation erfund[en] und derhalben Ihme selbst[en] nicht getrawet ode[er] etwas darauff gehalt[en] habe, biß Er mit andern Cabalist[en] daraus discurreiret welche sich zwar darüber verwundert[en] und sagt[en] das diese sachen in vulgata cabala transcendentia und allein summis in arte magistris a secretis weren“ (17. 1. 1639, Moriaen an Hartlib); HP 37/21B: „von dem Rabino Rittungal [= Rittangel] hat Mr Bisterfeld unß viel erzehlt, möchte wunsch[en] das er Ianuam heb, ubersehen [ich korrigiere die Transkription: ubersetzen] thete“ (19. 4. 1639, Moriaen an Hartlib). Für die Kenntnis dieser Stellen danke ich John Young. Bisterfeld hat Rittangel also offenbar vorgeschlagen, die *Janua linguarum* von Comenius ins Hebräische zu übersetzen. Zu Rittangel vgl. P. T. van Rooden und J. W. Wesselius, J. S. Rittangel in Amsterdam, in: *Niederländisch Archiif vor Kerkgeschiedenis* 65 (1985) 131–152. Vgl. zu diesem Komplex auch M. Mulsow, Who was the Author of the *Clavis apocalypica* of 1651? Millenarianism and Prophecy between Silesian Mysticism and Hartlib Circle, erscheint in: R. H. Popkin (Hg.), *Continental Millenarianism in the 17th Century*.

¹⁷ Vgl. vor allem J. H. Bisterfeld, *Philosophiae primae seminarium ita traditum, ut omnium disciplina-*

Gedanken offenbar aus der gemeinsamen Zeit im Umkreis als Erzieher des Prinzen Rákóczi in Siebenbürgen gekannt hat. Er reichert die Idee einer Harmonie von sozialen Dingen, die wechselseitig aktiv und passiv in Entsprechung zueinander geschaffen sind, mit Herbert of Cherburys Begriff vom *instinctus naturalis* an. Der Naturinstinkt in den Dingen weist sie auf ihre Selbsterhaltung; und die Vergemeinschaftung der Dinge, ihre Beziehungsaufnahme zu bestimmten anderen Dingen sowie ihr Abgestoßensein von wieder anderen sind Funktionen dieser Selbsterhaltung. Ritschel analysiert minutiös alle Implikationen, die in der allgemeinen Harmonie – freilich immer unter der Voraussetzung einer von Gott eingepflanzten Orientierung von *posse*, *scire*, *velle* in den Dingen – enthalten sind. Trotz naturphilosophischer Grundierung ist auf eine Allgemeinheit von Soziabilität gezielt, die bis in sozialontologische Bereiche im eigentlichen Sinne reicht: Die einfachen Dinge sind selbst so sehr auf Vergemeinschaftung ausgerichtet, um wieviel mehr seien es dann die Menschen und die staatlichen Verhältnisse.

Bei dieser Skizze der hochkomplexen Theorienfamilie kann es hier sein Bewenden haben. Die Erforschung der Lagen von Entwürfen und ihren Varianten, wie sie bei Bisterfeld und Ritschel, aber auch bei Comenius, Johann Rave, Cyrian Kinner und anderen Autoren dieses Umkreises sichtbar sind, ist ohnehin nur als Konstellationsforschung zu realisieren, also als eine gleichzeitige Rekonstruktion aller miteinander verwobenen Entwicklungen.¹⁸ Die Entwürfe entstehen aus einer Mentalität kollektiven Experimentierens mit neuen metaphysischen Gehalten – auch cartesische Gedanken werden einbezogen – und setzen ein großes Maß mündlicher und brieflicher Kontakte voraus, die es nachzuvollziehen gilt. Insofern sind die wechselseitigen Bezugnahmen der Theoretiker zu berücksichtigen. Aber nicht eine solche Analyse kann an dieser Stelle geleistet werden. In unserem Fall geht es nur um einen einzigen Aspekt, nämlich den, daß die Relationsontologien jenseits der theoretischen Spekulationen in Richtung auf praktisch-gesellschaftliche Rationalität weisen. Genau dieses Moment der erst noch zu schreibenden Funktionsgeschichte der philosophischen Etablierung von Relationalität möchte ich etwas näher beschreiben: ihre implizite politische Dimension.

II. *Metaphysik, prudentiale ‚Symbiotik‘ und natürliche Gerechtigkeit*

Die Ontologie der Relationen ist für die Theoretiker der *Third Force*, denen die Theorie nie selbstgenügsam, sondern immer ein Teil der Praxis gewesen ist, sowohl von impliziter moralisch-politischer Bedeutung als auch von einem instrumentel-

rum fontes aperiat, earumque clavem porrigat; editum ab Adriano Heereboord, Phil. Professore in Academia Leydensi Ordinario, qui dissertationem praemisit de Philosophiae Primae Existentia et Usu (Leiden 1657); J. H. Bisterfeld, Bisterfeldus Redivivus seu operum Joh. H. Bisterfeldi (...) tomus primus-secundus, 2 Bde. (Den Haag 1661).

¹⁸ Ich beziehe mich auf die methodischen Anregungen, die Dieter Henrich in einem anderen Kontext gegeben hat. Vgl. D. Henrich, *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung der idealistischen Philosophie (1789–1795)* (Stuttgart 1991) bes. 27–46.

len Interesse für das praktische Handeln. Die implizite Bedeutung ergibt sich aus ihrem Grundlegungscharakter. So ist für Ritschel seine Metaphysik auf eine Grundlegung der Moralphilosophie hin ausgelegt, wie er ausdrücklich betont: „Ita iustitiae quidem atque Juris & possessionis plena tractatio ad Philosophiam moralem spectat, sed fundamentum horum atque prima origo altius reprehenda, ab illa nimirum debita Rerum Rectitudine & Habilitate, qua sese mutuo respiciunt atque communi unione tenentur (...)“¹⁹ Die Beziehungen zwischen den Dingen in ihrer natürlichen und ‚richtigen‘ Art zeigen die Norm an, an denen sich auch Erwägungen über Recht und Besitz zu orientieren haben.²⁰ Naturverhältnisse sind natürliche Rechtsverhältnisse. Hinzu kommt bei den Denkern der *Third Force*, daß bei ihnen oft millenaristische Gedanken im Hintergrund der Harmonievorstellungen stehen. Aus dem millenaristischen Restitutionsgedanken in einer Philosophie der panharmonischen Bezogenheit aller Dinge aufeinander folgt eine viel unmittelbare Handlungsorientierung, als wenn die Wiederherstellung natürlicher Integrität nur auf ein unverbindliches Zeitenende projiziert wäre; dem Beiseiteräumen von Hindernissen, der Konversion der Juden, der Aufhebung von Krieg, Zwang und Spaltung kommt dann ein ganz konkreter Stellenwert zu – nämlich innerhalb der konfessionellen Bürgerkriege Europas.²¹ Wenn Ritschel das *reducere in consensum* als Ziel der Versöhnung bezeichnet,²² so ist damit eben sowohl die heilsgeschichtliche Kategorie der *restitutio in integrum* als auch die konkrete Versöhnung der Kriegsparteien, Bürgerkriegsparteien und Konfessionen evoziert. John Durys unermüdliche Aktivitäten zur Einigung der Kirchen zeigen diesen Umstand sehr anschaulich.

Daß der implizit juristische Charakter von natürlichen Relationen als natürlichen Rechtsverhältnissen auch von instrumentell-praktischer Bedeutung sein konnte, kann ein Blick auf die naturphilosophischen Modelle von *consensus* und *sympathia* verdeutlichen. In der *magia naturalis*, die auch Bacon noch als Kunst des Umgangs mit den Verbundenheiten in der Natur verstanden hatte, erfordert der Umgang mit dieser Harmonie die menschliche Klugheit. So spricht Bisterfeld von der *prudentia*²³ als der Einstellung zur relationalen Natur. Nicht nur Naturbeherrschung wird durch sie möglich, sondern auch die Nutzung von natürlichen Verhältnissen in Bereichen von Gesellschaft und Politik.

Denn Harmonieverhältnisse können Verhältnisse von *Verstärkung* sein. Gerade

¹⁹ *Contemplationes, Ad lectorem*. Man vergleiche auch Spinozas Ausrichtung seiner Ontologie auf eine Ethik.

²⁰ Noch für Leibniz, der die Bücher Ritschels und Bisterfelds kannte und sich genaue Exzerpte machte, haben ja die frühen kombinatorischen Versuche einer Herleitung von Grundbegriffen im Kontext juristischer Termini wie *justitia* gestanden. Vgl. H. P. Schneider, *Justitia universalis. Quellenstudien zur Geschichte des ‚Christlichen Naturrechts‘ bei Gottfried Wilhelm Leibniz* (Frankfurt 1967).

²¹ Zur Frage der Konversion der Juden etwa vgl. D. S. Katz, *Philosemitism and the Readmission of the Jews to England, 1603–1655* (Oxford 1982); R. H. Popkin, *The Lost Tribes, the Caraites and the English Millenarians*, in: *Journal of Jewish Studies* 37 (1986) 213–227.

²² *Contemplationes*, 309.

²³ Vgl. *Seminarium*, 65. Für *magia naturalis* als Klugheit im Umgang mit der Natur bei Bacon vgl. F. Bacon, *The Works*, hg. von F. Spedding, R. L. Ellis und D. D. Heath (London 1879–1892) Bd. I, 542.

wenn man wie Bisterfeld über Relationen von Relationen – er nennt das, wie oben vermerkt, *immetationes*²⁴ – nachdenkt, glaubt man solche Phänomene zu finden. Da ist etwa das Denkmodell der *antiperistasis*. In ihm vermischen sich untrennbar die rhetorische Denkweise des Barock mit scheinbar naturphilosophischen Evidenzen. Gegensätze, dicht einander zugesellt, sagt die aristotelisch-rhetorische Tradition,²⁵ leuchten um so stärker hervor. Dieses ‚Juxtapositionsprinzip‘ hat seinen naturphilosophischen Gegenpart in der Vorstellung, daß Kälte, wenn sie von Wärme umgeben ist, sich zusammenzieht, um sich zu erhalten, und sich dabei intensiviert. So erklärt Aristoteles beispielsweise Hagelschauer im Sommer. Diese *antiperistasis*, die Bovillus im frühen 16. Jahrhundert mit der cusanischen *coincidentia oppositorum* zusammengebracht hatte und die auch im Topos *concordia discors* enthalten schien, ist in der Renaissance zu einer beliebten Begründungsfigur aufgestiegen. So deutlich wie kaum ein anderes Prinzip erlaubte es, die Grenzen zwischen logischer und naturphilosophischer Ordnung zu verwischen.²⁶ Und in ihr ist Selbsterhaltung als zentrales Motiv enthalten. Mit ihr operiert auch Bisterfeld, wenn er eine ‚politische‘ und eine ‚theologische‘ Antiperistasis postuliert: „Antiperistasi politica, factio una promovet & auget factionem alteram, bella externa prohibet interna & civilia: antiperistasi theologica Deus ex tenebris & cruce, producit lucem; tentationes augunt fidem, spem, & charitatem.“ Der Grund für diese positive Wirkung von Gegensätzen ist, daß es durch sie zu einer Verstärkung kommt: zur Parteienbildung, zum inneren Frieden, zur Erlösung.²⁷ So kann man denn mit diesen Gegensatz- und Harmonieverhältnissen als Verstärkungsverhältnissen operieren. „Harmonia est, qua axiomata sibi invicem consentiendo se mutuo explicant, probant, et amplificant. (...) Harmonia est artissima omnium disciplinarum convenientia et consensus. Unde mutuuum illarum oritur auxilium et commercium.“²⁸ Auch hier ist ein Grund für den ‚utopischen Drall‘,²⁹ der spätestens seit Alsted in Konzeptionen dieser Art spürbar ist: Es geht um Konsens, Kommunikation, Kommerz und gegenseitige Unterstützung.³⁰ Die Bücher Bisterfelds und Ritschels sind deshalb politische Theologien in genau diesem Sinne.³¹

²⁴ Bisterfeld, *Seminarium*, 185. Vgl. zu diesem Terminus die Erläuterungen von M. Mugnai, *Der Begriff der Harmonie*.

²⁵ Aristoteles, *Rhetorik*, III,2.

²⁶ Vgl. für die Quellen dieser wissenschaftlichen Ideologie in den spätmittelalterlichen Optik- und Medizintraktaten M. Mulsow, *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung. Telesio und die Naturphilosophie der Renaissance* (Tübingen 1998). Vgl. auch C. Bovillus, *Ars oppositorum*, in: *Liber de intellectu, liber de sensibus* usw. (Paris 1510, Ndr. Stuttgart 1970) 83v sq.

²⁷ Vgl. auch Bisterfeld in seiner *Logica* (in: *Bisterfeldus redivivus*, Bd. I, 77): „(...) in quo etsi aliqua videatur occurrere discordia, nulla tamen revera est (...) sed est occultior quodam et remotior concordia adeo concordia discors: ordo autem non solum aliquam rerum unitatem, verum etiam varietatem postulat.“

²⁸ Bisterfeld, *Alphabeti philosophici libri tres*, in: *Bisterfeldus redivivus*, Bd. 1, 7 f.

²⁹ Vgl. W. Schmidt-Biggemann, *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft* (Hamburg 1983) bes. 139 ff.

³⁰ Allerdings ist auch auf katholischer Seite der Nexus der Dinge als politische Anweisung eingesetzt worden. Vgl. A. Kircher, *Principis Christiani archetypon politicum sive sapientia regnatricis* (Amsterdam 1669) 63: „(...) vides igitur quam omnia mirabili nexu coniuncta consonent. Quia vero principatus ter-

Man hat kaum je beachtet, daß Bisterfeld seine Ansichten zur prudentialen Gesellschaftstheorie in einer eigenen Schrift niedergelegt hat. Sie ist zusammen mit den meisten anderen seiner Werke postum erschienen und trägt den Titel *Sciagraphia symbiotica*.³² Eine Gesellschaftstheorie vermutet der Leser hinter der Ankündigung eines ‚Grundrisses der Symbiotik‘ kaum; doch meint Bisterfeld mit ‚Symbiotik‘ die Theoretisierung jeder Art von relationalen Verhältnissen, die nicht physische Verhältnisse sind. Es geht hier um *entia moralia*, wie Pufendorf später sagen würde, und um die These, daß solche Entitäten a priori unter dem Gesichtspunkt von Vergemeinschaftung zu betrachten seien. *Symbiotica est prudentia de societate*, legt Bisterfeld fest.³³ Sie hat das ‚architektonische‘ Ziel, eine Gesellschaft zu einer glücklichen zu machen.³⁴ Deshalb besteht ihr ‚social engineering‘, um es mit einem heutigen Schlagwort zu sagen, in der Bemühung, die sozialen Begebenheiten so einzurichten, daß sie der natürlichen Geeignetheit aller Einzelner zueinander auf das Beste entsprechen. Im Sinne der Verstärkungserwägungen und dem Ausschalten überflüssiger Hindernisse, die auch Ritschel geleitet haben, kann es nur darum gehen, die Verfassung der Einzelnen so genau zu analysieren, daß ihre jeweilige soziale Struktur sichtbar wird. Charakteristisch für Bisterfelds ‚social engineering‘ wie das der ganzen *Third Force* ist freilich die Fundierung der sozialen Relationalität in Gott, genauer in dessen eigener Relationalität.³⁵ Nicht so sehr die Erwägung sozialer Beziehungen als solcher, als vielmehr diese Fundierung und ihr naturphilosophisches Seitenstück, war der Grund, weshalb in den folgenden Jahrzehnten die Konzeption massiv bestritten worden ist.

III. Purifizierungskämpfe: Cartesianer gegen die *Third Force*

Es ist erhellend, das Verschwinden der Denkformen der *Third Force* mit ihren Modellen von Harmonie und *antiperistasis* in seinen Auswirkungen auf die impliziten gesellschaftlich-naturrechtlichen Vorstellungen zu betrachten. So ver-

renus dissonus ex se est, & deformis, nisi consonus sit in seipso, & cum aliis, & per hanc consonantiam, decorum, & pulchritudinem aequirat, id duperiorum Ministerium. Principi necessarium est, & hoc virtutum efficit ordo.“ Zit. nach Th. Leinkauf, *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ* (Berlin 1993) 80. Für Katholiken wie Campanella und Kircher lag es nahe, aus der natürlichen Ordnung der Dinge und deren Erkenntnis in der Theologie geistlich-monarchische Ansprüche abzuleiten.

³¹ Toleranz zu fordern, ist nur eine Konsequenz aus dem Harmoniedenken dieser Art. „Tolerantia ex utroque interdum aliquid possit, dum non ponitur impedimentum, et simul removetur, expressio sive tacito consensu allicui facto annuendo“, heißt es in Ritschels *Contemplationes*, 328.

³² J. H. Bisterfeld, *Sciagraphiae symbioticae seu compendii symbiotici liber primus et secundus*, in: Bisterfeldus Redivivus, Bd. 1 (eigene Paginierung).

³³ *Sciagraphia symbiotica*, 3. Den Symbiotik-Begriff übernimmt Bisterfeld von Althusius.

³⁴ a. a. O., 5: „Finis symbioticae est societatis beatitudo. Hic finis est Catholicus & Architectonicus, adeoque omnium rerum & actionum symbioticarum fons & mensura.“

³⁵ Vgl. ebd., Buch II, mit den Kapiteln: „I. De Dei existentia; II. De Modo investigandi naturam Dei; III. De Demonstratione attributorum Dei; IV. De Divinae essentiae unitate et personarum Trinitate; V. De Consideratione Dei relate respectu Creaturarum Societatis capacium.“

schwindet die *antiperistasis* in den Angriffen von Hobbes gegen die okkulten Qualitäten und von Boyle gegen die falschen Grundlagen der Physik von Wärme und Kälte. Noch interessanter sind aber die Invektiven, die von den frühen Cartesianern gegen den Selbsterhaltungsbegriff geführt worden sind, wie er von Campanella, Herbert oder Ritschel eingesetzt worden war.³⁶ Denn deren ‚Selbsterhaltung‘ war eine der inneren Aktivität der Dinge, die ihnen von Gott eingegeben war. Die Cartesianer waren dagegen bemüht, die *conservatio sui* auf einen an der Physik Galileis orientierten klaren Begriff der Beharrung umzustellen: Beharrung ohne jede ‚vitalistische‘ Voraussetzung von Wahrnehmung, Kräften und Eigenaktivität in den Dingen.

Dieser Purifizierungskampf läßt sich personalisieren und sehr genau in das oben skizzierte Netzwerk von Kommunikationen einfügen. Denn es war vor allem Johannes Clauberg, der mit einer präzisen Kritik die cartesischen Neuerungen gegen die Gedanken der *Third Force* ausgespielt hat. Clauberg ist in seiner frühen Phase und in der ersten Version seiner Philosophie von 1647 durchaus noch vom Kreis um Comenius beeinflusst; er spricht von *Ontosophia* analog zur *Pansophia*, er kennt die Diskussionen der Comenianer bis in die Details, denn er steht als Student an der Universität Groningen in engem Kontakt mit Tobias Andreae, dem Schwiegersohn des Comenius-Financiers Louis de Geer und insofern einem Mitglied des Comenius-Kreises. Diese Verbindungen, die sich auch in der philosophischen Anlage der *Ontosophia* niedergeschlagen haben,³⁷ mögen einer der Gründe gewesen sein, weshalb Clauberg 1648 gerade an die Hohe Schule Herborn berufen worden ist, an der Comenius vor vielen Jahren bei Alsted studiert hatte.³⁸ Doch Clauberg entwickelte sich in diesen Jahren immer entschiedener zu einem Cartesianer und streifte Stück für Stück die alten Vorstellungen ab, nicht zuletzt im Zuge der Abwehr der Anfeindungen, die er in Herborn von seiten traditioneller Calvinisten zu ertragen hatte. So erklärt sich die entschiedene Ritschel-Kritik, die Clauberg 1652 in seiner *Defensio Cartesiana* übt, offenbar als Akt eines Renegaten. Zum Cartesianismus bekehrt, wendet Clauberg gegen sein Frühwerk und die damaligen Weggefährten unter den Comenianern die Einwände, die gegen jeden *sensus* in den Dingen argumentieren. Zwar ist das Werk gegen den Herborner Gegner Cyriacus Lentulus und gegen Jacob Revius in Leiden, also gegen ramistische Historiker und Theologen gerichtet, doch die Tendenz des Buches geht über eine Verteidigung von Descartes ihnen gegenüber hinaus: Es ist ein Gegenangriff auf die Grundlagen der natürlichen Theologie in der Art der *Third Force*. So hat Clauberg

³⁶ Zur Begriffsgeschichte der Selbsterhaltung vgl. M. Mulsow, Art. ‚Selbsterhaltung‘, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, 393–406.

³⁷ Vgl. zu Claubergs *Ontosophia* von 1647 U. G. Leinsle, Reformversuche, 88–105. Ausführlicher ders., Comenius in der Metaphysik des jungen Clauberg, erscheint in den Akten des Clauberg-Symposiums (Groningen 1995). Ich danke Ulrich Leinsle für die Überlassung des noch ungedruckten Artikels.

³⁸ Diese Überlegung ist gegenüber der ansonsten sehr gründlichen Untersuchung von G. Menk zu ergänzen, der auch den frühen Clauberg etwas undifferenziert nur als reinen Cartesianer sieht. G. Menk, *Omnis novitas periculosa*. Der frühe Cartesianismus an der Hohen Schule Herborn (1649–1651) und die reformierte Geisteswelt nach dem Dreißigjährigen Krieg, in: K. Schaller (Hg.), Comenius (St. Augustin 1985) 135–188.

sehr genau gesehen, daß Ritschels Thesen von Campanella abhängig sind, wenn er angibt, man solle doch Campanellas *De sensu rerum* vergleichen.³⁹ Auch das Juxtapositionsprinzip wird von ihm in seinen Funktionen entlarvt;⁴⁰ zu gut kannte er die Traditionen seiner Gegner. Clauberg klagt die ‚rechtmäßige‘ Verwendung des Begriffes *conservatio sui* ein: Der Begriff, den man von Cicero aufnehme, sei im Sinne von Descartes streng als Erhaltung von Bewegung, also als Beharrung aufzufassen. Alle Ausdeutungen seiner mit Vorstellungen von Strebungen oder einem *appetitus* oder *instinctus naturalis* zur Selbsterhaltung würden eine Materie voraussetzen, die in irgendeiner Weise belebt sei, also mehr als nur *res extensa*. Das aber sei nicht mehr der Stand der Wissenschaft. Deshalb gelte im Bezug auf die Theoretiker der Naturinstinkte, „improprie hic usurpari servandi et conservandi vocabulum, quippe quod in rebus cognitione et appetitu donatis proprie adhibetur“.⁴¹

Wir haben hier ein Beispiel dessen vor uns, was Rogier Chartier einen Kampf um Repräsentationen nennt, nämlich um die Definitionsmacht von Begriffen und Vorstellungen.⁴² Solche Kämpfe haben oftmals entschieden, in welchem Rahmen später theoretische Entwicklungen voranschreiten konnten, hing von ihnen doch ab, welches Begriffsmaterial diese Entwicklungen überhaupt zur Verfügung haben würden. Die sprachliche Identität philosophischer Positionen⁴³ ist keine zu vernachlässigende Tatsache, und die Heftigkeit, in der in der hier rekonstruierten Auseinandersetzung um die sprachliche ‚Rechtmäßigkeit‘ von Grundbegriffen wie Selbsterhaltung und Soziabilität gestritten wurde, beweist, wie sehr man sich auch damals der Wichtigkeit der Definitionshoheit bewußt war.

³⁹ J. Clauberg, *Defensio Cartesiana* (Amsterdam 1652); hier zitiert nach *Opera omnia*, Bd. 2 (Amsterdam 1691, Ndr. Hildesheim 1968) 1107. Zu Einzelheiten von Claubergs Kritik vgl. Mulsow, *Handlungsmetaphysik*, 161 f. Vgl. zu Clauberg auch F. Trevisani, *Johannes Clauberg e l'Aristotele riformato*, in G. Canziani und Y. Ch. Zarka (Hg.), *L'interpretazione nei secoli XVI e XVII* (Milano 1993) 103–126; ders., *Descartes in Germania. La ricezione del cartesianesimo nella Facoltà filosofica e medica di Duisburg (1652–1703)* (Milano 1992).

⁴⁰ Vgl. J. Clauberg, *Defensio Cartesiana*, XXXV, 1097–1101.

⁴¹ *Defensio Cartesiana*, 1102.

⁴² Vgl. R. Chartier, *Kulturgeschichte zwischen Repräsentationen und Praktiken*, in: ders., *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung* (Berlin 1989) 7–19, bes. 11: „Die Kämpfe im Bereich der Repräsentationen sind nicht minder wichtig als die ökonomischen Kämpfe, wenn man die Mechanismen verstehen will, durch die eine Gruppe ihre Sicht der sozialen Welt, ihre Werte und ihre Herrschaft durchsetzt oder durchzusetzen sucht. Wer sich mit den Klassifizierungs- und Auslegungskonflikten befäßt, entfernt sich nicht, wie eine kurzsichtige Geschichtsschreibung lange Zeit meinte, vom Sozialen, sondern kann, ganz im Gegenteil, Kampfbereiche ausmachen, die um so entscheidender sind als sie materiell greifbar sind.“ Chartier überträgt damit die Begrifflichkeit der Soziologie Pierre Bourdieus auf die Geschichte.

⁴³ Zum Problem der Identität durch Sprache in der Geschichte vgl. P. Burke und R. Porter (Hg.), *Language, Self, and Society. A Social History of Language* (Cambridge 1991). Eine Ausweitung dieser Problematik auf die Identität historischer philosophischer Positionen und Gruppen steht allerdings noch aus. Nur im Bereich der Historiographie politischer Sprachen hat man bisher stärker darauf geachtet. Vgl. Q. Skinner, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, in: *History and Theory* 1969, 3–53. Vgl. auch J. G. A. Pocock, *The concept of a language and the métier d'historien: some considerations on practice*, in: A. Pagden (Hg.), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe* (Cambridge 1987) 19–38.

Parallel zu Clauberg streiten im übrigen auch andere Cartesianer in diesen 1650er Jahren gegen die universelle Perzeptibilität und Perzeption der Dinge: so etwa Christoph Wittich, ein Schüler Claubergs und zeitweilig sein Kollege in Herborn und Duisburg. Wittich argumentiert gegen eine *oboedientia* als *ob-audentia*, ein ‚Hören‘ der Dinge, das in den spiritualistischen natürlichen Theologien im Sinne der Ausgerichtetheit aller Dinge auf Gott – einer *ethica naturalis* – interpretiert worden war.⁴⁴ Das stoisch-renaissanceplatonische Denken gerät unter der Kritik der Cartesianer deutlich in die Defensive.

Komplex wird die Absetzung von der *Third Force* im Begriffsfeld von Selbsterhaltung in dem Moment, in dem Hobbes hinzugezogen wird. Thomas Hobbes hatte 1647 in *De cive* eine illusionslose Anthropologie entworfen, nach der Selbsterhaltung zur Grundlage des Naturrechts wird.⁴⁵ Nun ist entscheidend, daß man in den Kreisen mancher Cartesianer offenbar bereit war, Hobbes als Bundesgenossen gegen die theologisch argumentierenden Anhänger von Comenius und Herbert zu akzeptieren. Denn theologisch war die *Third Force* insofern ausgerichtet, als ihre Konzeptionen in einer natürlichen Theologie göttlicher Providenz wurzelten. Dieses theologische Element immerhin verband sie mit den orthodoxen Calvinisten, die gegen die ‚gefährlichen‘ Neuerungen der Cartesianer wetterten. Und die Wissenschaftsauffassung dieser Cartesianer war allerdings gegen jede Abhängigkeit von der Theologie gerichtet. Das verraten deutlich die Bedingungen, die Clauberg für seine Berufung nach Herborn machte und die Lentulus so alarmiert haben.⁴⁶ Dagegen schien Hobbes' theologiefreie Anthropologie zu dem rigoros purifizierenden Geist zu passen, der Selbsterhaltung rein als Beharrung verstehen wollte. Clauberg jedenfalls reiht 1652 Hobbes unter diejenigen auf, die den Begriff – im Sinne von Claubergs Sprachpolitik –, ‚rechtmäßig‘ verwendeten. Clauberg mag dabei von einer anonymen cartesianischen Schrift beeinflusst sein, die im Jahr zuvor eine Lanze für Hobbes gebrochen und versucht hatte, dessen *conservatio sui* mit cartesianischen Theorien zusammenzudenken.

Diese Schrift stammte von Lambert von Velthuysen. Sie trägt den Titel *Epistolica dissertatio de principiis iusti et decori, continens Apologiam pro tractatu clarissimi Hobaei, De cive*.⁴⁷ In ihr argumentiert Velthuysen unter anderem gegen die Vor-

⁴⁴ Vgl. C. Wittich, *Consensus veritatis in scriptura divina et infallibili revelate cum veritate philosophica a Renato des Cartes detecta* (Nijmegen 1659), art. 684 und 694.

⁴⁵ Hobbes, *De cive*, I, § 7.

⁴⁶ Vgl. Menk, *Omnis novitas periculosa*. Zum Kampf der calvinistischen Orthodoxie gegen die Cartesianer vgl. auch Th. Verbeek, *From Learned Ignorance to Scepticism. Descartes and Calvinist Orthodoxy*, in: R. H. Popkin und A. Vanderjagt (Hg.), *Scepticism and Irreligion in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (Leiden 1993) 31–45; ders., *Descartes and the Dutch* (Carbondale, Ill. 1992).

⁴⁷ [L. van Velthuysen.] *Epistolica dissertatio de principiis iusti et decori* (Amsterdam 1651). Vgl. zu diesem Buch H. Marti, *Naturrecht, Ehrbarkeit und Anstand im Spiegel frühauflärerischer Hobbeskritik*. Lambert van Velthuysens Briefdissertation *De principiis iusti et decori* und ihre Aufnahme in der deutschen Schulphilosophie, in: K. Gerteis (Hg.), *Zum Wandel von Zeremoniell und Gesellschaftsritualen in der Zeit der Aufklärung* (Hamburg 1992) (= *Aufklärung* Bd. 6/2) 69–95. Zu Velthuysen im Kontext vgl. auch E. M. Scribano, *Da Descartes a Spinoza. Percorsi della teologia razionale nel Seicento* (Milano 1988) 145–150; C. L. Thijssen-Schoute, *Nederlands Cartesianisme* (Amsterdam 1954); H. W. Blom, *Lambert van Velthuysen et le naturalisme*, in: *Cahiers Spinoza* 6 (1991) 203–212.

stellung von einem ‚*instinctus naturalis*‘. Er ist nämlich bestrebt, klar zu trennen zwischen Verstößen gegen die Natur im engeren Sinn und Verstößen gegen das ‚*decorum naturale*‘, die menschliche Würde. Naturrecht im engeren Sinn meint die Aufrechterhaltung von Vernunft und Schöpfung, während das Naturrecht im Bereich des ‚*decorum*‘ historisch und ethnisch relativ ist: Fragen der Ehemoral, des Schamgefühls und des Anstands sind nicht universell und apriorisch festgelegt, wie es die Vertreter der traditionellen ‚divinen‘ Jurisprudenz gerne hätten. Es ist das Anliegen Velthuysens, dieser Relativität von Schamgrenzen zu ihrem Recht zu verhelfen.

An diesem Punkt nun geschieht es, daß Velthuysens imaginiertes Gegner sich auf den *instinctus naturalis* beruft, um die Universalität auch solcher anthropologischer Tatsachen wie Schamgrenzen zu behaupten.⁴⁸ Indem Velthuysen diesen Einwand abwehrt, greift er frontal die Konzeption einer natürlichen Gerechtigkeit und Soziabilität an, die in der *Third Force* über *notiones communes* und den *instinctus naturalis* begründet worden war. Dabei spielt gar keine Rolle, ob bei deren Autoren ursprünglich das Schamproblem irgendeine Rolle gespielt hat. Velthuysen sieht in dieser Position allein ihre Instrumentalisierung für eine rückständige Moral, die par tout die eigenen Konventionen mit theologisch-philosophischen Begründungen für alle Völker als verbindlich ausgeben will. Zweifellos richtet sich der Angriff Velthuysens philosophisch gegen Herberts *De veritate* und *De religione gentilium*, und vielleicht hat er auch die in Holland in kleinen Kreisen verbreitete Schrift von Ritschel als Zielscheibe im Blick gehabt.⁴⁹ Velthuysen zeigt, daß auch in dem Fall, wo wirklich universelle Anstandsgrenzen vorliegen, man nicht einfach ein Argument für von Gott ins Herz eingepflanzte Gesetze habe. Der ‚*consensus gentium*‘ – der von Herbert eigentlich bezüglich der universellen Gotteskenntnis gedacht war, hier aber für seine Konnotationen eines qua Naturinstinkts von Gott eingeschriebenen Moralgesetzes verantwortlich gemacht wird – kommt nach Velthuysen einfach dadurch zustande, daß das nach Hobbes fundamentale Gesetz der Selbsterhaltung im Spiel ist.⁵⁰ Doch sei diese Selbsterhaltung nicht so zu denken, daß sie eingeborene *notiones communes* und schöpfungstheologisch verwurzelte Triebe voraussetze.

Mit der Affektenlehre von Descartes' gerade (1649) erschienenen *Passions de l'âme* und von Hobbes' *De homine* rekonstruiert Velthuysen statt dessen Hobbes'sche Selbsterhaltung als Bewegungserhaltung, ganz im Sinne des Beharrungsbegriffs, auf dem auch Clauberg gegen Ritschel bestanden hatte. Erhalten wird die

⁴⁸ De principiis iusti et decori, 69.

⁴⁹ Während Velthuysen später, als er Spinoza kennenlernte, sich von dessen radikaleren Ausformungen von Naturalität und Schuldlosigkeit distanzierte und sogar nachträglich die Bezüge zu Hobbes aus seiner *Dissertatio epistolica* strich, hat Adrian Beverland nicht gezögert, die bei Velthuysen angelegte Befreiung von Verdikten gegen die Sexualität mit einem Pansexuellen Naturalismus zusammenzudenken. Vgl. A. Beverland, *Peccatum originale kat' exochen sic nuncupatum* (...) (s. 1. 1678). Zu ihm vgl. W. Elias, *Het Spinozistisch erotisme van Adriaan Beverland*, in: *Tijdschrift voor de studie van de Verlichting* 3 (1974) 283–320; R. de Smet, *Hardianus Beverlandus (1650–1716). Non unus e multis peccator. Studie over het leven en werk van Hardiaan Beverland* (Brüssel 1988).

⁵⁰ De principiis iusti et decori, 72.

Bewegung der Lebensgeister (*spiritus*), wenn der Geist sie als angenehm empfindet, denn sie fördern die Einung von Geist und Körper, ansonsten möchte der Geist sie umlenken.⁵¹ Einzig diese Affektion sei dem Geist eingegeben. Was die Theoretiker der eingeborenen Moral für Gesetze der Natur (*leges naturae*) hielten, seien in diesem Sinne erworbene Haltungen, aus einer Zeit, als die jungen Menschen ihre ersten Erfahrungen machten.⁵² Deshalb sei es schon genug, wenn man sage, bestimmte Dinge verstießen gegen die natürliche Anständigkeit (*honestas naturalis*), insofern sie Selbsterhaltung im oben bestimmten Sinne verletzen: *quia fiunt contra primam & fundamentalem legem, conservationem scil. suis ipsius*.⁵³ Es sei keineswegs nötig, daß Denker wie Herbert (Velthuysen nennt aber keine Namen) dafür jene eingegebenen Naturinstinkte bemühten, Denker, die nicht aufhörten, *inculcare suos instinctus naturales, notiones communes, legem cordi inscriptam*.⁵⁴ Velthuysen legt einiges Geschick an den Tag, jene innatistischen Positionen zu widerlegen, die seiner Ansicht nach die letzte Bastion so vieler konservativer Ansichten darstellten. In dieser Stoßrichtung ist nach 1650 die Verwendung von ‚Selbsterhaltung‘ durch die Koalition von Hobbesscher und cartesischer Philosophie – längst vor Spinoza – zu einem Bollwerk gegen die ‚Theologen‘ der *Third Force* geworden.⁵⁵

⁵¹ a. a. O., 73 f.: „Omnis enim passio ad duo commode refertur potest; ad dolorem, et voluptatem: dolorem concipit anima, quoties talis sit spirituum motus ad mentem, quae unionis naturae minus est conveniens: voluptatem, quoties eum motum percipit, qui unioni convenit. Hac itaque affectione praedita erit mens cum corpori unitur: et haec affectio est unicum principium, menti a creatione inditum: reliqua principia, aut notiones, quocumque lubet vocare nomine, acquisitae sunt: ipsa mentis ope sedem in mente habent. Mens enim cum sentiat motum sibi ingratum, studet illum motum immutare, aut a se de pellere: et inde nascuntur omnes affectus, qui versantur in amolitione eius, quod malum est: cum vero sentiat motum gratum, et sibi convenientem, studet illum conservare, et talem spirituum motum concitat, qui continuando priori motui appositus est: et hinc origo petenda omnium affectuum, qui versantur circa consecutionem, aut conservationem rei gratae et iucundae.“ Diese Verbindung cartesischen Denkens mit Hobbes' conservatio sui hat Velthuysen geleistet. Velthuysen verbindet außerdem später im Text die cartesianische Affektenlehre mit einer moralischen Semiotik in der Art von Scipione Chiaramonti.

⁵² a. a. O., 74 ff.

⁵³ a. a. O., 72.

⁵⁴ a. a. O., 73.

⁵⁵ Neben der Destruktion eingeborener ‚natürlicher Moral‘, die mehr ist als nur natürlich erworbene Anständigkeit, läßt sich in den Kreisen der frühen Cartesianer noch eine weitere Trennung beobachten, nämlich die Auflösung der von der *Third Force* als zentrales Anliegen verfolgte Verbindung von Naturphilosophie und Politik. Denn was die Comenianer im englischen Bürgerkrieg als irenisches Anliegen sahen, wirkte seit spätestens 1649 auf dem Kontinent als bedrohliche Vermischung der Sphären. Daher beteuert Clauberg seinem Landesherrn in Nassau, wissenschaftliche Neuerungen würden nichts mit gesellschaftlichen Veränderungen zu tun haben: „In artibus autem et scientiis tanquam in metalli fodinis omnia novis operibus et ulterioribus progressibus circumstrepere debent“, mit Berufung auf Francis Bacon. Zit. nach G. Menk, *Omnis novitas periculosa*, 152. Vgl. zum Problem der ‚innovatio‘ auch W. Schulze, *Zeitenwenden und Neuorientierungen. Probleme wissenschaftshistorischer Periodisierung um 1600 und um 1900*, erscheint in: R. von Bruch (Hg.), *Acten des ersten deutschen Kongresses für Wissenschaftsgeschichte*. Ich danke W. Schulze für die Überlassung des ungedruckten Textes.

IV. Von der triebtheoretischen Soziabilität zur *socialitas*

Bei einem Verständnis der Soziabilität aller Dinge, wie es für die Denker der *Third Force* skizziert worden ist, stellt sich unweigerlich die Frage, ob nicht die Entfaltung des modernen Naturrechts, das bei Grotius aus dem Geist des Neostoizismus herausgewachsen war, im Laufe der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts von dem Prozeß der Dezimierung stoisch-platonischer Denkweisen betroffen wurde. Ist der *appetitus societatis*, auf den sich Grotius berufen hat, im Laufe der Kommentierung seines Werkes soweit von triebtheoretischen Konnotationen des *appetitus* befreit worden, daß der Weg zu Pufendorfs *socialitas* frei war? Gibt es insofern einen Weg von der *sociabilitas* der Comenianer zur *socialitas* Pufendorfs, der analog zur Purifizierung des Selbsterhaltungsbegriffs zu sehen ist? Daß Pufendorf sich neben Grotius auch auf Hobbes berufen hat, zeigt ja zumindest, daß er einen reinen supponierten Geselligkeitstrieb nicht als Prinzip seines Normsystems von Pflichten akzeptieren konnte. Vom Trieb zur Norm war keine Schlußfolgerung herzustellen; Sozialität mußte anders aufgewiesen werden. Es ist in diesem Zusammenhang von Wichtigkeit, daß Clauberg die Verwendung von ‚Selbsterhaltung‘, wie Hobbes sie gebraucht hatte, zu den legitimen, unvorbelasteten Verwendungsweisen gerechnet und damit seiner cartesianischen Strategie beigefügt hatte. Es wäre also zu fragen, ob sich eine Korrektur des Grotianischen *appetitus* durch Hobbessche Konzepte oder die anderer antistoischer Denker vor Pufendorf nachweisen läßt.

Diese Frage kann hier nur gestellt, nicht entschieden werden. Für eine Antwort, die die noch wenig erforschte Grotius-Komentierung⁵⁶ in den Kontext der zunehmenden Kritik an stoischen Begriffen wie *appetitus* zu stellen hätte, können nur erst wenige Hinweise gegeben werden. Die Klärung der Punkte hat sich auf das doppelte Spannungsfeld zwischen Hobbes und seinen stoisch-platonisierenden Gegnern in England und zwischen den Cartesianern einerseits und den Comenianern, Neostoikern und Theologen andererseits in den Niederlanden einzulassen. Gerade für Ritschel lassen sich Nähen zu den Neostoikern Hollands zeigen; den Leidener Professor Claude Saumaise titulierte er, der im Späthumanismus der Straßburger Universität zur Zeit Bernegggers groß geworden ist, als *incomparabilis vir*.⁵⁷ In England, wo die Verbindungen von natürlicher Theologie mit stoischen Konzepten sich gegen den ‚Epikureer‘ Hobbes ausgerichtet haben, hat etwa Bischof Richard Sharrock 1660 in seiner Schrift *De officiis secundum jus naturae*⁵⁸ den *appetitus societatis* von Grotius kommentiert. Das Buch, das an Boyle dediziert ist, bemüht wortreich die Fülle der aus Cicero oder Plutarch fließenden Traditionen.

⁵⁶ Vgl. für eine Übersicht E. Reibstein, Deutsche Grotius-Kommentare bis zu Christian Wolff, in: Zeitschrift für ausländisches Recht und Völkerrecht 15 (1953/54) 76–102. Zum Naturrecht allg. vgl. R. Tuck, Natural Right Theories. Their Origins and Development (Cambridge 1979); ders., The modern theory of natural law, in: A. Padgen (Hg.), The Languages of Political Theory, 99–119.

⁵⁷ *Contemplationes, ad Lectorem*.

⁵⁸ R. Sharrock, *De officiis secundum jus naturae* (Oxford 1660) 54ff.; vgl. zu diesem Komplex W. Schneiders, Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius (Hildesheim 1971) 65ff.; H. P. Schneider, *Justitia universalis*.

Bei späteren Grotius-Kommentatoren wie dem Straßburger Heinrich Boecler läßt sich dagegen eine Bemühung feststellen, die *vernunftgemäße Ordnung*, die das eigentliche Objekt des Strebens der Menschen sei – weniger also das Streben nach dem Ähnlichen –, zu akzentuieren.⁵⁹

Tatsache ist, daß sich das neue Naturrecht von allzu direkten Ableitungen des menschlichen Rechts und der menschlichen Gesellschaft aus der kosmischen Ordnung abzusetzen hatte. Bei Campanella hatte es noch in der ihm eigenen drastischen Art geheißen: „Naturale consociantur, quaecunq[ue] copulat reciprocum bonum naturale.“⁶⁰ Der gesellschaftliche Zusammengang der Menschen im politischen Körper wird geradezu als Trieb zur ‚Kopulation‘ gefaßt. Das Ideal der natürlichen Herrschaft und der natürlichen Gemeinschaft resultiert aus der Ordnung der Dinge. Und bei Bisterfeld wird postuliert: „Nullum ens in universa rerum natura est solitarium, sed omne ens est symbioticum, seu pertinet ad societatem.“⁶¹ Die ‚Symbiotik‘ ist also bereits von der Schöpfung vorgegeben.

Demgegenüber hat sich der Rekurs des neuen Naturrechts auf Sozialität und Selbsterhaltung an der Weise entschieden, wie man mit den Vorgaben aus Cicero umgegangen ist. Cicero ist in der Tat der Orientierungspunkt gewesen. Sein „Omnis natura est conservatrix sui“ vermittelt die stoischen Positionen an die Neuzeit – egal welcher Richtung. Das lehrt ein erneuter Blick auf Clauberg.⁶² Über Cicero gibt es denn auch eine Kontinuität im Bereich der komplexen Beziehung von *conservatio sui* und *sociabilitas*. Schon Grotius selbst hat in *De jure belli ac pacis* auch das Recht der Selbsterhaltung anerkannt: „Prima naturae vocat [Cicero], quod simulatque natum est animal, ipsum sibi conciliatur & commendatur ad se conservandum, atque ad suum statum, & ad ea quae conservantia sunt eius status, diligenda (...).“⁶³ Aber dieses Streben gilt nur für die ‚erste Natur‘, die der Mensch mit allen Lebewesen gemeinsam hat.⁶⁴ Soziabilität und Vernunft sind dagegen menschlich und schränken das Recht auf Selbsterhaltung ein.⁶⁵ Bei Pufendorf ist die Gesellschaftlichkeit des Menschen nur noch eine Konsequenz seiner Mangelnatur.

Die Purifizierung des Soziablen als etwas, das nicht schon in der primären Natur aller Dinge begründet sein muß, kann im Verlauf der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, wenn die hier angestellten Überlegungen richtig sind, durchaus Raum

⁵⁹ H. Boecler, In Hugonis Grotii Jus Belli ac Pacis Commentatio (1663, zit. nach der Aufl. Straßburg 1704) 47 ff.

⁶⁰ T. Campanella, *Realis philosophia epilogistica partes quatuor* (Frankfurt 1623), *Politica*, 368. Zur natürlichen Herrschaft heißt es 369: „Natura imperat, qui virtute praestantior est: Natura servit, qui virtute inferior vel vacuus. Ubi contra fit, dominium violentum est.“

⁶¹ Bisterfeld, *Seminarium*, 35.

⁶² Vgl. *Defensio cartesianiana*, wo von den Belegen bei Cicero ausgegangen wird.

⁶³ H. Grotius, *De jure belli ac pacis*, I, 1. Ich zitiere nach der Edition von J. Gronovius (Amsterdam 1702) 25.

⁶⁴ Vgl. H. Dreitzel, *Hobbes-Rezeptionen. Zur politischen Philosophie der frühen Aufklärung in Deutschland*, erscheint in einem Band über „Strukturen der Frühaufklärung“.

⁶⁵ So S. Pufendorf: „ut quilibet vitam et membra sua quantum potest tuatur seque ac sua conservat – ut ne perturbet societatem humanam“ (*De jure naturae et gentium* [Lund 1672]; zit. nach Dreitzel, *Hobbes-Rezeptionen*).

gewonnen haben. Was den Begriff der Selbsterhaltung angeht, der in der *Third Force* wie bei Campanella über die Verbindung jedes Einzelnen mit Gott an die natürliche Soziabilität der Dinge angebunden war, so konnte seine Abkoppelung von Soziabilität nicht nur durch seine Umstellung auf Beharrung erfolgen, sondern auch schon von vornherein in einer ‚utilitaristischen‘ Beschränkung der Sichtweise auf die ‚primäre Natur‘ des Menschen vorhanden sein. Das hatte in der Renaissance schon Telesio vorgeführt, bevor Campanella und Comenius dessen Vorgaben wieder in einen theologisch-pansensistischen Rahmen eingefügt hatten. Doch es gab im Calvinismus nach 1650 offenbar Traditionen, in denen sich das ursprüngliche ‚utilitaristische‘ Moment gehalten hatte.⁶⁶ Erst jüngst hat Horst Dreitzel diese Variante einer utilitaristischen politischen Sprache entdeckt, die vor allem im calvinistischen Norddeutschland ihre Spuren hinterlassen hat.⁶⁷ Es ist gut möglich, daß diese Sprache, die im Kontext der Rede von der *conservatio status* im Umkreis der Staatsraison-Literatur ihren Ort besitzt, die Ablösung von der Sozialontologie der *Third Force* begünstigt hat. Der technisch instrumentelle Charakter von Politik, der ja in der prudentialen Symbiotik Bisterfelds und Ritschels durchaus vorhanden ist, wäre dann aus seiner theologischen Anbindung genommen worden. Verbindungen mit dem Cartesianismus, wie er bei Clauberg das *Movens* für die Ablösung war, sind in diesem Problemfeld durchaus zu erwarten. So ist Johann Eberhard Schweling, Calvinist aus der auf Clauberg folgenden Generation, wie dieser überzeugter Cartesianer. Er arbeitet im cartesisch vorgegebenen Rahmen über naturwissenschaftliche Themen. Doch in seinen Arbeiten zur Politik vertritt er die genannte utilitaristische Sprache von der *conservatio status*.⁶⁸

Auf diese Weise lassen sich untergründige Kontinuitäten ausmachen, welche die Umdeutung von einer instinkthaft relationstheoretischen Sprache in eine ‚karge‘ Sprache von Sozialität und Selbsterhaltung gerade im calvinistischen Raum unterstützt haben können.⁶⁹ Solche untergründigen Kontinuitäten können heute als Fo-

⁶⁶ Allerdings mögen diese Ansätze im Zuge der frühen deutschen Campanella-Rezeptionen vermittelt worden sein. So hat Ludwig Crocius, dessen *Politicae Germanorum virtus et libertas* (Bremen 1618) Dreitzel anführt, 140, 1617 Ficinos *De religione christiana* herausgegeben und sich möglicherweise mit der 1616 von T. Adami veröffentlichten Ausgabe von Campanellas *Prodromus philosophiae instaurandae* beschäftigt. Von dort aus mag er auf Telesio aufmerksam geworden sein. Crocius war Ireniker und sympathisierte später mit der synkretistischen Theologie von Georg Calixt.

⁶⁷ Vgl. H. Dreitzel, *Die Staatsraison und die Krise des politischen Aristotelismus: Zur Entwicklung der politischen Philosophie in Deutschland im 17. Jahrhundert*, in: E. Baldini (Hg.), *Aristotelismo politico e ragion di Stato* (Milano 1995) 129–156. Ich bin Horst Dreitzel nicht nur für die Überlassung dieses und des zuvor zitierten Artikels vor der Veröffentlichung zu großem Dank verpflichtet, sondern auch für die ausführliche persönliche Unterweisung zum Thema ‚*conservatio status*‘. Die Kenntnis der Autoren Schweling und Crocius, die ich nenne, verdanke ich seinem Spürsinn. Für die Theorie politischer ‚Sprachen‘ in der frühen Neuzeit allg. vgl. die Arbeiten von Q. Skinner und J. G. A. Pocock sowie A. Pagden (Hg.), *The Languages of Political Theory*. Speziell zum Übergang vom Politikbegriff der aristotelisch-juristischen Tradition zur neuen Sprache der ‚*ratio status*‘ vgl. E. M. Viroli, *From Politics to Reason of State* (Cambridge 1992).

⁶⁸ J. E. Schweling, *Concertationes publicae e Literis Politicorum et Jurisconsultorum de Ratione Status* (Bremen 1701) 27 ff.

⁶⁹ Zu erwähnen ist auch der in Frankfurt an der Oder lehrende Politologe J. Chr. Becmann, der Hobbes in einem calvinistischen politischen Kontext rezipiert hat. Vgl. Dreitzel, *Hobbes-Rezeptionen*.

lie dienen, vor denen sich die Definitionskämpfe und Umorientierungen in ambivalenten Modernisierungsprozessen um so besser verfolgen lassen. Dennoch bleibt die Existenz der hier angedeuteten Verbindungen Vermutung, solange nicht eine präzise Konstellationsforschung die Veränderungen der politisch-philosophischen Sprache nachgezeichnet hat.

V. Ein revidierter Dilthey

Diltheys unglücklicher Ausdruck vom ‚natürlichen System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert‘ hat versucht, das oben für die *Third Force* beschriebene Phänomen der Begründung moralischer, juristischer und philosophischer Ansprüche aus den Gegebenheiten der Natur als Begriff zu fassen;⁷⁰ es ist ihm nicht zuletzt deshalb mißlungen, weil die statische Formulierung weder reale Konstellationen hat einfangen können – dazu ist die Analyse historischer Abhängigkeiten zu unpräzise – noch die Dynamik der Auseinandersetzungen um die stoisierenden und platonisierenden Gedankenfiguren berücksichtigt hat. Dieses Feld von Vorstellungen über natürliche Relationen, in das die Semantik des *appetitus societatis* hineingehört, wartet erst noch auf eine Erschließung, die jenseits von juristischen, philosophischen und wissenschaftsgeschichtlichen Disziplingrenzen die Dynamik der Argumentationen verfolgt.

Eine konflikttheoretische Rekonstruktion von Diltheys These der ‚natürlichen Geisteswissenschaft‘ – oder von dem, was sich von ihr heute noch halten läßt – hätte zunächst einmal die rezeptionsanalytische Einbettung der These aufzulösen. Dilthey hat für die Epoche von Vives bis Spinoza eine Stoa-Rezeption postuliert, die entscheidend dazu beigetragen haben soll, die natürliche Geisteswissenschaft zu formen.⁷¹ Dies aber ist in dieser Form nicht zu halten. Nicht nur konnte die Stoa-Rezeption des 16. Jahrhunderts nur auf verstreute, dem Jahrhundert selbst als ‚fabulös‘ erscheinende Fragmente zurückgreifen, sondern die stoischen Interpretamente wurden jeweils auch in völlig unterschiedlichen Problemlagen mit unterschiedlichen Beigaben in verschiedenen Lagern aufgenommen.⁷² Eine Einheit läßt sich so nicht begründen. Statt dessen hätte eine heutige Analyse gerade von den – hier nur zum Teil beschriebenen – Konflikten und Ambivalenzen auszugehen, die das Feld des ‚Natürlichen‘ im 17. Jahrhundert zu einem Ort der Kämpfe um Definitionen und Begriffe gemacht haben. Ob nun das Einheitsdenken der *Third Force* als Reaktion auf die Krise der Pluralisierung, ob Erhaltung als Reaktion auf die

⁷⁰ W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (9. Aufl. Göttingen 1970).

⁷¹ Vgl. zum Kontext von Diltheys Interesse an der Geistesgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts *A proposito dell'interesse di Dilthey per l'antropologia cinquecentesca*, in: R. Sirri und M. Torrini (Hg.), *Telesio e la cultura napoletana* (Napoli 1992) 417–429. Vgl. auch allg. R. A. Makkreel, *Dilthey, Philosoph der Geisteswissenschaften* (Frankfurt 1991). Für ein Beispiel konflikttheoretischer Analysen vgl. etwa J. Assmann und D. Harth (Hg.), *Kultur und Konflikt* (Frankfurt 1990).

⁷² Vgl. M. Mulsow, *Frühneuzeitliche Selbsterhaltung*.

Krise des unterstellten Weltverfalls interpretiert wird,⁷³ in jedem Fall kann die neuerliche Aufarbeitung des Problembereichs, den Dilthey im Auge hatte, unter der veränderten Perspektive viel Fruchtbare erbringen. Im Sinne eines reflexiven und ambivalenten Modernisierungsbegriffes kann dann die Zersetzung der Konzepte von ‚Natürlichkeit‘ auf die diversen, ja gegenläufigen Motivationen und unintendierten Ursachen hin untersucht werden. Die unscharfe Abgrenzung zum Magischen mag dabei für eine Zeit von *Religion and the Decline of Magic*⁷⁴ ebenso als Faktor in Rechnung gestellt werden wie das neue Ethos von strikter Wissenschaftlichkeit seit Descartes. Bei Velthuysen etwa erkennt man deutlich das Pathos der Befreiung von den theologisch-moralischen Rezidiven, die noch im ‚natürlichen‘ relationsontologischen Denken mittransportiert wurden. Doch zeigt gerade sein Fall, wie sehr es meist um Befreiung und Disziplinierung *gleichzeitig* gegangen ist.⁷⁵ Denn Velthuysen legt als Orientierungsmaßstab für Verhalten im Bereich des ‚Anstands‘ einen Verhaltenskatalog vor, wie er in der europäischen Literatur der *civil conversation* seit Castiglione, Guazzo und Della Casa erarbeitet worden ist. Heute erkennt man in diesen Katalogen in erster Linie die Leistung der zivilisatorischen Disziplinierung.⁷⁶ Will man die ambivalente Bewegung auf einen einzigen Begriff bringen, möchte man in Fällen wie denen der Cartesianer geradezu von Befreiung durch Disziplinierung sprechen. Das geschah bei ihnen vor allem in Form der oben genannten *Trennungen*, die die Einheitsbemühungen der *Third Force* rückgängig machten: Natur von Gesellschaft, Geist von Leib, Recht von Anstand, wissenschaftlicher Fortschritt von gesellschaftlicher Reform.

Ein solcher *Travail de purification* gehört für Bruno Latour zu den typischen Modernisierungsanstrengungen der Neuzeit – oft konterkariert von den faktischen Vermischungen der Bereiche.⁷⁷ Es scheint mir bezeichnend, daß solche Anstrengungen, wie sie Clauberg, Velthuysen und ihre Mitstreiter unternommen haben, vor allem in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu finden sind. Die Weichenstellungen, die sich schon gegen Ende des 16. Jahrhunderts etwa im Dissens zwischen Piccolomini und Zabarella um die Frage abgezeichnet haben, ob man das Augenmerk auf eine ontologische Absicherung des Erkennens in der Ordnung der Dinge oder auf ein rein methodisches Vorgehen richten sollte,⁷⁸ und

⁷³ Zum letzteren vgl. A. Seifert, Verzeitlichung. Zur Kritik einer neueren Frühneuzeitkategorie, in: Zeitschrift für historische Forschung 10 (1983) 447–477.

⁷⁴ Vgl. das gleichlautende Buch von K. Thomas (London 1973).

⁷⁵ Vgl. zu diesem ‚doppelten‘ Gesicht der Moderne P. Wagner, Soziologie der Moderne, 26ff. Vgl. auch A. Hahn, Theorien zur Entstehung der europäischen Moderne, in: Philosophische Rundschau 31 (1984) 178–202; ders., Differenzierung, Zivilisationsprozeß, Religion: Aspekte einer Theorie der Moderne, in: F. Neidhardt u. a. (Hg.), Kultur und Gesellschaft (Opladen 1986) 214–231.

⁷⁶ N. Elias, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde. (7. Aufl. Frankfurt 1980).

⁷⁷ B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes* (Paris 1991). Vgl. meine Ausweitung von Latours Begriff für die Philosophiegeschichte: M. Mulsow, Cartesianismus, Libertinismus und historische Kritik. Neuere Forschungen zur Formation der Moderne um 1700, in: Philosophische Rundschau 42 (1995) 297–314, bes. 300.

⁷⁸ Vgl. N. W. Gilbert, *Renaissance Concepts of Method* (New York 1960); E. Keßler, Von der Psychologie

die mit dem methodischen Zweifel von Descartes auf der antiontologischen Seite ihre Fortsetzung fanden, diese Weichenstellungen wurden erst nach einiger Vorlaufzeit zu zwingenden Alternativen. So wie in den Debatten um die korpuskulare Natur der Materie und die ‚nov-antiquen‘ oder ‚chemischen‘ Versionen von Korpuskeln und spirituellen Atomen die Fronten noch zu verschwommen sichtbar waren, um Koalitionen ‚moderner‘ Prägung auszubilden, so ergeben sich auch in anderen Feldern erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts klarere Linien.⁷⁹ Das, was Foucault mit der von Bachelard und Canghullem übernommenen Emphase auf die *ruptures* den Bruch zwischen der Episteme der Ähnlichkeit und derjenigen der Repräsentation genannt und damit zugleich in seinem Verlaufscharakter zugedeckt hat, gilt es als offenen Prozeß erst noch zu entdecken. Denn der Purifikationsprozeß von 1650 bis 1680 ist ein Kampf um die offizielle Definitionsmacht philosophischer Basisterme wie *conservatio*, *societas* oder *sensus* gewesen, die eine *social history of truth*⁸⁰ in seinen Konstellationen zu beschreiben hätte – eine Geschichtsschreibung, die konflikt- und nicht strukturorientiert von der ‚Episteme der Ähnlichkeit‘ zu handeln wüßte. Aus dieser – aber auch nur aus dieser – Perspektive gesehen, gewinnen ein Clauberg oder Velthuysen eine größere Signifikanz als Descartes selbst, wird die Grotius-Kommentierung bis zu Puffendorf, die Koalitionen zwischen Cartesianern und Sozinianern in Holland,⁸¹ werden die Einwirkungen von Boyle und de Raai auf Sturm aussagekräftiger als die Theorieentwürfe der Innovatoren.⁸² Denn erst dort, wo – wie Hans Blumenberg gesagt hat⁸³ – jegliche Metaphorik von natürlichen Trieben, jegliches stoische Relikt abgestreift ist, kann man auch von einer *Prägung* des ‚Diskurses‘ der Moderne – der mehr ist als die Summe seiner Leittheorien – sprechen. In dem Moment, in dem sich Selbsterhaltung als Beharrung und Sozialität als reiner Pflichtbegriff durchgesetzt haben, nicht schon dort, wo sie als solche in die Diskussion lanciert worden sind, in dem Moment, da die millenaristisch geprägten Restitutionslehren auch exegetisch in den Hintergrund gedrängt worden waren,

zur Methodenlehre. Die Entwicklung des methodischen Wahrheitsbegriffs in der Renaissancepsychologie, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 41 (1987) 548–570.

⁷⁹ Der Purifizierungskampf für eine ‚karge‘ Physik traf auch ‚nov-antique‘ Denker wie Sennert, die mit ihrer Teilrezeption paracelsistischer Elemente ebenfalls etwas Lebendiges in Materie angenommen hatten. Vgl. Defensio Cartesiana, 1102f.

⁸⁰ Vgl. das anregende Buch von S. Shapin über Boyle, *The Social History of Truth: Civility and Science in Seventeenth-Century England* (Chicago und London 1994).

⁸¹ Vgl. M. E. Scribano, *Da Descartes a Spinoza*.

⁸² Die erfolgreiche Formation, die, vor allem in England, die Koalitionen von apriorischer natürlicher Theologie und Chemical Philosophy ablöste, war die neue Verbindung der aposteriorischen Experimentalphilosophie der Newtonianer und konservativ-christlicher Apologetik als Physikotheologie. Vgl. dazu J. R. Jacob und M. C. Jacob, *The Anglican Origins of Modern Science: the Metaphysical Foundations of the Whig Constitution*, in: *Isis* 71 (1980) 251–267. Zum Einfluß der englischen Debatten auf Johann Christoph Sturm vgl. H. M. Nobis, *Die Bedeutung der Leibnizschrift De ipsa natura im Lichte ihrer christlichgeschichtlichen Voraussetzungen*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 20 (1966) 525–538.

⁸³ Vgl. H. Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, in: *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur zu Mainz, Abh. geistes- und sozialwiss. Klasse*, Jg. 1969, Nr. 11, 1970, 333–383.

nicht bereits, als man ihre Relevanz in Frage zu stellen begann,⁸⁴ erst also, als die neuzeitlichen Grundbegriffe eine Akzeptanz finden konnten, hat der Konsens der Moderne begonnen.⁸⁵

ABSTRACT

The ‚pansophic‘ theory of the Comenius circle about a correlational nature had an implicit practical dimension: the restitution of natural relations as ‚natural‘ conditions of justice and peace. The devise of such a ‚symbiotic‘ theory of society was to show prudence when dealing with nature and using its powers. By 1650 these ideas were replaced by Hobbesian and Cartesian thinking via a ‚purification‘ which suspects all concepts of ‚sympathy‘ in nature to be magical. Perhaps the transition from ‚appetitus societatis‘ (Grotius) to ‚socialitas‘ (Pufendorf) should be seen in respect to this purification. The meaning of central concepts such as ‚nature‘ and ‚self-preservation‘ has changed in this process which was a kind of struggle about the power to define terms. Therefore this article proposes to reformulate Dilthey’s static notion of a ‚natural system of the humanities in the 17th century‘ in terms of conflict theory.

Die ‚pansophische‘ Theorie des Comenius-Kreises von der in sich relationalen Natur der Dinge besaß eine implizite praktisch-politische Dimension: Restitution natürlicher Verhältnisse als Wiederherstellung ‚natürlicher‘ Rechts- und Friedensverhältnisse. Klugheit im Umgang mit den natürlichen Relationen und Nutzung ihrer Kräfte ist die Maxime solcher ‚symbiotischen‘ Gesellschaftstheorie. Um 1650 aber löst ein an Hobbes und Descartes orientiertes Denken diese Vorstellungen mit einer ‚Purifizierung‘ ab, die alle Berufung auf ‚Naturstreben‘ unter Magieverdacht stellt. Vielleicht sollte auch der Übergang vom ‚appetitus societatis‘ (Grotius) zur ‚socialitas‘ (Pufendorf) im Kontext dieser Purifizierung gesehen werden. Die Verwendungsweisen zentraler Begriffe wie ‚Natur‘ und ‚Selbsterhaltung‘ verändern sich in diesem als Definitionskampf einzuschätzenden Ablösungsprozeß. Deshalb wird vorgeschlagen, Diltheys zu statische Beschreibung vom ‚natürlichen System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert‘ konflikttheoretisch zu reformulieren.

⁸⁴ Zu diesem langsamen Prozeß vgl. A. Seifert, Der Rückzug der biblischen Prophetie von der neueren Geschichte. Studien zur Geschichte der Reichstheologie des frühneuzeitlichen deutschen Protestantismus (Köln und Wien 1990).

⁸⁵ Man mag es ablehnen, die Diskussionen um die Struktur der Moderne, die eigentlich die Industriemoderne des 19. und 20. Jahrhunderts meinen, nun über die Betrachtung des philosophischen Diskurses in das 17. Jahrhundert rückverlagern zu wollen. Doch kann – wie oben ausgeführt worden ist – kaum geleugnet werden, daß die intellektuellen Wurzeln dieser ‚Moderne‘ bis tief in die frühe Neuzeit zurückreichen; andererseits sieht sich die soziologisch-ökonomische Periodisierung der Industriemoderne außerstande, nicht auch intellektuell-wissenschaftliche Komponenten in ihre Epochendefinition miteinzubeziehen, zumal wenn sie eine ‚zweite‘ Moderne so gegen die ‚erste‘ oder Industriemoderne ausspielen will. Ist dies aber der Fall, dann kann, im Sinne des „potentiellen Konflikt[s] zwischen zwei die Moderne begründenden Kriterien“, nämlich liberalen und kommunitaristischen (P. Wagner, Soziologie der Moderne, 31), eine erste frühmoderne Ausformung dieses Konflikts durchaus im Definitions-konflikt um Selbsterhaltung und Soziabilität zwischen *Third Force* und Cartesianern bzw. Hobbesianern gesehen werden. Dem ‚Kommunitarismus‘ auf ontologischer Ebene wird von den Descartes- und Hobbes-Anhängern ein ‚liberales‘ Modell von Vereinzelung gegenübergestellt.