

Wilhelm Bolin — Freidenker und Spinozist

von

Vesa Oittinen
Universität Helsinki/Finnische Akademie

Wegen seiner Freundschaft mit Ludwig Feuerbach und seiner Tätigkeit als Herausgeber des Nachlasses des Brucksberger Einsiedlers ist Wilhelm Bolin (1835 — 1924) eines der interessantesten Gestalten in der finnischen Philosophiegeschichte. Doch ihn als einen "Feuerbachianer" zu klassifizieren — von einem "Jünger" Feuerbachs gar zu reden — ist problematisch. Nicht nur, daß Bolin ein vielseitiges und weitumspanntes Kontakten- und Korrespondentennetz mit anderen Philosophen und Literaten aufrechthielt so daß sein in der Universitätsbibliothek Helsinki aufbewahrter Nachlaß eine förmliche, bis heute keineswegs erschöpfte "Goldgrube" für spätere Forschergenerationen darstellt; auch als Denker ging er seine eigenen Wege und setzte die Sache Feuerbachs nur der allgemeinen materialistischen bzw. naturalistischen, sensualistischen und antihegelschen Tendenz nach fort.

* * *

Eines der Punkte, wo Bolin schon in den jungen Jahren deutlich von Feuerbach abwich, war seine Haltung zu Spinoza. Er rezipierte Spinoza von Anfang an positiver als Feuerbach, dessen Sensualismus ihn spröd gegenüber der Metaphysik Spinozas machte. Es ist in der Tat merkwürdig, daß der Idealismus-Kritiker Feuerbach nie explizit an Spinoza, einen anderen grossen Kritiker des Idealismus, anknüpfte, auch dann nicht, wenn die Gedanken Spinozas auf die gleichen, ja fast identischen Bahnen sich bewegten wie die Religionskritik Feuerbachs — man braucht nur die Stelle am Ende des ersten Teils der *Ethik*, wo Spinoza das inadäquate, anthropomorphisierte Gottesbild der Menschen kritisiert und nachweist, wie sie Zweckmäßigkeit ins Naturgeschehen unstatthaft hineinlegen, mit entsprechenden Passagen in *Das Wesen des Christentums* oder *Das Wesen der Religion* zu vergleichen, die auf einer ganz ähnlichen Weise insistieren, daß die Gottesvorstellung nur eine nichtadäquate Projizierung menschlicher Eigenschaften und des menschlichen Wesens auf die Natur sei.

Die Erklärung, warum Feuerbach nicht die Möglichkeiten beachtete, die ein "Bündnis" mit dem Spinozismus hätte er bieten können, findet man — aphoristisch formuliert — in seinem programmatischen Schrift aus der Vormärz-Periode, den *Vorläufigen Thesen* von 1842: "Spinoza ist der Urheber der spekulativen Philosophie, Schelling ihr Wiederhersteller, Hegel ihr Vollender".¹ Der "reformierte" Feuerbach, der sich nunmehr zum Sensualismus bekennt, betrachtete Spinoza also als einen Metaphysiker und spekulativen Philosophen. Spinoza war für ihn der Urheber *par excellence* einer in Hegel gipfelnden Tradition, von der loszusagen es galt. Ebenso wie Hegels Philosophie "der *theologische Idealismus*" ist, so sei Spinozas Philosophie "der *theologische Materialismus*"; beide haben "das *Wesen* des Ich *außer* das Ich gesetzt [...], als Substanz, als Gott vergegenständlicht".² Im Gegensatz dazu, was die spekulativen Philosophen, Spinoza unter ihnen, glauben, bestehe aber "die Aufgabe der Philosophie [...] *nicht* darin, von den *sinnlichen, d.i. wirklichen* Dingen weg, sondern *zu ihnen hin zu kommen*".³

Dies war eine folgenschwere Einschätzung, die zudem dem historischen Spinoza nicht Gerechtigkeit widerfahren läßt. Obgleich Spinozas System starke metaphysische Züge besitzt, kann man dennoch sagen, daß der Geist und Inhalt seines Systems in einem gewissen Widerspruch zu dem metaphysischen Korsett stehen, in dem sie eingeschlossen sind. Spinozas Philosophie ist nicht auf die Metaphysik reduzierbar; sie enthält dialektische — d. h. antimetaphysische — Lösungen und auch eine starke Tendenz zum Materialismus, an die Feuerbach in seinem eigenen Suchen hätte entscheidender anknüpfen können.⁴

Bolins Abhandlung von 1868 über die Willensfreiheit

Wie ich schon in einer früheren Arbeit argumentiert habe,⁵ hat Bolin hier andere Wege gegangen als Feuerbach und eine Perspektive eröffnet, die ein Integrieren des Spinozismus in die von Feuerbach eingeleitete nachidealistische und materialistische Strömung ermöglicht hätte. Bolin plante in den 1860er Jahren lange eine Arbeit über das Problem der Willensfreiheit, worüber er mit Feuerbach korrespondierte; der früheste Brief, wo der Plan tangiert wird, ist datiert den 30. Dezember 1864. Vier Jahre später, 1868 erscheint endlich im Druck die Abhandlung Bolins *Undersökning af läran om viljans frihet*,

¹ *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, GW IX, S. 243

² a.a.O., Ss. 299 – 300

³ a.a.O., S. 325

⁴ Genauer über das Verhältnis von Feuerbach zu Spinoza vgl. meinen Aufsatz "Aut Deus aut Natura" – Feuerbach über Spinoza, ursprünglich ein Vortrag in Bad Homburg 1995, erscheint demnächst in *Studia Spinozana*.

⁵ Vgl. Oittinen 1995

das im Geiste Feuerbachs verfaßt ist, obgleich der Name des verfeimten Materialisten darin nicht ein einziges Mal erwähnt wird. Das war eine verständliche Vorsichtsmaßnahme, galt es doch, einen akademischen Posten im russischen Großfürstentum zu erhalten, wo nicht nur der Materialismus verdächtig, sondern während der Regierungszeit des vorigen Zaren und Großfürsten, des Nikolai I, das Studium der Philosophie überhaupt als zu "subversiv" in den Universitäten untersagt war.

Die Abhandlung von 1868 trägt den Untertitel *Med särskildt afseende å Kants behandling af problemet*, "Mit besonderer Berücksichtigung der Kantschen Behandlung des Problems", und die Prüfung der Kantschen Freiheitslehre ist dementsprechend recht umständlich, gibt allerdings zur Hand, daß Kant nicht das Problem der Willensfreiheit hat lösen können. Ich habe Bolins Darstellung in meiner früheren Studie (Oittinen 1995, 67 ff.) eingehend referiert, hier dürfte es genügen, Bolins Resultate kurz zusammenzufassen: Die Freiheit ist letzten Endes für Kant ein unerklärtes Etwas. Einerseits sollte die Freiheit bzw. das Intelligible eine andere Ordnung als die der Natur ausdrücken, andererseits aber meint Kant, daß es zwischen dem Intelligiblen und dem Empirischen doch ein Kausalverhältnis geben muß, da es sonst unerklärlich bleibt, wie wir mit dem Willensbeschluß auf unsere Tätigkeit Einfluß üben könnten. Zwar hätte Kant statt des Widerspruchs auch einen anderen Ausweg wählen können, meint Bolin: Soll die Freiheit darin bestehen, daß man der in der Vernunft erkannten Notwendigkeit folgt, so wäre *der* Wille unfrei, der den Gesetzen der Vernunft nicht folgt. Das aber hätte zugleich bedeutet, daß Kant unmittelbar an Spinoza angeknüpft hätte (Bolin 1868, 125—126).

Schon am Anfang seiner Untersuchung hebt Bolin hervor, daß in der Frage nach der Willensfreiheit der Determinismus in allem Wesentlichen Recht behält. Der Determinismus hat, nach Bolin, die einzige wissenschaftliche Erklärung des Phänomens der Willensfreiheit geliefert. Er kämpft seit dem Anbeginn der Neuzeit gegen die "gängige Vorstellung, daß der Wille des Menschen keinen mächtigeren, ihn determinierenden Voraussetzungen untergeordnet sei" (Bolin 1868, 14). Bolin weist auf Spinoza hin, den eigentlichen Heros seiner Untersuchung, nach dem der Mensch nicht als ein Staat im Staate betrachtet werden darf, der außerhalb der notwendigen Ordnung der übrigen Natur stünde. "Der Determinismus verneint einen grundlosen, über allen Voraussetzungen stehenden Willen; er fordert die Gleichsetzung des Willens mit anderen Erscheinungen der Wirklichkeit, von denen jener seinem Maße nach von gewissen unabdingbaren Voraussetzungen bedingt ist" (Bolin 1868, 16).

Der Kardinalsatz des Determinismus, den auch Bolin unterschreibt, lautet: wirklicher Wille ist immer einzeln und bestimmt. Im Grunde ist dies dasselbe wie die These Spinozas: *In Mente nulla est absoluta, sive libera voluntas; sed Mens ad hoc, vel ad illud volendum determinatur a causa, quae etiam ab alia determinata est* (*Eth.* II prop. 48). Bolin

akzeptiert auch die klassische deterministische These, wonach der Wille eine besondere Form der menschlichen Selbsterhaltung ist.

Kurz, keiner von den Gegnern des Determinismus hat nicht beweisen können, daß diese Lehre im praktischen Leben sich nicht bewähren würde (Bolin 1868, 17—19, 68 ff.). Ungeachtet der Versicherungen der Indeterministen gibt es Gesetzmäßigkeiten im menschlichen Leben und Handeln, und die wissenschaftliche Forschung kann nicht umhin, die Kernidee des Determinismus anzunehmen:

”Denn was wird mit dem Wort 'Notwendigkeit' ausgedrückt? — Sachgemäß und ohne phantastische Zusätze genommen, bedeutet sie einen Zusammenhang zwischen Voraussetzungen und Folgen, ein Verhältnis gegenseitiger Einwirkung zwischen der Weise gewisser Erscheinungen, zu sein und zu wirken. In diesem einzig richtigen Sinn gilt dieser Begriff sowohl innerhalb der eigentlichen Natur als auch und nicht weniger innerhalb der Relationen, die man unter die rein geistigen rubriziert [...] Die Notwendigkeit, womit das Arterienblut rot, das Venenblut wiederum bläulich wird, ist nicht größer als die, daß politische Gediegenheit und ein reges staatliches Leben ein Volk zur intellektuellen und ökonomischen, zur sittlichen und geistigen Überlegenheit erhebt” (Bolin 1868, 71).

Die starke Anknüpfung an Spinoza ist ein Zug, das besonders charakteristisch für Bolins Dissertation von 1868 ist. Ein Vergleich mit Feuerbachs zwei Jahre früher — im Band X der *Sämtlichen Werke* 1866 — erschienenen *Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit* zeigt die Selbständigkeit des jungen Philosophen gegenüber seinen Mentor, obgleich das Thema in den beiden Werken dasselbe ist. Während Feuerbach, wie wir schon gesehen haben, Spinoza nicht für viel hielt und seine Sache ganz auf das empirische Individuum stellte, erblickte Bolin in Spinozas Standpunkt — nämlich daß der Unterschied zwischen freien und unfreien Willen eigentlich nur ein Unterschied von vernunftgeleiteten und passionellen Lebens ist — den Weg aus der Sackgasse der Willensfreiheitsproblematik. Er formulierte sein Befund in etwas schwerfälligen Sätzen:

”Mit seiner Bestimmung des Korrelats der Freiheit vermied Spinoza alle diese Lästigkeiten [von idealistischen Philosophen, von Fichte, Kant u. a. — V. O.]. Nur bei ihm wird der Gegensatz von Freiheit und Unfreiheit aus dem Standpunkt des Willens gefaßt. Dadurch, daß er die Relation innerhalb des Willens selbst setzt, ist er im Besitz der einzigen wissenschaftlichen Auffassung des Problems der Willensfreiheit. Denn identifiziert man den Willen und die Freiheit, bleibt man entweder bloß in der tautologischen Ableitung der Willensäußerungen aus ihren im Voraus fixierten Anlaß, oder man legt sich die grundlose Supposition zu, daß der Wille ohne Voraussetzungen sei und außerhalb der gesetzmäßigen Ordnung der Wirklichkeit stehe [...] Die Frage nach der Willensfreiheit kann somit [...] nur gemäß der von Spinoza angenommenen Betrachtungsweise gelöst werden: daß man in Bezug auf die Faktoren, die das Wollen bestimmen, die Verschiedenheit herausfindet,

aufgrund dessen ein Unterscheiden zwischen Freiheit und Unfreiheit im Willen sachlich stattfinden kann. Formell ist diese Verschiedenheit in dem von Spinoza aufgestellten [...] Unterschied zwischen Vernunft und Leidenschaft oder Macht der Triebe fixiert" (Bolin 1868, 132).

Und ein bisschen weiter:

" Ein Intellekt, der nur das momentan Vorhandene auffaßt und eine nur für diese Relation geltende Haltung im Willen hervorruft, setzt eine ganz andersartige Verwirklichung des Grundzwecks des Willens voraus, als das der Fall ist mit einem Intellekt, der imstande ist, die Beziehungen des Individuums zur Umgebung in ihrer Gesamtheit zu umfassen und eine damit übereinstimmende Verfahrensweise fixieren kann. In dem Willen, der durch die augenblickliche Situation bestimmt ist, tritt beim Wechseln des Laufes der Dinge ein Konflikt ein zwischen dem Zweck des Willens und dem durch die momentane Haltung erhaltenen Resultat. Demgegenüber wird diese Ungelegenheit vermieden, falls der Intellekt dem Willen eine Haltung geben kann, die den wahren Wert der Dinge angesichts des Wohlbefindens vollkommen entspricht" (Bolin 1868, 133).

Bolin insistiert also auf der Bedeutung der vernunftgeleiteten Tätigkeit für den Menschen. Somit ist auch sein Perspektiv angesichts des Glücks des Menschen — letzten Endes handelt es sich hier um das *summum bonum* des Lebens, obgleich der Begriff nicht genannt wird — deutlich anders akzentuiert als bei Feuerbach, der ob seines Sensualismus nur im Individuellen die Möglichkeit des Heils (wenn das Wort hier zulässig ist) erblicken konnte. Im *Über Spiritualismus und Materialismus* (1866) hob Feuerbach trotzig hervor, daß es keine Gattung "Mensch" gebe, sondern nur einzelne, wirkliche, sinnliche Menschen, und daß "Menschsein und Dieses-Individuum-Sein [...] schlechterdings ununterscheidbar in mir" sei.⁶ Deshalb kann nur ein Sinnliches, nämlich die Liebe, als das Band zwischen die Menschen fungieren — keine abstrakte Vernunftidee kann die Menschen vereinigen.⁷ Wie der italienische Forscher Claudio Cesa schreibt, scheint es, daß für den alten Feuerbach nunmehr alles, was eine Universalität prätendiert, mindestens potentiell eine repressive Funktion hat, indem es das Individuum dem Allgemeinen unterordnet.⁸ Und falls dem so ist, hat ein solcher Rationalist wie Spinoza natürlich für Feuerbach nichts zu bieten. Vielleicht kann man sagen, daß der alte Feuerbach sich mit seinem extremen Sensualismus und Individualismus in eine Sackgasse getrieben hat — Sackgasse, wohin Bolin seinen Mentor allerdings nicht gefolgt hat.

⁶ *Über Spiritualismus und Materialismus*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 11. 2. Aufl., S. 102

⁷ Ebenda, S. 104

⁸ Claudio Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, Bari 1978, S. 126

Bolins Spinoza-Kritik

Das Gesagte impliziert nun aber keineswegs, daß Bolin ein Spinozist geworden wäre. Im Gegenteil, er findet bei Spinoza gravierende Mängel. Spinoza insistiert laut ihm nämlich darauf, daß nur "der Weise", dessen Seele kaum unter Passionen leidet (*sapiens [...] vix animo movetur*) vollständig frei sein kann. So ist der Weg zur echten Freiheit äußerst schwer und nur für wenige möglich: *omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt*, lautet der letzte Satz der *Ethik*. Es scheint demnach, schreibt Bolin, daß die große Mehrheit der Menschen, denen es nicht möglich ist, sich bis zum Standpunkt des spinozistischen Weisen zu erheben, zur Unfreiheit unter der Macht der Passionen verurteilt ist (Bolin 1868, 147). Oder anders gesagt: Wenn auch die spinozistische Lösung der Willensfreiheitsproblematik den einzig möglichen Ausgangspunkt bildet, so liegt andererseits der schwache Punkt Spinozas darin, daß er die Grundlage des Willens, den Selbsterhaltungstrieb, nur individualistisch faßte (Bolin 1868, 132 ff.). Diese Kritik an Individualismus ist interessant, denn nur mit einer minimalen Änderung der Parametren hätte Bolin sie auch gegen Feuerbach, den Lobpreiser des einzelnen sinnlichen Individuums, richten können.

Ob der Selbsterhaltungstrieb nur individualistisch zu deuten sei? Bolin führt als Gegenbeispiel das Leben Savonarolas an.⁹ Der Florentiner Reformator forderte die führende Schicht seiner Heimatstadt in einer Weise auf, die man kaum für selbsterhaltend ansehen kann. Und vom Standpunkt der spinozistischen Doktrin aus gesehen war er auch keineswegs frei: "Es ist ganz deutlich, daß Savonarola in seinem Wollen nicht als frei erklärt werden kann, wenn die Freiheit aus einer unbehindert verwirklichten Selbsterhaltung besteht, die auf eine ungestörte Hingebung an einem das Ganze des Universums umfassenden Wissens zielt, ein Wissen, aus dessen Gesichtspunkt man die in der Welt herrschende Notwendigkeit aufzufassen lernt..." [Im schwedischen Original: "Det är alldeles tydligt, att Savonarola i sitt viljande icke kan förklarar vara fri, om frihet består uti en obehindrat genomförd sjelfbevarelse, med syfte af en ostörd hängifvelse åt ett, universum i dess helhet omfattande, vetande, ur hvars synpunkt man lär sig fatta den i verlden rådande nödvändighet..."](Bolin 1868, 145). Aber falls die Freiheit nun lediglich eine "Privattugend" sei, wie Spinoza meint¹⁰ und sogar ein solcher Held und Kämpfer gegen die Tyrannei wie Savonarola sich nur als ein Mensch im Banne der Passionen erweisen soll, so muß "Spinozas Bestimmung der Vernunft" zu eng sein (Bolin 1868, 150).

Bolin gibt zwar zu, daß Spinoza an mehreren Stellen, besonders gegen Ende des vierten Teils der *Ethik*, von dem Nutzen sprach, den die Menschen von der Zusammenarbeit

⁹ Warum gerade ihn? Man vermutet literarische Reminiszenzen, z. B. von Lenaus Drama *Savonarola* (1838).

¹⁰ So Spinoza in *Tractatus politicus*, cap. I, § 6: "animi enim libertas, seu fortitudo privata virtus est".

haben. Dennoch bleibt das Problem bestehen — denn wie ist es möglich, daß die Menschen die Vorteile des kollektiven Lebens erkannt haben können, falls der "unfreie Wille", d. h. der passionelle Zustand unter der Menge immer ausschlaggebend gewesen ist und bleibt (Bolin 1868, 149)?

Man muß, fährt Bolin fort, Spinoza also ergänzen und neben einer individuellen Selbsterhaltung auch eine andere Form derselben annehmen, nämlich eine "solidarische Selbsterhaltung", die die Gemeinsamkeit der Menschen berücksichtigt. Die Freiheit gelte somit nicht nur für die eigene, sondern auch die solidarische Selbsterhaltung. Tatsächlich gründe der unfreie Wille laut Bolin ausschließlich auf der eigenen individuellen Selbsterhaltung, die immer augenblicklich sei, während der freie Wille eine "kultivierte, intellektuell faßbare Verbindung mit den Mitmenschen" voraussetze (Bolin 1868, 154):

"Der freie Wille macht sich in seiner Überlegenheit dadurch geltend, daß er für einen und jeden nur vermittelt eines nur für den kultivierten Intellekt faßlichen Zusammenhanges mit den gleichartigen Mitmenschen [*med gelikar*] bestimmt wird [...] Der menschliche Wille wird in und für die solidarische Selbsterhaltung kultiviert, ähnlich wie das für unsere Gattung eigentümliche Artikulationsvermögen in der und für die Berührung mit den Mitmenschen sich zur Sprache entwickelt" (Bolin 1868, 154).

Diese Ausführungen Bolins sind in mehrerer Hinsicht interessant. Sie zeigen einen in der Tat beträchtlichen Abstand von den Positionen Feuerbachs, der, wie wir sahen, in seiner Spätphilosophie den Gattungsbegriff "Mensch" verwarf. Bolin rehabilitiert wieder die Idee von einer überindividuellen Gattung, indem er die solidarische, auf das Gemeinsame zwischen allen Menschen bauende Selbsterhaltung einführt.

Schon in einer vorigen Arbeit hatte Bolin in ähnlicher Weise den Standpunkt des abgesonderten, isolierten Individuums kritisiert. Vier Jahre früher, in 1864, erschien seine Dissertation *Familjen*, wo er die Auffassungen verschiedener Denker über die Familie analysierte. Er lenkte sein Augenmerk besonders auf den utopischen Sozialismus von Charles Fourier, der die angeblich repressive Institution der Ehe mit freier Liebe hatte ersetzen wollen. Auch wenn Bolin dem großen Exzentriker in anderen Sachen Anerkennung zollte, konnte er nicht umhin, zu bemerken, daß Fouriers Theorie der freien Liebe "die Wonne des isolierten Subjekts" bevorzugt und letzten Endes vom "Rausch des Augenblicks" abhängig bleibt. Sittlich aber seien, laut Bolin, nur solche Handlungen, die "nicht nur das Individuum selbst, sondern auch die Mitmenschen berücksichtigen"; darum eben sei die Institution der Ehe notwendig, weil man für die Nachkommen Sorge tragen muß (Bolin 1864, 112, 200). Es war dies eine Kritik an den Individualismus, der auch der Gutachter der Dissertation, der hegelianische Professor Snellman, voll und ganz zustimmen konnte, auch wenn Bolin nie ein Hegelianer gewesen ist. Wie man sieht,

basierte seine damalige Kritik an Fourier auf ganz ähnlichen Argumenten die er nun auch gegen Spinoza vorträgt.

Auch wenn es stimmt, daß Spinozas Ausgangspunkt, die individuelle Selbsterhaltung, ganz und gar naturalistisch ist, muß man bemerken, daß Bolins Tadel an Spinoza nicht berechtigt ist. Liest man nämlich die *Ethik* ab Mitte des vierten Teils, wird es jedem klar, daß die Weiterentwicklung der Problematik zugleich eine Aufhebung der naturalistischen Ausgangspunktes ist. Spinoza sagt ausdrücklich, daß "soweit die Menschen unter der Leitung der Vernunft leben, soweit allein stimmen sie mit der Natur notwendig immer überein" (IV prop. 35). Der Egoismus der individuellen Selbsterhaltung wird nach Spinoza schon dadurch beseitigt, daß es unter allen Einzeldingen "nichts für den Menschen Nützlicheres, als den [anderen] Menschen" gibt (ibid., coroll. 1). Daß es voreilig ist, den Conatusbegriff Spinozas lediglich als eine *individuelle* Selbsterhaltung zu deuten, erhellt sich zudem schon daraus, daß Gott laut Spinoza in allen Einzeldingen immanent anwesend ist.

Und auch wenn Spinoza in *Ethik* mit gewisser Resignation meint, daß die größtmögliche Freiheit nur die Sache weniger Weisen sei, hört er dennoch nicht auf, zu insistieren, daß dieser Weg prinzipiell allen offen steht: *Summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, omnibus commune est, eoque omnes aequae gaudere possunt* (IV. prop. 36). Mehr noch: Jeder Tugendhafte, der etwas Gutes für sich begehrt, muß notwendigerweise, weil das Gute des Tugendhaften allen gemein ist, dasselbe auch für alle übrigen Menschen begehren (IV prop. 37).

Der französische Spinoza-Forscher Alexandre Matheron hat von diesen Prämissen ausgehend eine ganze spinozistische Sozialphilosophie zu rekonstruieren versucht, die im großen und ganzen eben auf der "solidarischen Selbsterhaltung" der menschlichen Gemeinschaft in ganz ähnlichen Sinne wie bei Bolin basiert.¹¹ Die vernünftige Tugend hebt bei Spinoza also den Egoismus auf — man ist versucht, das Wort "aufheben" hier in ähnlich dialektischem Sinne zu verstehen, wie bei Hegel: zugleich vernichtend und auf höherem Niveau erhaltend — und insofern trifft Bolins Tadel, daß Spinoza auf dem Standpunkt einer bloß individuellen Selbsterhaltung bleibt, nicht sein Ziel.

Bolin hatte seine Schrift zur Willensfreiheitsproblematik als Habilitation gemeint. Er bewarb sich um die nach J. V. Snellman vakant gewordene Professur der Philosophie an der Universität Helsinki und scheint eine Zeitlang ernst mit einer Karriere als Fachphilosoph berechnet zu haben. Aber obgleich er seinen "Feuerbachianismus" geschickt getarnt hatte und die Habilitationsschrift die Zustimmung vieler Prüfer an der

¹¹ Vgl. Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza*, nouvelle éd., Paris 1988

Universität erhielt, war das Resultat jedoch, daß die Professur an Thiodolf Rein gegeben wurde.

Der Ausschlag war nicht unerwartet, denn es war auch Politik im Ernennungsprozeß drin: man wollte, daß die für die Erziehung der Jugend und des künftigen Beamtentums wichtige Lehrstuhl der Philosophie in der einzigen Universität des Landes einem zuverlässigen Snellman-Jünger und Vertreter der nationalen "finnischen" Partei vorbehalten blieb. Für einen Aussenseiter wie Bolin waren die Chancen für eine Professur von Anfang an wahrscheinlich minimal gewesen, auch wenn er als kein "Kryptofeuerbachianer" gegolten hätte. Erbittert schrieb er an Feuerbach den 22. März 1869: "Die Professur, um die ich mich hier beworben, ist mir entgangen [...] Der Posten ist einem hegelischen Wiederkäufer reinsten Wassers zuerkannt worden". Daß Bolin bis zu seinem Tode weigerte, die Hauptsprache des Landes, das Finnische zu lernen, mag sich teilweise aus diesem enttäuschenden Ausschlag der Professursbewerbung erklären, den er als Resultat "fennomanischen" Ränkeschmiedens wohl erlebt hat.

Machiavelli und Spinoza

Nachdem die Pläne für eine philosophische Karriere sich gestrandet hatten, übernahm Bolin die Stellung des Direktors der Universitätsbibliothek in Helsinki, ein Posten, in dem er drei Jahrzehnte lang blieb. Aber noch eine große philosophische Arbeit stand bevor, nämlich die Publikation seiner Vorlesungen über die politische Philosophie. Diese Vorlesungen, die er Ende 60er Jahren in Helsinki gehalten hatte, waren ganz beliebt gewesen und von zahlreichen Zuhörern besucht. Finnland erlebte just in diesen Jahren einen beachtlichen Aufschwung im gesellschaftlichen und politischen Lebens, das eine Folge der Reformtätigkeit des liberalen Zaren Alexander II war. Das Land, das seit dem Anschluß ins Russische Reich (1809) im Prinzip konstitutionell regiert wurde — in Praxis war es zwar so und so gewesen —, erhielt ab 1863 regelmässig zu einberufende Landtage, ein Unikum im Zarenreich, was einen entscheidenden Schub zur Konsolidierung einer modernen bürgerlichen Gesellschaft bedeutete. Eine Parteibildung setzte sich ein. Die Interesse an der Politik war groß, und es wundert nicht, daß Bolin, der selbst sich zum Liberalismus neigte, mit einer Vorlesungsreihe über die Geschichte der politischen Philosophie und Staatslehre das Seinige dazu beitrug.

Die Vorlesungen erschienen in zwei Bänden in Helsinki 1870 und 1871 unter dem Titel *Europas statslif och filosofins politiska läror* (Das Staatenleben Europas und die politischen Lehren der Philosophie). Bolin liefert darin einen Umriß der politischen Philosophie von Machiavelli bis Wilhelm von Humboldt. Das Buch ist eine beachtliche Leistung, aber scheint nur wenig Einfluß geübt zu haben und ist in der Forschung bisher

nur wenig notiert worden¹² — sicherlich ein Folge dessen, daß Bolin sich nicht in der Universität etablieren konnte und keine Schüler hatte. Auch die Tatsache, daß *Europas statslif*, wie Jyrki Uusitalo bemerkte, "eher der Sache eines kosmopolitisch akzentuierten evolutionären Liberalismus" diene und somit "entschieden demokratischer gesonnen war" als die Programmatik der damaligen, sich um die Lösung der nationalen Aufgaben bemühenden finnischen politischen Parteigruppierungen,¹³ hat sicherlich zum Ignorieren der politischen Philosophie Bolins in Finnland beigetragen; und wegen der Sprachbarriere wurde das Werk auch im Ausland nicht beachtet. Bolin hat eine Übersetzung ins Deutsche geplant, aber das Vorhaben vereitelte sich, als andere Obliegenheiten Bolins Zeit immer mehr in Anspruch zu nehmen begannen.

In *Europas statslif* setzt Bolin die Bearbeitung der schon in der Willensfreiheit-Arbeit tangierten Problematik einer "sozialen Selbsterhaltung" fort, ja diese Idee "erhält nun [...] eine wichtige, vom Bezugsrahmen der Willensfreiheit-Studie nur relativ unabhängige und im Verhältnis zu dieser Studie eigentlich komplementäre, die Problematik erweiternde Bestimmungen",¹⁴ und zwar im Kontext einer Theorie des Politischen. In einem Brief an Ludwig Feuerbach vom April 1870, als das Buch schon im Druck war, referiert Bolin den Inhalt seiner Arbeit als eine "Darlegung der Rechte und faktischen Fortschritte der Demokratie". Er wolle den "Nachweis erbringen, daß die Tatsachen dem philosophischen Denken vorangehen und daher diese so gestalten und beeinflussen wie etwa klimatische oder humische Verhältnisse die entsprechende Vegetation".¹⁵ Obgleich Bolin Feuerbach verstehen läßt, er folge bei dem Studium der Philosophiegeschichte seinen Mentor in den Methodenfragen, scheint er tatsächlich mehr von solchen Autoren wie der frühe Positivist und Zivilisationshistoriker Henry Thomas Buckle beeinflusst gewesen zu sein.

Von allen politischen Philosophen widmet Bolin am meisten Aufmerksamkeit an Machiavelli, der "zuerst sie Umstände gewürdigt und wissenschaftlich formuliert hat, wodurch die Neuzeit sich faktisch von den früheren Etappen des geschichtlichen Lebens der Menschheit abhebt" (Bolin 1870, 17).¹⁶ Zugleich aber hat Machiavelli, der erste moderne Staatstheoretiker, die grundlegenden Antinomien der modernen Politik formuliert. Andererseits leide die "Menge" von Passionen, die eine Asozialität bewirken und die Einsicht in die "gemeinsame Sache" erschweren; andererseits aber gebe es ein Rechtsgesetz, das auch ein menschliches Produkt ist, und das fordert daß es gehorcht

¹² Einen guten Überblick liefert der Aufsatz von Jyrki Uusitalo, *Politik als Philosophikum. Zu Wilhelm Bolins Hauptwerk in der politischen Theorie*, in: Georg Gimpl (Hrsg.), *Ego und Alter Ego. Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl im Kampf um die Aufklärung*, Frankfurt/Main: Lang 1995, S. 77—97

¹³ Uusitalo, ebenda, S. 79

¹⁴ Uusitalo, ebenda, S. 80

¹⁵ Zitiert hier nach Uusitalo, ebenda, S. 81

¹⁶ Die häufigen Sperrungen im Originaltext sind in meiner Übersetzung nicht berücksichtigt

wird. Laut Machiavelli bestehe die objektive Aufgabe des Fürsten nun darin, diese Gesetzmäßigkeit zu realisieren:

”Seine Aufgabe ist also nicht, die Leute unter etwas ihnen Fremdem anheim zu stellen, wohl aber, etwas in ihnen schon Innewohnendes ans Tageslicht zu holen [...] Somit muß natürlich das Staatliche und was dazu gehört, als eine allgemeinere menschliche Eigenschaft betrachtet werden, die der Menge ebenso unbestreitbar zukommt, als die richtige Einsicht über das zum staatlichen Dasein Erforderliche den leitenden Persönlichkeiten, auf denen Machiavelli vorallererst seine Aufmerksamkeit richtet, kennzeichnend ist” (Bolin 1870, 116).

Die Antinomie oder Aporie liegt darin, daß das Volk — die ”Menge” — die tragende Kraft des Staatsgebildes sein soll, andererseits aber diese nicht sein kann, sondern diese Aufgabe an Wenigen, eben den Fürsten, überreichen muß. Es ist dies der Widerspruch zwischen Passionen und Vernunft, wobei die ”Menge” und die Fürsten — natürlich als Abstraktionen — die beiden Hörner des Dilemmas darstellen.

Am Ende des ersten Bandes von *Europas statslif* liefert Bolin eine Skizze über Spinozas Staatslehre. Spinoza sei in allem Wesentlichen ein Nachfolger des grossen Florentiners, so daß seine Lehre laut Bolin sogar ”der Schlußpunkt der machiavellistischen Deutung des Staatslebens” sei (Bolin 1870, 389/Zwischenrubrik). Auch bei Spinoza ist die Antinomie von Passionen und Vernunft am Werk, doch klappt bei ihm die Kluft zwischen diesen nicht so arg wie bei Machiavelli. Laut Spinoza sind alle Menschen im Besitz der Vernunft, die ”mit Sicherheit zur Selbsterhaltung führt” (Bolin 1870, 376), und das ermöglicht ein Zusammenleben unter der Leitung der Vernunft auch ohne solche Mittler wie die Fürsten.

Aber auch bei Spinoza bleibt die Antinomie der frühmodernen Staatstheorie wirksam. Wenn nämlich die verbindende Macht der *Vernunft* die Grundlage des staatlichen Zustandes bildet, so kann *Zwang* nicht erforderlich sein. Spinoza aber fordert eine unverbindliche Unterwerfung der Bürger unter dem Staat, und auch wenn dies aus vernünftigen Einsicht geschehen soll, ist Spinoza hier noch im Banne des Machiavellismus. Mit anderen Worten: ”Spinozas Bestimmung der staatlichen Bedeutung des Volkselements und ebenso seine Grundauffassung vom Wesen des Menschen in Bezug auf das staatliche Dasein passen nicht zusammen mit der allein herrschenden¹⁷ Stellung die er zugleich für die Regierung fordert”.

Es ist, fährt Bolin fort, deutlich daß Spinoza, ebensowenig wie sein Zeitgenosse Hobbes oder seine Vorgänger, die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis der Regierung und

¹⁷ Oder vielleicht besser: souveränen Stellung. Im Original steht es: *den enväldiga ställning han tillika fordrar för styrelsen.*

der Regierten nicht hat lösen können. Denn der Zwang, die Gewalt, der die Staatsgründung bedarf, ist ein machiavellistisches Prinzip und duldet neben sich keine anderen den Staat konstituierenden Faktoren (Bolin 1870, 400—401). Spinozas Unvermögen, dieses schon seit langer Zeit vorliegende Problem zu lösen, ist laut Bolin zugleich ein Symptom der Krise des Absolutismus des 17. Jahrhunderts (Bolin 1870, 401).

Kurz, die staatsphilosophische Tradition der frühen Neuzeit "von Machiavelli bis zu Spinoza" hat den "Gesichtspunkt der Gewalt und der Macht" [*våldets och maktens synpunkt*] eingenommen, und daher hält sie "das Staatsleben für unmöglich ohne eine allmächtige, also allein den Staat aufrechterhaltende, Regierung, und zugleich wird gesagt, daß dieselbe Regierung letztendlich durch ihre Machtvollkommenheit die Unzufriedenheit der Regierten hervorrufen kann" (Bolin 1870, 404). Der Fehler dieser machiavellistischen Auffassung — die also Spinoza laut Bolin teilt — besteht darin, daß Staat und Regierung identifiziert werden. Es wird "ein ursprüngliches Unbehagen und Unvermögen der Menschen zum Staatsleben angenommen", woraus dann folgt, daß "Gewalt und Macht die Grundlagen des Staates bilden sollten" (Bolin 1870, 405).

Man kann vielleicht sagen, daß Bolin in *Europas statslif* das demokratische Potential der Staatslehre Spinozas unterschätzt. Im zweiten Band seiner Arbeit sieht er den entscheidenden Wendepunkt in der englischen Revolution, die den "Standpunkt der Recht und Freiheit" endgültig fixierte, und deren Sache dann von der französischen Revolution weitergeführt wurde.

Nach 1870

Europas statslif blieb die letzte Frucht der philosophischen Bemühungen des jungen Bolin der 1860er Jahre. Eine deutliche Zäsur ist um und unmittelbar nach 1870 zu beobachten. In den folgenden Jahrzehnten distanziert Bolin sich von der eigentlichen philosophischen Problematik und widmet sich — sofern er Zeit und Kräfte übrig hat nach den täglichen Pflichten als Leiter der Universitätsbibliothek — in zunehmendem Masse kulturellen Feuilletons, dem Theater und der Literatur. Er schreibt Artikel für solche Publikationen wie *Finsk Tidskrift* oder das *Jahrbuch der deutschen Shakespeare-Gesellschaft* und rezensiert Schönliteratur: von Shakespeare bis Thackeray, Dostojewski, Tolstoi, neuere skandinavische Literatur (Ibsen, Strindberg). Sein besonderer Augenmerk gilt Heyse und Anzengruber, mit denen er in regem Briefwechsel steht. Auch der Tod Feuerbachs (1872) und die Veränderungen in der weltpolitischen Lage, vor allem die von Bolin sicherlich als traumatisch empfundene Vereinigung Deutschlands mit "Blut und Eisen" unter der Führung Bismarcks trugen das Seinige zur Resignation bei.

Das bedeutet nun mitnichten, daß Bolin die Philosophie übergibt, aber eine deutliche Verschiebung in der Art seiner Beschäftigung mit diesem Gegenstand kann doch festgestellt werden. Während der 80er Jahre nähert Bolin sich der Bewegung der "Ethischen Kultur", zweifellos weil er darin einen Fortsetzer der Sache Feuerbachs erblickt. Er publiziert später eine Feuerbach-Biographie und widmet sich der Herausgabe der Gesammelten Werke Feuerbachs, die er auch finanziell unterstützt. Er nimmt nicht mehr aktiv am politischen Leben teil, sondern zieht sich zurück und pflegt lediglich im Kreis der erwählten Freunde das freigeistige Erbe. Seine Studien werden essayistisch und feuilletonartig. So z. B. sein nächster Spinoza-Aufsatz, der 1877 gleichzeitig auf zwei Sprachen erschien: auf Deutsch in *Die Gegenwart* und auf Schwedisch in *Finsk Tidskrift*. Dieser Artikel — der im Keimform schon das Hauptsächliche seines Spinoza-Buches von 1894 enthält — war ursprünglich ein Vortrag, den Bolin in Helsinki hielt anlässlich der Enthüllung eines Spinoza-Denkmal in Den Haag 1876 und wo die Hauptpunkte der Lehre Spinozas in populärer Weise dargestellt wurden.

Erst in den 90er Jahren kommt Bolin wieder auf Spinoza zurück. Einen Anstoß dazu mag er von Bartholomäus von Carneri erhalten haben, mit denen er zuerst wohl vermitteltst des Feuerbach-Jüngers, des "freidenkerischen Gastwirt und Bäcker Konrad Deubler in Bad Goisern"¹⁸ Kontakt anknüpfte. Carneri, der vor allem die Bedeutung Darwins für das moderne wissenschaftliche Weltbild betonte, versuchte in seinen Arbeiten, in denen er den Monismus auf dem Schilde hob, etwas merkwürdiger Weise Darwin, Hegel und Spinoza zu vereinigen — denn in Hegel erblickte Carneri einen monistischen und evolutionären Denker.

Bolin dachte anders von der Bedeutung Hegels, aber dies verhinderte nicht, daß es zwischen Carneri und Bolin eine von Korrespondenz getragene Freundschaft entstand. Manninen und Gimpl, die diese Aspekte des Bolinschen Schaffens am eingehendsten studiert haben, gehen sogar so weit, zu behaupten, daß "[i]n Carneri findet Bolin zunächst einen verständnisvollen Gesprächspartner, durch den in ihm wieder ein versiegter Jungbrunnen seiner akademischen Lehrjahre aufzuquellen beginnt: Spinoza [...]". Allerdings wird Spinoza von Carneri durch die Brillen des für die andere Hälfte des 19. Jahrhunderts typischen Naturalismus und Darwinismus gesehen: "Spinoza, sein System [...] gleichsam durch Hegel und darwin hindurchgesehen, wird somit zum Ahnvater des 'reinsten' Monismus und auch dessen einst schon von Bolin thematisierter Determinismus findet bei Carneri durchaus positive Resonanz, ja die geradezu gesuchten

¹⁸ Juha Manninen/Georg Gimpl, *Ego und Alter-Ego. Wilhelm Bolin und sein Kampf für die Aufklärung*, in: G. Gimpl (Hrsg.), *Unter uns gesagt*, Wien: Löcker Vlg. 1990, S. 53

Entsprechungen in einer nun darwinistisch untermauerten Ethik".¹⁹ Spinoza war "der eine gemeinsame Leitstern über Carneri und Bolin", der andere war Feuerbach.²⁰

Bolins Spinoza Buch von 1894

Ob er nun gerade der Darwinismus war, der für Bolin Spinoza wieder aktualisierte, mag dahingestellt sein. Das Spinoza-Buch von 1894 ist jedoch an "B. Carneri, dem treuen Kämpfer für eine einheitliche ideale Weltanschauung" gewidmet. Bolin hatte auch andere Korrespondenten, vor allem Friedrich Jodl, eines der Leiter und Chafideologen der Deutschen Gesellschaft für Ethische Kultur, mit dem er nicht so sehr über Spinoza als über Feuerbach Gedanken tauschte. Es kommt zuweilen zu einem exaltierten Kult um Feuerbach, den sie in ihren Briefen als "den Alten von Bruckberg", "unseren Vesuvius", den "Ur-" bzw. "Großgewaltigen" nennen. Tatsächlich aber scheint Jodl, aller Schwärmerei trotz, in Feuerbach vor allem einen Positivisten *ante litteram* gesehen zu haben — den "geistigen Vater des Positivismus in Deutschland [...] dessen entscheidende Gedanken er dem Panlogismus [d. h. spekulativen Idealismus Hegels und Schellings — V. O.] gegenüber vertritt, zu einer Zeit, wo man in der deutschen Literatur weder von Auguste Comte noch von John Stuart Mill irgendwelche Kenntnis genommen".²¹ Bolin hat Jodls Schätzung von Feuerbach nicht kommentiert, aber auch nicht widersprochen. Er schließt sich dem naturalistischen Mainstream des ausgehenden 19. Jahrhunderts an, und eben aus diesem Horizont her — aus Carneris "Darwinismus" und Jodls Positivismussympathien — sieht er auch Spinoza in seiner biographischen Studie von 1894.

Das Buch *Spinoza. Ein Kultur- und Lebensbild* aus dem Jahre 1894 (auf dessen Titelblatt der Bibliothecarius Bolin übrigens als "Professor an der Universität Helsingfors" titulierte wird!) erschien in der von Anton Bettelheim redigierten Reihe *Geisteshelden*, die von Ernst Hofmann & Co. in Berlin verlegt war. Das Konzept der Bettelheimschen Reihe zielte auf "eine Kultur- und Litteraturgeschichte in Einzelbiographien, dargestellt von berufenen Männern", die "den Bildungsbedürfnissen und der Empfänglichkeit breiter, dem Besten nachstrebender Schichten des Deutschen Volkes entspricht";²² es ging also um populäre, nicht wissenschaftliche Biographien. Andere Titel in der Reihe, wo monatlich ein Band erscheinen sollte, behandelten u. a. Columbus, Carlyle, Walther von der Vogelweide, Darwin, natürlich auch Goethe und Luther, und etwas überraschend Moltke.

¹⁹ Ebenda, S. 56

²⁰ Ebenda, S. 57

²¹ So Jodl in seiner *Geschichte der Ethik*, 2. Auflage, Bd. 2, Stuttgart/Berlin 1906, S.256, 255, hier zitiert nach Manninen/Gimpl, ebenda, S. 59

²² Werbetext des Verlages am Ende des Buches

Ein methodisches Credo findet sich in Fußnote 15, Seite 160, wo Bolin plötzlich, in Zusammenhang mit der Ernennung Feuerbachs Bayle-Biographie, von seinem eigenen Spinoza-Buch sagt: "Es sei bei dieser Gelegenheit von vornherein erklärt, daß die vorliegende Schrift ganz und gar auf der Grundlage der Lehre Feuerbachs ruht". Bolin hofft, daß die Wissenschaft "bei diesem eminenten Denker" noch einen "reichen Schatz der Belehrung" zu heben habe (Bolin 1894, 160). Allerdings scheint der Schwerpunkt des "reichen Schatzes" des Feuerbachschen Erbes nach Bolins Ansicht in seiner Spätproduktion zu liegen. Vergleicht man nämlich die Bolinsche Spinoza-Biographie mit der entsprechenden Spinoza-Darstellung Feuerbachs in der *Geschichte der neuern Philosophie*, die er noch in den 1830er Jahren geschrieben hatte, bevor er seine empiristische "Philosophie der Zukunft" konzipiert hatte und wo er also Spinoza noch positiver schätzte als später, ab den 40er Jahren, so ergibt es sich, daß Bolin Spinoza eher durch die Brillen des späteren, positivistisch-sensualistisch "verflachten" Feuerbach liest.

Daß Bolins Spinoza-Buch von 1894 einen Rücktritt auch von seinen eigenen Positionen der 1860er Jahre bedeutet, geht aus der Schlußbewertung hervor, wo Bolin zurück zur Spinoza-Schätzung der *Vorläufigen Thesen* und *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* rekurriert, also gerade die Anfang der 40er Jahre geschriebenen Arbeiten Feuerbachs aufgreift, die seine sensualistische Wende attestieren:

"Treffend sagt Ludwig Feuerbach: *der Spinozismus ist die Überwindung der Theologie auf dem Standpunkte der Theologie*. Richtig verstanden bedeutet das: die theologischen Vorurteile gegen die Natur hat Spinoza allerdings überwunden, aber noch nicht die volle Unbefangenheit ihr gegenüber erlangt. Außer dem menschlichen Denken, das die Natur durch wissenschaftliche Thätigkeit bei wenigem erkennt, hat er durchaus noch ein allgemeines, unendliches Denkvermögen nötig, das er im Vollbesitz der ausgemachten Erkenntnis annimmt. Hierin eben besteht das Theologische bei Spinoza, dessen lehre also ein Übergangsstadium zu einer freien, mit der Sinnenerkenntnis völlig ausgesöhnten Auffassung der Wirklichkeit bildet" (Bolin 1894, S. 151).²³

Es ist hier nicht der Ort, weitläufig die Mängel der Spinoza-Deutung des späten, "sensualistischen" Feuerbach zu analysieren, das habe ich in einen anderen Aufsatz

²³ Daß Bolin sich an diese Spinoza-Bewertung Feuerbachs anschließt, ist umso bemerkenswerter, als sein "Alter Ego" Friedrich Jodl in einem Brief den 24./25. Juni 1892, als Bolin sein Buch vorbereitete, das Gegenteil insistiert hatte: "Zum Schlusse noch ein Wort über Ihren *Spinoza*, an dessen Fortgang ich den innigsten Anteil nehme [...] Es hat nichts Theologisches an sich; den 'Gott' des Spinoza brauchen Sie nur übersetzen mit 'Totalität des Seins', um alle Zweideutigkeit verschwinden zu machen [...] Wenn man diesen Gesichtspunkt konsequent durchführt, so lösen sich alle scheinbaren Widersprüche in die schönste Harmonie auf" (G. Gimpl, *Unter uns gesagt*, S. 125).

gemacht.²⁴ Hier genügt es, auf die Fragwürdigkeit der Feuerbachschen Gleichsetzung von Metaphysik und Theologie hinzuweisen: auch wenn man bei Spinoza Reste einer Metaphysik finden kann, die im Lichte einer späteren — vor allem Kantischen — erkenntniskritischen Prüfung fragwürdig erscheinen mögen, berechtigt das keineswegs, seine Ontologie *a limine* als eine verkappte Theologie abzulehnen. In der Tat leugnet der späte Feuerbach die Möglichkeit der Philosophie überhaupt als eine Disziplin *sui generis*, indem er nur das empirisch-sinnliche Dasein des empirischen Individuums gelten läßt. Eine solche "Liquidation" der (als Metaphysik mißdeuteten) Philosophie paßte aber, das muß man zugeben, gut in der Atmosphäre des ausgehenden 19. Jahrhunderts, des Zeitalters von Darwinismus, des frühen Positivismus und naturwissenschaftlichen Materialismus.

So bleibt das Fazit der Spinoza-Biographie Bolins eigentlich nur, daß Spinoza vor allem als ein "Geistesheld" erinnerungswürdig ist, als ein Freidenker und Kämpfer gegen das Pfaffentum und überhaupt gegen Vorurteile:

"Dieses Recht des Selbstdenkens, diese Mündigkeit zur Wahrheit, die er gegen das gedankenlose Herkommen alt- und neutestamentlicher Weltanschauung mit einer nimmer wankenden Mute bewährte, hat in ihm einen seiner hervorragendsten Vertreter. Für immerdar gebührt ihm der Ruhm, die Giltigkeit der Religion auf die Ausübung von Gerechtigkeit und Nächstenliebe verwiesen und den Bann der Bibelgewalt durchbrochen zu haben. Und wenn auch im übrigen [sic! — V. O.] seine eigentliche philosophische Leistung durch spätere Forschungsergebnisse überholt ist, so bleibt er immerhin durch das Pathos seiner Überzeugung, durch sein andauerndes Bemühen um vorurteilsfreies Wissen *ein Heros der Gedankenfreiheit*" (Bolin 1894, 155).

Nachspiel

Allerdings hörte Bolins Beschäftigung mit Spinoza noch nicht mit der Biographie des Jahres 1894 auf. Die Veröffentlichung des Buches führte dazu, daß holländische Spinoza-Forscher und -Enthusiasten mit Bolin Kontakt suchten. Der wichtigste Kontakt war mit K. O. Meinsma, von dem es insgesamt 17 Briefe an Bolin aus der Periode 1894 — 1899 im Bolin-Nachlaß in der Universitätsbibliothek Helsinki erhalten sind.²⁵ Diese Korrespondenz, die vom Standpunkt der Geschichte der Spinoza-Forschung nicht ganz ohne Interesse ist, kann ich hier nur kurz berühren.

²⁴ Vgl. Fußnote 4

²⁵ Im Bibliothekskatalog (Coll. 27.5) ist die Zeitspanne irrtümlich als "1894—1919" wiedergegeben; das gründet sich auf einer Fehldeutung des Datums des letzten Briefs von Meinsma ('9 wurde als [19]19 statt [18]99 gelesen!).

Der Briefwechsel ist meistens biographisch-historischen Inhalts; angesichts einer möglichen Neuauflage des Bolinschen Spinoza-Buches will Meinsma seinen Briefpartner mit seinen neuen Forschungsergebnissen bekannt machen. Just in dieser Zeit bereitet Meinsma sein Buch *Spinoza en zijn Kring* vor, und er hat etliche Ergebnisse seiner Archivforschungen an Bolin mitzuteilen, so z. B. über Adriaan Koerbagh (Briefe von 2. VIII. 1894 und 11. I. 1895), zudem kommentiert er ziemlich negativ die Spinoza-Biographie Van Vlotens (9. IX. 1895) und berichtet über das Buchprojekt Freudenthals. Den 31. Juli 1897 teilt er Bolin mit, daß "[i]n Amsterdam ist ein Verein gestiftet zur Erhaltung des Spinozahauschens zu Rynsburg [...] wiewohl es nicht völlig bewiesen ist, daß Spinoza in dem Hauschen gewohnt, erfreut es mich doch daß etwas gethan ist". In demselben Brief kommentiert er das Gerücht, nach dem Spinozas Lehrer Franciscus van den Enden ein Jesuit gewesen sei: "Wirklich ist er ein Glied der schwarze[n] Societas gewesen bis 1633, in welchem Jahre er (zu Halle) errorum causa ist ausgeworfen. Welche errores, steht nicht geschrieben".

Meinsma berichtet auch über den Fortgang seiner eigenen Studien. Den 23. XII. 1895 teilt er Bolin mit, daß seine Arbeit über Spinoza und seinen Kreis sich schon im Druck befindet, und hofft, daß Bolin inzwischen schon gelernt hat, "die Holländische Sprache thunlichst umfassend zu bemeistern, denn mein Buch wird dem Ausländer grosse Ansprüche stellen". Bolin hat in seinen greisen Jahren tatsächlich so viel Holländisch studiert, daß er Meinsmas *Spinoza en zijn Kring* 1896 sowohl in den *Biographischen Blättern* als in *Die Nation* rezensieren konnte.

Auch von Wilhelm Meyer, der beim Projekt des Rijnsburger Spinoza-Hauses aktiv war, hat Bolin 8 Briefe (aus der Periode von 1896—1899) erhalten. Bolin hat sich für das Projekt zweifellos deswegen interessiert, weil er es als ein Pendant eines anderen Projektes, nämlich der Feuerbach-Gesamtausgabe, empfunden hatte. Es galt, für einen Freidenker und Geisteshelden ein Denkmal zu errichten.

LITERATUR

Cesa, Claudio, *Introduzione a Feuerbach*, Bari 1978

Gimpl, Georg (Hrsg.), *Unter uns gesagt*, Wien: Löcker Vlg. 1990

Gimpl, Georg (Hrsg.), *Ego und Alter Ego. Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl im Kampf um die Aufklärung*, Frankfurt/Main: Lang 1995

Manninen, Juha /Gimpl, Georg, *Ego und Alter-Ego. Wilhelm Bolin und sein Kampf für die Aufklärung*, in: G. Gimpl (Hrsg.), *Unter uns gesagt*, Wien: Löcker Vlg. 1990

Matheron, Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, nouvelle éd., Paris 1988

Oittinen, Vesa, 'Wilhelm Bolin zur Frage der Willensfreiheit', in: Georg Gimpl (Hrsg.), *Ego und Alter Ego. Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl im Kampf um die Aufklärung*, Frankfurt/Main: Lang 1995

Uusitalo, Jyrki, *Politik als Philosophikum. Zu Wilhelm Bolins Hauptwerk in der politischen Theorie*, in: Georg Gimpl (Hrsg.), *Ego und Alter Ego. Wilhelm Bolin und Friedrich Jodl im Kampf um die Aufklärung*, Frankfurt/Main: Lang 1995