

# Die Imagination der Sensualisten

Aufklärung im Spannungsfeld von  
Literatur und Philosophie

Inaugural-Dissertation  
zur  
Erlangung der Doktorwürde  
der  
Philosophischen Fakultät  
der  
Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität  
zu Bonn

vorgelegt von  
Andrea Eckert  
aus  
Karlsruhe

Bonn 2005

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn.

Diese Dissertation ist auf dem Hochschulschriftenserver der ULB Bonn [http://hss.ulb.uni-bonn.de/diss\\_online](http://hss.ulb.uni-bonn.de/diss_online) elektronisch publiziert.

1. Berichterstatter: Professor Dr. Paul Geyer
2. Berichterstatter: Professor Dr. Rainer Zaiser

Tag der mündlichen Prüfung: 26. Juli 2005

# INHALTSVERZEICHNIS

<b>I.</b>	<b>PROBLEMAUFRISS: „Descartes était né avec une imagination forte“</b>	6
<b>II.</b>	<b>„PHILOSOPHIE‘ IM PHILOSOPHISCHEN ZEITALTER</b>	
	1. Vorüberlegungen	24
	2. Der ‚aufklärerische Philosoph‘	26
	3. Der Begriff der ‚Philosophie‘ in der <i>Encyclopédie</i>	32
	4. Philosophie- und Naturbegriff	46
	5. Die ‚Hypothek‘ aufklärerischer Philosophie	54
	6. Die untere Grenze der Philosophie – vom Status der Hypothesen im naturphilosophischen Diskurs	60
<b>III.</b>	<b>DAS PHILOSOPHISCHE UNBEHAGEN AN DER IMAGINATION</b>	
	1. ‚Luftschlösser‘ – das erkenntnistheoretische Gefahrenpotential der Imagination	82
	2. Die zeichentheoretische Konzeption der Imagination – Condillacs <i>‘Essai sur l’origine des connoissances humaines’</i>	91
<b>IV.</b>	<b>VON BILDERN UND GEMÄLDEN</b>	
	1. Diderot und die Klage über die ‚kalte Philosophie‘	119
	2. Die Theatertheorie Diderots	128
	3. „L’image doit sortir du cadre“ – Die diderotschen Salonkritiken	154

<b>V.</b>	<b>DIE UNMARKIERTE EINBILDUNGSKRAFT</b>	
	<b>– IMAGINATION IN DEN <i>SCIENCES DE L'HOMME</i></b>	
	1. Philosophie und Moral	177
	2. An der Grenze zwischen Illusion und Wirklichkeit	
	– Diderots 'Neveu de Rameau'	196
<b>VI.</b>	<b>ZUSAMMENFASSUNG</b>	211
<b>VII.</b>	<b>ANHANG</b>	
	1. Alphabetisches Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen	219
	2. Literaturverzeichnis	221

Der besondere Dank für das Zustandekommen dieser Dissertation gebührt meinem Doktorvater, Herrn Professor Dr. Paul Geyer. Seine Unterstützung und sein Einsatz haben mein Studium und meine Doktorarbeit begleitet; seine Arbeiten über das 18. Jahrhundert waren Ausgangs- und Bezugspunkt meiner Untersuchung.

Herzlichen Dank schulde ich auch dem Zweitkorrektor meiner Dissertation, Herrn Professor Dr. Rainer Zaiser. Seine Oberseminare haben mir wertvolle Anregungen gegeben, und er hat mir in entscheidenden Phasen der Dissertation stets hilfreich, kompetent und unbeirrt zur Seite gestanden.

Zu großem Dank bin ich ebenfalls Herrn Professor Dr. Winfried Wehle verpflichtet – er hat meine Begeisterung für die französische Literaturwissenschaft geweckt und mich darin befördert.

Gleichermaßen möchte ich mich bei der Studienstiftung des Deutschen Volkes bedanken, ohne deren finanziellen Beistand diese Arbeit nicht hätte entstehen können. In gleichem Maße hat die ideelle Seite dieser Förderung, die den Austausch und Kontakt mit anderen Promovenden ermöglicht hat, dazu beigetragen.

Ohne die scharfsinnigen Kommentare, entscheidenden Hinweise und die freundschaftliche Unterstützung von Dr. Jutta Weiser und Oliver Kohns wäre die Arbeit meinen Selbstzweifeln zum Opfer gefallen. Für ihre konstruktive Kritik, den regen Gedankenaustausch, ihren hohen Einsatz beim Korrekturlesen sowie für ihre steten Ermutigungen kann den beiden gar nicht genug gedankt werden.

Zutiefst verbunden bin ich meinem Mann für seinen unermüdlichen Einsatz in ‚Sachen Doktorarbeit‘: Ohne seinen Zuspruch, seinen unerschütterlichen Glauben und seinen Optimismus wäre diese Arbeit gescheitert. Und nicht zuletzt verdankt es der Leser seinen Korrekturen, dass ihm auf den folgenden Seiten keine ‚Satzmonster‘ mehr begegnen werden.

Besonders am Herzen liegt es mir, meinen Eltern zu danken, die durch ihren liebevollen Beistand, ihr Vertrauen und ihren bedingungslosen Rückhalt mir all dies erst ermöglicht haben. Ihnen möchte ich die vorliegende Arbeit widmen.

Bonn, im Oktober 2005

Andrea Eckert

## I.

### PROBLEMAUFRISS:

#### „Descartes était né avec une imagination forte“

Pilate lui dit alors: Vous êtes donc roi? Jésus lui répondit: Vous dites que je suis roi, c'est pour cela que je suis né et que je suis venu au monde, afin de rendre témoignage à la vérité; tout homme qui est de vérité écoute ma voix. Pilate lui dit: Qu'est-ce que la vérité? et ayant dit cela il sortit, etc.' (*Jean*, chap. XVIII)

Il est triste pour le genre humain que Pilate sortît sans attendre la réponse; nous saurions ce que c'est que la vérité.<sup>1</sup>

Pilatus sagte nun zu ihm: Also bist du ein König? Jesus antwortet ihm: [Ja,] du sagst es, dass ich ein König bin. Ich bin dazu geboren und dazu in die Welt gekommen, dass ich für die Wahrheit zeuge. Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme. Pilatus sagt zu ihm: Was ist Wahrheit? Und nach diesen Worten ging er wieder hinaus etc. (Johannes 18, 37-38).

Es ist bedauerlich für die Menschheit, dass Pilatus hinausging, ohne die Antwort abzuwarten; wir würden wissen, was die Wahrheit ist.

„Rendre témoignage à la vérité“, solchermaßen kann sicherlich auch die ‚Mission‘ der Aufklärung in einer ersten Annäherung zusammengefasst werden. Doch ließe sich der Vorwurf der von Voltaire zur Anekdote umgestalteten Bibelstelle in einem Akt selbstreferentieller Lektüre auch gegen Voltaire wenden, richtet man den Blick auf sein heute wohl bekanntestes Werk, den *Candide*. Auf stilistischem Niveau frappiert auch hier der Verweigerungsgestus, der – wenn auch unterschiedlich syntaktisch realisiert – in ebensolcher Manier die Erwartungshaltung des Rezipienten weckt und enttäuscht wie die Passage des Johannes-Evangeliums: „En discutant ainsi, ils arrivèrent à Bordeaux“<sup>2</sup>, heißt es lakonisch-resümierend von Erzählerseite anlässlich der Diskussion über den freien Willen zwischen dem Protagonisten und seinem philosophischen Reisebegleiter Martin. Da die verwendete *Gérondif*-Konstruktion nicht nur die Gleichzeitigkeit der Handlungen kennzeichnet, sondern auch eine Hierarchisierung derselben impliziert, wird die flektierte Verbform akzentuiert und lenkt so die Aufmerksamkeit des Lesers auf das Prädikat. Dieses jedoch liefert in semantischer Hinsicht weder eine Fortführung noch eine Auflösung der Diskussion, sondern signalisiert vielmehr den Abbruch des diskursiven Akts. Inhaltlich bleibt der Wahrheitsanspruch also leer.

Dabei wird der zitierte Erzählerkommentar, der die direkte Rede des Protagonisten und seines Mitreisenden abbricht, durch Auslassungszeichen eingeleitet, die eine potentiell unendliche Fortsetzung des Gesprächs suggerieren und damit indirekt ein Urteil über die Bedeutung des kontemplativ-theoretisierenden Argumentierens aussprechen, das jederzeit beliebig unterbrochen werden kann: Philosophisches Disputieren – und dies zieht sich als

<sup>1</sup> Voltaire: Art. „Vérité“ In: ders.: *Dictionnaire philosophique*. In: *Œuvres complètes de Voltaire*. Bd. VIII. Paris 1975, 287.

<sup>2</sup> Voltaire: *Candide*. In: ders.: *Romans et contes*. Hg. von René Pomeau. Paris 1966, 229. Im Folgenden: *Candide*./ „Unter solchen Gesprächen langten sie in Bordeaux an.“ (Voltaire: *Candide*. In: ders.: *Sämtliche Romane und Erzählungen*. Mit einem Nachwort von Fritz Schalk. München 1969, 245. Im Folgenden: *Candide*).

Leitmotiv durch *Candide* – erweist sich als schlichtweg unerheblich für den Fortgang der Handlung.<sup>3</sup> Damit wird nicht nur die Bedeutung des in *Candide* akzentuierten praxisrelevanten Handelns mit der Irrelevanz theoretischer Erörterung kontrastiert; zugleich ziehen die offenen Fragen, die die Bewegungsverbren in Bezug auf den Sinn lassen, größere Aufmerksamkeit auf sich als es die Auffüllung durch bekannte philosophische Argumentationsmuster vermag, die den parodistischen Gehalt dieses *conte* ausmachen.<sup>4</sup>

Während also einerseits bestehende Paradigmen ironisiert werden, bleiben andererseits Leerstellen in Bezug auf die Wahrheitsproblematik – es fragt sich, weshalb Voltaire, der über klare Vorstellungen bezüglich der Wahrheitskriterien verfügte und darüber hinaus seine Fähigkeit zu philosophischer Argumentation auch unter Beweis gestellt hatte<sup>5</sup>, den Umweg über eine Erzählung wählt, die doch in zentralen Punkten der *„temoignage de la vérité“* unscharf bleibt. Dies verwundert um so mehr, da Voltaire nicht einmal den Versuch unternimmt, seinem Text ‚Authentizität‘ zu verleihen. Die fiktional konstruierte Welt im *Candide* verhindert von Beginn an eine Illusionsbildung, die auf den Kriterien der *vraisemblance* aufruht: die unnatürlich gehäuften Episoden außerordentlicher Ereignisse, die unwahrscheinlichen Rettungen, das wundersame Wiederauftreten der im Verlauf der Erzählung schon für tot erklärten Figuren – all das ist eher dazu angetan, bereits bestehende Vorwürfe gegen das Romanggenre zu erhärten als dieses zu einem wahrheitsfähigen Medium zu modellieren. Man gewinnt gar den Eindruck, dass der Roman seine Art der Erkenntnis selbst ironisiert, indem er seine fiktive ‚Beweisführung‘ nicht verhehlt – die These, dass es sich beim *Candide* um ein naturwissenschaftliches Experiment im Medium der Literatur handele, kann damit als unplausibel verworfen werden.<sup>6</sup>

Nun mag einzuwenden sein, dass Voltaire im *Candide* durchaus eine Antwort formuliert habe und somit eine inhaltliche Präzisierung seiner Wahrheitsvorstellung nicht schuldig geblieben sei – „Cela est bien dit [...] mais il faut cultiver notre jardin“<sup>7</sup>, lauten die letzten

---

<sup>3</sup> So beispielsweise beim Untergang des Schiffes: „Tandis qu’il [Pangloss] le prouvait *a priori*, le vaisseau s’entr’ouvre; tout périt, à la réserve de Pangloss, de Candide, et de ce brutal de matelot [...]“ (*Candide*, 188)/„Während er [Pangloß] dies a priori bewies, brach das Schiff vollends auseinander, und alles kam in den Wogen um, mit Ausnahme von Pangloß, Candide und dem Rohling [...]“ (*Candide*, 189).

<sup>4</sup> Diese bezieht Voltaire bekanntlich aus dem Leibnizianismus, insbesondere dessen Ausformulierung des Theodizee-Gedankens wird der Figur Pangloss in den Mund gelegt – welche dann in völliger Verkennung der Situation, dafür in ostentativer Repetition Schlagworte des philosophischen Optimismus skandiert.

<sup>5</sup> Diese Kriterien werden von Voltaire vor allem in seinen *Eléments de philosophie de Newton* entwickelt. Gipper zeigt, dass bei Voltaire dieser wissenschaftliche Diskurs vor allem als Derhetorisierung inszeniert wird und die Einheit des *delectare et prodere* aufgebrochen wird, indem Voltaire – im Unterschied zu den literarischen Vulgarisierungsprojekten von Pluche und Fontenelle – durch die auf das (vorgestellte) Experiment gründende Argumentation den Eindruck zu erwecken versucht, einen ‚harten‘, d.h. nur an den Dingen orientierten Wahrheitsdiskurs zu vertreten, in dem die Narration durch die Deskription ersetzt wird. (Andreas Gipper: *Wunderbare Wissenschaft. Literarische Strategien naturwissenschaftlicher Vulgarisierung in Frankreich*. München 2002, 290-293. Im Folgenden: Gipper 2002).

<sup>6</sup> Vgl. dazu auch Waltraud Naumann-Beyer: Entmachten statt vernichten. Philosophische Kritik im ästhetischen Diskurs. Dargestellt im Vergleich von Voltaires *Candide* mit Friedrich Nicolais *Sempronius Gundiibert*. In: *Poststrukturalismus: Herausforderung an die Literaturwissenschaft*. Hg. von Gerhard Neumann. Stuttgart 1997, 361-375. Im Folgenden: Naumann-Beyer 1997.

<sup>7</sup> *Candide*, 259./„,„Wohl gesprochen [...] Nun aber müssen wir unsern Garten bestellen.““ (*Candide*, 287).

Worte, die er seinem Protagonisten in dem Mund legt.<sup>8</sup> Betrachtet man diese Äußerung vor dem Hintergrund, dass Voltaire Leibniz vorgeworfen hatte, mit seiner *Theodizée* lediglich einen Roman produziert zu haben, scheinen die Oppositionen deutlich konturiert: Auf der einen Seite das wirklichkeitsferne theoretische Reflektieren als ‚Literatur‘, dem auf der anderen Seite das aktive Moment des Handelns und der Praxiswirksamkeit aufklärerischer Philosophie entgegen gesetzt wird.<sup>9</sup> Gleichwohl wird man konzedieren müssen, dass Voltaire sein Ziel gründlich verfehlt hat: Ein Blick in die Sekundärliteratur genügt, um zu mutmaßen, dass mehr theoretische Reflektionen über diesen Satz vorliegen, als dass ‚bebaute Gärten‘ aus ihm hervorgegangen wären.<sup>10</sup> In anderen Worten: Der entscheidende Satz vom ‚aktiven Glück‘ sperrt sich gegenüber der philosophisch-begriffslogischen Eindeutigkeit und regt geradezu zu einer Flut weiterer ‚passiv‘ auf den Sinn reflektierender Beobachtungen an, wodurch ein Deutungsakt iteriert wird, der innerhalb des Werks gerade *ad absurdum* geführt wurde. Das der Lächerlichkeit preisgegebene Bedürfnis nach sinnvoller Deutung von Ereignissen hat einen Wechsel der Ebene hervorgebracht: Der Wunsch, die Übel der Welt zu verstehen, indem sie mit Sinn unterlegt werden, ist der hermeneutischen ‚Wut des Verstehens‘ des Gehalts eines literarischen Werkes gewichen. Gegen seine Intention trägt Voltaire somit zu einer Ausbreitung des ‚Literarischen‘ auf Kosten des ‚Philosophischen‘ bei. Weshalb also verzichtet Voltaire darauf, seinem Text die volle Autorität, die einer philosophischen Abhandlung zugestanden wird, zukommen zu lassen<sup>11</sup>, oder anders formuliert: Weshalb begegnet er der ‚Literatur‘ Leibniz‘ durch die Produktion weiterer Literatur?<sup>12</sup>

Bekanntlich beschränkt sich die ‚Literarisierung der Philosophie‘ nicht allein auf Voltaire, sondern ist literaturgeschichtlich als Merkmal aufklärerischen Schreibens verbucht: Sowohl Rousseau mit *La Nouvelle Héloïse* als auch Diderot mit *Jacques le Fataliste* werden exemplarisch für die offensichtliche Nähe von philosophischen Theorien (als positive oder negative Referenztexte) zu literarischen Werken angeführt – eine neue Ausprägung der Erzählung, der *conte philosophique*, drängt sich als formale Bestätigung der Selbstcharakteristik als

---

<sup>8</sup> Die in der Mitte der Erzählung angesiedelte Utopie Eldorado hingegen wird von den Protagonisten willentlich verlassen, sie reisen mit der Begründung ab: „Si nous restons ici, nous n’y serons que comme les autres.“ (*Candide*, 220). Grundsätzlich überrascht hierbei das Mittel der Raffung, so dass gerade an dem inhaltlich zentralen Ort der Utopie die erzählerische Möglichkeit detaillierter Ausformulierung von idealen Staats- und Lebensformen kaum (mit Ausnahme der Religionsfrage) wahrgenommen wird: „La conversation fut longue; elle roula sur la forme du gouvernement, sur les mœurs, sur les femmes, sur les spectacles publics, sur les arts.“ (*Candide*, 218) Vgl. Hinrich Hudde: Voltaire, *Candide et l’Optimisme* (1759), *Zadig ou la Destinée* (1747/48), *Micromégas* (1752). In: 18. Jahrhundert. Theater, Conte philosophique und Philosophisches Schrifttum. Hg. von Dietmar Rieger. Tübingen 2001, 223-262. Im Folgenden: Hudde 2001.

<sup>9</sup> Vgl. dazu Starobinski, der die aktiv/passiv-Dichotomie als strukturelles Prinzip des *Candide* herausarbeitet (Jean Starobinski: Sur le style philosophique de *Candide*. In: ders.: *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l’artifice à l’âge des Lumières*. Paris 1989, 123-144. Im Folgenden: Starobinski 1989).

<sup>10</sup> Vgl. die Bibliographie von Robin Howells: Voltaire’s contes: a Review of studies 1969-1993. In: *Studies in Voltaire and the Eighteenth Century* 215 (1982), 63-75.

<sup>11</sup> „Genau besehen, hat der klandestin verfaßte Roman [...] zur Absage an die Metaphysik von Leibniz nur wenig beigetragen. [...] Die Untauglichkeit des *Candide*, die Anhänger von Leibniz mehr als nur oberflächlich zu irritieren, wurde schon 1759 vom *Journal encyclopédique* vermerkt. So wie es die Leibnizfreunde leicht hatten, über den Roman amüsiert hinwegzugehen, so schwer hatten es andererseits die Gegner von Leibniz, den *Candide* als strikte Widerlegung des Philosophen zu verbuchen.“ (Naumann-Beyer 1997, 362-363).



*siècle philosophique* geradezu auf. Die Häufigkeit, mit der diese Form gewählt wurde, und vor allem, dass sich die literaturgeschichtlich gesehen ‚zentralen‘ Protagonisten der Aufklärung ihrer bedienten, stützen diese Ansicht.<sup>13</sup> Während bei Voltaire jedoch der Adressat philosophischer Kritik deutlich auszumachen ist, erweist sich dies für andere Texte, beispielsweise für Diderots *Jacques le Fataliste*, als diffiziler: Zwar gilt Spinoza als philosophische Referenz<sup>14</sup>, doch ist die Parodie weder derart offensichtlich noch derart konsequent in Szene gesetzt wie im voltaireschen *conte*. Im Gegenteil zeigt der Blick in die Sekundärliteratur, dass in Bezug auf *Jacques le Fataliste* ein wesentlich breiteres Themen- und Formenspektrum im Interesse der Forschung steht.<sup>15</sup> Gleichwohl lässt sich aber auch hier der an Voltaire skizzierte Gestus der Verweigerung wiederfinden: „Tandis que nos deux théologiens disputaient sans s’entendre, comme il peut arriver en théologie, la nuit s’approchait“ (JF, 717)<sup>16</sup> – was die vorab aufgeworfene Frage indes nur verschärft: Wenn die Polemik in den Hintergrund rückt, gleichzeitig die Wahrheit nicht deutlicher in den Vordergrund, weshalb wählen dann die ‚Aufklärer‘ diese Art des Schreibens? Was vermag die literarische Gattung in Bezug auf ihren philosophischen Widerpart zu leisten? Handelt es sich überhaupt um ein antagonistisches Verhältnis zwischen beiden Textsorten oder partizipiert die Literatur nur ‚parasitär‘ an dem philosophischen Wahrheitsbegriff?

In der Forschung lassen sich unterschiedliche Arten des Umgangs mit dem Phänomen des *conte philosophique* finden. Einige Ansätze konzentrieren sich dabei auf innerliterarische Charakteristika und wählen eine gattungsspezifische Annäherung an diese Fragestellung: Die Besonderheit des *conte philosophique* vor dem Hintergrund der Proliferation der unterschiedlichen Ausprägungen des *conte* im späten 17. und 18. Jahrhundert einerseits<sup>17</sup> und in

---

<sup>12</sup> Vgl. Starobinski: „*Candide* est [...] le livre hors littérature, hors philosophie, qui se moque de la littérature et de la philosophie, et qui, bien entendu, ne peut faire autrement que de proposer, à son tour, une autre littérature, une autre philosophie.“ (Starobinski 1989, 126).

<sup>13</sup> Vgl. u.a. Klaus Dirscherl: *Der Roman der Philosophen. Diderot – Rousseau – Voltaire*. Tübingen 1985. (Im Folgenden Dirscherl 1985), Ursula Schick: *Zur Erzähltechnik in Voltaires contes*. München 1968.

<sup>14</sup> „Son capitaine lui [Jacques] avait fourré dans la tête toutes ces opinions qu’il avait puisées, lui, dans son Spinoza qu’il savait par cœur.“ (Denis Diderot: *Jacques le Fataliste*. In: *Cœuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. II. Paris 1994, 840. Im Folgenden: JF)/„Sein Hauptmann hatte ihm den Kopf mit all diesen Meinungen vollgestopft, die er selber aus seinem Spinoza geschöpft hatte. Auf Grund dieses Systems könnte man sich einbilden, daß Jacques sich nie über etwas gefreut habe oder betrübt gewesen sei; aber dem war durchaus nicht so. Er verhielt sich ungefähr so wie du und ich.“ (Denis Diderot: *Jacques der Fatalist und sein Herr*. Übers. von Ernst Sander. Stuttgart 1999, 207. Im Folgenden: JF).

<sup>15</sup> Vgl. dazu Frederick Spear: *Bibliographie de Diderot. Répertoire analytique international. Genève 1980* und seinen Supplementband von 1988 sowie die fortlaufend in den *Diderot Studies* veröffentlichten Aktualisierungen.

<sup>16</sup> „Während unsere beiden Theologen miteinander stritten, ohne sich zu verständigen, wie es in der Theologie vorkommen kann, kam die Nacht heran.“ (JF, 9) Hier wird die ‚Sinnlosigkeit‘ des Philosophierens sogar noch durch den impliziten Erzähler kommentiert: „Vous concevez, lecteur, jusqu’où je pourrais pousser cette conversation sur un sujet dont on a tant parlé, tant écrit depuis mille ans, sans en être d’un pas plus avancé. Si vous me savez peu de gré de ce que je vous dis, sachez-m’en beaucoup de ce que je ne vous dis pas.“ (JF, 717)/„Da siehst Du, Leser, wie weit ich dieses Zwiegespräch über ein Thema ausdehnen könnte, über das seit zweitausend Jahren so viel geredet und so viel geschrieben worden ist, ohne daß man auch nur einen Schritt weitergekommen wäre. Wenn du mir auch für das, was ich dir gesagt habe, wenig Dank weißt, so wisse ihn mir zumindest für das, was ich dir nicht gesagt habe.“ (JF, 9).

<sup>17</sup> Vgl. Dietmar Rieger: *Gattungen der Aufklärung: Das Theater und der „conte philosophique“*. In: ders. (Hg.): *18. Jahrhundert – Theater, Conte Philosophique und Philosophisches Schrifttum*. Tübingen 2001, 13-16. Im Folgenden: Rieger 2001.

Bezug auf die klassizistische Romankritik andererseits<sup>18</sup> – Verortung und Funktion im poetologischen Diskurs bilden hierfür den Ausgangspunkt. Im Falle Diderots dient dies unter anderem dazu, der philosophiegeschichtlichen Geringschätzung zu begegnen, indem auf die Bedeutung Diderots als ‚perfektem‘ Grenzgänger zwischen philosophischem und literarischem Bereich hingewiesen wird: Diderot sei – im besten aufklärerischen Sinne – ein Denker ohne System gewesen, der so gekonnt zwischen beiden Bereich zu vermitteln imstande war:

Als ein wahrhaft enzyklopädischer Geist hat er [Diderot] sich gleichermaßen auf den Gebieten der Wissenschaften, der Literatur und der Kunsttheorie betätigt und in unnachahmlicher Weise zu ihrer wechselseitigen Befruchtung beigetragen [...] ich [möchte] zeigen, wie Diderot auf der Grundlage seiner aufklärerischen Auffassung von Philosophie in Theorie und Praxis darauf hinwirkte, den traditionellen Gegensatz zwischen Philosophie und Belles-Lettres aufzuheben, zwischen ihnen eine Art Symbiose herzustellen und damit aufklärerischem Denken neue adäquate Ausdrucksformen zu verleihen, die zugleich geeignet waren, dessen Verbreitung zu fördern.<sup>19</sup>

Als ergänzungsbedürftig erweist sich diese Art des Umgangs mit dem philosophisch-literarischem Schreiben der Aufklärer dann, wenn sie auf der deskriptiven Ebene verbleibt: Die Beobachtung einer symbiotischen Beziehungen zwischen Literatur und Philosophie erhellt weder die darin enthaltenen Prämissen, die ‚dem Philosophischen‘ oder ‚dem Literarischen‘ im 18. Jahrhundert zugeschrieben wurden, noch klärt sie, inwiefern sich diese ent- oder gar widersprechen.

Gleichwohl macht das Zitat, wenn von einer ‚adäquaten Ausdrucksform‘ und deren ‚Verbreitung‘ die Rede ist, deutlich, dass auch solche Aussagen bestimmte Vorannahmen treffen: Obgleich also nicht immer eigens thematisiert, beruhen auch poetologische Untersuchungen stets auf einer bestimmten Vorstellung über das Verhältnis zwischen ‚Philosophie‘ und ‚Literatur‘ im 18. Jahrhundert. Strukturell gesehen bieten sich zwei Möglichkeiten: Entweder philosophischer und literarischer Diskurs stehen in einem antagonistischen Verhältnis oder sie gehen ineinander auf. Beide Optionen werden in der Sekundärliteratur vertreten: So geht ein Grundmodell der Aufklärungsforschung davon aus, dass das 18. Jahrhundert die letzte Epoche gewesen sei, in der Literatur und Philosophie noch eine Einheit bildeten, bevor die Ausdifferenzierung der Wissensbereiche im 19. Jahrhundert stattfand.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> So können „[...] die längeren [contes] als kürzere Romane gelten“ (Hudde 2001, 224). Diese Gleichsetzung nimmt auch Dirscherl 1985 für seine Habilitationsschrift in Anspruch.

<sup>19</sup> Rolf Geißler: Diderot zwischen Philosophie und Belles-Lettres. In: *Die Philosophie und die Belles-Lettres*. Hg. von Martin Fontius/ Werner Schneiders. Berlin 1997, 119-120.

<sup>20</sup> Erst aktuell formuliert bei Rudolf Behrens: Dialogische Einbildungskraft – Zu einer ‚auseinandergesetzten‘ Theorie der Imagination in Diderots ‚Rêve de d’Alembert. In: *Dialog und Dialogizität im Zeitalter der Vernunft*. Hg. von Dietmar Rieger/Gabriele Vickermann. Tübingen 2003, 125-158, insb. 125-126.

Geistesgeschichtlich ausbuchstabiert<sup>21</sup> lautet die These, um das literarische Schreiben der Philosophen zu erklären, dann, dass Literatur als Medium der Popularisierung philosophischer Ideen der Aufklärung fungiert habe.<sup>22</sup> Die Einheit der Diskurse liegt darin begründet, dass Philosophie und Literatur ein gemeinsames Ziel anstreben, das allerdings philosophischer Natur sei, und betonen damit den Vorrang der (philosophischen) Inhalte vor der Form.<sup>23</sup> So ist die Funktion der Literatur – was sich mehr oder weniger deutlich artikuliert findet – im wesentlichen als eine didaktische anzusehen. Ihre Stärke liege darin, ein breiteres Publikum anzusprechen und die ‚aufklärerischen‘ Inhalte im Vergleich zu philosophischen Abhandlungen in ihrer Komplexität herunterzubrechen und zugleich zu veranschaulichen, respektive – basierend auf sensualistischen Prämissen – sinnlich erfahrbar zu machen. Aus dieser Perspektive ist der *conte philosophique* nur eine unter zahlreichen neuen Gattungsformen, die sich in der Aufklärung aus dieser didaktischen Absicht herausgebildet haben, daneben gehen sowohl *théâtre philosophique*<sup>24</sup> wie auch Satire, Lehrgedicht, Idylle und Komödie<sup>25</sup> in der Diffusion aufklärerischer Inhalte und Werte auf:

Das Verwenden literarischer Formen in der Darstellung philosophischer und wissenschaftlicher Ideen ist ein Grundzug der europäischen Aufklärung. Eine Reihe von Genres – Theater, Roman, Erzählung, Gedicht, Fabel, Essay, sowie von Darstellungsweisen – Dialog, Brief, Parabel, Paradox – dienen der gefälligen Einkleidung von Gedanken und damit dem Zweck ihrer weiten Verbreitung. Es galt, die öffentliche Meinung, an die man appellierte, auch zugleich zu formen, ein Bewußtsein, eine bestimmte Art des Denkens zu entwickeln, eine allgemein verständliche Sprache zu schaffen, die das Vokabular der neuen Wissenschaft und Technik aufnahm.<sup>26</sup>

---

<sup>21</sup> Wobei anzumerken ist, dass diese These nicht allein der Geistesgeschichte zuzuschlagen ist. Als ‚historisches Apriori‘ vertritt sie unter zeichentheoretischen Vorzeichen auch Michel Foucault in *Les Mots et les Choses*: Während Literatur in der Episteme der Ähnlichkeit sowie in der Tiefendimension durchaus konterdiskursives Potential entfaltet, wird ihr diese Funktion in der klassisch-klassizistische Episteme nicht zugesprochen – Literatur geht hier vielmehr in der Episteme auf. Vgl. Michel Foucault: *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris 1966, 60-91. Im Folgenden: Foucault 1966.

<sup>22</sup> Vgl. dazu den Forschungsüberblick von Carsten Zelle: „Aufklärung“. In: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Hg. von Klaus Weimar. Bd. I. Berlin/New York 1997, 160-165; insbes. 163. Im Folgenden: Zelle 1997.

<sup>23</sup> Selbst wenn es Cassirer um die Analyse der „durchaus neue[n] und eigentümliche[n] Form des philosophischen Gedankens“ (Ernst Cassirer [1932]: *Die Philosophie der Aufklärung*. Hamburg 1998, Vorrede, IX. Im Folgenden: Cassirer 1988) geht, welche die Aufklärung trotz inhaltlicher Abhängigkeit von vorgängigen Philosophie-Modellen ausgebildet habe, fasst er den Formbegriff hier nicht im literaturwissenschaftlichen Sinne; die von ihm untersuchten Quellen beschränken sich auf die als philosophisch klassifizierten Texte.

<sup>24</sup> Vgl. Rieger 2001.

<sup>25</sup> Vgl. Zelle 1997, 163 sowie Herbert Dieckmann: Philosophie und literarische Form in Frankreich im 18. Jahrhundert. In: ders.: *Diderot und die Aufklärung*. Stuttgart 1972, 59-79. Im Folgenden: Dieckmann 1972.

<sup>26</sup> So der bekannte Diderot-Forscher Herbert Dieckmann in den 60er Jahren (Herbert Dieckmann: *Die künstlerische Form des Rêve de d'Alembert*. Köln/Opladen 1966, 9). Diese Interpretation einer didaktischen Literaturfunktion lässt sich auch in aktuellen Publikationen noch aufzeigen, beispielsweise bei Dietmar Rieger: Zwar heißt es dort einem einleitenden Passus, dass Roman, Theater und die narrative Sonderform des *conte philosophique* „nur relativ selten als Medium zur plakativen Propagierung aufklärerischer Ideen fungierte[n].“ (Rieger 2001, 1) Betrachtet man jedoch Riegers Ausführungen zum Theater, so ist zu lesen, dass „mit Recht immer wieder auf seine [Voltaires] Umfunktionalisierung der Tragödie zum ‚philosophischen‘ Thesenstück hingewiesen [wird]. Voltaire [...] steht mit seiner ‚tragédie philosophique‘ zwar keineswegs allein, und das Theater wird im Lauf des 18. Jahrhunderts auch im Bereich der übrigen Subgenera (‚drame‘, Komödie) mehr und mehr zum Forum aufklärerischer Propaganda, doch er war der erste, der die Möglichkeit eines Theaters, in einer wohlbedachten Dosierung einem relativ breiten Publikum wohlverpackt oppositionelle philosophische, moralische, soziale und politische Ideen zu vermitteln, klar erkannt und systematisch ausgenutzt hat.“ (Rieger 2001, 7).

Eine andere Filiation dieser Einheitsthese, die in die entgegengesetzte Richtung weist und auf neueren literaturwissenschaftlichen Modellen beruht, sieht den Inhalt erst durch die Form konstituiert. Aus dieser Perspektive wird dann beleuchtet, inwiefern spezielle Gattungs-, Stil- und Sprachformen, die traditionell dem literarischen Diskurs zugeordnet werden, die Hervorbringung charakteristischer aufklärerischer Inhalte erst ermöglichen. Dieser in der Diderot-Forschung momentan vorherrschende Ansatz<sup>27</sup> stützt sich auf wissenschaftsgeschichtliche Untersuchungen, die sich ihrerseits auf die im aufklärerischen Diskurs omnipräsente vermögenspsychologische Argumentation beziehen. Entscheidend ist dabei der Nachweis, dass nicht nur Literatur, sondern auch die auf *ratio* basierende Philosophie grundsätzlich auf das Seelenvermögen der Imagination angewiesen bleibt. So geht beispielsweise Lorraine Daston davon aus, dass Philosophie und Literatur nicht nur das gemeinsame Ziel, die Erforschung der (menschlichen) Natur, einte, sondern beide zugleich auch um die Ausgrenzung einer bestimmten Ausprägung der Einbildungskraft bemüht seien, so dass erkenntnistheoretisch gesehen von einer unproblematischen Koexistenz beider Diskursformationen, wenn nicht gar von einer Allianz ausgegangen werden müsse, die erst im 19. Jahrhundert fragwürdig werden sollte.<sup>28</sup> Im Unterschied zur Didaktisierungsthese steht der literarische Diskurs hier nicht mehr in einem direkten Abhängigkeitsverhältnis zum philosophischen Diskurs, beide Diskursformationen sind vielmehr unter epistemologischen Gesichtspunkten so strukturiert, dass sie auf ihre Weise zur Erkenntnis der Natur beitragen. Stil und Form als genuin literarische Merkmale erlauben aus dieser Perspektive demnach nicht mehr nur eine exponierte Darstellung aufklärerischen Gedankenguts, sie bilden überhaupt erst die charakteristische Form des Denkens der Aufklärung aus – die These Cassirers von der „eigentümlichen Form des aufklärerischen Gedankens“ erfährt hier gewissermaßen eine literaturwissenschaftliche Ausgestaltung. In letzter Konsequenz führt das dazu, dass die traditionelle Unterscheidung zwischen Literatur und Philosophie nicht mehr aufrecht erhalten werden kann, vielmehr ist im Fall Diderots von einer für diesen *philosophe* eigentümlichen ‚Entgrenzung‘ die Rede.<sup>29</sup>

---

<sup>27</sup> Vgl. Roland Galle: Diderot – oder die Dialogisierung der Aufklärung. In: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*. Bd. 13: *Europäische Aufklärung III*. Hg. von Jürgen von Stackelberg. Wiesbaden 1980, 209-247, Rudolf Behrens: Dialogische Einbildungskraft – Zu einer ‚auseinandergesetzten‘ Theorie der Imagination in Diderots *Rêve de d'Alembert*. In: *Dialog und Dialogizität im Zeitalter der Vernunft*. Hg. von Dietmar Rieger/Gabriele Vickermann. Tübingen 2003, 125-158 sowie Robert Morin: *Diderot et l'imagination*. Paris 1987. Im Folgenden: Morin 1987.

<sup>28</sup> „Gleichermaßen banal und hartnäckig war die analoge Entgegensetzung von Denkkraft und Einbildungskraft. Das im Licht späterer Entwicklungen Auffallende an den Einschätzungen der Einbildungskraft im achtzehnten Jahrhundert ist die unerschütterliche Beharrlichkeit, mit der man daran festhielt, daß die Einbildungskraft trotz ihrer Gefährlichkeit doch für die Philosophie und die Wissenschaft – die Arbeitsgebiete der Vernunft – ebenso entscheidend war wie für die Kunst [...] Kunst wie Wissenschaft hatten im Verständnis derer, die sie im achtzehnten Jahrhundert betrieben, dasselbe Ziel: beiden ging es um die Entdeckung der Naturwahrheiten.“ (Lorraine Daston: Angst und Abscheu vor der Einbildungskraft in der Wissenschaft. In: dies.: *Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität*. Frankfurt a.M. 2001, 105. Im Folgenden: Daston 2001).

<sup>29</sup> Diese Prämisse liegt auch der Studie Morins zugrunde, der in seiner Untersuchung des Imaginationskonzepts Diderots bewusst auf eine Differenzierung zwischen philosophischen und literarischen Schriften verzichtet: „Nous devons aussi utiliser certains passages de ses ouvrages dont l'écriture et la conception ne sont pas spécialement théoriques, mais impliquent une théorie de l'imagination. Nous nous y croyons autorisés parce que Diderot n'a jamais cessé d'affirmer qu'avant tout il était philosophe, et qu'il n'a jamais établi de séparation entre ses différents écrits, attribuant les uns à la littérature, les autres à la philosophie. Les deux choses ne font qu'une, comme pour tous ses grands contemporains.“ (Morin 1987, 20).

Das zweite Grundmodell der Aufklärungsforschung schließlich geht von einem Spannungsverhältnis von Literatur und Philosophie im 18. Jahrhundert aus. Der Klage von Horkheimer und Adorno über die undialektisch verlaufene Aufklärung wird dabei mit dem Hinweis auf die Literatur begegnet: Literatur wird in dieser Konzeption nicht mehr als Mittel, sondern als Korrektiv der Philosophie aufgefasst, die Literatur der Philosophen als Ort der „Selbstaufklärung der Aufklärung“<sup>30</sup> postuliert. Literatur als ‚disseminierendes‘ Medium sei somit formal geeignet, die Spannungen innerhalb des aufklärerischen Paradigmas auszutragen und den Übergang von metaphysischem Systemdenken zu systematischem Denken kritisch in seinen Implikationen zu durchleuchten. „Mit der Erzählung“, schreibt beispielsweise Rainer Warning, „verließ man den argumentierenden Diskurs, man betrat den Raum der Fiktion, in dem weniger strenge Verbindlichkeiten herrschten. Es war ein Raum des Spiels, der genutzt werden konnte zum *Experiment*, zum Ausspielen neu gewonnener Möglichkeiten bis hin zu dem Punkt, da man auch mit dem Neuen wieder an Grenzen geriet.“<sup>31</sup> In diesem Modell wird nun eine Grenze zwischen nicht-fiktionalem und fiktionalem Bereich angenommen, wobei der Raum des Literarischen erkenntnistheoretisch derart strukturiert ist, dass er die blinden Flecken des aufklärerischen Erkenntnisparadigmas – *spielerisch* oder *dialogisch* – aufzuzeigen vermag. Unbeantwortet bleibt indes die Frage, inwiefern dem ‚Fiktionalen‘ innerhalb eines auf ‚Beobachtung‘, ‚Experiment‘ und den dadurch gewonnen ‚Fakten‘ basierenden naturwissenschaftlichen Methodenideals überhaupt ein solcher Einfluss zukommen kann. Oder anders formuliert: Es bleibt offen, wo der strukturelle Ort des Fiktionalen innerhalb des aufklärerischen Paradigmas anzusiedeln ist, der einer solch kritischen Funktion der Literatur überhaupt Gehör verschaffte. Zugleich wird offensichtlich, mit welchen impliziten methodischen Prämissen dieses Modell operiert: Die literarische Grenzziehung wird als bereits existent vorausgesetzt und mit der nicht weiter hintergehbaren Annahme literarischer Konterdiskursivität im philosophischen Zeitalter verbunden.<sup>32</sup>

Die sich einander ausschließenden Modelle verweisen damit auf eine grundsätzliche Entscheidung, die zu fällen ist, um Aussagen über das Verhältnis zwischen ‚Literatur‘ und ‚Philosophie‘ in der Aufklärung zu treffen, die Entscheidung über den Umgang mit dem Phänomenbereich ‚Literatur‘<sup>33</sup>: Existieren überzeitliche Merkmale des literarischen Diskurses, seien diese zeichenhafter oder formaler Natur oder bestimmte Rezeptionsbedingungen, die die Literatur von jeher auszeichnen, und die es rechtfertigen – wie es an dem Konterdiskursivitätsmodell ersichtlich wird – ihr *per se* eine kritische Funktion zuzuschreiben, oder ist

---

<sup>30</sup> Ludwig Thoma: Philosophie – Anthropologie – Erzählen. Der Roman als Instrument der Selbstaufklärung der Aufklärung. In: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 21,1-2 (1997), 57. Vgl. ebenso Rainer Warning: Philosophen als Erzähler. Über Schwierigkeiten der Aufklärung mit der Moral. In: *Das 18. Jahrhundert. Aufklärung*. Hg. von Paul Geyer. Regensburg 1995, 173. Im Folgenden: Warning 1995.

<sup>31</sup> Warning 1995, 175.

<sup>32</sup> Warning hat die bei Foucault angelegte, doch nicht für alle Episteme behauptete Konterdiskursivität des literarisch-künstlerischen Diskurses verallgemeinert und in ein literaturwissenschaftliche Modell überführt, vgl. dazu u.a. auch Rainer Warning: Poetische Konterdiskursivität. Zum literaturwissenschaftlichen Umgang mit Foucault. In: ders.: *Die Phantasie der Realisten*. München 1999, 313-345.

<sup>33</sup> Es geht hier nicht um eine Begriffsfestlegung dessen, was Literatur sei, sondern grundlegender um die Aussonderung eines Phänomenbereichs der Rezeption, der als fiktional, phantastisch, literarisch stets anderen Rezeptionsbedingungen oder Organisationsgesetzen gehorchte.

sie, wie es beispielsweise der sozialgeschichtliche Ansatz postuliert, eine Art Spiegel der gesellschaftlichen Verhältnisse? Beide Ansätze setzen damit bestimmte Prämissen über ‚Literatur‘ voraus, die zwar in ihren historischen Filiationen noch detaillierter nachgezeichnet werden können, prinzipiell jedoch bereits entschieden sind. Dabei wird offensichtlich, dass die Voraussetzungen, auf denen die vorgestellten Modelle aufrufen – die These vom aufklärerischen Einheitsdiskurs setzt einen nicht-selbstständigen Bereich des Literarischen, die Konterdiskursivitätsthese hingegen einen eigenen Erkenntnisbereich der Literatur als Gegenkonzept der Philosophie voraus – eine Perspektive von vornherein ausschließen: Das Verhältnis zwischen Literatur und Philosophie als Prozess zu betrachten, der sich innerhalb des aufklärerischen Diskurses entwickelt und durchaus divergente Ausprägungen annehmen kann. Dies soll hier geleistet werden und so stellt die vorliegende Untersuchung die Frage nach dem Verhältnis zwischen Literatur und Philosophie aus einem diskursgeschichtlichen Erkenntnisinteresse heraus, was zugleich impliziert, dass es sich bei ‚philosophischem‘ und ‚literarischem‘ Diskurs nicht um ontologisch festzustellende Größen handelt, sondern um zwei historisch variable Diskurskonfigurationen, deren Verhältnis zueinander je unterschiedlich und neu zu bestimmen ist. Dazu greift die vorliegende Untersuchung auf das greenblattsche Modell der ‚Grenze‘ zurück.

Greenblatt begründet in seinem 1988 publizierten Werk *Shakespearean Negotiations*<sup>34</sup> die Wirksamkeit der Literatur durch ihre Verortung im kulturellen Kontext. Dazu geht er von der ‚Zirkulation sozialer Energie‘ aus. Die Möglichkeit solcher Zirkulation basiert wiederum auf der Aufgliederung der von ihm untersuchten Renaissance-Kultur in unterschiedliche Teilbereiche, Greenblatt spricht von ‚ästhetischen‘ und ‚sozialen Zonen‘, die jedoch als ‚kulturelle Praktiken‘ in den gesellschaftlichen Gesamtkontext eingegliedert sind. Das, was zirkuliert, sind letztlich Diskursformationen und -elemente, die durch Grenzüberschreitungen ‚Energien‘ freisetzen.<sup>35</sup> Wenngleich diese ‚Grenze‘ in seinem Modell zwar Bedingung der Möglichkeit von Tauschprozessen ist, wird sie freilich nicht selbst zum Gegenstand der greenblattschen Analyse<sup>36</sup>, er konzentriert sich vielmehr auf die Untersuchung der nach rhetorischen Figuren zu klassifizierenden Austauschprozesse. Nichtsdestotrotz finden sich verstreute Hinweise Greenblatts zu seiner Vorstellung von ‚Grenze‘, die der Perspektivierung unserer Fragestellung entscheidende Impulse verliehen haben. Zum einen zählt dazu, dass dadurch eine Unterteilung in unterschiedliche Diskursbereiche – und insbesondere die Aufrechterhaltung eines durch eine bestimmte Rezeptionshaltung gekennzeichneten Teilbereichs ‚Literatur‘ – erhalten bleibt, ohne dass diese Abgrenzung als eine Festlegung im Sinne eines ‚Immer-Schon‘ der Literatur<sup>37</sup> zu verstehen wäre – im Gegenteil betont Greenblatt,

---

<sup>34</sup> Stephen Greenblatt: *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Oxford 1988.

<sup>35</sup> Zum neohistoristischen Modell Greenblatts vgl. Verf.: ‚Mit den Toten sprechen‘ – Zur Bedeutung der Literatur bei Greenblatt und Diderot. In: *Romanistische Kulturwissenschaft?* Hg. von Claudia Jünke/Rainer Zaiser/Paul Geyer. Würzburg 2004, 191-207.

<sup>36</sup> Greenblatt setzt für den ästhetischen Bereich in höchster Allgemeinheit das Renaissancetheater als räumliche und rechtliche Sphäre ohne nähere inhaltliche Bestimmungen voraus.

<sup>37</sup> So beispielsweise Walter Haug: ‚Was dagegen steht, bedingungslos dem neuen Trend zu folgen, ist trotz allem der eine entscheidende Punkt: der Sonderstatus der Literatur. [...] Die Literatur verdankt ihre Existenz der Tatsache, daß es unlösbare Probleme gibt. Sie findet ihren eigentlichen Sinn darin, in Aporien hineinzuführen, sie

dass sie aus dem kulturellen Kontext abzuleiten sei. So ist es möglich, formal gesehen den ‚Sonderstatus‘ des literarischen Diskurses zu berücksichtigen – und gewissermaßen an der Literatur als Erkenntnisgrenze festzuhalten – ohne diesen von vornherein auf ein bestimmtes – affirmatives oder subversives – Verhältnis zu anderen Diskursarten festzulegen, und damit die Frage nach den historischen Bedingungen der Möglichkeit von ‚Literatur‘ ernst zu nehmen.<sup>38</sup>

Zum anderen folgt aus der gesellschaftlichen Provenienz der ‚Grenze‘ zwischen sozialem und ästhetischen Bereich, dass diese weder von dauerhafter Geltung noch undurchlässigen Charakters ist – vielmehr vollziehen sich an ihr permanent Bewegungen und Verschiebungen in Form von ‚Tauschhandlungen‘, was in der Konsequenz bedeutet, dass die Grenze selbst beweglich ist, sie konstituiert sich durch beständiges ‚Aushandeln‘ zwischen den einzelnen Diskursbereichen. Greenblatt konkretisiert dies in seinen Überlegungen zum Kulturbegriff, welchen er in der Tradition Foucaults als ein System von Verboten, Ausschließungen und Beschränkung sieht, zugleich aber auch als in kontinuierlichem Wandel begriffen auffasst: „if culture functions as a structure of limits, it also functions as the regulator and guarantor of movement. Indeed the limits are virtually meaningless without movement; it is only through improvisation, experiment, and exchange that cultural boundaries can be established.“<sup>39</sup> Ziel der vorliegenden Studie ist es nun, diese ‚mikroskopischen‘ Grenzverschiebungen innerhalb von Texten nachzuzeichnen und auf diese Weise aufzuzeigen, welche produktive Rolle das Spannungsfeld zwischen Literatur und Philosophie innerhalb des aufklärerischen Wissensparadigmas spielt, oder anders formuliert, herauszuarbeiten, welche ‚Reibungsverluste‘ dadurch entstehen, wenn man – sei es ideengeschichtlich mit Cassirer<sup>40</sup> oder zeichentheoretisch mit Foucault<sup>41</sup> – einen Einheitsdiskurs der Aufklärung annimmt.

---

bewußt zu machen und bewußt zu halten. Und wenn sie sie am Ende doch narrativ zu lösen scheint, dann sind dies bei genauerem Hinsehen Scheinlösungen, die sich dem Interpreten, wenn er nicht blind partout seine Lösung haben will, auch als solche enthüllen.“ (Walther Haug: Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft? In: *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 73 (1999), 86-87).

<sup>38</sup> „This is why [...] the history of literature is always the history of the possibility of literature. The boundaries of literature mark the point of a significant status change – between such critical categories as *legit* and *non legit*, or poesy and philosophy, or illusory and real, or dead and undead.“ (Stephen Greenblatt: What Is the History of Literature? In: *Critical Inquiry* 23/3 (1997), 478). Vgl. dazu auch Moser, der ebenso wie Haug in der kulturwissenschaftlichen Debatte auf die disziplinäre Abgrenzung der Literaturwissenschaft gegenüber der Kulturwissenschaft besteht, dabei jedoch auf die Notwendigkeit der historischen Bestimmung der Literatur aufmerksam macht: „Wollte man auf dieser Basis die Frage nach der Eigenart des Literarischen wieder aufnehmen, so müßte in jeder historischen Situation danach gefragt werden, wie sich Literatur und nicht-literarische Diskurse in der Ausübung dieser Funktionen die Arbeit teilen und welche funktionelle Bündelung für jeden Diskurs als spezifisch betrachtet werden kann.“ (Walter Moser: Literatur- und Kulturwissenschaft: Eine neue Dynamik. In: *Aradia* 33,2 (1998), 282).

<sup>39</sup> Stephen Greenblatt; „Culture“. In: *Critical Terms for Literary Study*. Hg. von Frank Lentricchia/Thomas McLaughlin. Chicago/London 1995, 228.

<sup>40</sup> „Es galt die Aufklärung nicht sowohl in ihrer Breite, als in ihrer eigentümlichen Tiefe zu erfassen; es galt, sie nicht in der Gesamtheit ihrer historischen Resultate und ihrer historischen Erscheinungsformen, sondern in der Einheit ihres gedanklichen Ursprungs und ihres bestimmenden Prinzips darzustellen.“ (Cassirer, *Philosophie der Aufklärung*, Vorrede, VII; Herv. A.E.).

<sup>41</sup> Foucault richtet sich mit seinem Modell gegen den ideengeschichtlichen Ansatz und setzt mit der Metapher der ‚Archäologie‘ das Prinzip der Diskontinuität gegen die Vorstellung eines kontinuierlichen Fortschreitens des Wissens. Die dadurch freigelegten ‚Schichten‘, die epistemischen Konfigurationen, definieren sich über den Zeichenbegriff. Die traditionellen Epochen Klassik und Aufklärung unterliegen nach Foucault dem Zeichenmodell einer *représentation redoublée*. Vgl. Foucault 1966, insbes. Kap. III.

Aus diesen Überlegungen heraus erklärt sich auch, dass der Topos „Descartes était né avec une imagination forte“ als Ausgangspunkt der Analyse gewählt wurde: Dieser, direkt an der Schnittstelle des zu untersuchenden Verhältnisses angesiedelte Allgemeinplatz scheint eine eindeutige Zuordnung vorzunehmen, welche indirekt eine Ausgrenzung der Imagination aus der ‚wahren‘ Philosophie fordert bzw. *ex negativo* die Konsequenzen illustriert, die aus einer Verwendung der Imagination in philosophischen Fragen resultiert – dass Descartes letztlich nur ‚einen Roman‘ verfasst habe. Indem die vorliegende Untersuchung jedoch nachweist, dass gerade der Stabilität und Kontinuität suggerierende Charakter dieser ‚materiellen Textur‘<sup>42</sup> – der eine ‚bewegliche Grenze‘ auf den ersten Blick zu widerlegen scheint – durchaus in sich problematisch ist und darüber hinaus als Bestätigungsformel in unterschiedlichen Problemzusammenhängen gebraucht wird, kann auf diese Weise der Blick auf die Veränderungen innerhalb des als homogen angenommenen aufklärerischen Diskurses freigelegt werden.

Unter funktionalen Aspekten ist dabei die von Pangloss im *Candide* wiederholte Formel von der ‚besten aller Welten‘ identisch mit der Feststellung, Descartes sei mit einer lebhaften Phantasie ausgestattet – in beiden Fällen ruft der Gemeinplatz ein als bekannt und akzeptiert vorausgesetztes Wissen ab bzw. suggeriert es dem Leser als einen solchen allgemeinverbindlichen Konsens, so dass es argumentativ nicht mehr ausagiert werden muss: Die Formel tritt metonymisch an die Stelle der Argumentation. Der durchaus nicht unwesentliche Unterschied ist indes darin zu sehen, dass Voltaire den Topos von ‚der besten aller Welten‘ bewusst und als Technik zur Ironisierung innerhalb eines *conte* einsetzt – und dies durch die stete Wiederholung auch als solche kennzeichnet –, während das ‚Urteil‘ über Descartes durchaus nicht in parodistischer Absicht, sondern gar in sich selbst als ‚philosophisch‘ gerierenden Texten auftritt. Es handelt sich also um einen ‚philosophischen‘ *locus communis*, der um so mehr die Aufmerksamkeit auf sich zieht, wenn man in Betracht zieht, dass sich die aufklärerische Philosophie die kritische Untersuchung von Topoi gerade zur Aufgabe gesetzt hat.<sup>43</sup> Um so aufschlussreicher erscheint es vor diesem Hintergrund, diejenigen Gemeinplätze näher zu untersuchen, die eben jene Philosophie selbst hervorgebracht hat und derer sie sich fortgesetzt – und ganz und gar unkritisch, wie man hinzufügen möchte – bedient. Die Vermutung liegt nahe, dass dieser *locus communis* auf einen ‚neuralgischen‘ Punkt des aufklärerischen Diskurses verweist, der als ebenso endgültig wie auch eindeutig geklärt dargestellt werden soll – im Falle des Descartes-Topos, indem man sich darüber versichert, den Fehler des konkurrierenden Paradigmas ausreichend erkannt zu haben, um selbst wiederum

---

<sup>42</sup> Topos wird hier ausschließlich im Sinne einer ‚vollen‘ Topik gefaßt, also nicht als Methode zur (Auf-)findung von Argumenten (der sog. ‚leeren Topik‘ oder *ars inveniendi*), sondern als Wiederaufgriff einer bereits realisierten Zeichenkonfiguration, die *per conventionem* Argumentstatus innehat. (Vgl. dazu Heinrich F. Plett: Rhetorik der Gemeinplätze. In: *Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium*. Hg. von Thomas Schirren/Gert Ueding. Tübingen 2000, 223-235. Im Folgenden: Plett 2000 ).

<sup>43</sup> Zur Vorurteilskritik in der Aufklärung vgl. Werner Schneiders: *Aufklärung und Vorurteilskritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*. Stuttgart–Bad Cannstatt 1983 und Lothar Bornscheuer: Die Aufklärung der Topik und die Topik der Aufklärung. In: *Europäische Aufklärung(en): Einbeit und nationale Vielheit*. Hg. von Siegfried Jüttner/Jochen Schlobach. Hamburg 1992, 54-65. Im Folgenden: Bornscheuer 1992.



garantieren zu können, keine Romane mehr entgegen der *intentio auctoris* zu verfassen, sondern ‚wahre Philosophie‘ zu betreiben.

Wenn der Gemeinplatz hier als stabilisierendes und sogleich Wissen generierendes Element des aufklärerischen Diskurses betrachtet wird, orientiert sich die vorliegende Untersuchung zum einen an den Studien Blumenbergs, der mit seinem Konzept der Metapherologie ein Modell vorgelegt hat, das die Aufmerksamkeit auf die orientierungsstiftende Funktion ‚irreduzibler Denkformen‘ gelenkt hat.<sup>44</sup> Zum andern bedient sie sich dabei eines Toposbegriffs, wie er in der neueren Forschung, insbesondere von Plett mit seinem Konzept einer Rhetorik der Gemeinplätze, entworfen wurde: Nicht mehr die traditionsbildende Wirkung des Gemeinplatzes im Sinne der von Curtius vertretenen historischen Topik<sup>45</sup>, sondern die ‚Beweglichkeit‘ dieser durch ihre materielle Textur Stabilität suggerierenden Diskursformationen tritt damit in den Vordergrund und lässt ihre Variabilität hervortreten.<sup>46</sup>

Dass es sich bei dem ausgewählten Textkorpus – dem *Discours Préliminaire* der französischen *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*<sup>47</sup>, Condillacs *Essai sur l'origine des connoissances humaines*, Lockes *Essay concerning human understanding* sowie ausgewählten literarischen, philosophischen als auch ästhetischen Schriften Diderots – durchweg um kanonische Texte handelt, ist dem begriffsgeschichtlichen Ausgangspunkt der Arbeit geschuldet. So waren es nicht zuletzt begriffsgeschichtliche Überlegungen, die den Ausschlag zu einer Vertiefung dieser Fragestellung gaben, haben doch Studien zur historischen Semantik des Literaturbegriffs gezeigt, dass sich im 18. Jahrhundert die Ausbildung eines neuen Literaturbegriffs beobachten lässt. Obgleich sich bis Mitte des 18. Jahrhunderts noch der universelle Literaturbegriff der Humanisten nachweisen lässt – welcher sowohl Status als auch Inhalt der Gelehrsamkeit bezeichnete und als solcher den Bestand wissenschaftlicher, ästhetischer und kultureller Bildung umfasste –, haben Veränderungen in einer Untergruppe dieser humanistischen Studien, als *belles lettres* bezeichnet, die Herausbildung eines ‚engen‘ Literaturbegriffs bedingt. Während die auf das Studium antiker Bildungsgüter fokussierten *schönen Wissenschaften* zunächst noch Wissenschaft und Künste in ihrem Wissenssystem vereinten, beginnt diese integrative Fähigkeit zum einen durch die in der *Querelle des Anciens et des Modernes* angelegte Historisierung antiker Vorbilder sowie zum anderen durch die sich methodisch legitimierenden und sich zunehmend ausdifferenzierenden Naturwissenschaften

---

<sup>44</sup> Hans Blumenberg: Wahrheitsmetaphorik und Erkenntnispragmatik. In: ders.: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a.M. 1998.

<sup>45</sup> Curtius ging es in seinem Werk *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* um die Rekonstruktion eines Zusammenhangs von spätantiker und mittelalterlicher Dichtung, den er durch die Topik herstellen konnte. Vgl. dazu Max L. Baeumer: Einleitung. In: ders. (Hg.): *Toposforschung*. Darmstadt 1973, VIII. Im Folgenden Baeumer 1973.

<sup>46</sup> Nur in diesem eingeschränkten Sinne ist hier die Untersuchung des Topos zu fassen, so dass auf eine weitere Diskussion des Toposbegriff verzichtet wird. Vgl. dazu die Überblicksdarstellungen von Lothar Bornscheuer: *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*. Frankfurt a.M. 1976 sowie den von Baeumer 1973 herausgegebenen Sammelband.

<sup>47</sup> *L'Encyclopédie de Diderot & d'Alembert ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Version CD ROM. Marsanne 2000. Im Folgenden: *ENCYCLOPEDIE*. Zur CD-ROM-Ausgabe der *Encyclopédie* vgl. Pierre Chartier

infrage gestellt zu werden.<sup>48</sup> In mehrfacher Hinsicht relevant für die Ausbildung des neuen Begriffsbereichs der Literatur scheint hierbei das in der *Encyclopédie* abgebildete System des Wissens: Durch die Zuordnung der einzelnen Wissensgebiete zu verschiedenen Vermögen<sup>49</sup> wird einerseits eine deutliche Trennung einzelner Wissensbereiche vorgenommen und andererseits mit einer neuen Verwendung des *poésie*-Begriffs der Bereich vorstrukturiert, der später durch die Bezeichnung ‚Literatur‘ abgedeckt werden wird: die textuell – in Versform oder Prosa – verfasste Teilmenge der auf dem Vermögen der *imagination* begründeten Künste.<sup>50</sup> Daraus ergab sich die Frage, weshalb gerade in dieser Epoche, der die Literaturgeschichte nahezu einhellig attestiert, als letzte ‚Literatur‘ und ‚Wissenschaft‘ vereint zu haben, einen neuen Literaturbegriff ausbildete.

So nimmt das zweite Kapitel zunächst die begriffsgeschichtlichen Ausgangsüberlegungen auf und analysiert das für die Genese des neuen Literaturbegriffs bedeutende Klassifikationsschema der *Encyclopédie*, dessen Kommentierung d’Alembert und Diderot im *Discours Préliminaire* vornehmen.<sup>51</sup> Da sich die Aufklärung vor allem als eine ‚philosophische‘ Bewegung versteht, liegt es nahe, zunächst den semantischen Gehalt des für das 18. Jahrhundert so zentralen Philosophiebegriffs zu umreißen, um ausgehend davon schließlich die historischen Bedingungen der Möglichkeit von ‚Literatur‘ im philosophischen Paradigma der Aufklärung zu bestimmen. Entscheidend an dieser Untersuchung ist, dass sich die Begriffsanalyse nicht als historische Semantik im engeren Sinne versteht, also als reine Wortgeschichte, sondern es vielmehr darum geht, das damit verbundene Netz an Argumentationsfiguren, Diskursformationen und Oppositionsbildungen und den daran gekoppelten Machtansprüchen zu rekonstruieren, welche mit dem Gebrauch der Termini ‚philosophie‘ und ‚poésie‘ im 18. Jahrhundert charakteristischerweise einhergehen.<sup>52</sup> Wesentliche Ansprüche des ‚neuen‘ Philosophiebegriffs gründen dabei auf dem vermögenspsychologischen Gliederungsansatz einerseits sowie auf dem lockeschen Erkenntnismodell andererseits und ermöglichen so eine deutliche Distanzierung von dem bis dahin vorherrschenden cartesianischen Wissenschaftsmodell. Dabei wird sich erweisen, dass der *Discours Préliminaire*, der in der Forschung gemeinhin den Status eines ‚monolithischen

---

(Hg.): *L’Encyclopédie en ses nouveaux atours électroniques. Vices et vertus du virtuel. Actes du colloque des 17 et 18 nov 2000*. In: *Recherches sur Diderot et l’Encyclopédie* 31-32 (2002).

<sup>48</sup> Als weitere kulturelle Faktoren für den Niedergang der *belles lettres* und den Aufgang eines ‚modernen‘ Literaturbegriffs werden die Ausbildung einer sensualistischen Gefühlsästhetik sowie das Aufkommen eines literarischen Marktes angeführt. Zur Begriffsgeschichte vgl. Rainer Rosenberg: ‚Literarisch/Literatur‘. In: *Ästhetische Grundbegriffe: Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Bd.3. Hg. von Karlheinz Barck. Stuttgart/Weimar 2001, 668-669 (im Folgenden: Rosenberg 2001), Claus Träger: Literatur. In: ders. (Hg.): *Wörterbuch der Literaturwissenschaft*. Leipzig 1986, 299-303, Martin Fontius: Literaturkritik im ‚Zeitalter der Kritik‘. In: *Französische Aufklärung. Bürgerliche Emanzipation, Literatur und Bewusstseinsbildung*. Hg. von Winfried Schröder u.a. Leipzig 1979, 346-402 sowie Paul Oskar Kristeller: Das moderne System der Künste. In: *Humanismus und Renaissance II. Philosophie, Bildung, Kunst*. Hg. von Eckhard Kessler u.a. München 1976, 164-206.

<sup>49</sup> So wird die Philosophie der *raison*, die Geschichte der *mémoire* und die Dichtung der *imagination* zugeordnet.

<sup>50</sup> Vgl. Rosenberg 2001, 668-669.

<sup>51</sup> Der *Discours Préliminaire* vereint einen von d’Alembert 1751 verfassten ersten Teil mit dem bereits ein Jahr zuvor publizierten und nur leicht veränderten *Prospectus de l’Encyclopédie* von Diderot als zweitem Teil. Bei beiden Philosophen steht die Erklärung und Rechtfertigung des vermögenspsychologischen Schemas als Gliederungsprinzip der *Encyclopédie* im Vordergrund.

<sup>52</sup> Vgl. Busse 2003, 17-21.

Monuments<sup>53</sup> genießt, durchaus eine zweifache Lesart in Bezug auf das Verhältnis zwischen ‚Literatur‘ und ‚Philosophie‘ erlaubt und damit die diskursiven Voraussetzungen für unterschiedliche Bestimmungen des Literaturbegriffs schafft.

Hier nun ist auch der Entstehungsort des für den aufklärerischen Diskurs charakteristischen Topos anzusiedeln: „Descartes était né avec une imagination forte“, woraus dann das Schlagwort des metaphysischen ‚roman ingénieux‘ Descartes‘ abgeleitet wird. In der Regel beschränkt sich die Forschungsliteratur darauf, diese Bemerkung als Topos zu konstatieren, wobei diese Einordnung auf eine Gleichsetzung des Gemeinplatzes mit dem Stereotyp bzw. dem Klischee hinausläuft, mit der Konsequenz, dass er aus dem Fokus des wissenschaftlichen Interesses gerät.<sup>54</sup> Wird dennoch versucht, diese auf den ersten Blick paradoxe Formulierung zu erklären – dem Rationalisten Descartes, der die *imagination* explizit aus seiner Methode ausschloss, diese gerade als Merkmal seiner philosophischen Schriften zu unterstellen – dann ist zu lesen, dass Voltaire mit seinem Romanvorwurf geschickt auf eine Bemerkung Descartes‘ pariert habe, der seinem Leser mit diesem Vergleich die Wiederholungslektüre als Rezeptionsmodus seiner *Principia* vorgeschlagen hatte<sup>55</sup>:

---

<sup>53</sup> Beispielhaft hierfür angeführt seien der Kommentar von Mensching in der neuesten deutsche Ausgabe des *Discours Préliminaire* (Günther Mensching; Einleitung des Herausgebers. In: Jean Le Rond d'Alembert: *Einleitung in die Enzyklopädie*. Hg. von Günther Mensching. Hamburg 1997, VII-XLIX), in dem die ideengeschichtliche ‚Essenz‘ zwischen der *Einleitung* und der Aufklärung herausgearbeitet wird sowie auf Steinwachs, der den *Discours Préliminaire* als Bestätigung der foucaultschen klassisch-klassizistischen Episteme liest (Burkhard Steinwachs: Epistemologie und Kunstgeschichte. Zum Verhältnis von „arts et sciences“ im aufklärerischen und positivistischen Enzyklopädismus. In: *Der Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe*. Hg. von Bernard Cerquiglini/ Hans Ulrich Gumbrecht. Frankfurt a.M. 1983, 73-110, insbes. 83. Im Folgenden: Steinwachs 1983).

<sup>54</sup> Obwohl die „Unterscheidung zwischen Ausdrucksschema und Klischee [...] lediglich eine Differenzierung positiver oder negativer Wertung der sprachlichen Ausdrucksform [ist] und [...] keinen Unterschied der Art und Weise ihrer funktionalen Anwendung [bedeutet]“ (Beaumer 1973, XI), ist die Identifikation des ‚Klischees‘ zumeist mit einer Vernachlässigung gleichzusetzen, vgl. Daston 2001, 105 ebenso Andreas Gipper: Von wirklichen und von eingebildeten Monstern. Über die Rolle der Imagination in Diderots *Lettre sur les Aveugles*. In: *Historische Anthropologie und Literatur*. Hg. von Rudolf Behrens/Roland Galle. Würzburg 1995, 157 sowie Panajotis Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. München 1986, 231. Im Folgenden: Kondylis 1986.

<sup>55</sup> So beispielsweise bei Geneviève Rodis-Lewis: René Descartes. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Völlig Neubearb. Ausgabe. Hg. von Jean-Pierre Schobinger. Bd. 2.1: *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*. Frankreich und die Niederlande. Basel 1993. Noch deutlicher wird der Zusammenhang dieses Topos jedoch vor dem Hintergrund der Äußerungen Descartes in dem 1664 publizierten Werk *Le Monde*, worin Descartes direkt an die Einbildungskraft seiner Leser appelliert: „Permettez donc pour vn peu de temps à vostre pensée de sortir hors de ce Monde, pour en venir voir vn autre tout nouveau, que je feray naistre en sa presence dans les espaces imaginaires. [...] Et mesme, afin qu'il n'y ait rien en tout cecy, où vous puissiez trouver à redire, ne permettons pas à nostre imagination de estendre si loin qu'elle pourroit; mais retenons-la tout à dessein dans vn espace déterminé [...] Or puisque nous prenons la liberté de feindre cette matiere à nostre fantaisie [...]“ (René Descartes: *Le monde ou traité de la Lumière*. In: *Œuvres de Descartes*. 11 Bde. Hg. von Charles Adam/Paul Tannery. Bd. XI. Paris 1974, 31-33. Die Descartes-Gesamtausgabe wird im Folgenden nach den Herausgebern abgekürzt, *AT*)./„Erlauben Sie also für kurze Zeit Ihrem Denken, diese Welt zu verlassen, um eine ganz andere, ganz neue aufzusuchen, die ich in ihrer Gegenwart in den imaginären Räumen entstehen lasse. [...] Und erlauben wir selbst unserer Einbildungskraft nicht, sich so weit auszudehnen, wie sie vermöchte, damit es nichts in alledem gibt, woran Sie etwas tadeln könnten: sondern halten wir sie ganz absichtlich innerhalb eines bestimmten Raumes [...] Da wir uns nun einmal die Freiheit nehmen, diese Materie nach unserer Phantasie zu erfinden [...]“ (René Descartes: *Le monde ou traité de la lumière. Die Welt oder Abhandlung über das Licht*. Übers. u. mit e. Nachwort vers. von G. Matthias Tripp. Weinheim 1989, 39-41. Im Folgenden: *Welt*.) Ziel der Aufforderung Descartes, eine imaginäre Welt zu erschaffen ist jedoch, den Lesern am Ende der Argumentation ihre Übereinstimmung mit der tatsächlichen Welt aufzuzeigen: „Ayant ainsi expliqué la nature & les propriétés de l'Action que j'ay prise pour la Lumière, il faut aussi que j'explique comment, par son moyen, les Habitans de la Planete que j'ay suposée pour la Terre, peuvent voir

J'aurois aussi adjousté vn mot d'aduis touchant la façon de lire ce Liure, qui est que je voudrois *qu'on le parcourust d'abord tout entier ainsi qu'un Roman*, sans forcer beaucoup son attention, ny s'arrester aux difficultez qu'on y peut rencontrer, afin seulement de sçauoir en gros quelles sont les matieres dont j'ay traité; & qu'après cela, si on trouve qu'elles meritent d'estre examinées, & qu'on ait la curiosité d'en connoistre les causes, on le peut lire vne seconde fois, pour remarquer la suite de mes raisons [...]<sup>56</sup>

Ich hätte auch gern noch eine Benachrichtigung hinzugefügt darüber, wie man dieses Buch zu lesen hat; ich wünschte nämlich, *daß man es, wie einen Roman, zunächst ganz durchlese*, ohne seine Aufmerksamkeit allzusehr anzustrengen oder sich bei den Schwierigkeiten, auf die man etwa stoßen mag, aufzuhalten, damit man nur so ungefähr und im ganzen weiß, worüber ich darin gehandelt habe. Findet man danach, daß die darin behandelten Materien die Untersuchung verdienen und hat man den Wunsch, ihre Ursachen zu erkennen, so mag man das Buch ein zweites Mal lesen, um die Verkettung meiner Gründe zu verfolgen [...]<sup>57</sup>

Doch erklärt der Umstand, dass es Voltaire hier gelungen ist, die verwendete Romanbegrifflichkeit als Lektüremodell gekonnt gegen das Werk Descartes' auszuspielen, weder die Häufigkeit, mit der diese Formulierung von dem ‚metaphysischen Roman‘ und der ‚überbordenden Einbildungskraft‘ – zum Teil leicht variiert – bei den einzelnen Philosophen auftritt, noch die Hartnäckigkeit, mit der sich dieses ‚nur‘ polemische Wortspiel in philosophischen Abhandlungen seit Voltaire hält. So ist beispielsweise bei Condillac an zentraler Stelle seiner Argumentation im *Essai sur l'origine sur les connoissances humaines* – wenn es um die ‚richtige Methode‘ als Fazit aus seinen vorangegangenen Überlegungen geht – zu lesen: „Descartes au contraire, livré entièrement à la philosophie, et *ayant une imagination plus vive et plus féconde*, n'a quelquefois substitué aux erreurs des autres que des erreurs plus séduisantes.“<sup>58</sup> Auch Diderot ruft in seinem Enzyklopädie-Artikel „MALEBRANCHISME“ den Topos des ‚imaginierenden Schriftstellers wider Willens‘ auf: „Une page de Locke contient plus de vérités que tous les volumes de Malebranche; mais une ligne de celui-ci montre *plus de subtilités, d'imagination, de finesse, et de génie peut-être*, que tout le gros livre de Locke. *Poète, il méprisait la poésie.*“<sup>59</sup> Die ausgewählten Zitate<sup>60</sup> zeigen bereits, dass dieser Gemeinplatz bis zu einem

---

*la face de leur Ciel toute semblable à celle du nostre.*“ (ebd., 104)/„Nachdem ich nun die Natur und die Eigenschaften der Tätigkeit erklärt habe, die ich für das Licht halte, muß ich auch erläutern, wie dadurch die Bewohner des Planeten, dem ich die Rolle der Erde zugeschrieben habe, sehen können, daß das Antlitz ihres Himmels dem unsrigen ganz ähnlich ist.“ (ebd., 121).

<sup>56</sup> René Descartes: *Principes de la philosophie*. In: *AT IX.2*, 11-12 (Herv. A.E.). Es handelt sich hierbei um einen Brief Descartes an den Übersetzer seiner *Principia*, Abbé Picot. Descartes schlägt vor, dass dieser Brief der französischen Ausgabe der *Principia* zugleich als Vorwort dienen solle.

<sup>57</sup> René Descartes: Schreiben des Verfassers. In: ders.: *Die Prinzipien der Philosophie*. Übers. und erläutert von Artur Buchenau. Hamburg 1955, XXXIX–XL ; Herv. A.E.

<sup>58</sup> Etienne Bonnot de Condillac: *Essai sur l'origine des connoissances humaines*. In: *Œuvres philosophiques de Condillac*. Bd. 1. Hg. von Georges Le Roy. Paris 1947, II, ii, 3, §44. Im Folgenden: *EOCH*. „Descartes dagegen, der sich ganz der Philosophie widmete und dessen Imagination lebhafter und fruchtbarer war, ersetzte bisweilen die Irrtümer der anderen nur durch Irrtümer, die eine größere Verführungskraft hatten.“ (Die Übersetzungen werden zitiert nach folgender Ausgabe: Etienne Bonnot de Condillac: *Essai über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse*. Hg. und übersetzt von Ulrich Ricken. Leipzig 1977.). In der Anmerkung weist der Herausgeber Le Roy sogar explizit auf die Nähe zu Voltaire hin: „Le jugement de Condillac sur Descartes rappelle celui de Voltaire dans les *Lettres philosophiques* (Cf. Lettre XIV)“.

<sup>59</sup> Diderot, Art. „MALEBRANCHISME“. In: *ENCYCLOPÉDIE*./„Eine Seite von Locke enthält mehr Wahrheiten als alle Bände von Malebranche; aber eine Linie von Malebranche zeigt mehr Scharfsinn,

gewissen Grad variabel ist, was die Besetzung der Subjektstelle betrifft, sei es Leibniz, worauf im Zusammenhang mit dem *Candide*-Roman hingewiesen wurde, sei es Malebranche oder – und dies ist die geläufigste Verwendung – in Zusammenhang mit Descartes. Deutlich wird jedoch, dass er in der Auseinandersetzung zwischen rationalistischer und empiristischer Methode, insbesondere in der Gegenüberstellung von Newton und Descartes, angesiedelt ist.

Es liegt also nahe, diesen Topos, der das Verhältnis zwischen Philosophie und Literatur eigens thematisiert und in bestimmter – nämlich einander ausschließender – Weise festlegt, als diskursstabilisierende und gemeinschaftsstiftende Größe ernst zu nehmen. So ist in einem ersten Schritt danach zu fragen, welche Eigenschaften dieser Formulierung Voltaires eignen, um sie überhaupt zu einem *locus communis* der Kommunikationsgemeinschaft der *philosophes* im 18. Jahrhundert avancieren zu lassen, d.h. es gilt die Bedingungen aufzuzeigen, die es ermöglichen, den bereits topischen Romanvorwurf an die Philosophie in dieser Kommunikationssituation erfolgreich zu aktualisieren und zu personalisieren. So rekonstruiert der zweite Teil des zweiten Kapitels zunächst den Diskurs, in dem sich dieser Allgemeinplatz formiert und seine charakteristische Ausformung in Bezug auf den Rationalismus erhält. Dabei ist es das Ziel des zweiten Kapitels, zu zeigen, wie ausgehend von der Kontroverse um den Status der Hypothesen in der Naturphilosophie das polemische Potential, das mit diesem Philosophieanspruch verbunden ist, eine Ausgrenzung des Fiktionalen aus der Naturphilosophie erforderlich werden lässt, was letztlich wesentliche Vorbedingungen für die sich zu Beginn des 19. Jahrhunderts vollziehende endgültige Ausdifferenzierung der Bereiche ‚Literatur‘ und ‚Philosophie‘ schafft.<sup>61</sup>

Betrachtet man diese Ergebnisse vor der oben referierten Forschungsposition Dastons, resultiert daraus eine neue Problemstellung: Die Feststellung einer unproblematischen Koexistenz von Philosophie und Literatur, gleichwohl aus einer historischen Perspektive heraus formuliert, wird neu zu formulieren sein als Frage, wie denn der Eindruck erweckt werden konnte, dass es sich um eine solche handele. Und auch hier bietet sich der Topos als Ausgangspunkt weiterer Untersuchungen an: Um das Spannungsfeld, innerhalb dessen sich

---

Einbildungskraft, Feinheit und vielleicht Genie als das große Buch von Locke. Wenngleich er Dichter war, verachtete er die Dichtung.“

<sup>60</sup> Diese Liste ließe sich noch stark erweitern, allein ein Blick in die *Encyclopédie*-Artikel zeigt die Häufigkeit dieses Topos, wenngleich auch leicht variiert, sei es auf die Subjektposition (Descartes durch einen anderen rationalistischen Philosophen zu ersetzen), oder in abweichender Formulierung, so zum Beispiel Art. „Critique“: „ces physiciens romanciers qui, prenant leur imagination pour le livre de la nature, érigent leurs visions en découvertes, & leurs songes en systèmes suivis“ (Herv. A.E.); Art. „IDEE“: „Pourroit-on supposer avec Malebranche, qu’il ne sauroit y avoir aucune autre preuve de nos idées, que les idées mêmes dans l’Être souverainement intelligent, & conclure que nous acquérons nos idées dans l’instant que notre ame les apperçoit en Dieu? Ce roman métaphysique ne semble-t-il pas dégrader l’intelligence suprême?“ (Herv. A.E.); Art. „LOGIQUE“: „En quoi sa philosophie [la philosophie de Locke] semble être, par rapport à celles de Descartes et de Malebranche, ce qu’est l’histoire par rapport aux romans.“, im Artikel „BACONISME“ wird die oben genannte Äußerung Condillacs zitiert. Ebenso findet sich der Bezug zu dem Topos in den Artikeln „CORPS“, „AME“, „ELEMENS DES SCIENCES“, „ARISTOTELISME“, „ASTRONOMIE“, „ESPRIT“, „PHYSICIEN“. Eine Anspielung auf die Gegenüberstellung von ‚faits réels‘ – ‚roman‘ ohne personale Zuordnung findet sich in den Artikeln „ATTRACTION“, „ETYMOLOGIE“, „EXPERIMENTAL“, „PEAU“ ebenso wie im *Prospectus* Diderot, der es als Aufgabe der *Encyclopédie* sieht, die „märchenhaften“ von den „wahren Berichten“ zu trennen.

<sup>61</sup> Zum Ausdifferenzierungsprozess im 19. Jahrhunderts vgl. Daston 2001, 108-116 wie auch Niklas Luhmann: Das Kunstwerk und die Selbstreproduktion der Kunst. In: *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*. Hg. von Hans Ulrich Gumbrecht/ Ludwig K. Pfeiffer. Frankfurt a.M. 1986, 620-672.

‚Roman‘ und ‚Philosophie‘ und damit auch der literarische und der philosophische Diskurs konstituieren, zu skizzieren, beleuchtet das dritte Kapitel den für diesen *locus communis* konstitutiven Imaginationsbegriff. Entscheidend für die diskursstabilisierende Funktion des Gemeinplatzes ist, dass die Formel des mit einer lebhaften Phantasie ausgestatteten Philosophen suggeriert, dass lediglich ‚eine‘ Vorstellung von Imagination existiere, die es philosophisch zu bändigen oder zu eliminieren gelte. In einer historischen Analyse, die sich an den Referenzautoren des *Discours Préliminaire* orientiert, geht es also zunächst darum, die jeweiligen Konzepte von Einbildungskraft sichtbar zu machen, um daran die diskursiven Strategien aufzuzeigen, mit dem Phänomen der Imagination umzugehen. Dabei gilt es, die nahezu einhellig vertretene Forschungsthese von einer generellen ‚Aufwertung der Imagination‘ im 18. Jahrhundert zu präzisieren.

Der Schwerpunkt dieser Analyse liegt dabei auf dem als genuin philosophische Abhandlung geltenden *Essai sur l'origine des connoissances humaines* von Etienne Bonnot de Condillac. Der Untersuchung des condillacischen *Essai* kommt insofern exemplarischer Wert zu, als er nicht nur als einer der, wenn auch nicht explizit ausgewiesenen Grundlagentexte der *Encyclopédie* gelten kann, sondern auch eine wesentliche Scharnierstelle in Bezug auf den Imaginationsbegriff markiert: Die bei Locke begrifflich nahezu nicht auftretende ‚Einbildungskraft‘<sup>62</sup> wird hier mit Elementen des rationalistischen Diskurses über die Imagination verknüpft, was ein ‚diversifiziertes‘ Imaginationskonzept zur Folge hat, das entscheidende Voraussetzungen für die ästhetische Diskussion und die behauptete Unabhängigkeit des philosophischen Diskurses von Einflüssen der (schädlichen) Einbildungskraft schafft. Dabei kristallisiert sich bei Condillac (und Locke) das Merkmal der ‚Bildlichkeit‘ als eines der entscheidenden Kriterien heraus, was letztlich auf die Verbindung von Imagination und Sprache innerhalb des aufklärerischen Diskurses aufmerksam macht.

In einem nächsten Schritt gilt es zu fragen, wie das sprachliche Zeichen konzipiert ist und ob Unterschiede zwischen literarischen und philosophischen Zeichen festgestellt werden beziehungsweise – bezogen auf die vorgestellten Forschungsansätze – , wie das sprachliche Zeichen strukturiert sein müsste, um einen didaktische Übertrag des philosophischen Gehalts ins literarische Medium garantieren oder umgekehrt, einen (literarischen) Gegendiskurs etablieren zu können. Anhand von Diderots *Lettre sur les Sourds et les Muets*, die die condillacische Unterscheidung aufgreift und produktiv umwandelt, wird im vierten Kapitel dieses Verhältnis zwischen Sprache und Imagination thematisiert. Dabei werden nicht nur grundlegende Prämissen des sensualistischen Paradigmas freigelegt und diskutiert, zugleich wird an der Gegenüberstellung der Theaterschriften Diderots und seinen Salonkritiken deutlich, dass sich auch innerhalb des ‚ästhetischen‘ Diskurses ein Wandel des Imaginationsbegriffes vollzieht, der Auswirkungen auf die Definition von Literatur und ihrer Rolle im aufklärerischen Paradigma hat.

---

<sup>62</sup> Wenngleich sie der Sache nach sehr wohl in der lockeschen Abhandlung präsent ist und nicht zuletzt ausführlich und traditionsbegründend in dem zentralen, nachträglich eingefügten Kapitel über die ‚Assoziationen‘ thematisiert wird.

Das fünfte Kapitel schließlich konzentriert sich darauf, zu zeigen, was dieser Gemeinplatz verdeckt beziehungsweise aufzuweisen, in welcher Hinsicht dieser Topos eine diskursstabilisierende Funktion – ein ‚Wächteramt‘ nach Plett – übernimmt. Obgleich er Literatur und Philosophie als Ausschließlichkeitsopposition organisiert, lassen sich Inkonsistenzen des sensualistischen Paradigmas in Bezug auf das Fiktionale und damit die grundlegenden Funktionen der Einbildungskraft feststellen. Dies lässt sich bereits im lockeschen Modell an einer bestimmten Untergruppe von komplexen Ideen, den sogenannten *Mixed Modes*, zeigen und setzt sich bei Condillac unter dem Terminus *notions archétypiques* fort. Diese – angesichts des Gesamttextvolumens – eher marginal behandelte Untergruppe ‚komplexer Ideen‘ hat indes weitreichende Konsequenzen, da sie sich auf zentrale Begriffe der gesellschaftlichen Bereiche wie Moral, Politik und Religion erstreckt. Daran wird offensichtlich, dass die Rolle der Imagination bereits bei Locke und Condillac nicht allein auf die Epistemologie zu beschränken ist, sondern auch eine ontologische Dimension hat, die die Basisunterscheidung des Topos zwischen ‚wahrer‘ und ‚romanesker‘ Philosophie hinfällig werden lässt. Letztlich wird hieran offensichtlich, dass, desto entschiedener die Vertreter des sensualistischen Ansatzes bestrebt sind, sich von der ‚Einbildungskraft‘ zu distanzieren, nur um so deutlicher hervortritt, dass diese Trennung nicht aufrecht zu erhalten ist: Es wird zu zeigen sein, dass der Imagination – bereits vor Rousseau – eine wesentlich bedeutendere Rolle zukam als die bislang vorwiegend erkenntnistheoretisch perspektivierten historischen Studien es nahe legen. Die These lautet, dass die zentrale Rolle, die die ‚Fiktion‘ bei der Genese komplexer Ideen gemischter Modi übernimmt, im wesentlichen den traditionellen Kriterien der aristotelischen Wahrscheinlichkeit entspricht, so dass diese Perspektive es erlaubt, die Möglichkeit der Literatur innerhalb des aufklärerischen Paradigmas anhand eines der späten diderotischen *contes*, *Le Neveu de Rameau*, neu zu beleuchten.

## II.

# „PHILOSOPHIE‘ IM PHILOSOPHISCHEN ZEITALTER

Aussi nous demanderons seulement qu'avant que de rien décider de celui [système] que nous avons préféré, on se donne la peine de l'examiner et de l'entendre. L'objet est ici d'une telle étendue, que nous serions en droit de récuser pour juges ceux qui se croiraient suffisamment instruits par un coup d'œil jeté rapidement ou sur la figure de notre système, ou sur l'exposition que nous venons d'en faire.<sup>63</sup>

### 1. Vorüberlegungen

Der Literaturbegriff – oder präziser formuliert das Konzept der Dichtung (*poésie*) – wird im 18. Jahrhundert wiederholt in Relation zum Philosophiebegriff definiert, sei es in polemischer Hinsicht, dass Philosophen gegen ihre Absicht Romane verfasst hätten, sei es positiv konnotiert, durch den Verweis, dass sowohl Dichter als auch Philosophen das Vermögen der Imagination eigne, oder neutral formuliert in wissensklassifikatorischer Absicht, dass die – begriffsgeschichtlich entscheidende – Zuschreibung der Philosophie zur *ratio* und der Dichtung zur *imagination* angeführt wird, wobei sich diese Seelenvermögen durch ein traditionell festgelegtes Verhältnis untereinander auszeichnen. Geht man also davon aus, dass es sich bei ‚Philosophie‘ und ‚Literatur‘ nicht um einen ontologischen Gegensatz handelt, sondern vielmehr um Diskursformationen, deren Verhältnis variabel ist, legt die historische Ausgangssituation es nahe, die Analyse über den Zentralbegriff dieser Epoche zu beginnen: Über den Begriff der ‚Philosophie‘, denn als solches – philosophisches – Zeitalter wollten sich die Protagonisten der Aufklärung in Abgrenzung zu den vorangegangenen Jahrhunderten verstanden wissen<sup>64</sup>, weshalb sie wesentlich stärker auf die Festlegung ihres Kampfbegriffs

---

<sup>63</sup> Denis Diderot: *Prospectus*. In: ders.: *Œuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. I. Paris 1994, 235. Im Folgenden: *PROSPECTUS*./„Deshalb bitten wir nur drum, daß man sich vor irgendeiner Entscheidung über das System, das wir vorgezogen haben, die Mühe mache, es zu prüfen und zu verstehen. Der Gegenstand ist dabei so umfangreich, daß wir wohl berechtigt wären, als Beurteiler diejenigen abzulehnen, die glauben, sie seien nach einem flüchtigen Blick auf die *Gestalt* unseres Systems oder auf die *Darstellung*, die wir soeben von ihm gegeben haben, schon über alles unterrichtet.“ (Denis Diderot: *Prospekt*. In: ders.: *Philosophische Schriften*. Hg. von Theodor Lücke. Bd.1. Berlin 1961, 139-140. Im Folgenden: *PROSPEKT*).

<sup>64</sup> Stellvertretend hierfür zitiert seien d'Alembert: „*La Philosophie, qui forme le goût dominant de notre siècle, semble par les progrès qu'elle fait parmi nous, vouloir réparer le tems qu'elle a perdu, & se venger de l'espèce de mépris que lui avoient marqué nos Peres.*“ (Jean Le Rond d'Alembert: *Discours Préliminaire*. In: *ENCYCLOPEDIE*. Im Folgenden: *DP*)/„Die Philosophie, welche die vorherrschende Geschmacksrichtung unseres Jahrhunderts bildet, scheint durch ihre heutigen Fortschritte die früher verlorene Zeit wieder einbringen und sich für eine gewisse Mißachtung seitens unserer Väter rächen zu wollen.“ (d'Alembert: *Einleitung in die französische Enzyklopädie von 1751*. Hg. von Eugen Hirschberg. Leipzig 1912, 94. Trotz neuerer Übersetzungen (1955, herausgegeben von Erich Köhler und 1997, editiert von Günther Mensching), bevorzugt diese Arbeit, wenn nicht anders vermerkt,



bedacht waren als auf die Bestimmung der Literatur. Es handelt sich dabei also nicht um ein Epochenbegriff *ex post*, sondern um eine Selbstcharakterisierung – diese ernst zu nehmen, heißt zugleich nach der Berechtigung jener Selbstbeschreibung zu fragen: Mit welchen Inhalten verbindet sich der aufklärerische Begriff von ‚Philosophie‘, um sich gegenüber einer Jahrtausende alten Tradition derart emphatisch als ‚eigentliche‘ oder ‚wahre‘ Philosophie<sup>65</sup> behaupten zu können – oder anders gefragt: Auf welche Weise präsentiert sich das aufklärerische Wissen als ein ‚neues‘ und ‚wirklichkeitsadäquateres‘ Wissen<sup>66</sup>, das nach Diderot und d’Alembert zu einer ‚Revolution‘ im Denken führen sollte?<sup>67</sup>

Dazu bietet sich in mehrerlei Hinsicht eine Fokussierung auf die *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* an: Zunächst, weil, wie gezeigt, mit dem Klassifikationssystem des *Discours Préliminaire* zentrale Vorbedingungen für die Entwicklung eines neuen Literaturbegriffs geschaffen wurden und das Verhältnis zwischen ‚Philosophie‘ und ‚Literatur‘ hier in traditionsbildender Weise bestimmt wird. Da das Werk überdies mit dem Anspruch auftritt, den Inbegriff des ‚philosophischen Geistes‘ darzustellen, gilt es hier nach den entscheidenden semantischen Verschiebungen des Philosophie-Begriffs zu suchen. Darüber hinaus wird die *Encyclopédie* diesem Anspruch nicht zuletzt dadurch gerecht, dass ihr im Sinne Foucaults die Rolle eines Dispositivs zukommt: Bekanntlich gewinnt die Stilisierung der *Encyclopédie* zum ‚Inbegriff der Aufklärung‘ und die Formierung der Mitarbeiter dieses Projektes zur Gruppenidentität der ‚Aufklärer‘ im machtpolitischen Feld des *Ancien Régime* – konkret: durch den staatlichen und religiösen Widerstand – an Realität<sup>68</sup>, die Bezeichnung *philosophe* und *encyclopédiste* werden innerhalb dieses Zeitraums nahezu synonym verwendet.<sup>69</sup> Nicht zuletzt verfügt die *Encyclopédie* mit den Artikeln ‚*Philosophe*‘ und ‚*Philosophie*‘ sowie dem Diderotschen *Prospectus* zur Enzyklopädie und d’Alemberts *Discours Préliminaire* über eine gewisse Breite an Texten, die der Rekonstruktion des ‚neuen‘ Philosophie-Begriffs unter mehreren Aspekten hilfreich ist. So entwickelt dieses Kapitel in einer ersten Lektüre, ausgehend von dem vorherrschenden Begriff des Philosophen, das Modell des aufklärerischen Philosophie-Begriffs, um davon ausgehend dann nach den formalen Bedingungen der Möglichkeiten von Literatur zu fragen.

---

die Übersetzung von Hirschberg. Die Hervorhebungen von Hirschberg wurden, insofern sie nicht der französischen Vorlage entsprechen, nicht übernommen. Im Folgenden: *EE*).

<sup>65</sup> So verwenden d’Alembert und Diderot häufig die Prädikate „vraie philosophie“ bzw. „véritable philosophie“ zur Abgrenzung der Philosophie ihrer Zeit gegenüber früheren Philosophie-Modellen.

<sup>66</sup> Dieser Fragestellung liegt eine formale, transhistorische Beschreibung von Aufklärung zugrunde als „einer Abstraktion solcher historischer Verläufe, in denen alte durch neue Bestände kollektiven Wissens revidiert oder ersetzt werden, wobei sich das neue Wissen als wirklichkeitsadäquater darstellt“ (Hans Ulrich Gumbrecht/Rolf Reichardt: *Philosophe/Philosophie*. In: *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich: 1680-1820*. Hg. von Rolf Reichardt/Eberhard Schmitt. München 1985, 8. Im Folgenden: Gumbrecht/Reichardt 1985).

<sup>67</sup> „Il est vrai que notre siècle qui se croit destiné à changer les lois en tout genre, et à faire justice, ne pense pas fort avantageusement de ces hommes autrefois si célèbres.“ (*DP*), „Allerdings denkt unser Jahrhundert, das sich für berufen hält, auf allen Gebieten die Gesetze zu ändern und Gerechtigkeit zu schaffen, nicht sehr günstig über jene einst so berühmten Männer.“ (*EE*, 64).

<sup>68</sup> Vgl. Robert Darnton: *Glänzende Geschäfte. Die Verbreitung von Diderots Encyclopédie*. Frankfurt a.M. 1998. Im Folgenden: Darnton 1998. Die Studie Darntons hat die zahlreichen Arbeiten zur geistesgeschichtlichen Bedeutung der *Encyclopédie* um ihre wirtschaftlich-praktische Dimension ergänzt bzw. korrigiert.

<sup>69</sup> Vgl. Edme Champion: Des mots équivoques et en particulier du mot „encyclopedistes“. In: *La Révolution Française* 41 (1901), 5-30.

Doch beschränkt sich unsere Analyse nicht allein darauf, eine kohärente Lesart des *Discours Préliminaire* aufzuzeigen, die repräsentativ für den ‚aufklärerischen‘ Diskurs steht. Vielmehr gilt es, in einer zweiten Lektüre der *Einleitung in die Enzyklopädie* auf die Ambivalenz des aufklärerischen Zentralbegriffs hinzuweisen, der sich hinter dem Gemeinplatz des (unbewusst) romanschreibenden Philosophen verbirgt. Wird dieser Topos methodisch betrachtet, erlaubt er die Rekonstruktion eines wissenschaftshistorisch ebenso relevanten, dem ersten Modell jedoch entgegengesetzten Diskurses und macht auf diese Weise das Nebeneinander so kontroverser Einschätzungen über die Rolle der Literatur verständlich. Entgegen der Forschungsmeinung vom aufklärerischen Einheitsdiskurs lautet unsere These, dass der enzyklopädische Klassifikationsversuch bereits Inkohärenzen aufweist, die einer Eigendynamik des Bereichs der ‚poésie‘ Vorschub leisten und zur Ausbildung von Struktur- und Stilmerkmalen beitragen, die letztlich eine Ausdifferenzierung der Bereiche ‚Wissenschaft‘, ‚Philosophie‘ und ‚Literatur‘ im 19. Jahrhundert vorbereiten.

## 2. Der ‚aufklärerische Philosoph‘

Bei einer ersten Lektüre des *Discours Préliminaire* fällt auf, dass Überlegungen zum ‚Philosophen‘ wenigstens ebenso präsent sind wie Ausführungen zum Philosophie-Begriff. Eine der offensichtlichsten Veränderungen in Bezug auf den Philosophie-Begriff besteht demnach in der Akzentverlagerung von dem Objekt auf das Subjekt der Philosophie, den *philosophe*, der von d’Alembert zu einem neuen gesellschaftlichen Leitbild stilisiert wird:

L’histoire de l’homme a pour objet, ou ses actions, ou ses connoissances; et elle est par conséquent civile ou littéraire, c’est-à-dire, se partage entre les grandes nations et les grands génies, entre les rois et les gens de lettres, entre les conquérans et les philosophes.  
(DP)

Die Menschheitsgeschichte hat die Handlungen des Menschen oder seine Kenntnisse zum Gegenstande und ist demnach teils politische, teils Kulturgeschichte, d.h. sie erstreckt sich teils auf die großen Nationen, teils auf die großen Genies; auf die Könige und auf die Männer der Wissenschaft; auf die Eroberer und auf die Philosophen. (EE, 51-52)

Dass das Konzept des ‚Philosophen‘ auch von den Zeitgenossen als einer der Grundbegriffe der Aufklärung empfunden wurde, zeigt die Flut an Streitschriften, Satiren, Theaterstücken und Pamphleten, die für oder gegen den neuen Gesellschaftstypus Stellung bezogen,<sup>70</sup> so dass sich ein festes Inventar an Vorwürfen gegenüber den *philosophes* herauskristallisierte,<sup>71</sup> auf die es zu reagieren galt. Deutlicher noch als im *Discours Préliminaire* kann dies an dem entsprechenden *Encyclopédie*-Eintrag gezeigt werden, bei dem es sich um eine gekürzte und

---

<sup>70</sup> Einen Überblick über die Behandlung des ‚Philosophen‘ in Theaterstücken gibt Ira Wade: „*The Philosophe*“ in *the French drama of the eighteenth century*. Princeton 1926, eine Übersicht der von 1743-1789 erschienen Publikationen zum ‚Philosophen‘ wurde erstellt von Gumbrecht/Reichardt 1985, 18-22.

<sup>71</sup> Eine Auflistung der antiphilosophischen Vorwürfe an die Aufklärer geben Gumbrecht/Reichardt 1985, 22-32.

leicht modifizierte Wiederaufnahme eines bereits seit 1743 kursierenden und bis dahin vieldiskutierten Traktats handelt.<sup>72</sup>

Dabei besteht eine zentrale Strategie des Artikels darin, gerade nicht argumentativ auf die Vorwürfe der *anti-philosophes* einzugehen, sondern diese dadurch zu entkräften, dass sie als Folge eines falschen Wortgebrauchs dargestellt werden („Mais on doit avoir une idée plus juste du *philosophe*“)<sup>73</sup>: Folgerichtig beginnt der Artikel mit der Definition dessen, was der Philosoph *nicht* sei – indem er einerseits vom zeitgenössischen ‚Modephilosophen‘ abgegrenzt<sup>74</sup>, andererseits vom zynischen ‚Freidenker‘ unterschieden wird.<sup>75</sup> Im Gegensatz zu diesen fehlerhaften Ausprägungen gilt für den ‚wahren Philosophen‘:

L'homme n'est point un monstre qui ne doit vivre que dans les abîmes de la mer, ou dans le fond d'une forêt: les seules nécessités de la vie lui rendent le commerce des autres nécessaire; & dans quelque état où il puisse se trouver, ses besoins & le bien être l'engagent à vivre en société. Ainsi la raison exige de lui qu'il connoisse, qu'il étudie, & qu'il travaille à acquérir les qualités sociables. (Art. „Philosophe“)

Der Mensch ist jedoch kein Ungeheuer, das nur in den Tiefen des Meeres oder im Dunkeln des Waldes leben soll. Schon allein die Bedürfnisse des Lebens machen für ihn den Verkehr mit den anderen notwendig, und in welchem Zustand er sich auch befinden mag: seine Bedürfnisse und die Rücksicht auf sein Wohl verpflichten ihn zum Leben in der Gesellschaft. So fordert die Vernunft von ihm, daß er erkenne, forsche und arbeite, um die erforderlichen Eigenschaften für das Leben in der Gesellschaft zu erwerben. (Art. „Philosoph“, 387)

In Abgrenzung zu dem sich aus der Gesellschaft zurückziehenden Philosophen aristotelisch-stoizistischer Prägung, der noch den Definitionen in den Wörterbüchern des 17. Jahrhunderts zugrunde lag<sup>76</sup>, leitet diese Argumentation die Notwendigkeit des Gesellschaftsbezugs für den Philosophen aus seiner Veranlagung her, lässt sie so als quasi natürliche Gegebenheit erscheinen – sowohl „besoins“ und „bien être“ als körperliche Faktoren als auch seine geistige

---

<sup>72</sup> Du Marsais: *Le Philosophe*, zuerst abgedruckt 1743 in der Textsammlung *Nouvelles Libertés de penser*. Zur Frage der Autorschaft und der Abwandlungen der Version in der *Encyclopédie* vgl. Dieckmann 1948, 1-26.

<sup>73</sup> Art. „PHILOSOPHE“ In: *ENCYCLOPÉDIE*. Im Folgenden: Art. „PHILOSOPHE“/ „Aber man braucht eine richtigere Idee vom *Philosophen*“ (Art. „Philosoph“). In: Denis Diderot: *Philosophische Schriften*. Hg. von Theodor Lücke. Bd. 1. Berlin 1961, 385. Im Folgenden: Art. „Philosoph“). Der Artikel realisiert auf diese Weise die sprachphilosophische Konsequenz aus der sensualistischen Epistemologie. Eine detaillierte Behandlung der ‚Definition‘ als Mittel der ‚Aufklärung‘ unternimmt das IV. Kapitel.

<sup>74</sup> „Il n'y a rien qui coûte moins à acquérir aujourd'hui que le nom de *philosophe*, une vie obscure & retirée, quelques dehors de sagesse, avec un peu de lecture suffisent pour attirer ce nom à des personnes qui s'en honorent sans le mériter“ (Art. „Philosophe“) / „Nichts ist heute leichter zu erwerben als die Bezeichnung *Philosoph*. Ein verborgenes und zurückgezogenes Leben, ein gewisser Schein von Weisheit und einige Belesenheit genügen, um diese Bezeichnung Leuten zu verschaffen, die sich mit ihm schmücken, ohne ihn zu verdienen.“ (Art. „Philosoph“, 385; Übs. leicht geändert).

<sup>75</sup> „D'autres en qui la liberté de penser tient lieu de raisonnement, se regardent comme les seuls véritables *philosophes*, parce qu'ils ont osé renverser les bornes sacrées posées par la religion [...] ils regardent avec mépris les autres comme des âmes faibles [...] qui se laissent effrayer par les conséquences où conduit l'irréligion“ (Art. „Philosophe“) / „Andere, bei denen das freie Denken an die Stelle des vernünftigen Denkens tritt, halten sich für die einzigen echten *Philosophen*, weil sie es gewagt haben, die heiligen Schranken der Religion umzustürzen, [...] betrachten sie verachtungsvoll die anderen als Schwächlinge, [...] die sich durch die Konsequenzen, zu denen der Unglaube führt, abschrecken lassen“ (Art. „Philosoph“, 385).

<sup>76</sup> Der Vergleich mit Wörterbucheinträgen des 17. Jahrhunderts ist bereits vielerorts geleistet worden, weshalb hier nur mehr auf zwei Untersuchungen verwiesen wird: Ulrich Dierse: Die nützliche Wahrheit. Begriffe und Motive der ‚philosophes‘. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 26, 1 (1982), 193-194 sowie Dieckmann 1948, 72-73.

Disposition („raison“) veranlassen ihn dazu. Dabei ist diese neue Position jedoch nicht so unproblematisch, wie es hier zunächst scheint: Obwohl man bemüht ist, dem traditionellen Überlegenheitsgestus des Philosophen – sei dieser bedingt durch seine zurückgezogene Position oder durch seinen ‚ungebundenen‘ Geist – durch die Betonung der gemeinsamen Bedürfnisse zu begegnen („il veut trouver du plaisir avec les autres: & pour en trouver, il en faut faire“)<sup>77</sup>, muss auch das neue Konzept auf seiner Vorrangstellung beharren – denn nicht nur vom Freidenker und Modephilosophen distanziert sich der ‚wahre‘ Philosoph, er beansprucht zugleich, den anderen Menschen gegenüber eine herausgehobene Position inne zu haben („il marche la nuit, mais il est précédé d’un flambeau“ (Art. „PHILOSOPHE“)<sup>78</sup>). Wie also kann gewährleistet werden, dass der *philosophe* als gesellschaftliches Leitbild akzeptiert wird und nicht dem antiphilosophischen Vorwurf der Sektenbildung argumentativ Vorschub leistet? Bedeutsam ist hier der wiederholte Verweis auf den *honnête homme*, ein Bezug, der zwar in der gekürzten Fassung des *Encyclopédie*-Artikels reduziert, aber grundsätzlich erhalten bleibt: „Notre *philosophe* [...] c’est un honnête homme qui veut plaire & se rendre utile“<sup>79</sup>. Die Erwähnung mag zunächst innerhalb dieses Kontexts erstaunen, da es doch gerade der in die Kritik geratene Typus des Höflings war, gegen den sich der Philosoph zu profilieren suchte<sup>80</sup>: In der Sozialgeschichtsschreibung als Kampf des ‚aufstrebenden Bürgertums‘ gegen den ‚dekadenten Adel‘ geschildert, erscheint unklar, weshalb sich das neu etablierte Bewusstsein auf gegnerische Wertvorstellungen beruft. Unter diskursiven Gesichtspunkten wird der Rekurs auf das *honnêteté*-Ideal indes verständlich: Der *honnête homme* steht für einen ethischen Verhaltenskodex, der der Geselligkeit als oberstem Wert verpflichtet ist – und dies beinhaltet unter anderem das Nicht-Ausspielen standesbedingter Unterschiede zwischen Hof- und Amtsadel im höfischen Umfeld.<sup>81</sup> Durch den Rückbezug auf die vermittelnde Funktion des höfischen Ideals gelingt es so, nicht nur eine zentrale semantische Komponente des traditionellen ‚Philosophen‘-Verständnisses zu tilgen (die Distanz zur Gesellschaft), sondern dieses Modell zugleich in Analogie zum *honnête homme* als eine ethische Haltung einzuführen.

Die exponierte Stellung des *philosophe* wird nun dadurch gerechtfertigt, dass er seine privilegierte Erkenntnisfunktion für die Gesellschaft einsetzt. Als Gegenentwurf zur aristotelisch-stoizistischen *vita contemplativa* wird Aktivität – ‚Engagement‘ – als wesentliches Merkmal der philosophischen Lebenshaltung propagiert, was sich in der aufklärerischen Akzentverschiebung von den Inhalten auf die Umsetzung von Inhalten widerspiegelt und

<sup>77</sup> Art. „PHILOSOPHE“/„er will Vergnügen im Umgang mit den anderen finden, und um das zu finden, muß er Vergnügen bereiten“ (Art. „Philosoph“, 387).

<sup>78</sup> „Er sucht den Weg in der Nacht, aber ihm leuchtet eine Fackel voraus“ (Art. „Philosoph“, 386).

<sup>79</sup> Art. „PHILOSOPHE“/„Unser *Philosophe* [...] ist ein rechtschaffener Mensch, der sich gefällig und nützlich erweisen will.“ (Art. „Philosoph“, 387).

<sup>80</sup> Vorreiterfunktion in der kritischen ‚Demontage‘ des *honnête homme* übernimmt die Moralistik: Angefangen mit der Aufdeckung der egoistischen Triebfedern gesellschaftlicher Tugenden (La Rochefoucauld) bis hin zu La Bruyère, der das moralische Verdikt über diesen höfischen Gesellschaftstypus fällt: „l’honnête homme est celui qui ne vole pas sur le grands chemins“ (La Bruyère: *Les Caractères ou les moeurs de ce siècle*. In: ders.: *Œuvres complètes*. Hg. Von Julien Benda. Paris 1978).

<sup>81</sup> Vgl. dazu Norbert Elias: *Die höfische Gesellschaft: Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*. Frankfurt a.M. 1994.

damit auf eine der Facetten des ‚anthropologischen‘ Unterfangens der *Encyclopédie* verweist.<sup>82</sup> Nachzuweisen, dass „[s]a faculté d’agir“<sup>83</sup> stets im Sinne der Gesellschaft eingesetzt wird, ist daher das zentrale Anliegen dieses Artikels, da dies den *philosophe* nicht zuletzt zu politischem Handeln berechtigt<sup>84</sup>:

La société civile est, pour ainsi dire, une divinité pour lui sur la terre; il l’encense, il l’honore par la probité, par une attention exacte à ses devoirs, & par un desir sincere de n’en être pas un membre inutile ou embarrassant. (Art. „PHILOSOPHE“)

Die gesittete Gesellschaft ist für ihn sozusagen etwas Göttliches auf Erden; er verherrlicht sie, er ehrt sie durch Redlichkeit, durch genaue Beachtung seiner Pflichten und den aufrichtigen Wunsch, kein unnützes oder störendes Mitglied der Gesellschaft zu sein. (Art. „Philosoph“, 388)

Dient die Sorgfalt, welche auf die argumentative Herleitung und historische Positionierung des Philosophen innerhalb der Gesellschaft verwandt wird, die Betonung seiner Redlichkeit wie die Einführung eines ‚philosophischen Glaubensbekenntnis‘ („La société civile est [...] une divinité pour lui sur la terre“) oberflächlich auch dazu, einen Hauptvorwurf der Aufklärungsgegner, die Behauptung der staatschädigenden Wirkung der Philosophen, zu entkräften, so ist die Argumentation doch subtiler angelegt und unterstreicht diesen Anspruch vielmehr, was die strategische Bedeutung des Konnexes zwischen Philosoph und ‚den anderen Menschen‘ hervortreten läßt. So kann diese, dem religiösen Wortfeld entlehnte Formulierung auch dahingehend ausgelegt werden, dass es nicht nur das Bekenntnis zur Gemeinschaft ein-, sondern gleichzeitig auch das zur Religion ausschließt<sup>85</sup>, so dass auf diese Weise die dualistische

---

<sup>82</sup> „On voit [...] combien s’éloignent de la juste idée du *philosophe* ces indolents, qui, livrée à une méditation paresseuse, négligent le soin de leur affaires temporelles [...]“ (Art. „Philosophe“)/„Man versteht [...], wieweit jene Gleichgültigen von der richtigen Idee des *Philosophen* entfernt sind, die, sich einer trägen Versunkenheit hingebend, die Sorge für ihre irdischen Angelegenheiten [...] vernachlässigen“ (Art. „Philosoph“, 389; Übers. geändert). Damit begründet der aufklärerische Philosoph die Tradition des ‚Intellektuellen‘, exemplarisch sei hier auf das Engagement Voltaires in der Affäre Calas verwiesen. Vgl. dazu Ingrid Gilcher-Holtey: Voltaire und die Affäre Calas. Zur sozialen Rolle des Intellektuellen. In: *Mercur* 51,2, 1105-1117.

<sup>83</sup> Art. „PHILOSOPH“/„Seine Fähigkeit zu handeln“ (Art. „Philosoph“, 388; Übers. leicht geändert).

<sup>84</sup> Dieser Anspruch wird im Text in Form eines Antonius-Zitat unterstrichen: „Que les peuples seront heureux quand les rois seront *philosophes*, ou quand les *philosophes* seront rois!“ (Art. „PHILOSOPHE“)/„Wie glücklich werden die Völker sein, wenn die Könige *Philosophen* oder die *Philosophen* Könige sein werden!“ (Art. „Philosoph“, 389).

<sup>85</sup> Diese Lesart wird um so plausibler, wenn man den Kontext der frühesten gedruckten Fassung von 1743 mit berücksichtigt (vgl. Dieckmann 1948, 74). In der Originalfassung wird die Religion nicht nur ausdrücklich attackiert („La religion est si peu proportionnée à l’humanité, que le plus juste fait des infidélités à Dieu sept fois par jour“ (zitiert nach der vergleichenden Überblicksdarstellung der vier Textversionen bei Dieckmann 1949, 48)/„Die Religion entspricht der menschlichen Natur so wenig, dass noch der Gerechteste sieben Mal am Tag gegen Gott fehlt.“), sondern zugleich der Ausschließlichkeitscharakter des oben zitierten Parallelismus nachdrücklich unterstrichen („[...] combien le philosophe est jaloux de tout ce qui s’appelle honneur et probité: c’est là son *unique* religion.“ (ebd., 46; Herv. A.E.)/„[...] wie sehr der Philosoph auf alles bedacht ist, was sich Ehre und Rechtschaffenheit nennt: Es ist dies seine *einzig*e Religion.“) In dem *Encyclopédie*-Artikel sind die religionsfeindlichen Passagen größtenteils getilgt und eine Aussage an entscheidender Stelle abgewandelt: Die Formulierung des Du Marsais-Textes „Ces sentiments ne sont-ils pas dans le fond de l’homme, indépendamment de toute croyance sur l’avenir?“ (ebd., 56)/„Finden sich diese Gefühle nicht im Innersten des Menschen, unabhängig von allem Glauben an die Zukunft?“ wird ersetzt durch die Aussage: „Ces sentiments sont encore nourris dans le fond de son cœur *par la religion*, où l’ont conduit les lumières naturelles de sa raison.“ (ebd., 56; Herv. A.E.)/„Im Grunde seines Herzens werden solche Gefühle auch durch die Religion genährt, zu der ihn die natürliche Einsicht seiner Vernunft geführt hat.“ (Art.„PHILOSOPH“, 388)), so dass der Ton des *Encyclopédie*-

Konstellation zwischen Gesellschaft und Philosophen um einen ‚Machtfaktor‘, den des *Ancien Régime*, erweitert wird, denn eine Ausgrenzung der Theologie aus dem Bereich der Philosophie stellt zugleich einen Angriff auf die Legitimationsbasis des Absolutismus dar. Noch deutlicher wird diese Tendenz in der Parallelisierung von Christ und Philosoph, die aber gerade durch die Primordialisierung eines Wertes unterschwellig auf die Unvereinbarkeit beider Ideale hinweist:

La raison est à l'égard du *philosophe*, ce que la grace est à l'égard du chrétien. La grace détermine le chrétien à agir; la raison détermine le *philosophe*. (Art. „PHILOSOPHE“).

Die Vernunft bedeutet für den *Philosophen*, was die Gnade für den Christen bedeutet. Die Gnade bestimmt den Christen zum Handeln, die Vernunft bestimmt den *Philosophen*. (Art. „Philosoph“, 385)

Ohne diesen Bezug explizit zu thematisieren, kann so über das Verhältnis zur Religion eine machtpolitisch brisante Opposition zwischen gesellschaftlichem Wohl auf der einen Seite und tatsächlicher Herrschaft<sup>86</sup> auf der anderen etabliert werden, wobei der *philosophe* durch seinen Einsatz für die ‚wahren‘ gesellschaftlichen Belange an die Spitze der (noch zu gründenden) neuen Gesellschaftsordnung, einer *société civile*, zu stellen ist. Die argumentative Struktur des Artikels erlaubt es so, den Philosophen zu einer zentralen politischen Größe mit ‚natürlicher‘, da aus seinem Engagement begründeter, gesellschaftlicher Legitimation zu stilisieren und ihn der theologisch begründeten Herrschaftsform gegenüber zu stellen.

Die bereits angesprochene ‚anthropologische‘ Dimension wirkt sich indes noch in einer zweiten Hinsicht aus; nicht nur als praxiswirksames Wissen zum Nutzen der Menschheit, sondern auch erkenntnistheoretisch als Wissen um die anthropologische Bedingtheit dieses Wissens. Der aufklärerische Philosoph zeichnet sich daher nicht vornehmlich durch den Anteil an oder Besitz von ‚Wissen‘ aus – was zu fehlerhaften Ausprägungen wie Selbstgenügsamkeit oder Missachtung anderer führen könne –, seine Stärke liegt vielmehr darin, die Beschränkung menschlicher Erkenntnisleistung zu erkennen und anzuerkennen:

La vérité n'est pas pour le *philosophe* une maîtresse qui corrompte son imagination, & qu'il croie trouver par-tout; il *se contente* de la pouvoir démêler où il peut l'apercevoir. Il ne la confond point avec la vraisemblance [...] c'est ici *une grande perfection du philosophe*, c'est que lorsqu'il n'a point de motif propre pour juger, il sait *demeurer indéterminé* (Art. „PHILOSOPHE“; Herv. A.E.)

Die Wahrheit ist für den *Philosophen* nicht etwa eine Geliebte, die seine Einbildungskraft verführt und die er überall zu finden glaubt; er *begnügt sich damit*, daß er sie zu erkennen

---

Artikels wesentlich moderater in Bezug auf die Religion ist, obgleich die Argumentation in ihrem Ansatz unverändert bleibt.

<sup>86</sup> Der moralische Anspruch, den der Philosoph für sich geltend macht, wird strategisch untermauert durch die Stilisierung des Philosophen zur ‚verfolgten Unschuld‘, wie es an der Korrespondenz Voltaires sowie an dem Artikel „PHILOSOPHE“ seines *Dictionnaire philosophique* ersichtlich wird: „Il y a eu des philosophes de cabinet en France; et tous, excepté Montaigne, ont été persécutés. C'est, ce me semble, le dernier degré de la malignité de notre nature, de vouloir opprimer ces mêmes philosophes qui la veulent corriger.“ (Voltaire: Art. „PHILOSOPHE“. In: *Dictionnaire philosophique*, 123.)/„Es gab Studierzimmerphilosophen in Frankreich; und alle, ausgenommen Montaigne, sind verfolgt worden. Dies ist, so scheint mir, der höchste Grad der Boshaftigkeit unserer Natur, eben jene Philosophen unterdrücken zu wollen, die diese korrigieren möchten.“ Vgl. zu diesem Aspekt auch Gumbrecht/Reichardt 1985, 26-28.

vermag, sobald er sie bemerkt. Er verwechselt sie keineswegs mit der Wahrscheinlichkeit [...] darin besteht *eine große Überlegenheit des Philosophen*: er bringt es, wenn er keinen eigentlichen Beweggrund zum Urteilen hat, sogar fertig, die Dinge unentschieden zu lassen. (Art. „Philosoph“, 386; Herv. A.E.)

Die Aufgabe des Philosophen beschränkt sich daher nicht auf die Ansammlung und den Erwerb von Kenntnissen, sondern besteht ebenso in der kritischen Bewertung bereits vorhandenen Wissens. Obwohl das Ziel der kritischen Prüfung dem hier vorgestellten Typus des Philosophen mit Denkern rationalistischer Herkunft gemein ist, beinhaltet das Zitat eine deutliche Absage an das cartesianische Ideal: Durch Verzicht auf die Propagierung von Denksystemen und durch bewusste (Selbst-)beschränkung entgeht der Aufklärer der rationalistischen Versuchung zu glauben „qu’il [l’esprit humain] peut tout connoître“ (Art. „PHILOSOPHE“)<sup>87</sup>. Wenn in diesem Artikel auch die Fokussierung auf das Erkenntnisobjekt, die dem Cartesianismus mit seiner Rückwendung des Subjekts auf sich selbst geschuldet ist, behauptet wird, so ist doch die Konsequenz daraus eine Descartes geradezu gegenläufige Ausrichtung. Nicht nur der notwendigen Begrenztheit der ‚Reichweite des menschlichen Geistes‘ gilt es Rechnung zu tragen, mehr noch ist die anthropologische Kondition als geistig und *körperlich* verfasstes Wesen<sup>88</sup> die wesentliche Bedingung menschlichen Erkennens – im Gegensatz zum rationalistischen Erkenntnisobjekt, das als universales Geistwesen (*res cogitans*) konzipiert ist. Die Einsicht in die körperliche Bedingtheit ist damit die Voraussetzung allen philosophischen Forschens und Handelns, bildet so das Gegengewicht zum philosophischen Streben nach Wahrheit und bricht damit die Präponderanz des Wissens (als ‚absoluter‘ Erkenntnis) zugunsten des Erkenntnisvorgangs (als graduellen Vorgang).<sup>89</sup> Konnte Descartes Wahrheit noch an den Kriterien von ‚Einfachheit‘ und ‚Evidenz‘ festmachen, die durch den ontologischen Gottesbeweis garantiert wurden, verfügt der aufklärerische Philosoph über diese Gewissheit nicht mehr. Von daher stellt sich ihm die Frage nach dem Ursprung des – scheinbar gesicherten Wissens – in neuer Dringlichkeit:

Le peuple adopte le principe sans penser aux observations qui l’ont produit [...] mais le *philosophe* prend la maxime dès sa source; il en examine l’origine; il en connoît la propre valeur, & n’en fait que l’usage qui lui convient. (Art. „PHILOSOPHE“)

Die Menge übernimmt ein Prinzip, ohne an die Beobachtungen zu denken, die zu ihm geführt haben [...] Der *Philosoph* aber erfaßt den Grundsatz an seiner Quelle, untersucht

---

<sup>87</sup> „er [der menschliche Geist] könne alles erkennen“ (Art. „Philosoph“, 386).

<sup>88</sup> „pour lui, il ne prétend pas *au chimérique honneur de détruire les passions*, parce que *cela est impossible*; mais il travaille à n’en être pas tyrannisé“ (Art. „Philosophe“)/ „er dagegen erhebt keinen Anspruch auf die *trügerische Ehre, die Leidenschaften zum Schweigen zu bringen*, weil dies ja unmöglich ist; er ist vielmehr bestrebt, sich von ihnen nicht tyrannisieren zu lassen“ (Art. „Philosoph“, 389).

<sup>89</sup> Deutlich wird dieser Unterschied auch am Vokabular, wenn man beispielsweise das obige Zitat („il *se contente* de la [la vérité] pouvoir démêler où il peut l’apercevoir“) kontrastiert mit dem Artikel „ENCYCLOPÉDIE“ des *Dictionnaire de Trevoux*: „[...] Science universelle, recueil, ou enchaînement de toutes les sciences ensemble. C’est une témérité à un homme de vouloir posséder l’*Encyclopédie*. [...] Ce qui rend ordinairement ridicule le projet de l’*encyclopédie*, c’est que ceux qui l’entreprennent se contentent de sçavoir un peu de tout, & assez superficiellement. Il faut mieux s’en tenir à une seule chose, & tâcher de la bien posséder [...]“ (Art. „ENCYCLOPÉDIE“. In: *Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trevoux*. Bd. 2. Nancy 1830, 1169). Hier liegt die Betonung auf dem umfassenden *Besitz* des Wissens („tâcher de la bien posséder“).

seinen Ursprung, erkennt seinen eigentlichen Wert und macht von ihm nur den Gebrauch, der ihm zukommt. (Art. „Philosoph“, 386)

Sprachlichen Ausdruck findet diese Erkenntnis darin, dass auch die Charakteristik des aufklärerischen Philosophen nicht mehr in absoluten Aussagen, sondern in Relationsbestimmungen erfolgt – Ausschließlichkeitsoppositionen werden durch Komparative ersetzt:

Le monde est plein de personnes d'esprit & de beaucoup d'esprit, qui jugent toujours [...] ils [...] s'imaginent que l'esprit consiste à juger. Le *philosophe* croit qu'il consiste à *bien* juger [...] Ainsi, il juge & parle *moins*, mais il juge *plus surement* & *parle mieux* [...] il préfère à ce brillant le soin de *bien* distinguer ses idées [...] (Art. „PHILOSOPHE“; Herv. A.E.)

Die Welt ist voll geistreicher Leute – sehr geistreicher Leute, die stets und überall urteilen [...] Sie [...] bilden sich ein, der Geist bestehe im Urteilen. Der *Philosoph* aber glaubt, der Geist bestehe darin, *richtig* zu urteilen [...] So urteilt und redet er zwar *weniger*, dafür aber *zuverlässiger* und *besser* [...] Er zieht diesem glänzenden Schein die Mühe vor, seine Ideen *deutlich* zu unterscheiden (Art. „Philosoph“, 386; Herv. A.E.)

### **3. Der Begriff der ‚Philosophie‘ in der *Encyclopédie***

Finden sich wesentliche Züge des sich selbst als ‚philosophisches Zeitalter‘ gerierenden 18. Jahrhunderts auch bereits in dem Konzept des aufklärerischen Philosophen verdichtet, so ist der Blick auf das zeitgenössische Verständnis von Philosophie für unsere Fragestellung nichtsdestotrotz unumgänglich – dies um so mehr, als dieser Aspekt in den Untersuchungen zum ‚Philosophen‘ aufzugehen droht.<sup>90</sup> Wie gezeigt, basiert der Definitionsversuch des *philosophe* in der *Encyclopédie* auf der Abgrenzung gegen einen ‚falschen‘ Gebrauch des Begriffs: Inhaltlich neu ist zum einen die Standortbestimmung des Philosophen inmitten der Gesellschaft und die daraus resultierende Handlungsverpflichtung. Zum anderen wendet sich die aufklärerische Konzeption des ‚Philosophen‘ gegen die cartesianische Anthropologie, was erkenntnistheoretische Auswirkungen hat, die in Bezug auf den Wahrheitsbegriff greifbar werden und so auch den semantischen Gehalt des Philosophie-Begriffes affizieren.<sup>91</sup> Dadurch

---

<sup>90</sup> Vgl. Gumbrecht/Reichardt 1985, 12, die die Entwicklung von Philosophie und Philosoph, ausgehend von letzterem, bis zur Revolution als weitgehend identisch behandeln. Auch Mensching betont den Vorrang des Philosophen innerhalb des aufklärerischen Diskurses: „Alle theoretischen Entwürfe, in denen die Aufklärung ihr praktisches Interesse artikulierte, setzen, oft ganz selbstverständlich, ein Subjekt voraus, das sie verwirklicht.“ (Mensching 1997, XXI) Diese ideengeschichtliche Perspektive ließe sich untermauern, indem man die anthropologische Zentriertheit des Wissens, wie sie in den Äußerungen Diderots zum Ausdruck kommt (vgl. Art. „ENCYCLOPÉDIE“), mit der thematisch und sprachlich an Diderot erinnernden, aber zu konträren Schlüssen kommenden Fabel aus Nietzsches *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* vergleiche.

<sup>91</sup> Fontius folgend wird hier keine Kausalbeziehung im Sinne einer früheren Entwicklung des Begriffs des „Philosoph“ und als Konsequenz daraus der „Philosophie“ angenommen, sondern vielmehr von „Berührungspunkt[en]“ – in Form des Wahrheitsbegriffes – zwischen den beiden „inhaltslich ganz verschiedenen Prozessen“ ausgegangen. (Martin Fontius: *Zur Entwicklung des „philosophie“-Begriffs in der französischen Frühaufklärung*. In: *Die Philosophie und die Belles-Lettres*. Hg. von Martin Fontius und Werner Schneiders. Berlin 1997, 116. Im Folgenden Fontius 1997).



wird der Fokus auf die Interrelationen zwischen den Begriffen *philosophe* - *philosophie* gerichtet. Auch d'Alembert setzt im *Discours Préliminaire* eine Abstufungen von Wahrheit, Gewissheit und Wahrscheinlichkeit an. Ziel dieser kritischen Sichtung des Wissens ist dabei jedoch nicht nur die Aussonderung von traditionell bedingten Vor- und Fehlurteilen – Kritik<sup>92</sup> ist für ihn die notwendige Vorstufe auf dem Weg zum Verständnis des erkenntnistheoretischen Gesamtkontexts, der erst den Weg durch das ‚Labyrinth des Wissens‘ ermöglicht:

Ce dernier [l'ordre encyclopédique] consiste à les [nos connoissances] rassembler dans le plus petit espace possible, et à placer, pour ainsi dire, le *philosophe au-dessus de ce vaste labyrinthe dans un point de vue fort élevé* d'où il puisse *appercevoir à la fois* les sciences et les arts principaux; voir *d'un coup d'œil* les objets de ses spéculations, et les opérations qu'il peut faire sur ces objets; *distinguer les branches générales des connoissances humaines, les points qui les séparent ou qui les unissent.* (DP; Herv. A.E.)

Diese [enzyklopädische Ordnung] besteht darin, daß man sie [die Kenntnisse] auf möglichst begrenztem Raum sammelt und den *Philosophen* gleichsam *auf einen so überhöhten Standpunkt über dieses ungeheure Labyrinth stellt*, daß er die hauptsächlichsten Wissenschaften und Künste *gleichzeitig zu überschauen vermag*, daß er *mit einem Blick* die Gegenstände seiner Spekulationen und die Denktätigkeiten, die er mit diesen Gegenständen vornehmen kann, übersehen kann, daß er *die allgemeinen Zweige der menschlichen Kenntnisse mit ihren charakteristischen Unterschieden oder ihren Gemeinsamkeiten herausstellen kann.* (EE, 46; Übers. leicht geändert nach Köhler 1955; Herv. A.E.)

Die Ordnungsfunktion wird hier also der Philosophie (in Form des ‚*ordre encyclopédique*‘) zugeschrieben, sie fungiert gewissermaßen als Metawissenschaft, die die Prinzipien der anderen Wissenschaften erfassen und bewerten soll. In dieser metatheoretischen Eigenschaft berühren sich das Konzept der Philosophie und das des Philosophen – charakteristisch daran ist, dass sich der Philosoph, was auch in dem entsprechenden Artikel bereits angeklungen war, nicht mehr vornehmlich durch einen bestimmten Gegenstandsbereich auszeichnet, sondern durch eine ‚philosophische Haltung‘ gegenüber den einzelnen Gegenständen.<sup>93</sup> Welche Folgen dieser Gebrauch des Philosophiebegriffs hat, wird an den Artikeln der *Encyclopédie* ablesbar: Der Philosoph sorgt in der Gesellschaft nicht mehr nur für eine Vermittlung theoretischen Wissens, sondern auch praktischer Kenntnisse, da sich die Philosophie nun als Knotenpunkt *aller* Wissensdiskurse erweist. D'Alembert selbst thematisiert diese prekäre, da von der aristotelischen Tradition her stark wertungsbesetzte Abgrenzung<sup>94</sup>:

On ne sait souvent quel nom donner à la plûpart des connoissances où la spéculation se réunit à la pratique; et l'on dispute, par exemple, tous les jours dans les écoles, si la logique est un art ou une science: le problème seroit bien-tôt résolu, en répondant qu'elle est à la

---

<sup>92</sup> Vgl. Paul Geyer: Kritik des Kritikbegriffs. In: *Proteus im Spiegel. Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert*. Hg. von Paul Geyer/Monika Schmitz-Emans. Würzburg 2003, 27-41.

<sup>93</sup> Dies wird auch deutlich an Formulierungen wie beispielsweise „étudier les sciences *en philosophe*“ (DP; Herv.A.E.).

<sup>94</sup> Dierse zeigt die Traditionslinien auf, von denen d'Alembert sich hier abgrenzt: Zum einen gegen die aristotelischen Dreiteilung in theoretisches, praktisches und poetisches Wissen, zum anderen gegen die platonische *artes liberales*-Gliederung. Diese Modelle sind nicht identisch, werden aber im humanistischen System häufig verquickt und bilden die Hintergrundfolie, gegen die sich der *Encyclopédie*-Entwurf profiliert. (Vgl. Ulrich Dierse: *Enzyklopädie: Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs*. Bonn 1977).

fois l'une et l'autre. Qu' on s'épargneroit de questions et de peines si on déterminoit enfin la signification des mots d'une maniere nette et précise!

On peut en général donner le nom d'*art* à tout système de connoissances qu'il est possible de réduire à des regles positives, invariables et indépendantes du caprice ou de l'opinion, et il seroit permis de dire en ce sens, que plusieurs de nos sciences sont des arts, étant envisagées par leur côté pratique. (DP)

Bei der Mehrzahl unserer Kenntnisse, die Theorie und Praxis in sich vereinigen, weiß man oft nicht, welchen Namen man ihnen geben soll, und es ist *noch ein täglicher Schulstreit*, ob zum Beispiel die Logik eine Kunst oder eine Wissenschaft sei. Das Problem würde durch die Antwort schnell gelöst sein, daß sie beides zugleich ist. *Was würde man sich für Fragen und Mühen ersparen, wenn man endlich die Bedeutung der Worte auf eine klare und scharfe Art bestimmte!*

Im allgemeinen kann man den Namen Kunst jedem System von Kenntnissen beilegen, das man auf positive, unveränderliche und von Willkür und Meinung unabhängige Regeln zurückführen kann; und in diesem Sinne wäre es gestattet, *mehrere unserer Wissenschaften als Künste zu bezeichnen*, wenn man sie von ihrer praktischen Seite ins Auge faßt. (EE, 38)

Doch nicht nur die ‚klare und scharfe‘ Abgrenzung der Termini Kunst und Wissenschaft gegeneinander ist dabei entscheidend, vielmehr soll das damit verbundene Vorurteil, die traditionell geprägte Nebenidee des Wortes, ausgeräumt werden:

Mais comme il y a des regles pour les opérations de l'esprit ou de l'ame, il y en a aussi pour celles du corps; c'est-à-dire, pour celles qui bornées aux corps extérieurs, n'ont besoin que de la main seule pour être exécutées. *De-là la distinction des arts en libéraux et en mécaniques, et la supériorité qu' on accorde aux premiers sur les seconds. Cette supériorité est sans doute injuste à plusieurs égards.* Néanmoins parmi les préjugés, tout ridicules qu'ils peuvent être, il n'en est point qui n'ait sa raison, ou pour parler plus exactement, son origine; et la philosophie souvent impuissante pour corriger les abus, peut au moins en démêler la source. (DP; Herv. A.E.)

Wie es nun für die Tätigkeit des Geistes oder der Seele Regeln gibt, so gibt es solche auch für die rein körperlichen Tätigkeiten, nämlich, soweit sie sich mit den Außendingen beschäftigen und zur Ausübung nur der Hand benötigen. *Hieraus erklärt sich die Unterscheidung in freie und mechanische Künste und der Vorrang, den man den ersteren vor den letzteren einräumt. Dieser Vorrang ist zweifellos in mehrfacher Hinsicht ungerechtfertigt.* Nichtsdestoweniger gibt es unter den Vorurteilen, so lächerlich sie sein mögen, keines, das nicht seinen Grund oder, um genauer zu sprechen, seinen Ursprung hat; und die Philosophie kann, wenn sie auch oft machtlos ist, die Irrtümer verbessern, wenigstens ihre Quellen aufdecken. (EE, 38-39; Herv. A.E.)

Die metatheoretische Position des Philosophen, zu der ihn seine kritische Haltung prädestiniert, gestattet so eine synoptische Perspektive, die wiederum die normativen Anordnungen als ‚ungerechtfertigt‘ erweist, um auf diese Weise den Blick auf die Wechselwirkungen zwischen den bislang erkenntnistheoretisch streng voneinander geschiedenen Gebieten freizugeben. Diese Umwertung von Wissensformationen wird schon durch die Parallelisierung im Titel suggeriert (*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*), schlägt sich aber vor allem in der Betonung und Aufwertung der mechanischen Künste nieder, was an der Anzahl der diesbezüglichen Artikel und vor allem an

den *Planches*<sup>95</sup> erkennbar ist. Darin liegt einer der wesentlichen Unterschiede zu dem chamberschen Vorgängerprojekt der *Cyclopaedia*.

Mit diesem Wortgebrauch ist zugleich auch der historische Ort markiert, an dem die Klassifikationsfunktion definitiv (wieder) auf die Philosophie übergeht („le philosophe au-dessus de ce vaste labyrinthe dans un point de vue fort élevé“) – die dadurch nicht nur eine Vorrangstellung gegenüber den anderen Wissenschaften einnimmt, sondern zugleich auch einen ‚Hoheitsakt‘ gegenüber der Theologie markiert, die bislang über den Wahrheitsbegriff verfügte und der die Festlegung der Klassifikationskriterien für Wissen oblag („distinguer les branches générales des connaissances humaines, les points qui les séparent ou qui les unissent“).<sup>96</sup> An diesem Punkt weichen d’Alembert und Diderot bewusst von dem baconschen Klassifikationsmodell des Wissens ab, das sie als Strukturmodell für die *Encyclopédie* übernommen haben. So hatte Bacon in seinem 1623 publizierten Werk *De Dignitate et Augmentis scientiarum*<sup>97</sup> noch zwei Stammbäume vorgesehen: Einen für das *menschliche* Wissen mit den drei Seelenvermögen, den zweiten für die Theologie.<sup>98</sup> Bei Bacon dient diese Trennung dazu, den Qualitätsunterschied zwischen menschlichem und göttlichem Wissen zu verdeutlichen, der nicht zu überbrücken sei, was letztlich nur bekräftigt, dass diese Klassifikation unter der Ägide der Theologie steht.<sup>99</sup> In der *Encyclopédie* hingegen wird nicht mehr zwischen menschlichem und göttlichem Wissen differenziert, es ist nur noch ein *arbre encyclopédique* abgedruckt, unter den nun das gesamte Wissen subsumiert wird.<sup>100</sup> Dadurch wird der hierarchische Aspekt, der noch in der baconschen Gliederung enthalten war, getilgt – Wissen kann nicht mehr horizontal

---

<sup>95</sup> Zur Bedeutung des ‚sichtbaren‘ technischen Fortschritts als Ausweis philosophischen Geistes vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: Diderots ‚Encyclopédie‘-Konzept. In: *Idealismus und Aufklärung: Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800*. Hg. von Christoph Jamme/Gerhard Kurz. Stuttgart 1988, 130. Im Folgenden: Schmidt-Biggemann 1988.

<sup>96</sup> Diese Funktion kam der Philosophie schon in der Antike zu, ist jedoch in der Scholastik, entsprechend der jeweiligen Ausdeutung der aristotelischen Metaphysik als *metaphysica specialis* oder *metaphysica generalis*, der Theologie untergeordnet worden.

<sup>97</sup> Francis Bacon: *De Augmentis scientiarum*. In: *The Works of Francis Bacon*. Hg. von James Spedding/Robert Leslie Ellis/Douglas Denon Heath. Faksimile-Neudruck der Ausgabe von 1858. Bd. 1. Stuttgart 1963, 413-844. Im Folgenden: *DAS*. Diese lateinische Fassung von 1623 ist eine präzisiertere und erweiterte Version des 1605 publizierten *Advancement of Learning* und sollte als Gerüst des ersten Teils der *Instauratio Magna* dienen.

<sup>98</sup> So lautet die entsprechende Kapitelüberschrift: „*Partitio universalis Doctrinae Humanae in Historiam, Poësim, Philosophiam; secundum tres Intellectus facultates, Memoriam, Phantasiam, Rationem: quodque eadem partitio competat etiam Theologicis*.“ (*DAS*, II,1, 494)/„Allgemeine Eintheilung des menschlichen Wissens in Historie, Poesie, Philosophie, nach den drei Verstands-Fähigkeiten, dem Gedächtnis, der Phantasie, der Vernunft: und daß eben diese Eintheilung auch in der Theologie statt finde.“ (Lord Franz Bacon: *Über die Würde und den Fortgang der Wissenschaften*. Darmstadt 1966, 169. Im Folgenden: *WFW*).

<sup>99</sup> „Neque alia censemus ad Theologica partitione opus esse. *Differunt certe informationes oraculi et sensus, et re et modo insinuandæ; sed spiritus humanus unus est, ejusque arculæ et cellæ eædem*.“ (*DAS*, II,1, 495; Herv. A.E.)/„Wir glauben auch, daß es in der Theologie keiner andern Eintheilung braucht. *Allerdings unterscheiden sich die Belehrungen des göttlichen Worts und Gefühls sowohl in der Sache als in der Bekanntmachungs-Art*: aber der menschliche Geist ist eben derselbe und seine Behältnisse und Aufbewahrungsfächer sind die nemlichen [sic].“ (*WFW*, 171; Herv. A.E.).

<sup>100</sup> „Il nous semble que la science, considérée comme appartenant à la raison, ne doit point être divisée comme elle l’a été par lui [Bacon] en théologie et en philosophie; car la théologie révélée n’est autre chose, que la raison appliquée aux faits révélés [...] Ainsi séparer la théologie de la philosophie, ce seroit arracher du tronc un rejetton qui de lui-même y est uni.“ (*DP*)/„Es scheint uns, daß diese Wissenschaft, wenn man sie als zur Vernunft gehörig ansieht, durchaus nicht, wie er es getan hat, in Theologie und Philosophie geteilt werden sollte. Denn die Offenbarungstheologie ist ja nichts anderes als die auf die geoffenbarten Tatsachen angewandte Vernunft [...] Die Theologie von der Philosophie trennen, hieße, vom Stamm einen Schößling reißen, welcher von Natur mit ihm verwachsen ist.“ (*EE*, 52-53; Übers. leicht geändert).

gestaffelt werden, sondern ist lediglich nach vertikalen Kriterien zu sortieren: Graphisch sind die drei menschlichen Verstandesvermögen bei Diderot und d'Alembert auf derselben Ebene angesiedelt.

Dadurch tritt die Konsequenz aus der von d'Alembert für die Philosophie reklamierten Ordnungsfunktion noch schärfer hervor: Obschon in der bildlichen Darstellung unter dem Gegenstandsbereich, der der *ratio* zugeordnet wird, noch immer die Theologie (*science de Dieu*) zusammen mit der Philosophie aufgeführt wird (und zudem noch über dieser angesiedelt ist), bildet sie jedoch kein organisches Ganzes mehr mit der ‚eigentlichen‘ Philosophie (worunter nur noch die *sciences de la nature* und die *sciences de l'homme* gezählt werden), was graphisch durch ein komplexes Verklammerungssystem angedeutet wird.<sup>101</sup> Wenngleich es also die machtpolitischen Umstände verboten, die Theologie direkt zu attackieren, eröffnet das enzyklopädische Klassifikationsschema damit die Möglichkeit, unter Wahrung der Form eine Säkularisierung der Wissenschaften festzuschreiben, die nicht nur in einer Trennung der Bereiche besteht – wie es Bacon unternahm, ohne dabei jedoch die Vorherrschaft der Theologie infrage zu stellen –, sondern darüber hinaus der Philosophie die metatheoretische Klassifikationsfunktion zuschreibt.

An der graphischen Darstellung des ‚Wissenschaftsstammbaums‘ (*arbre généalogique*) wird indes noch eine zweite Verwendung des Philosophie-Begriffs in der *Encyclopédie* sichtbar, der innerhalb einer Begriffstrias an Kontur gewinnt: Philosophie wird nun doch ein bestimmter Kanon an Disziplinen zugeteilt, wenngleich dieser nicht mehr vornehmlich durch die Untersuchungsgegenstände, sondern vielmehr durch die Art und Weise, in der mit diesen verfahren wird<sup>102</sup>, begründet wird – gemäß den drei Seelenvermögen *ratio*, *imaginatio* und *memoria*. Diese Einteilung der Seelenvermögen geht auf die scholastischen Aristotelesrezeption zurück<sup>103</sup>, erhält aber über Bacon Eingang in die *Encyclopédie*. Bacon beruft sich in *Of the*

---

<sup>101</sup> Diderot und d'Alembert deprivilegieren die Theologie, indem sie diese nicht nur der menschlichen *ratio* unterordnen, sondern ihr darüber hinaus noch die Erkenntnisleistung der auf der *ratio* basierenden Philosophie vorenthalten, sie vielmehr in die Nähe der ‚schwarzen Magie‘ (*magie noire*, der Weissagungen (*divination*) und des ‚Aberglaubens‘ (*superstition*) rücken. Dieser Aspekt ist den kurzen, doch äußerst aufschlussreichen Artikeln Darntons entnommen, der weniger die geistesgeschichtliche Dimension des Vorwortes betont, sondern vielmehr eine konsequente Auswertung der Unterschiede zwischen dem Klassifikationsmodell Bacons und dem der *Encyclopédie* unter machstrategischen Gesichtspunkten vornimmt. Vgl. Robert Darnton: Philosophen stützen den Baum der Erkenntnis: Die erkenntnistheoretische Strategie der *Encyclopédie*. In: ders.: *Das große Katzenmassaker. Streifzüge durch die französische Kultur vor der Revolution*. Wien 1989, 228-230. Im Folgenden: Darnton 1989 sowie Robert Darnton: Eine kleine Geschichte der *Encyclopédie* und des enzyklopädischen Geistes. In: *Die Welt der Encyclopédie*. Hg. von Anette Selg/Rainer Wieland. Frankfurt a.M. 2001, 455-464. Im Folgenden: Darnton 2001.

<sup>102</sup> Auf den doppelten Gebrauch des Philosophie-Begriffs haben bereits Dierse 1977, 55 sowie Steinwachs 1983, 83 hingewiesen, letzterer wertet diesen Umstand jedoch in historischer Perspektive auf das 19. Jahrhundert hin aus, während ersterer lediglich beschreibend vorgeht. Hier soll diese zweifache Verwendung nun unter machanalytisch-funktionalen Gesichtspunkten betrachtet werden.

<sup>103</sup> Die vermögenspsychologische Gliederung ist nach Sepper eine Systematik, die der Aristoteles-Rezeption entstammt. Sepper weist diese dreigliedrige Aufteilung in imaginative, cogitative und memorative Fähigkeiten bei Averroes nach, betont jedoch zugleich, dass dieses auf Aristoteles zurückgehende Schema im Mittelalter durch zahlreiche nicht peripathetische bzw. nicht-scholastische Einflüsse erweitert wurde; so fanden durch den medizinischen Diskurs stoizistische Elemente Eingang. Er zeigt dadurch, wie das vermögenspsychologische Schema nicht nur eine eigene, einflussreiche Denktradition ausbildet, sondern zugleich auch für die der Moderne zugerechneten Denker wie Bacon (und Descartes) akzeptabel wurde: „Accepting some version of the internal senses was thus no more controversial in late medieval and early modern Europe.“ (Dennis L. Sepper: *Descartes' Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*. Berkeley/Los Angeles/London 1996, 25. Im Folgenden:

*Proficiency and Advancement of Learning* und *De Dignitate et Augmentis Scientiarum* auf diese anthropologische Trias, mit dem Ziel, eine Übersicht über das bisher erlangte sowie über prinzipiell mögliches und notwendiges Wissen zu erstellen. Zu diesem Zweck ordnet er den Vermögen einzelne Wissensbereiche zu: *historia* der *memoria*, *philosophia* der *ratio* und *poësis* der *imaginatio*. In dieser Verwendung des Philosophie-Begriffs, der sich aus der Erkenntnistätigkeit der *ratio* herleitet, folgen Diderot und d'Alembert nun tatsächlich Bacon. Die bereits an der Charakteristik des *philosophe* aufgezeigte Unterscheidung verschiedener Grade von Erkenntnisgewissheit wird nun von d'Alembert mit der baconschen Klassifikation in Verbindung gebracht:

Mais il est encore d'autres caracteres très-marqués dans la maniere dont nos connoissances nous affectent, et dans les différens jugemens que notre ame porte de ses idées. Ces jugemens sont désignés par les mots d'évidence, de certitude, de probabilité, de sentiment et de goût. (DP, 78; Herv. A.E.)

Aber es gibt noch andere scharf ausgeprägte Merkmale für die Art, in der unsere Kenntnisse sich unserer Seele bemächtigen, und für die verschiedenartige Bewertung dieser Vorstellungen durch unseren Geist. Diese Wertungen werden gekennzeichnet durch die Worte *Evidenz*, *Gewißheit*, *Wahrscheinlichkeit*, *Gefühl* und *Geschmack*. (EE, 42; Herv. A.E.)

Die Aufgabe der *ratio* sieht d'Alembert dabei in der „Verknüpfung und Vergleichung“ (EE, 34)<sup>104</sup> der einfachen Ideen unseres Geistes, d.h. bezogen auf die *sciences naturelles* in der Beschreibung von (Ursache- und Wirkungs-)Relationen.<sup>105</sup> Aus dieser Funktionsbestimmung heraus erklärt sich der ‚weite‘ Philosophie-Begriff der Aufklärung, der noch nicht zwischen Naturwissenschaft und Naturphilosophie differenziert, sondern beide Termini vielmehr synonym verwendet.<sup>106</sup> Im Unterschied zu rationalistischen Systemen cartesianischer oder leibnizianischer Provenienz tritt jedoch das Motiv der ‚Grenze‘ bei der Erforschung der Kausalitätsbeziehung hervor: Wie schon im Artikel „PHILOSOPHE“ angeklungen, wird auch hier die Notwendigkeit selbst auferlegter (und der Einsicht in die anthropologische Bedingtheit

---

Sepper 1996). Zu der hier nicht weiter verfolgten Traditionslinie vgl. Christel Meier: *Imaginatio* und *phantasia* in Enzyklopädien vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit. In: *Imagination – Fiktion – Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*. Hg. von Thomas Dewender / Thomas Welt. München / Leipzig 2003, 161-181.

<sup>104</sup> „la combinaison & la comparaison de ces idées [récues par les sens]“ (DP).

<sup>105</sup> So heißt es in dem Jaucourt zugeschriebenen, sich an Christian Wolff orientierenden Artikel „Philosophie“ der *Encyclopédie*: „Philosopher, c'est donner la raison des choses, ou du moins de la chercher; car tant qu'on se borne à voir et à rapporter ce qu'on voit, on n'est que historien.“ (Art. „PHILOSOPHIE“. In: *ENCYCLOPÉDIE*)/„Philosophieren heißt die Ursache der Dinge anzugeben oder diese zumindest zu suchen; denn wenn man sich darauf beschränkt zu sehen und zu berichten, was man sieht, ist man nur Historiker.“ (Übers. A.E.) Vgl. zu diesem Artikel auch Friedrich Kambartel: *Erfahrung und Struktur. Bausteine zu einer Kritik des Empirismus und Formalismus*. Frankfurt a.M. 1968, 61-64. Im Folgenden: Kambartel 1968.

<sup>106</sup> So bezeichnen beispielsweise Descartes und Newton ihre heute als naturwissenschaftliche Forschungen zu klassifizierenden Werke als *Naturphilosophie*. Dazu ist anzumerken, dass in der doppelten Verwendung des Philosophie-Begriffs im *Discours Préliminaire* – als Metawissenschaft einerseits, als aus dem rationalen Vermögen resultierender Gegenstandsbereich andererseits – der Keim für die im 18. Jahrhundert beginnende Aufgliederung in Wissenschaftsphilosophie und Naturwissenschaft angelegt ist. Vgl. dazu auch Wolfgang Röd: *Der Gott der reinen Vernunft: die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*. München 1992, 55-56. Im Folgenden: Röd 1992.

geschuldeter) Beschränkung beim Studium der Natur betont.<sup>107</sup> Dies erklärt auch den ambivalenten Status, der Descartes in der d'Alembertschen Auflistung der philosophischen Ahnherren der Aufklärung zukommt: Obzwar rationalistische und empiristische Tradition die Frontstellung gegen das scholastische Wissenschaftsmodell eint, sieht d'Alembert sich sogar genötigt, Descartes vor ‚ungerechter‘ Kritik in Schutz zu nehmen – allerdings nur, um durch ein ‚gerechteres‘ historisches Urteil der Unterminierung seiner philosophischen Geltung weiterhin Vorschub zu leisten:

Le mérite de les [les premiers pas] faire *dispense de celui d'en faire de grands*. [...] Si on juge sans partialité *ces tourbillons devenus aujourd'hui presque ridicules*, on conviendra, j'ose le dire, *qu'on ne pouvoit alors imaginer mieux*. (DP; Herv. A.E.)

Sie [die ersten Schritte in der Philosophie] überhaupt zu machen, ist verdienstlich genug, *um von großen Fortschritten absehen zu dürfen*. [...] Wenn man seine, *heute fast lächerlich gewordene, Wirbeltheorie* ohne Parteilichkeit beurteilt, so muß man zugeben, dass man damals, ich sage es dreist, *etwas Besseres nicht erdenken konnte*. (EE, 80; Herv. A.E.)

Dabei bleibt festzuhalten, dass d'Alembert in seinem Urteil zwischen dem Mathematiker Descartes, dessen Leistungen unbestritten seien, und dem Philosophen Descartes, dessen Physik und Metaphysik starker Kritik unterzogen würden, differenziert. In seiner Kontrastierung cartesischer Metaphysik mit newtonscher Physik unterstreicht er den zentralen Stellenwert, der dem Wissen um die Begrenztheit menschlicher Erkenntnisfähigkeit zukommt:

Newton qui avoit étudié la nature, ne se flattoit pas *d'en savoir plus qu'eux* [les anciens philosophes] *sur la cause première* qui produit les phénomènes; [...] Il *se contenta de prouver* que les tourbillons de Descartes ne pouvoient rendre raison du mouvement des planetes [...] qu'il y a une force par laquelle les planetes tendent les unes vers les autres, *et dont le principe nous est entièrement inconnu*. (DP; Herv. A.E.)

Newton, der die Natur studiert hatte, redete sich doch nicht ein, von den *letzten Ursachen der Erscheinungen* mehr als jene [die alten Philosophen] zu wissen. [...] Er *begnügte sich* damit zu beweisen, daß die Wirbeltheorie Descartes' über die Bewegung der Planeten nicht Rechenschaft geben könnte [...] daß es sicher eine Kraft gäbe, durch welche die Planeten gegeneinander hinstrebten, daß aber *ibr Prinzip uns gänzlich unbekannt sei*. (EE, 84; Übs. leicht geändert; Herv. A.E.)

D'Alembert bezieht sich hier auf die Gravitationstheorie, die Newton in seinen 1687 veröffentlichten *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (*Mathematische Prinzipien der Naturphilosophie*) gegen das cartesianische Weltbild geltend macht. Descartes ging für sein Denkgebäude von zwei Substanzen, der *res cogitans* und der *res extensa*, aus. Während er sich der *res cogitans* durch den Nachweis der Selbstvergewisserung des Zweifelnden im Akt des Zweifels versichert, bleiben Erkenntnisse in Bezug auf die *res extensa* zunächst grundsätzlich unsicher. Um die Erkenntnismöglichkeit des Subjekts über die Selbstreflexion hinaus zu

---

<sup>107</sup> Dieser Gedanke wird von d'Alembert und Diderot vielfach variiert im Vorwort formuliert: „Celui qui s'annonce pour savoir tout, montre seulement qu'il ignore les limites de l'esprit humain.“ (Diderot, PROSPECTUS, 215)/„Wer behauptet, er wisse alles, beweist nur, daß er die Grenzen des menschlichen Geistes nicht kennt.“ (Diderot: PROSPEKT, 118).

verbürgen und nicht in Solipsismus zu verfallen<sup>108</sup>, muss Descartes den hyperbolischen Zweifel, also die Annahme eines das Subjekt in böser Absicht täuschenden *genius malignus* widerlegen. Diesen Nachweis der *veracitas dei* führt Descartes in der fünften Meditation, indem er zeigt, dass die Vollkommenheit Gottes zugleich seine Existenz beinhaltet, um daraus die Wahrheit der als klar und deutlich erkannten Aussagen über die Natur zu deduzieren<sup>109</sup> – Gott ist bei Descartes also nicht mehr primär religiös motiviert, sondern vor allem philosophisch, er verbürgt die Übereinstimmung von Denk- und Wirklichkeitsstrukturen.<sup>110</sup>

Innerhalb dieses metaphysischen Rahmens konstruiert Descartes nun seine Physik. Die Substanz außerhalb des zweifelnden Ich, die Materie oder ‚Natur‘ – für Descartes Synonyme – lässt sich für ihn nicht unter qualitativen Aspekten erfassen,<sup>111</sup> sondern ausschließlich quantitativ bestimmen: Die *res extensa* wird mit ‚Ausdehnung‘ (*estendue*) gleichgesetzt<sup>112</sup>, was die Mathematisierung der Physik besiegelt. Materie kann so geometrisch erfasst, Bewegungsveränderungen der Materie durch das mechanische Grundprinzip des Stoßes

<sup>108</sup> „Sed hinc præcipue de iis est quærendum, quas tamquam a rebus extra me existentibus desumptas considero, quænam me moveat ratio ut illas istis rebus similes esse existimem.“ (René Descartes: *Meditationes de prima philosophia*. In: *Œuvres de Descartes*. 11 Bde. Hg. von Charles Adam/Paul Tannery. Bd. VII. Paris 1983, MED III, 38. Im Folgenden: MED)/„Hier jedoch gilt es, besonders von den Vorstellungen, die ich gleichsam als *von außer mir existierenden Dingen entlehnt ansehe*, zu untersuchen, *welcher Grund* mich eigentlich zu der Annahme bewegt, sie seien diesen Dingen ähnlich“ (René Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hg. von Artur Buchenau/Lüder Gäbe/Hans Günter Zekl. Hamburg 1993, III, 33. Im Folgenden: MED, MGP).

<sup>109</sup> „Postquam verò percepi Deum esse, quia simul etiam intellexi cætera omnia ab eo pendere, illumque non esse fallacem; atque inde collegi illa omnia, quæ clare & distincte percipio, necessariò esse vera; etiamsi non attendam amplius ad rationes propter quas istud verum esse judicavi, modo tantùm recorder me clare & distincte perspexisse, nulla ratio contraria afferri potest, quæ me ad dubitandum impellat, sed veram & certam de hoc habeo scientiam.“ (MED V, AT VII, 70)/„Weil ich aber zugleich mit der Existenz Gottes auch einsehe, daß alles übrige von ihm abhängt und daß er kein Betrüger ist, und weil ich daraus schließe, daß alles, was ich klar und deutlich erfasse, notwendig wahr ist, selbst wenn ich nicht weiter auf die Gründe achte, aus denen ich geurteilt habe, daß es wahr sei, sondern mich nur entsinne, es klar und deutlich durchschaut zu haben, so läßt sich anschließend kein Gegengrund mehr beibringen, der mich zum Zweifel verleiten könnte, sondern ich besitze hiervon ein wahres und sicheres Wissen.“ (MED V, MGP, 63).

<sup>110</sup> Descartes hat in den *Meditationen* zwei Gottesbeweise geführt, den kausalen Gottesbeweis in der dritten Meditation sowie den – später als ontologisch bezeichneten – Gottesbeweis in der fünften Meditation. Wenn Descartes beide Beweise auch als unabhängig voneinander einführt, so bedingen sie einander doch, was ihm schließlich auch den von Arnauld geäußerten Vorwurf des Zirkelschlusses einbringt. Zum Abhängigkeitsverhältnis von kausal-empirischem und ontologisch-apriorischem Gottesbeweis im cartesianischen System vgl. Röd 1992, 62-71.

<sup>111</sup> „Or puisque nous prenons la liberté de feindre cette matiere à nostre fantaisie, attribuons luy [...] vne nature en laquelle il n’y ait rien du tout que chacun ne puisse connoistre aussi parfaitement qu’il est possible. Et pour cet effet, supposons expressément qu’elle n’a point la forme de la Terre, ny du Feu, ny de l’Air, ny aucune autre plus particuliere, comme du bois, d’vne pierre, ou d’vn métal, non plus que les qualitez d’estre chaude ou froide, sèche ou humide, legere ou pesante, ou d’avoir quelque goût, ou odeur, ou son, ou couleur, ou lumiere, ou autre semblable [...] Mais concevons-la comme vn vray corps [...] qui remplit également toutes les longueurs, largeurs, & profondeurs, de ce grand espace au milieu duquel nous avons arresté nostre pensée“ (*Le Monde*, AT XI, 33)/„Da wir uns nun einmal die Freiheit nehmen, diese Materie nach unserer Phantasie zu erfinden, lassen wir ihr [...] eine Natur zukommen, in der es überhaupt nichts gibt, das nicht ein jeder so vollständig wie möglich erkennen könnte. Und zu diesem Zweck nehmen wir ausdrücklich an, sie habe weder die Form der Erde, noch des Feuers, noch der Luft, noch irgendeine andere noch speziellere wie Holz, Gestein oder Metall und auch keine, welche die Qualitäten hat, warm oder kalt, trocken oder feucht, leicht oder schwer zu sein oder irgendeinen Geschmack, Geruch, Klang, Farbe, Licht oder anderes Vergleichbares zu besitzen [...] begreifen wir sie als wirklichen Körper [...], der gleichmäßig alle Längen, Breiten und Tiefen dieses großen Raumes ausfüllt, in dessen Mitte wir unser Denken verweilen lassen“ (*Welt*, 41).

<sup>112</sup> „[...] & si je conçois son estendue, ou la propriété qu’elle a d’occuper de l’espace, non point comme vn accident, mais comme sa vraye Forme & son Essence [...]“ (*Le Monde*, AT XI, 36)/ „[...] und wenn ich ihre

vollständig beschrieben und vorhergesagt werden. Auf diese Weise bietet Descartes ein einheitliches Erklärungsprinzip sowohl aller irdischen Naturphänomene (Fallgesetze) als auch aller astronomischen Beobachtungen (Planeten- und Kometenbewegung) und kann der aristotelischen Kosmologie so ein neues, kohärentes und umfassendes Weltsystem gegenüberstellen.

Voraussetzung seines Modells, das er in seinen 1644 publizierten *Principia* und dem erst posthum veröffentlichten, aber chronologisch früheren Werk *Le monde* (1664) entwickelt, ist, dass die Materie den Raum vollkommen ausfüllt, also kein Vakuum existiert. So sind nach Descartes die Materie und die gradlinige Bewegung gottgegeben, wobei sich jedoch der Zustand der Welt unabhängig von weiteren göttlichen Eingriffen nach mechanisch zu beschreibenden Prinzipien entwickelt: Da der Raum mit Materie ausgefüllt ist, stoßen die Materieteilchen permanent aneinander, was zur Folge hat, dass den ursprünglich in einer gradlinigen Bewegung befindlichen Materieteilchen durch ihr Aufeinandertreffen einerseits eine gekrümmte Bewegung aufzwingen wird und andererseits Materieteilchen unterschiedlicher Größe und Form aus den Zusammenstößen entstehen. Aus diesen Bedingungen – Kreisbewegung sowie unterschiedlich große Materieteilchen – leitet Descartes das Weltsystem her: Je größer die Materieteilchen, desto stärker die Kreisbewegung<sup>113</sup>, und so entwickelt sich um die Sonne eine stärkere Wirbelbewegung, die die Bewegung der kleineren Materieteilchen beeinflusst, so dass daraus der Lauf der Planeten und Kometen ebenso erklärt werden kann wie das Phänomen der Schwere und der Gezeiten: „Elle [la théorie de Descartes] avoit d'ailleurs l'avantage singulier de rendre raison de la gravitation des corps par la force centrifuge du tourbillon même.“ (DP)<sup>114</sup>

Newton hingegen kann zeigen, dass die cartesianische Kosmologie im Widerspruch mit den Beobachtungsdaten steht: „Die Wirbelhypothese kommt durch viele Schwierigkeiten in Bedrängnis“.<sup>115</sup> In den *Principia* weist er nach, dass es nicht ausreicht, Körper als reine Ausdehnung aufzufassen, vielmehr bestehe „alle Schwierigkeit der Philosophie [...] darin [...], daß wir die Kräfte der Natur aus den Bewegungserscheinungen aufspüren müssen und anschließend aus diesen Kräften die übrigen Naturerscheinungen herleiten müssen.“<sup>116</sup> Kraft

---

Ausdehnung [die der Materie] oder ihre Eigenschaft, Raum einzunehmen, nicht als Akzidens auffasse, sondern als ihre wirkliche Form und ihr Wesen[...]" (*Welt*, 45).

<sup>113</sup> Die ausführliche Herleitung aus einer Materie, die bewegt wird, in drei unterschiedliche Materiearten, die durch Größe und Geschwindigkeit voneinander differieren und daher unterschiedliche Kreisbewegungen ausführen und in ebensolche eingebunden werden findet sich in den *Principia Philosophiae*, AT VIII.1, 80-202 sowie – in den Ausgangsbedingungen leicht modifiziert – in *Le Monde*, AT XI, chap. VI-VIII.

<sup>114</sup> „Sie [die Theorie Descartes] hatte übrigens den besonderen Vorzug, durch die Zentrifugalkraft des Wirbels zugleich einen Beweis für die Schwerkraft der Körper zu liefern“ (*EE*, 80).

<sup>115</sup> Isaac Newton: *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*. Editio tertia aucta & emendata. Hg. von William Thomson/Hugh Blackburn. Glasgow 1871, 225. Im Folgenden: *PRINCIPIA*./„Hypothesis vorticum multis premittitur difficultatibus.“ (Isaac Newton: *Die mathematischen Prinzipien der Physik*. Übers. und hg. von Volkmar Schüller. Berlin/New York 1999, 526. Im Folgenden: *MPP*). Entscheidend ist dabei vor allem der Nachweis, dass die Wirbeltheorie mit den Keplerschen Gesetzen in Widerspruch steht, eine prägnante wissenschaftshistorische Einordnung liefert Wolfgang Neuser: *Natur und Begriff – Studien zur Theoriekonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel*. Stuttgart/Weimar 1995, 30-35. Im Folgenden: Neuser 1995.

<sup>116</sup> Isaac Newton: Vorwort zur ersten Ausgabe. In: *MPP*, 3-4. Die Übersetzung wurde leicht geändert und zwar vor allem im Hinblick auf die Übersetzung des Terminus ‚philosophia‘ – Schüller wählt durchgehend ‚Physik‘ als Übersetzung (vgl. Nachwort des Übersetzers, 622-625), wir hingegen entscheiden uns hier – mit Bezug auf die



wird zu Newtons Zentralbegriff und im Unterschied zu Descartes fasst er diese nicht mehr als Folge von Bewegung, sondern als Ursache von Bewegungsänderungen auf: So wohne Körpern selbst im Zustand der Ruhe eine Kraft inne (*vis inertiae*), die wiederum als Anziehungskraft auf andere Körper wirke. Damit ist die für den Cartesianismus konstitutive Opposition zwischen der nur passiv bewegten Materie (*res extensa*) und dem aktivem Geist (*res cogitans*) unterlaufen.<sup>117</sup> Anhand von Messdaten kann Newton den mathematischen Nachweis führen, dass diese Kraft durchgehend mit der Materie in Verbindung gebracht werden kann: Seine mathematischen Berechnungen decken sich sowohl mit den von Kepler beobachteten elliptischen Planeten- und Kometenbewegungen (Descartes leitete aus seiner Wirbeltheorie kreisförmige Bahnen her) als auch mit den galileischen Fallgesetzen. Damit wird die Gravitationstheorie zu einem universellen Prinzip, allerdings mit einer wesentlichen Einschränkung:

Hactenus phaenomena caelorum & maris nostri per vim gravitatis exposui, sed causam gravitatis nondum assignavi. Oritur utique haec vis a causa aliqua, quae penetrat ad usque centra solis & planetarum sine virtutis diminutione; quaeque agit non pro quantitate *superficierum* particularum, in quas agit (ut solent causae mechanicæ) sed pro quantitate materiae *solidae* [...] (*PRINCIPIA*, 529-530)

Bisher habe ich die Erscheinungen am Himmel und in unseren Meeren mit Hilfe der Kraft der Schwere erklärt, aber *eine Ursache für die Schwere habe ich nicht angegeben. Diese Kraft rührt zweifellos von irgendeiner Ursache her*, welche bis zu den Mittelpunkten der Sonne und der Planeten ohne Verlust ihrer Wirksamkeit vordringt und welche nicht entsprechend der Größe der *Oberflächen* der Teilchen, auf die sie einwirkt, wirkt (wie es für gewöhnlich mechanische Ursachen tun), sondern entsprechend der Menge *massiver* Materie. (*MPP*, 515-516)

Vor diesem Hintergrund wird nun auch der von d'Alembert hervorgehobene Gedanke der notwendigen, sich selbst auferlegten Beschränkung im Studium der Natur verständlich: Das newtonsche System bleibt eine Letztbegründung schuldig und die Anerkennung der experimentellen Naturphilosophie hängt letztlich auch davon ab, dass dieser unvollständige Charakter von den Lesern<sup>118</sup> nicht als Mangel ausgelegt wird. Daher erklärt sich auch der vehemente Ton in den kontinuierlichen Hinweisen d'Alemberts und Diderots auf die Bedeutung von Erkenntnisgrenzen: Man versucht, die Schwäche, kein systematisches Ganzes

---

französische Rezeption, wie sie im *Discours Préliminaire* aufgezeigt wurde, für die Bezeichnung ‚Philosophie‘./„Omnis enim philosophiæ difficultas in eo versari videtur, ut a phaenomenis motuum investigemus vires naturæ, deinde ab his viribus demonstramus phaenomena reliqua.“ (Isaac Newton: Auctoris præfatio. In: *PRINCIPIA*, XIV).

<sup>117</sup> D'Alembert bezieht im *Discours Préliminaire* explizit dazu Stellung: „Après tout, quel mal auroit-il fait à la philosophie, en nous donnant lieu de penser que la matiere peut avoir des propriétés que nous ne lui soupçonnions pas“ (*DP*)/„Welchen Schaden sollte er [Newton] also nach alledem der Philosophie zugefügt haben, wenn er uns zu denken veranlasst, dass die Materie Eigenschaften besitzen könne, die wir an ihr bisher nicht vermuteten“ (*EE*, 84).

<sup>118</sup> Wesentlich in Bezug auf die *Encyclopédie* ist es anzumerken, dass sich das Werk nicht an Wissenschaftler oder den Bekämpften selbst wendet, sondern sich potentiell an *jeden* richtet, es sei, so Diderot, „destiné à l'instruction générale & permanente de l'espèce humaine“ (Diderot: Art. „ENCYCLOPÉDIE“. In: *ENCYCLOPÉDIE*)/„zur allgemeinen und dauerhaften Unterweisung des Menschengeschlechts bestimmt“. Aus diesem Grund geht es vor allem um die Durchsetzung der weltanschaulichen Dimension des empiristisch-sensualistischen Paradigmas, die den polemischen Ton der *Encyclopédie* erklärt. Eine detaillierte Analyse hierzu leistet das Kapitel II.6. Zum Adressatenkreis der *Encyclopédie* vgl. Gipper 2002, 306-310.

vorlegen zu können, in eine Stärke umzuwerten<sup>119</sup>, so dass der Leser schließlich trotzdem davon überzeugt ist, „ausführlicher über das Weltsystem unterrichtet“<sup>120</sup> zu werden.

Entscheidend an dem Modell Newtons ist, dass die für den Rationalismus elementare Funktionsstelle ‚Gottes‘ – der sowohl als Erkenntnisgrund als auch als Bewegungsursache dient – formal getilgt ist<sup>121</sup>: Der Vorzug des newtonschen Kraftparadigmas besteht darin, Kausalitätsprinzipien<sup>122</sup> zu beschreiben und somit objektive Erkenntnis in den Naturwissenschaften zu ermöglichen, ohne dabei auf (offensichtliche)<sup>123</sup> metaphysische Prämissen zu rekurren.

Augenscheinlich wird dieser Wandel an den Konzeptionen des Wissenschaftsstammbaumes. So verbürgt für Descartes die Metaphysik, in der die *veracitas dei* bewiesen wird, die Möglichkeit menschlicher Erkenntnisleistung schlechthin, die durch Deduktion zur Gewinnung neuer, wahrer Aussagen führt. Metaphysik wird somit der Ort der letzten bzw. ersten Prinzipien, von denen ausgehend erst die Wahrheitsfähigkeit aller weiteren Erkenntnisse des Geistes abgeleitet werden kann. Diese Rangfolge der Wissenschaften illustriert er durch ein hierarchisch aufgebautes Bild des Wissensbaumes: Das Fundament aller Erkenntnis bildet die Metaphysik, aus deren Prinzipien sich alle anderen Wissenschaften speisen und die nur durch den unmittelbaren Rückbezug auf die erste Wissenschaft garantiert werden können.<sup>124</sup> Bedient sich auch d’Alembert im *Discours Préliminaire* der traditionellen Baum-Metaphorik (*arbre généalogique*), so unterlegt er dieses Bild jedoch mit einer neuen Interpretation: Nicht mehr das durch Abhängigkeit bestimmte Verhältnis zwischen Wurzel, Stamm und Ästen steht im Vordergrund, sondern vielmehr das gleichberechtigte Nebeneinander der einzelnen Äste, die zwar einen gemeinsamen ‚Stamm‘, das menschliche Wissen (*entendement humain*), haben, dabei

---

<sup>119</sup> So basiert d’Alemberts Lob Newtons ausdrücklich auf der Anerkennung einer Erkenntnisgrenze: „mais il a peut-être plus fait pour elle [la philosophie] en lui apprenant à être sage, et à contenir dans de justes bornes cette espèce d’audace que les circonstances avoient forcé Descartes à lui donner.“ (DP)/„aber er [Newton] hat für sie [die Philosophie] vielleicht noch mehr dadurch getan, daß er sie lehrte, bescheiden zu sein und jene Kühnheit, die Descartes durch den Zwang der Verhältnisse ihr gegeben hatte, in den richtigen Grenzen zu halten“ (EE, 83), und spielt dies gegen die rationalistischen Modelle aus: „enfin son [Leibniz] système de l’*optimisme* est peut-être dangereux par le prétendu avantage qu’il a d’expliquer tout.“ (DP)/„Und schließlich ist sein [Leibniz] System des *Optimismus* durch den angeblichen Vorzug, für alles eine Erklärung zu haben, vielleicht nicht ohne Gefahr.“ (EE, 89).

<sup>120</sup> MPP, 376; Übs. geändert/ „in mundi systemate jam plenius docebitur.“ (PRINCIPLA, 385).

<sup>121</sup> Wobei einschränkend darauf hingewiesen sei, dass Newton selbst stets auf die Existenz Gottes insistierte (vgl. PRINCIPLA, 528-529/MPP, 513-515) und von daher der Newtonianismus auch gerade gegen materialistisch-atheistische Positionen abgesichert war. Vgl. Gipper 2002, 259-260.

<sup>122</sup> Der Plural ist bewusst gewählt, um die empirische Dimension des newtonschen Vorgehens zu betonen, die zwar das Kausalitätsprinzip voraussetzt, methodenimmanent jedoch nicht beweisen kann. Dies wird erst Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* leisten. Vgl. dazu E. Scheibe: Kausalgesetz. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter/Karlfried Gründer. Bd. 4. Darmstadt 1976, 789-798. (Im Folgenden: Scheibe 1976; das *Historisches Wörterbuch der Philosophie* wird nachfolgend mit *HWbP* abgekürzt).

<sup>123</sup> Natürlich ist anzumerken, dass die Hypothese der absoluten Zeit sowie des absoluten Raumes, die wesentlich für die Newtonschen Axiome sind, da sie es ihm erlauben, im Gegensatz zu Descartes einen nicht vollständig mit Materie ausgefüllten Raum anzunehmen, solche metaphysischen Bedingungen darstellen.

<sup>124</sup> „Ainsi, toute la Philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la Metaphysique, le tronc est la Physique, & les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se reduisent à trois principales, à sçavoir la Medecine, la Mechanique & la Morale [...]“ (*Principes de la philosophie*, Préface, AT IX.2, 14./„Die gesamte Philosophie ist also einem Baume vergleichbar, dessen Wurzel die Metaphysik, dessen Stamm die Physik und dessen Zweige alle übrigen Wissenschaften sind, die sich auf drei hauptsächliche zurückführen lassen, nämlich auf

jedoch von unterschiedlichen, nicht auseinander hervorgehenden Prinzipien gebildet werden und damit in relativer Unabhängigkeit voneinander existieren. Obzwar auch hier noch von einem gemeinsamen ‚Stamm‘ die Rede ist, hat dieser nun eine andere Funktion als das Bild der ‚Wurzel‘ bzw. des ‚Stamms‘ bei Descartes: Während bei letzterem die Gemeinsamkeit der Wissenschaft durch die in den Wurzeln verankerten ersten Prinzipien beherrscht und vorgegeben werden, übernimmt der Stamm in der d’Alembertschen Fassung nur noch die Funktion einer Verklammerung, jedoch nicht mehr die einer zwingenden Identität der Prinzipien. Dadurch wird die cartesianische Wissenshierarchie zugunsten einer Gleichzeitigkeit des Wissens, entsprechend den drei Zugangsweisen zur Wirklichkeit, verworfen:

*L’ordre encyclopédique ne suppose point que toutes les sciences tiennent directement les unes aux autres. Ce sont les branches qui partent d’un même tronc, sçavoir de l’entendement humain. Ces branches n’ont souvent entr’elles aucune liaison immédiate, et plusieurs ne sont réunies que par le tronc même. (DP; Herv. A.E.)*

Die enzyklopädische Anordnung *setzt durchaus nicht voraus, daß alle Wissenschaften unmittelbar miteinander zusammenhängen*. Sie sind Zweige, welche von demselben Stamme ausgehen, nämlich von dem menschlichen Verstande; *aber die Zweige haben häufig untereinander keine unmittelbare Verbindung, und manche sind nur durch den gemeinsamen Stamm miteinander verknüpft.* (EE, 58; Herv. A.E.)<sup>125</sup>

D’Alembert markiert diese ‚Umstrukturierung‘ des Wissenschaftsstammbaums mit der Gegenüberstellung des *esprit de système* und des *esprit systématique*, wobei ersterer das rationalistische Vorgehen der Deduktion eines hierarchischen Wissenschaftsstammbaums ausgehend von evidenten Prinzipien beschreibt, von dem sich der ‚wahre‘ philosophische Geist abhebt<sup>126</sup>, der nicht mehr der Illusion eines Systemganzen anhängt, sondern vielmehr ‚systematisch‘ vorgeht, indem er als Prinzipien nur solche erkennt, die anhand von Experimenten bestätigt werden.<sup>127</sup> Ziel bleibt es zwar, ein allgemeingültiges Prinzip zu finden<sup>128</sup>, doch solange ein solches aus den Tatsachen nicht gewonnen werden kann, beschränkt man sich darauf, systematische Zusammenhänge durch wenige, wenn auch noch

---

die Medizin, die Mechanik und die Ethik.“ (René Descartes: *Die Prinzipien der Philosophie*, Schreiben des Verfassers. Übers. und erläutert von Artur Buchenau. Hamburg 1955, XLII).

<sup>125</sup> Dieses Zitat zeigt auch, weshalb Diderot und d’Alembert nicht die Chambersche Deutung des Wissensstammbaums übernommen haben, sondern direkt auf Bacon rekurrierten. Chambers *Cyclopaedia* (1728) lässt die Künste aus den Wissenschaften hervorgehen. Vgl. dazu Darnton 1989, 225, 243.

<sup>126</sup> Folgerichtig betont d’Alembert die Leistung Newtons in Absetzung gegen den rationalistischen Verwendung: „*Sa [Newton] théorie du monde (car je ne veux pas dire son système) est aujourd’hui si généralement reçue [...]*“ (DP; Herv. A.E.) / „*Seine [Newtons] Welttheorie (ich möchte nicht sagen: sein System) ist heute so allgemein angenommen [...]*“ (EE, 83; Herv. A.E.).

<sup>127</sup> D’Alembert orientiert sich hier am *Traité des systèmes* Condillacs. Dieser unterscheidet drei Arten von Systemen, erstens die oben bereits erwähnten rationalistischen Systeme, zweitens kosmologisch-hypothetische Systeme und drittens die auf Beobachtung gegründeten Systeme, wobei nur letztgenannte berechtigt seien. (Vgl. Etienne Bonnot de Condillac: *Traité des systèmes*. In: *Œuvres philosophiques de Condillac*. 3 Bde. Hg. von Georges Le Roy. Bd.1. Paris 1947, 121- 123.) D’Alembert reduziert diese Gliederung auf die rationalistische und die empiristische Methode und bringt sie auf die häufig zitierte, oben genannte Formel.

<sup>128</sup> „*et le système est d’autant plus parfait, que les principes sont en plus petit nombre: il est même à souhaiter qu’on les réduise à un seul.*“ (Condillac: *Traité des systèmes*, 121)/ „*und das System ist um so vollkommener, um so geringer die Anzahl der Prinzipien ist: Es wäre sogar zu wünschen, man reduzierte diese auf ein einziges.*“

voneinander unterschiedliche Prinzipien darzustellen, wie es sich die *Encyclopédie* zur Aufgabe gemacht hat.<sup>129</sup>

Überraschenderweise resultiert aus diesen Überlegungen für d'Alembert jedoch keine strikte Ablehnung der Metaphysik, vielmehr sieht er in ihr eine der zwei Grenzen der Philosophie:

Nous y remarquerons deux limites, où se trouvent, pour ainsi dire, concentrées presque toutes les connoissances certaines accordées à nos lumieres naturelles. L'une de ces limites, celle d'où nous sommes partis, est l'idée de nous-mêmes, qui conduit a celles de l'être tout-puissant, et de nos principaux devoirs. (*DP*)

Zwei Grenzen bemerken wir hier, innerhalb derer sich sozusagen fast alles sichere Wissen, das unserer natürlichen Einsicht zugänglich vergönnt ist, in verdichteter Form findet. Eine dieser Grenzen, und zwar die, von der wir ausgegangen sind, ist die Vorstellung von uns selbst, die zu der Vorstellung von dem Allmächtigen Wesen und unseren wesentlichsten Pflichten führt. (*EE*, 21; Übs. leicht geändert)

Klingt in dem Zitat auch noch die traditionelle Definition der Metaphysik als Schnittpunkt menschlichen und göttlichen Geistes („qui conduit a celles de l'être tout-puissant“) an, erfährt der Begriff in der Folge jedoch eine Umdeutung. Der an Newton sinnfällig gewordenen Beschränkung der *sciences naturelles*, die einen Gegenstandsbereich des neudefinierten Philosophiebereich umfasst, korrespondiert eine Tendenz in dem zweiten, der Philosophie zugerechneten Wissensbereich, den *sciences de l'homme*, für die Locke einsteht<sup>130</sup>: Auch dieser

---

<sup>129</sup> „Ce n'est donc point par des hypothèses vagues et arbitraires que nous pouvons espérer de connoître la nature; c'est par l'étude réfléchie des phénomènes, par la comparaison que nous ferons des uns avec les autres, par l'art de réduire, autant qu'il sera possible, un grand nombre de phénomènes à un seul qui puisse en être regardé comme le principe. En effet, plus on diminue le nombre des principes d'une science, plus on leur donne d'étendue; puisque l'objet d'une science étant nécessairement déterminé, les principes appliqués à cet objet seront d'autant plus féconds qu'ils seront en plus petit nombre. Cette réduction, qui les rend d'ailleurs plus faciles à saisir, constitue le véritable esprit systématique, qu'il faut bien se garder de prendre pour l'esprit de système avec lequel il ne se rencontre pas toujours.“ (*DP*)/„Denn nicht von ungewissen und willkürlichen Hypothesen können wir die Erschließung der Natur erhoffen, sondern nur von der wohlbedachten Erforschung der Erscheinungen, von der Vergleichung derselben miteinander und von der Geschicklichkeit, mit der wir eine große Zahl von Erscheinungen, soweit es irgend möglich ist, auf eine einzige zurückführen, die man als deren Prinzip betrachten kann. Gerade je mehr man die Anzahl der Grundlehren einer Wissenschaft verringert, desto größere Tragweite gibt man ihnen; denn weil eben der Inhalt einer Wissenschaft notgedrungen begrenzt ist, sind die auf sie angewandten Grundlehren um so fruchtbarer, je geringer ihre Zahl ist. Diese Beschränkung, die auch zum leichteren Verständnis dient, kennzeichnet den wahren systematischen Geist, den man sich wohl hüten muß mit dem System-Geist zu verwechseln, da beides nicht immer zusammentrifft.“ (*EE*, 18-19; Übers. leicht geändert).

<sup>130</sup> So finden sich in der lockeschen Einleitung seines *Essays* auch die an Newton hervorgehobenen Überlegungen zur notwendigen Begrenzung der Erkenntnis: „If by this Enquiry into the Nature of the Understanding, I can discover the Powers thereof; how far they reach; to what things they are in any Degree proportionate; and where they fail us, I suppose it may be of use, to prevail with the busy Mind of Man, to be more cautious in meddling with things exceeding its Comprehension; to stop, when it is at the utmost Extent of its Tether [...] We should not then perhaps be so forward, out of an Affectation of an universal Knowledge, to raise Questions, and perplex our selves and others with Disputes about Things, to which our Understandings are not suited [...]“ (John Locke: *An Essay concerning human understanding*. In: *The Clarendon Edition of the Works of John Locke*. Hg. von Peter H. Niddich. Oxford u.a. 1975, I, i (*Introduction*), §4). Im Folgenden: *ESSAY*./„Wenn ich durch diese Untersuchung der Natur des Verstandes ermitteln kann, welches seine Kräfte sind, wie weit sie reichen, welchen Dingen sie einigermaßen angemessen sind und wo sie nicht mehr ausreichen, so dürfte das vielleicht von Nutzen sein, um den regen Geist des Menschen zu bewegen, in der Beschäftigung mit Dingen, die seine Fassungskraft übersteigen, größere Zurückhaltung zu üben, um ihm Halt zu gebieten, wenn er am äußersten Rande des ihm zugewiesenen Bereiches angelangt ist [...] Wir würden dann vielleicht nicht so vorschnell sein, aus einem Streben nach

verzichtet d'Alembert zufolge auf Abstraktionen und vermeidet den „Mißbrauch der Bezeichnungen“, um statt dessen „in sein eigenes Innere tief hineinzuleuchten“ (EE, 86)<sup>131</sup> und sich dort zu betrachten: „[e]n un mot il réduisit la métaphysique à ce qu'elle doit être en effet, la physique expérimentale de l'ame“ (DP).<sup>132</sup> So kristallisiert sich die bereits angedeutete ‚anthropologische Wende‘<sup>133</sup> auch am Begriff der Metaphysik: Metaphysik ist nur dann ‚wahre Philosophie‘ – und das heißt Wissenschaft –, wenn sie ausschließlich die Möglichkeiten *menschlicher* Erkenntnis reflektiert.<sup>134</sup>

Durch die Gleichsetzung des lockeschen Modells mit der ‚eigentlichen‘ Metaphysik gelingt es, göttliche und ‚natürliche‘ (das heißt: menschliche) Erkenntnisfähigkeit zueinander in Opposition zu setzen. So können zwei deutlich voneinander geschiedene Bereiche konzipiert werden, denen (formal gesehen) unterschiedliche Erkenntnisziele zugeschrieben werden<sup>135</sup>:

Quoique la religion soit uniquement destinée à régler nos moeurs et notre foi, ils la croyoient faite pour nous éclairer aussi sur le système du monde, c'est-à-dire, sur ces matieres que le tout-puissant a expressément abandonnées à nos disputes. (DP; Herv. A.E.)

Obleich die Religion *einzig die Bestimmung hat, unsere Sitten und unseren Glauben zu regeln*, hielten sie sie dafür geschaffen, uns auch über die Ordnung des Weltalls Aufklärung zu geben, also über *Dinge, die der Allmächtige eigens unseren Lehrmeinungen und wissenschaftlichen Streitfragen überlassen hat*. (EE, 74; Herv. A.E.)

---

allumfassender Erkenntnis heraus Fragen aufzuwerfen und uns selbst und andere mit Streitgesprächen zu verwirren über Dinge, denen unser Verstand nicht gewachsen ist [...]“ (John Locke: *Versuch über den menschlichen Verstand*. 2 Bde. Hamburg 4., durchges. Aufl. 1981/1988).

<sup>131</sup> „de descendre profondement en lui-même“ (DP).

<sup>132</sup> „Mit einem Worte, er führte die Metaphysik auf das zurück, was sie in der Tat sein soll, auf die Experimentalphysik der Seele“ (EE, 86).

<sup>133</sup> Wie auch an dem Artikel ‚Philosoph‘ gezeigt, erweist sich die *Encyclopédie* nicht nur als ‚anthropologisches Projekt‘ im Hinblick auf ihre nachdrückliche Praxiswirksamkeit, die die Forschung für den Menschen nutzbar machen möchte, sondern zugleich in der eingenommenen Perspektive, die eine dezidiert anthropozentrische Erkenntnishaltung festschreibt. Zum ‚Menschen als Zentrum der *Encyclopédie*‘ vgl. Gipper 2002, 318.

<sup>134</sup> Auch diese Aufteilung geht auf Condillac zurück, der zwei Arten von Metaphysik annimmt: die oben schon erwähnte „[métaphysique] ambitieuse, [qui] veut percer tous les mystères“ und „l'autre, plus retenue, proportionne ses recherches à la foiblesse de l'esprit humain [...] Les philosophes se sont particulièrement exercés sur la première [...] Locke est le seul que je crois devoir excepter: il s'est borné à l'étude de l'esprit humain“ (EOCH, Introduction, 3)/ „Man muß zwei Arten der Metaphysik unterscheiden: Die eine will hoch hinaus und möchte alle Geheimnisse durchdringen; sie hat den Ehrgeiz, die Natur, das Wesen der Dinge und die verborgensten Ursachen aufzudecken. Die andere Metaphysik ist bescheidener, sie bringt ihre Forschungen mit den beschränkten Möglichkeiten des menschlichen Geistes in Übereinstimmung. Sie sorgt sich nicht um das, was ihr unerreichbar ist, um sich desto mehr auf das zu richten, was sie wirklich erfassen kann, und sie *bewegt sich innerhalb der Grenzen*, die ihr gesetzt sind. [...] Die erstere häuft unzählige Irrtümer auf; der Geist begnügt sich mit vagen Begriffen und mit Wörtern, die überhaupt keinen Sinn haben. Mit der zweiten Art der Metaphysik gewinnt man wenige Erkenntnisse, aber man vermeidet den Irrtum; der Geist vermag richtig zu urteilen und bildet sich immer klare Begriffe.“ (Einführung, 58).

<sup>135</sup> Wobei die im Zitat vorgenommene Zuordnung unter Vorbehalt zu lesen ist, da der der Theologie zugeordnete Bereich der ‚Sitten‘ als Konsequenz aus dem lockeschen Modell ebenfalls in den Bereich der Philosophen und nicht mehr der Theologen fällt (vgl. Kap. IV). Deutlich wird dies bereits am Ursprungsszenario, mit dem d'Alembert den *Discours Préliminaire* eröffnet, in dem er eine ‚natürliche‘ Herleitung der Begriffe ‚gut‘ und ‚böse‘ skizziert.

Wissenschaft beerbt damit den Wahrheitsbegriff der Theologie, die *science de Dieu* hingegen verliert ihre universale Interpretationshoheit und wird auf ein streng abgegrenztes Terrain verwiesen, den Bereich der Sitten, der Ethik und der Moral.<sup>136</sup>

#### 4. Philosophie- und Naturbegriff

Subtilitas naturæ subtilitatum sensus et intellectus multis partibus superat; ut pulchræ illæ meditationes et speculationes humanæ et causationes res male-sana sint, nisi quod non adsit qui advertat.<sup>137</sup>

Im Folgenden wird also zu untersuchen sein, wie Wahrheit von nun an begründet werden kann, was zugleich freilegt, auf welchen Prämissen der enzyklopädische Gegenentwurf basiert. Eine wesentliche Rolle für die Argumentationen d'Alemberts spielt dabei der Verweis auf die ‚Natur‘ – ‚natürlich‘ avanciert zu einem der Schlüsselbegriffe des *Discours Préliminaire*, ohne dass dieser näher expliziert würde. Eine Annäherung an diesen zentralen Begriff erlaubt indes der zweite Teil der *Einleitung in die Enzyklopädie*. Hier entwirft d'Alembert eine genetische Version des vermögenspsychologischen Schemas, in dem die Philosophie den Gipfelpunkt eines dreistufigen Modells bildet, ausgehend von der Epoche der Renaissance, in der d'Alembert das Wiederaufleben der Wissenschaften ansetzt, über die der *belles-lettres* des 17. Jahrhunderts bis hin zum ‚philosophischen‘ 18. Jahrhundert. Der vermögenspsychologisch motivierte Philosophie-Begriff kommt somit im *Discours Préliminaire* in zweifacher Hinsicht zum Tragen – in systematischer wie in historischer Ausprägung, funktional den zwei Hauptteilen des *Discours Préliminaire* zugeordnet.<sup>138</sup> So ist der Rückbezug auf die drei Seelenvermögen auch im zweiten

---

<sup>136</sup> Ebenso Voltaire: „Ceux qui combattent la raison par l'autorité, emploient l'Écriture sainte, qui ne doit qu'à nous apprendre qu'à bien vivre, pour en tirer des leçons de leur philosophie; ils ont fait réellement de Moïse un physicien [...] Il faut donc qu'ils reconnaissent avec tous les gens de bon sens, que ce n'est point des vérités de physique qu'il faut chercher dans la Bible, et que nous devons y apprendre à devenir meilleurs, et non pas à connaître la nature.“ (Voltaire: *Éléments de la philosophie de Newton*. In: *The complete Works of Voltaire*. 135 Bde. Hg. von W.H. Barber/U. Kölling. Bd. 15. Oxford 1992, 279-280.)/„Diejenigen, die Vernunft durch Autorität bekämpfen, benutzen die Heilige Schrift, die uns lehren soll, ein tugendhaftes Leben zu führen, dazu, aus ihr Lehren für die Philosophie zu ziehen. Sie haben wahrhaftig aus Moses einen Physiker gemacht. [...] Mit allen verständigen Menschen müssen sie also anerkennen, daß keine physikalischen Wahrheiten in der Bibel zu suchen sind und daß wir daraus lernen müssen, besser zu werden, und nicht, die Natur zu erkennen.“ (Voltaire: *Elemente der Philosophie Newtons*. Verteidigung des Newtonianismus. Hg. von Renate Wahsner/Horst-Heino von Borzeszkowski. Berlin 1997.131, Übs. leicht geändert; Herv. A.E.).

<sup>137</sup> Francis Bacon: *Novum Organum*. In: *The works of Francis Bacon*. 14 Bde. Hg. von James Spedding/Robert Leslie Ellis/Douglas Denon Heath. Faksim. Neudruck der Ausgabe von 1858. Bd.1. Stuttgart/Bad Cannstatt 1963, §10. Im Folgenden: *NO.*/„Die Feinheit der Natur übertrifft die der Sinne und des Verstandes um ein Vielfaches; jene schönen Erwägungen, Spekulationen und Begründungen des Menschen sind deshalb ungesunde Fundamente; niemand ist leider da, der das bemerkt.“ (Francis Bacon: *Neues Organon*. Teilband 1. Lateinisch-Deutsch. Hg. von Wolfgang Krohn. Hamburg 1990. Die deutschen Zitate entstammen hier und im Folgenden dieser Ausgabe).

<sup>138</sup> Während der erste Teil methodisch-systematische Überlegungen beinhaltet (in der Reihenfolge *mémoire, raison, imagination*), die die „Ordnung und Verkettung menschlicher Kenntnisse“ (*EE*, 2)/„l'ordre et l'enchaînement des connoissances humaines“ (*DP*) herstellen und dadurch den enzyklopädischen Anspruch des Werkes legitimieren sollen, nimmt der zweite Teil des *Discours Préliminaire* in einer kritischen Sichtung der historischen Entwicklung des

Teil des *Discours Préliminaire* evident, wenngleich der Philosophie in der genetisch motivierten Reihenfolge eine andere Position zugedacht ist als in ihrer strukturellen Verwendung im ersten Teil.<sup>139</sup>

Während Darnton diese historische Perspektive d'Alemberts als eine Erzählung zur Bestätigung der Vorrangstellung des Philosophen liest, der angefangen vom Renaissancephilosophen in stetigem Fortschritt zum Aufklärungsphilosophen führt<sup>140</sup>, konzentriert sich unsere Argumentation auf den antagonistischen Aspekt, der in dieser Genealogie ebenfalls angelegt ist: Untersucht wird demnach, was es heißt, dass der End- und Höhepunkt, den die Philosophie in diesem historischen Stufenmodell beschreibt, in Absetzung gegen die Begriffe *érudition* und *belles-lettres* erfolgt. Dazu gilt es, sich die von d'Alembert vorgeschlagene Charakteristik der einzelnen Epochen näher zu betrachten: So wird das Zeitalter der *Erudition* als das der *Schriftgelehrsamkeit* gefasst<sup>141</sup>, die Epoche der *Belles Lettres* mit dem Begriff des ‚Schönen‘ gleichgesetzt<sup>142</sup>, und die Philosophie schließlich zeichnet sich dadurch aus, dass die Naturerkenntnis an die *Beobachtung* zurückgebunden wird. Während die Auslegung antiker Schriften unter dem Aspekt des ‚goût‘ in der Epoche der *belles-lettres* von d'Alembert Wertschätzung erfährt<sup>143</sup>, bildet der Begriff der *érudition* den eigentlichen Gegenpart zu dem der *philosophie*<sup>144</sup>: Beide Wissenszeitalter beanspruchen die wahre Erkenntnis der Natur

---

Wissens seit der Renaissance eine Auswahl- und Wertungsfunktion wahr, die als Ziel die „allgemeinen Grundsätze“ jedes Gewerbes, jeder Kunst sowie jeder Wissenschaft enthält und damit das Werk als „Methodisches Sachwörterbuch“ ausweist.

<sup>139</sup> „Cet ordre differe à la vérité de celui que doit observer l'homme abandonné à ses propres lumieres, ou borné au commerce de ses contemporains [...] Mais en sortant d'un long intervalle d'ignorance que des siecles de lumiere avoient précédé, la régénération des idées [...] a dû nécessairement être différente de leur génération primitive.“ (DP)/„Diese Reihenfolge weicht allerdings von der ab, die der Mensch einhalten würde, wenn er seiner eigenen Einsicht überlassen oder auf den Verkehr mit seinen Zeitgenossen beschränkt bliebe [...] Da aber bei dem Heraustreten aus dem langen Zeitraum der Unwissenheit diesem bereits Jahrhunderte der Aufklärung vorausgegangen waren, so hat die Wiedergeburt der Gedankenwelt [...] notgedrungen von ihrem ursprünglichen Werdegang abweichen müssen.“ (EE, 60-61).

<sup>140</sup> Vgl. Darnton 1989, 227.

<sup>141</sup> „Ainsi, on dévora sans distinction tout ce que les anciens nous avoient laissé dans chaque genre: on les traduisit, on les commenta et par une espece de reconnoissance on se mit à les adorer sans connoître à beaucoup près ce qu' ils valaient.“ (DP)/„Deshalb verschlang man ohne Wahl alles, was die Alten uns auf den verschiedenen Gebieten hinterlassen hatten. Man übersetzte sie, man erklärte sie und begann, sie mit einer gewissen Dankbarkeit zu verehren, ohne bei weitem ihren wirklichen Wert zu erkennen.“ (EE, 63).

<sup>142</sup> „En effet, il ne fallut pas se livrer long-tems à la lecture des anciens, pour se convaincre que dans ces ouvrages même où l'on ne cherchoit que des faits et des mots, il y avoit mieux à apprendre. On aperçut bientôt les beautés que leurs auteurs y avoient répandues“ (DP)/„In der Tat brauchte man nicht allzulange Zeit der Lektüre der Alten zu widmen, um sich zu überzeugen, daß es in jenen Werken, in denen man bis dahin nur nach Tatsachen und Worten forschte, Besseres zu lernen gäbe. Man wurde bald der Schönheiten gewahr, die ihre Verfasser in ihnen ausgebreitet hatten.“ (EE, 65).

<sup>143</sup> „Le goût et l'art d'écrire font en peu de tems des progrès rapides, dès qu' une fois la véritable route est ouverte: à peine un grand génie a-t-il entrevu le beau, qu' il l'apperçoit dans toute son étendue.“ (DP)/„Ist einmal der richtige Weg angebahnt, so machen die Kunstempfindung und die Schriftstellerei in kurzer Zeit reißende Fortschritte. Kaum hat ein großes Genie das Schöne erspäht, so überschaut es auch gleich seinen ganzen Bereich.“ (EE, 100).

<sup>144</sup> „Ce mépris est aujourd'hui retombé sur l'érudition“ (DP)/„Diese Geringschätzung ist heutzutage auf die Gelehrsamkeit übergegangen“ (EE, 94; Übers. leicht geändert) Vgl. dazu auch den Artikel „Erudition“, der diesen Befund unterstreicht: „Ce mot, qui vient du latin *erudire, enseigner*, signifie proprement & avant la lettre, *savoir, connoissance*; mais on l'a plus particulièrement appliqué au genre de savoir qui consiste dans la connoissance des faits, & qui est le fruit d'une grande lecture. On a réservé le nom de *science* pour les connoissances qui ont plus immédiatement besoin du raisonnement & de la réflexion, telles que la Physique, les Mathématiques, &c. & celui

für sich. Insofern ist es aufschlussreich nachzuvollziehen, auf welche Weise die Abgrenzung zwischen der Erkenntnisleistung des philosophischen Zeitalters und dem der *érudition* vollzogen wird:

On ne commença donc *point par étudier la nature*, ainsi que les premiers hommes avaient dû faire; on jouïssoit d'un secours [...] celui des ouvrages des anciens, que la générosité des grands et l'impression commençoient à rendre communs: on croyait *n'avoir qu'à lire* pour devenir savant; et *il est bien plus aisé de lire que de voir*. (DP; Herv. A.E.)

Man begann also *nicht*, wie die ersten Menschen genötigt waren, *mit der Erforschung der Natur*; erfreute man sich doch einer Unterstützung [...] nämlich der Schriftwerke der Alten, die durch die Freigebigkeit der Großen und durch den Buchdruck nach und nach zum Gemeingut wurden. Man meinte, daß man *nur zu lesen brauchte*, um gelehrt zu werden; und *es ist ja auch viel leichter, zu lesen, als zu beobachten*. (EE, 63; Herv. A.E.)

Die Opposition ‚Lesen‘ versus ‚Beobachten‘ deutet auf einen tieferliegenden erkenntnistheoretischen Unterschied hin, für den sich wiederum Bacon als Ahnherr anführen lässt. Dieser lanciert in seinem *Novum Organum* die Erfahrungswissenschaften als Gegenmodell zur humanistisch-barocken Wissenschaftstradition, welche sich durch die Vorherrschaft der Wortwissenschaften Rhetorik, Logik und Dialektik auszeichnete.<sup>145</sup> Der scholastisch-barocke Wissenschaftstypus hatte es gestattet – infolge interner Umstrukturierungen von einer vorwiegend ‚formalen‘ zu einer ‚materialen‘ Topik – die aus dem Buchdruck resultierende Diskursvielfalt klassifizierbar und verfügbar zu machen.<sup>146</sup> Gegen dieses scholastisch-barocke System zur Verwaltung des Wissens betont Bacon jedoch die Notwendigkeit, *neues* Wissen hervorzubringen:

Etiam opera, quae jam inventa sunt, casui debentur et experientiae magis quam scientiis: scientiae enim, quas nunc habemus, *nihil aliud sunt quam quaedam concinnationes rerum antea inventarum, non modi inveniendi, aut designationes novorum operum*. (NO, §8; Herv. A.E.)

Auch die Werke, welche bereits erfunden sind, verdanken wir mehr dem Zufall und der Erfahrung als den Wissenschaften; *denn die gegenwärtigen Wissenschaften sind nichts anderes als eine gewisse Zusammenfassung früher entdeckter Dinge*; sie sind *keine Weisen, Neues zu erfinden*, noch Wegweiser *zu neuen Werken*. (Übs. leicht geändert; Herv. A.E.)<sup>147</sup>

---

de *belles-lettres* pour productions agréables de l'esprit, dans lesquelles l'imagination a plus de part, telles que l'Eloquence, La Poésie, &c.“ (Art. „ERUDITION“. In: *ENCYCLOPEDIE*).

<sup>145</sup> Vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: *Topica universalis: eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*. Hamburg 1983, 212-214. Im Folgenden: Schmidt-Biggemann 1983.

<sup>146</sup> Vgl. Michael Cahn: Hamster. Wissenschafts- und mediengeschichtliche Grundlagen der sammelnden Lektüre. In: *Lesen und Schreiben im 18. Jahrhundert: Studien zu ihrer Bewertung in Deutschland, England und Frankreich*. Hg. von P. Goetsch. Tübingen 1994, 63-77 sowie Bornscheuer 1992, 63.

<sup>147</sup> Mit diesem Anspruch tritt auch die *Encyclopédie* auf, die einerseits durch die kritische Wertung bisheriger Forschung einen ‚Wegweiser zu neuen Werken‘ gibt, und zum anderen durch die vertretenen methodischen Ideale ‚Weisen, Neues zu erfinden‘ aufzeigt: Und in dieser Funktion sieht sich auch das enzyklopädische Modell d'Alemberts und Diderots: „On ne cite des faits, on ne compare des expériences, on n'imagine des méthodes, que pour exciter le génie à s'ouvrir des routes ignorées, et à s'avancer à des découvertes nouvelles“ (DP)/ „Wir zählen Tatsachen nur auf, vergleichen Erfahrungen und ersinnen Methoden lediglich, um den Geist zur Erschließung neuer Wege anzuregen und zu neuen Entdeckungen vorwärtszutreiben“ (EE, Köhler 1955, 215).



In der Forschungsliteratur wird dieser Bruch mit dem Primat der Wortwissenschaften als Paradigmenwechsel begriffen, der die Aufklärung vorbereitete<sup>148</sup>: Bereits Descartes formuliert seinen *Discours de la Méthode* in Abgrenzung zu den ‚Bücherwissenschaften‘ und auch für d’Alembert ist die Ablehnung des rhetorischen Ordnungsprinzips im *Discours préliminaire* zentral.<sup>149</sup> Beiden Methoden – empiristischer wie auch rationalistischer – gemein ist somit die Neubesetzung der Funktionsstelle der *inventio*, die letztlich das rhetorische System *in toto* sprengt.<sup>150</sup> Für Descartes ist die *ratio* das einzige Vermögen, das eine (mathematische) Erkenntnis der Natur ermöglicht, wohingegen sowohl sinnliche Einzeleindrücke als auch durch Imagination hervorgerufene Vorstellungsbilder der wahrgenommenen Natur grundsätzlich unzuverlässig bleiben.<sup>151</sup> Objektive Erkenntnis kann also nicht durch Beobachtung der Natur gewonnen werden, sondern nur durch eine rationale Rekonstruktion der wahrgenommenen Natur. Der cartesische Wahrheitsbegriff basiert somit auf der Korrespondenz von Denk- und Wirklichkeitsstrukturen, die, wie gezeigt, ausschließlich durch den Gottesbeweis garantiert werden kann. Für Bacon hingegen ist die Empirie das einzige Kriterium, um die Wahrheit von wissenschaftlichen Aussagen zu garantieren: „Nos vero inter res caste et perpetuo versantes, intellectum longius a rebus non abstrahimus quam ut rerum imagines et radii (ut in sensu fit) croire possint; unde fit, ut ingenii viribus et excellentiæ non multum relinquatur.“ (*NO, Præfatio*, 130)<sup>152</sup> Das heißt, rationale Schlüsse und Überlegungen des Wissenschaftssubjekts können nur dann als wahr und gesichert gelten, wenn sie mit der Beobachtung des Wissenschaftsgegenstands, der Natur, übereinstimmen, was zugleich auf eine

---

<sup>148</sup> Vgl. Schmidt–Biggemann 1983, 212–213. Schmidt–Biggemann behandelt hier die Frage des wissentheoretischen Organisationsprinzips, das mit der Aufklärung zur Disposition steht, was jedoch nicht mit einem prinzipiellen Untergang des rhetorischen Systems im 18. Jahrhundert gleichgesetzt werden kann. Im Gegenteil haben neuere Forschungen der verbreiteten These vom ‘Untergang der Rhetorik in der Aufklärung’ den Aufweis der rhetorischen Strategien aufklärerischen Schreibens entgegen gesetzt und damit den Fokus auf die Umstrukturierungsprozesse gelenkt, die das rhetorische System im 18. Jahrhundert durchlaufen hat und die sein weiteres Fortbestehen garantierten. Vgl. dazu Gipper 2002 und Klaus Semsch: *Abstand von der Rhetorik. Strukturen und Funktionen ästhetischer Distanznahme von der ‚ars rhetorica‘ bei den französischen Enzyklopädisten*. Hamburg 1999.

<sup>149</sup> „et il nous débarrasseroit enfin de tant de livres, dont les auteurs n’ont fait que se copier les uns les autres.“ (*DP*; Herv. A.E.)/ „Wir würden dadurch endlich von sehr vielen Büchern befreit, deren Verfasser doch nur voneinander abgeschrieben haben.“ (*EE*, Köhler 1955, 195).

<sup>150</sup> Vgl. Schmidt–Biggemann 1988, 127 sowie Bornscheuer 1992, 63. Im Gegensatz zu Schmidt–Biggemann, der keine Verbindungen zwischen dem polyhistorischen Wissenschaftsmodell und dem der neuzeitlichen Naturwissenschaften sieht, konstatiert Bornscheuer, dass die lebenspraktisch angelegten *inventio*- und *iudicium*-Funktionen des polyhistorischen Modells immer stärker zugunsten der *memoria*- und *dispositio*-Funktionen zurückgetreten seien und diese Akzentuierung ausschlaggebend für die historische Krise der Polyhistorie gewesen sei: So tritt in den Entwürfen Bacons und Descartes genau diese – vernachlässigte – *inventio*-Funktion in den Fokus und bietet so einen möglichen Erklärungsansatz.

<sup>151</sup> Descartes verdeutlicht dies am Beispiel eines Wachsstücks, das in der Nähe des Kaminfeuers Form, Farbe und Geruch, also alle auf sinnlichen Eindrücken basierenden Wahrnehmungen, verändert, woraus er schließt, dass die sinnliche Wahrnehmung keine objektive Erfassung der Wirklichkeit ermögliche. (Vgl. *MED* II, *AT* VII, 30–33) In Bezug auf die Imagination weist Descartes nach, dass sie hilfreich eingesetzt werden kann, beispielsweise beim Vorstellen eines Dreiecks, aber notwendig versagt, wenn sie die Vorstellungsleistung eines Tausendecks erbringen soll, woraus er schlussfolgert, dass sie nicht zur *res extensa* gehöre. (Vgl. *Med.* VI, *AT* VII, 72–73).

<sup>152</sup> „Ich aber habe mich reinen Sinnes dauernd unter den Dingen selbst aufgehalten und habe den Verstand nicht länger den Dingen ferngehalten, als bis der Dinge Bilder und Strahlen – wie es beim Gesichtssinn geschieht – zusammentreffen konnten, wobei den Kräften und der Vortrefflichkeit des Geistes nicht viel zu übrig blieb.“ (*NO*, Vorrede, 29).

grundsätzlich differente Einstellung gegenüber den Sinnesleistungen („beobachten“) hinweist.<sup>153</sup> Die Umkehrung des Maßstabs in den zwei Modellen ist deutlich: Während Wahrheit für Descartes letztlich nur rational im Wissenschaftssubjekt generiert werden kann, orientiert sich der Maßstab für Wahrheit bei Bacon an der ‚Natur‘, ist also außerhalb des Wissenschaftssubjekts angesiedelt.<sup>154</sup>

Dies zieht eine Reihe methodischer Unterschiede nach sich. Descartes Modell basiert auf einem deduktiven Vorgehen in den Wissenschaften, wohingegen das baconsche Modell die Induktion erfordert, das heißt, dass ausgehend vom Einzelfall Abstraktionen vorgenommen werden, die stetig an weiteren Beobachtungen verifiziert werden müssen. Im Cartesianismus garantiert die Methode, dadurch dass sie „substantiell dasselbe wie ihr Material, nämlich *res cogitans*“ ist, den „sichere[n] Weg *in den Ideen*“.<sup>155</sup> Im baconschen Empirismus muss indes gezielt auf die Natur eingewirkt werden, um die in der Außenwelt vorgegebene Ordnung freizulegen. Wesentliche methodische Konsequenz aus dem baconschen Modell ist daher das Experiment, das als eine planvolle Beschränkung von wahrzunehmender Natur zu verstehen ist, indem es durch gezielte Variation einzelner Parameter erst eine Vergleichbarkeit und damit sinnvolle Verallgemeinerung von Einzelaussagen ermöglicht.<sup>156</sup> Dies ist um so wichtiger, als mit der baconschen Einschränkung des Begriffs der Natur auf die ‚Erfahrung‘ zugleich das fragile Moment seines empiristischen Wissenschaftsmodells offensichtlich wird, denn die sinnliche Wahrnehmung bleibe, wie Bacon konstatieren muss, dem Zufall unterworfen und habe so einen stetigen Erkenntnisfortschritt bislang verhindert:

Restat *experientia mera*, quae, si occurrat, *casus*; si *quaesita sit*, *experimentum* nominatur. Hoc autem *experimentiae* genus nihil aliud est, quam (quod aiunt) scopae dissolutae, et mera palpatio, quali homines noctu utuntur, omnia pertentando, si forte in rectam viam incidere detur; quibus multo satius et consultius foret diem praestolari, aut lumen accendere, et deinceps viam inire. At contra, *verus* *experientiae* ordo primo lumen accendit, deinde per lumen iter demonstrat, incipiendo ab *experientia ordinata et digesta*, et minime praepostera aut erratica, atque ex ea educendo axiomata, atque ex axiomatibus constitutis rursus *experimenta nova*; quum nec verbum divinum in rerum massam absque ordine operatum sit. (NO, §82)

So bleibt die *bloße Erfahrung* übrig. Begegnet man ihr *ohnehin*, so heißt sie *Zufall*, *sucht man sie*, so nennt man sie *Experiment*. Diese Art von Erfahrung ist aber nichts anderes, als, wie man sagt, ein Besen ohne Band und ein *bloßes Herumtappen*, wie es die Menschen nachts machen, wo man alles befühlt, bis man etwa *zufällig* auf den rechten Weg gelangt ist; wo es doch ungleich ratsamer und sicherer wäre, den Tag abzuwarten oder ein Licht anzuzünden und dann den Weg zu betreten. Die wahre Ordnung der Erfahrung zündet zuerst ein Licht an, zeigt dann bei Licht den Weg, indem sie mit einer *wohlgeordneten und gegliederten Erfahrung* beginnt, keineswegs aber mit einer voreiligen und irrenden. Daraus entwickelt sie die *Lehrsätze* und aus diesen folgert sie *wiederum neue Experimente*; denn auch das göttliche Wort hat den Stoff der Dinge nicht ohne Ordnung behandelt.

---

<sup>153</sup> Hier ist bereits die Analogie des Schvorgangs mit dem Erkennen angelegt, die dann für die lockesche Erkenntnistheorie des *Essay concerning human understanding* bestimmend wird.

<sup>154</sup> Schmidt–Biggemann 1983, 213-214.

<sup>155</sup> Schmidt–Biggemann 1983, 296.

Auffällig an diesem Zitat sind die Verbformen: So ist die ‚Erfahrung‘ Agens des Satzes, wenn es sich um ‚bloße Erfahrung‘ handelt („occurat“ – sie zeigt sich dem Forschenden), wird jedoch zum Patiens, zum Objekt des Forschers, wenn es sich um aus einem Experiment gewonnene Erfahrung handelt (an der Passivkonstruktion „quaesita sit“ ersichtlich) und weist damit zugleich auf ein grundsätzlich neu definiertes Verhältnis zwischen Mensch und Natur hin: Es geht nicht mehr wie in der peripathetischen Wissenschaftstradition darum, die unmittelbar vorgefundene Natur in ihrem Wesen zu erfassen<sup>157</sup> – vielmehr muss der Mensch der Natur ihre Geheimnisse methodisch ‚entreißen‘, ‚abhorchen‘ oder gar ‚abpressen‘.<sup>158</sup> Diese Forderung leitet Bacon aus der Prämisse ab, dass Gott die Natur verhüllt und dem Menschen ihre Erkenntnis zur Aufgabe gemacht habe: „*Gloriam Dei esse celare rem; gloriam regis autem rem invenire.*“ (NO, §129)<sup>159</sup> Der Gedanke, den Bacon hier, dadurch dass er ihn in Form eines alttestamentarischen Bibelzitats kleidet, als Tradition zu suggerieren sucht, formuliert indes eine radikale Abkehr vom bislang vorherrschenden Modell der Naturphilosophie, das wesentlich in einer kontemplativen Betrachtung der Natur zur Erkenntnis Gottes bestand.<sup>160</sup> Bacon hingegen beschreibt das Modell von Mensch und Natur als ein Herrschaftsverhältnis<sup>161</sup>; die Nähe zu Gott wird nun durch die menschliche Verfügungsgewalt über die Natur demonstriert: „*Etiā inventa quasi novæ creationes sunt, et divinatorum operum imitamenta*“ (NO, §129)<sup>162</sup>.

Damit schreibt Bacon zwei wesentliche Züge des Naturverständnisses der neuzeitlichen Wissenschaft fest. Zum einen das Kriterium der ‚Nützlichkeit‘, unter dessen Vorzeichen sich Wissenschaft zu bewähren hat – was den Beginn der anthropozentrischen Perspektive in der Naturforschung kennzeichnet: Entsprechend der neuzeitlichen Verwendung des Terminus ‚Nutzen‘, der eine dreistellige Relation bezeichnet<sup>163</sup>, muss sich die Wissenschaft von der Natur nun ‚als nützlich für den Erhalt von der Menschheit‘ erweisen. D’Alembert entwickelt dieses Motiv narrativ zu Beginn des *Discours Préliminaire* als Ursprungsszenario:

---

<sup>156</sup> Vgl. dazu auch Bacon *DAS*, 622-633/*WFW*, 447-464. Einen historischen Abriss zum ‚Experiment‘ sowie eine detaillierte Betrachtung von Bacons ‚Listenmethode‘ liefert Gloy 1995, 184-199.

<sup>157</sup> Zu Bacons Urteil über den Stellenwert der Erfahrung bei Aristoteles vgl. NO §63.

<sup>158</sup> Entsprechende Formulierungen in Bezug auf den Umgang mit der Natur durchziehen die Werke Bacons, Descartes‘ und d’Alemberts bis hin zu Kant in der zweiten Vorrede seiner *Kritik der reinen Vernunft*.

<sup>159</sup> „Die Ehre Gottes sei es, das Werk zu verhüllen, aber die Ehre des Königs, das Werk zu entdecken.“ Bacon zitiert hier aus den Sprüchen Salomons, ein Zitat, das er ebenfalls in der Vorrede der *Instauratio Magna* (unmarkiert) anführt.

<sup>160</sup> Dieser Wandel des Naturbegriffs ist an der Metaphorik ablesbar: Dem auf Augustinus zurückgehenden mittelalterlichen Topos des *Legere in libro naturae* zur Erforschung der Natur setzt Bacon das Bild der Gerichtssituation entgegen. Während der scholastischen Naturbetrachtung, basierend auf den zwei Offenbarungen Gottes (Bibel und Natur, in der sich jedoch wie in einem ‚Buch‘ ‚lesen‘ lasse) stets ein theologisches Ziel eingeschrieben ist, vergleicht Bacon die naturphilosophische Aufgabe mit einer Gerichtssituation, in der der Mensch als Richter und die Natur als zu verhörender Zeuge fungieren. Vgl. Hans Blumenberg: „Wahrheitsmetaphorik und Erkenntnispragmatik“. In: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a. M., 34-37 sowie Karen Gloy: *Das Verständnis der Natur. Bd. I: Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens*. München. 1995, 146-150; 179. Im Folgenden: Gloy 1995. Zur Buchmetaphorik in der *Encyclopédie* vgl. Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a.M. 1981, 162-179.

<sup>161</sup> „*Homini autem imperium in res, in solis artibus et scientiis ponitur. Naturæ enim non imperatur, nisi parendo.*“ (NO §129)/„Der Menschen Herrschaft aber über die Dinge beruht allein auf den Künsten und Wissenschaften. Die Natur nämlich läßt sich nur durch Gehorsam besiegen.“

<sup>162</sup> „Die Erfindungen sind gleichsam neue Schöpfungen und sind Nachahmungen der göttlichen Werke.“

<sup>163</sup> „etwas ist für etwas von jemandem nützlich“ (O. Höffe: „Nutzen“. In: *HWbP*, Bd.6, 1001).

mais à peine sentons-nous l'existence de notre corps, que nous nous apercevons de l'attention qu'il exige de nous, pour écarter les dangers qui l'environnent. [...] La nécessité de garantir notre propre corps de la douleur et de la destruction, nous fait examiner parmi les objets extérieurs, ceux qui peuvent nous être utiles ou nuisibles, pour rechercher les uns et fuir les autres.[...] C'est à quoi [la conservation du corps] nous cherchons à satisfaire par deux moyens; savoir, par nos découvertes particulières, et par les recherches des autres hommes; recherches dont notre commerce avec eux nous met à portée de profiter. De-là ont dû naître d'abord l'agriculture, la médecine, enfin tous les arts les plus absolument nécessaires. (DP)

Aber kaum merken wir die Existenz unseres Leibes, so werden wir uns auch sofort bewusst, welche Aufmerksamkeit erforderlich ist, um *die ihn umgebenden Gefahren von ihm abzuwenden*.[...] Die Notwendigkeit, unseren Leib vor Schmerz und Vernichtung zu schützen, veranlasst uns zu prüfen, *welche Dinge* der Außenwelt *für uns* nützlich oder schädlich sein können [...] *Diesem Zwecke [der Selbsterhaltung] suchen wir durch zwei Mittel zu genügen, nämlich durch unsere eigenen Entdeckungen und durch die Mitbenutzungen der Nachforschungen, die uns durch den Verkehr mit unseren Nebenmenschen ermöglicht wird.* Auf solche Weise konnte zuerst Ackerbau, die Arzneikunde und schließlich alle umgänglichen notwendigen Fertigkeiten sich entwickeln. (EE, 8,11)

Zum anderen wird durch den baconischen Experiment-Begriff die Differenz zwischen Natur und Technik in der experimentellen Naturwissenschaft aufgeweicht: Da sich das wissenschaftliche Interesse nicht mehr auf das richtet, was die Natur ‚von sich aus‘ preisgibt, ist die im Experiment untersuchte Natur immer schon durch bewusstes menschliches Einwirken verändert.<sup>164</sup> Beide Aspekte vereinen sich in dem Begriff der ‚Mühe‘ (*peine*) in den Experimentalwissenschaften, die stets sowohl gegen die Bücherwissenschaften als auch gegen den Rationalismus ausgespielt wird. Indem d'Alembert das ‚Beobachten‘ also an die Stelle des ‚Lesens‘ setzt, impliziert er damit zugleich ein neues Verhältnis zu Natur: Als experimentell zu erforschende und zu beobachtende Größe gerät die Natur als ‚Material‘ in den Blick.

Doch überdeckt diese Bedeutungsschicht eine zweite Funktion, die dem Naturbegriff innerhalb des empiristischen Modells zukommt: Neben der Rolle des zu entschlüsselnden Signifikanten fungiert Natur zugleich als unhintergehbare transzendente Signifikat. Mit anderen Worten stellt die Natur einerseits das philosophisch zu bearbeitende Material, das unter dem Vorzeichen des Nutzens für den Menschen steht<sup>165</sup>, bildet jedoch andererseits als Kollektivsingular den Inbegriff einer für das menschliche Erkenntnisvermögen uneinholbaren Sinnfülle, die als Ganzes den Hintergrund für den Fortschrittsgedanken des empiristischen Wissenschaftsmodells garantiert.<sup>166</sup> Jener Natur-Begriff, der für die endgültige Trennung der

---

<sup>164</sup> In diesem Zusammenhang liesse sich auch die von Daston konstatierte Entgegensetzung zwischen Fakt und Artefakt deuten, die im 17. Jahrhundert trotz gleicher etymologischer Wurzel (*facere*) eine entgegengesetzte Bedeutung annehmen: Fakt als wissenschaftlich vorgefundene Tatsache würde dann vor dem Hintergrund dieses Naturbegriffs demnach insofern Spuren seiner Etymologie tragen, als es sich um einen menschlich bearbeiteten Ausschnitt der Natur handelte, wenngleich diese Bedeutung zunehmend verblasst und in der Folge das Faktum den Status einer objektiven Gegebenheit erhält. Vgl. dazu Daston 2001, 102-103.

<sup>165</sup> In diese Perspektive ist auch die erst mit Descartes konsequent durchgesetzte Mechanisierung der Natur einzuordnen, der jedoch die metaphysische Klammer durch einen, wenn auch ‚philosophischen‘ Gott, schließt.

<sup>166</sup> Schmidt–Biggemann hat dies für das baconische Modell herausgearbeitet (Schmidt–Biggemann 1983, 215-219), im *Discours Préliminaire* wird dieser Aspekt vor allem an den Überlegungen zum Klassifikationssystem offensichtlich: „L'univers n'est qu'un vaste océan, sur la surface duquel nous apercevons quelques îles plus ou

Bereiche Theologie und Philosophie einsteht, übernimmt jedoch bei genauerer Betrachtung die Rolle des ‚rationalistischen Gottes‘, so dass hier von einer ‚transzendentalen Blockade‘ im Sinne Foucaults gesprochen werden kann, bei der zwar der Begriff eliminiert, seine Funktionen hingegen nicht aufgegeben werden.<sup>167</sup> Deutlich wird dies an der Ursprungserzählung zu Beginn des *Discours Préliminaire*, die die Antwort auf eine selbstgestellte, scheinbar objektive Aufgabenstellung darstellt: „Le premier part que nous ayons à faire dans cette recherche, est d’examiner [...] la généalogie et la filiation de nos connaissances [...] en un mot, de remonter jusqu’à l’origine et à la génération de nos idées.“ (DP)<sup>168</sup> Mit dieser Erzählung wird demnach festgelegt, was als ‚natürlich‘ gilt: „Toutes nos connaissances directes se réduisent à celles que nous recevons par les sens; d’où il s’ensuit que c’est à nos sensations que nous devons toutes nos idées.“ (DP)<sup>169</sup> Durch dieses Zitat wird jedoch eine charakteristische Vertauschung von Ursache und Wirkung offengelegt: Als ‚Natur‘ bzw. ‚natürlich‘ gilt das, was die (empiristisch-sensualistische) Methode zu erkennen vermag, die Methode ist die Voraussetzung des Natur-Begriffs und nicht seine Folge, wie d’Alembert es suggeriert. Die historisch-kritische Wertung des zweiten Teils funktioniert also nur auf der Grundlage der prätendierten ‚natürlichen‘ Herleitung des menschlichen Wissens im ersten Teil – und dass sich die rationalistische Methode vor diesem Hintergrund als ‚nahezu lächerlich‘<sup>170</sup> erweisen muß, ist eindeutig. Um so relevanter ist es auch für d’Alembert, seinem Ursprungsszenario den Anschein des Faktischen zu geben, und dieses nicht etwa als Narration zu kennzeichnen: Ebenso wie das Kriterium der Nützlichkeit als logische Vorbedingung zum Überleben der Menschheit, wird auch die Art der Erkenntnis als eine ‚natürliche‘ Tatsache innerhalb der Ursprungserzählung präsentiert. Ihr kommt daher *per se* ein anderer Status zu, als wenn sie lediglich als Methode im zweiten erkenntnistheoretischen Teil vorgestellt und diskutiert werden würde. Auf diese Weise gelingt es, wesentliche Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Erkenntnis in den Natur-Begriff selbst zu transzendieren<sup>171</sup> – „la nature est“, nach d’Alembert, „toujours la même.“ (DP)<sup>172</sup> –

---

moins grandes, dont la liaison avec le continent nous est cachée.“ (DP)/ „Das Universum ist wie ein ungeheurer Ozean, auf dessen Oberfläche wir einige kleinere oder größere Inseln bemerken, deren Zusammenhang mit dem Festlande uns verborgen ist.“ (EE, 47).

<sup>167</sup> Vgl. dazu Spaemann: „Der Naturbegriff wird durch den Gegensatz zum Übernatürlichen so ausgeweitet, dass er dort, wo die Idee des Übernatürlichen dem kritischen Verdikt der Aufklärung verfällt, zum Begriff für die Totalität des Seins wird, da er nun überhaupt kein Gegenüber mehr hat. Natur wird zur Substanz, die ohne Bezug auf einen anderen Begriff gedacht werden kann: Deus sive natura [...] Aber eben damit fällt das Spezifische des Begriffs weg [...] damit wird der Begriff zweideutig, in sich selbst dialektisch, wie es mit jedem spekulativen Begriff geschieht, der den Bezug auf sein Gegenüber verliert.“ (Robert Spaemann: Genetisches zum Naturbegriff des 18. Jahrhunderts. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 11 (1967), 66).

<sup>168</sup> „Der erste Schritt, den wir in dieser Untersuchung zu machen hätten, wäre also [...] den Stammbaum und die Entwicklungsfolge unserer Kenntnisse, ferner die Ursachen, die ihre Entstehung bedingen, und endlich die Merkmale zu prüfen, durch die sie sich unterscheiden; mit einem Worte, bis auf den Ursprung und die Entstehung unserer Vorstellungen zurückzugehen.“ (EE, 3).

<sup>169</sup> „Alle unsere unmittelbaren Kenntnisse lassen sich auf die Eindrücke zurückführen, die wir durch die Sinne empfangen; daraus folgt also, daß unsere Sinnesempfindungen es sind, denen wir unsere gesamten Vorstellungen verdanken.“ (EE, 4).

<sup>170</sup> So die Formulierung d’Alemberts über die Wirbeltheorie Descartes’: „ces tourbillons devenus aujourd’ hui presque ridicules“ (DP).

<sup>171</sup> Dazu zählt freilich auch die Bedingung der Kontinuität der Phänomene in der Zeit (nur unter dieser Bedingung ist die Formulierung eines Naturgesetzes wie das der Gravitation möglich), die ebenso im Begriff der Natur vorausgesetzt wird wie auch der Gedanke der ‚Ganzheit‘ erforderlich ist, um sowohl einen Zusammenhang

um eben jenen Natur-Begriff wiederum als letztgültiges Argument gegen das rationalistische System auszuspielen.

## 5. Die ‚Hypothek‘ aufklärerischer Philosophie

Qu'elle [la postérité] dise à l'ouverture de notre dictionnaire, tel étoit alors l'état des sciences et des beaux-arts. (DP)<sup>173</sup>

Der Grund, weshalb d'Alembert sein Jahrhundert in dieser Ausschließlichkeit gegenüber den vorangegangenen – und auch in Abgrenzung zu Descartes – als ‚philosophisches‘ behaupten kann, liefert ihm die erkenntnislogische – empiristisch-sensualistische – Herleitung des Philosophie-Begriffs, dessen Anzeichen er erstmals im 17. Jahrhundert ausmacht: „Bacon, né dans le sein de la nuit la plus profonde, sentit *que la philosophie n'étoit pas encore*, quoique bien des gens sans doute se flatassent d'y exceller“ (DP).<sup>174</sup> Dabei ist deutlich geworden, dass Bacon zwar als offensichtlichste – im Sinne der Anschaulichkeit – Referenz der *Encyclopédie* zugrunde liegt, der Natur-Begriff jedoch stark durch eine zweite Quelle beeinflusst ist: den lockeschen *Essay concerning human understanding* bzw. durch die condillacische Auseinandersetzung mit dem lockeschen Modell in dem *Essai sur l'origine des connoissances humaines*.

Was im *Discours Préliminaire* als epistemologische Ausgangssituation vorgestellt wird und letztlich auf sensualistischen Prämissen beruht, steht jedoch nicht nur im Gegensatz zum cartesianischen Modell, sondern sorgt auch für logische Spannungen innerhalb des empiristischen Ansatzes. Insbesondere das Klassifikationssystem Bacons und die Erkenntnistheorie Lockes – in der Fortschrittsperspektive d'Alemberts als kohärentes Gesamtbild des empiristischen Wissenschaftsmodells vereint – sind nicht derart kompatibel, wie es suggeriert wird. Wie gezeigt, besteht ein wesentlicher Vorteil des baconschen Klassifikationsschemas darin, den cartesianischen Dualismus zu durchbrechen: Bereits die horizontale Reihung des *arbre généalogique* stellt eine Unterwanderung des hierarchischen Systems Descartes' dar, *entendement* geht in der *Encyclopédie* nicht mehr in der *raison* auf, sondern wird als übergreifende Größe der drei *facultatis animi* gesehen. So vermittelt die Anordnung im *arbre encyclopédique* den Eindruck von Gleichzeitigkeit und Gleichberechtigung der drei

---

der Phänomene als auch deren Organisation nach immergleichen, systematischen Prinzipien untersuchen zu können.

<sup>172</sup> „die Natur ist immer dieselbe.“ (EE, 61). Das Zitat d'Alemberts bezieht sich vornehmlich auf die menschliche Natur, die jedoch Teil der Gesamtnatur ist, was zu einem für die Aufklärung symptomatischen Konflikt zwischen Normativen und Kausalem führt (vgl. hierzu Kondylis 1986, 357-489), was insbesondere von Rousseau thematisiert wird. Zu Rousseau vgl. Geyer 1997, insbes. 200-258.

<sup>173</sup> „Damit die [die Nachwelt] später beim Aufschlagen unseres Wörterbuches sagen kann: ‚dies war der damalige Stand der Wissenschaften und schönen Künste.‘“ (EE, Köhler 1955, 221).

<sup>174</sup> „In jener Zeit der tiefsten geistigen Nacht geboren, wurde Bacon gewahr, dass es eine Philosophie überhaupt noch nicht gab, wenn auch viele Leute sich zweifellos einbildeten, darin zu glänzen.“ (EE, 75) Diese Wertung Bacons hat mit Voltaire Einzug erhalten, vgl. dazu den zwölften Brief seiner *Lettres philosophiques*.

Vermögen. Ein Vergleich zwischen graphischer Darstellung mit der Kommentierung d'Alemberts im *Discours Préliminaire* relativiert freilich diesen Eindruck: Die als drei ‚Zugangsweisen zur Wirklichkeit‘ deklarierten Vermögen erweisen sich nicht nur als zeitlich, sondern auch hierarchisch gegliedertes System. Zwar enthält d'Alemberts Stufenfolge keine offensichtliche Wertung der drei Vermögen, wie es seit der aristotelischen Einteilung in obere und untere Seelenvermögen geläufig war, doch geben die Eigenschaftszuschreibungen, die d'Alembert den Vermögen zuweist, Aufschluss über ihren Status: So verläuft eine zentrale Unterscheidung der Vermögen über das Oppositionspaar aktiv/passiv. Die Abspeicherungsfunktion der *memoria* für die ersten Eindrücke wird als rein ‚mechanisch‘ und ‚passiv‘ betrachtet<sup>175</sup>, wohingegen *ratio* und *imaginatio* mit ihrer kombinierenden bzw. nachahmenden Funktion die positiv konnotierte aktive Komponente besetzen. Und wird die traditionelle Dichotomie zwischen körperlichen und geistigen Eindrücken in den empiristischen Ansätzen auch aufgebrochen, so dient das Begriffspaar dennoch zur Abgrenzung der Einbildungskraft, die sich laut d'Alembert ausschließlich mit körperlichen Impulsen beschäftigt, im Gegensatz zu *ratio* und *memoria*, die beiderlei Eindrücke aufnehmen bzw. verarbeiten können. Die ideale Schnittmenge dieser wertungsbesetzten Charakteristika bildet demnach die *ratio*. Doch darf diese Privilegierung nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Erkenntnisvorgang im Vergleich zur cartesianischen Tradition komplexer geworden ist, da die Sinnlichkeit eine entscheidende Aufwertung erfährt<sup>176</sup> und infolgedessen auch diejenigen Vermögen, die auf sinnlichen Eindrücken basieren, in ihren Funktionen ausgelotet werden.

Noch folgenreicher ist freilich die erkenntnislogische Herleitung, wie sie d'Alembert im ersten Teil entwirft, da sie die einzelnen Vermögenleistungen in eine zeitliche Abfolge sortiert. Während Diderot in seinem *Prospectus* noch das sensualistische Modell als Ausgangsmodell zur Gewinnung der Ideen beschreibt und dann eine Behandlung dieses Ideenmaterials nach den drei Vermögen vorsieht – diese Passage wurde aus dem *Discours Préliminaire* gestrichen –, entwirft d'Alembert in seiner Erläuterung eine Reihenfolge, die ihren Ausgang stets in den durch die Sinneseindrücke ausgelösten und in der *historia* abgespeicherten Einzeldaten nimmt. ‚Historia‘ steht in diesem Modell folglich nicht für einen Geschichtsbegriff, der sich als Ereignisberichterstattung versteht, sondern entspricht – analog der baconschen Konzeption – ganz allgemein einer Ansammlung von Einzeldaten; *memoria* bezeichnet dementsprechend den Ablagerungsort dieser Einzelinformationen.<sup>177</sup> Somit ist die Gedächtnisfunktion nicht nur chronologische, sondern auch inhaltliche Vorbedingung für weitere Kenntnisse:

---

<sup>175</sup> „Les [connoissances] directes sont celles que nous *recevons immédiatement sans aucune opération de notre volonté*, qui trouvant ouvertes [...] toutes les portes de notre ame, y entrent *sans résistance et sans effort*.“ (DP, Herv. A.E.)/„Die unmittelbaren [Kenntnisse] sind solche, die wir unvermittelt, ohne irgendwelche Willenshandlung unsererseits erhalten; die [...] alle Türen in unserer Seele offen finden und dort ohne Widerstand und Mühe eintreten.“ (EE, 3-4).

<sup>176</sup> Vgl. Kondylis 1986, 210-213.

<sup>177</sup> So bei Bacon: „Etenim *historiam et experientiam pro eadem re habemus, quemadmodum etiam philosophiam et scientias*.“ (DAS, 495)/„Denn wir halten die Geschichte und die Erfahrung vor eins; so wie die Philosophie und die Wissenschaften auch einerlei sind.“ (WFW, 171) Kambartel entwickelt den Unterschied zwischen der reinen Tatsachenzusammenstellung als *historia* und der Tatsachenbegründung der Philosophie terminologisch aus dem ursprünglichen antiken Verwendungskontext der *historia* heraus, dem der juristischen Tatsachenforschung. Dieser Gebrauch schließt eine Verallgemeinerung sowie eine Beurteilung des Geschehen aus, so dass als *historia*

Voilà les branches principales de cette partie de la connoissance humaine, qui consiste ou dans *les idées directes* [historia] que nous avons reçues par *les sens*, ou dans *la combinaison et la comparaison de ces idées*; combinaison qu'en général on appelle *philosophie*. [...] Mais les notions formées par la combinaison des idées primitives, ne sont pas les seules dont notre esprit soit capable. Il est une autre espece de connoissances réfléchies [...] Elles consistent dans *les idées* que nous nous formons à nous-mêmes *en imaginant et en composant* des êtres semblables à ceux qui sont l'objet de nos idées directes. (DP; Herv. A.E.)

Das wären die hauptsächlichsten Zweige jenes Teiles des menschlichen Wissens, der sich entweder aus den *unmittelbaren Vorstellungen* zusammensetzt, die wir durch *die Sinne direkt empfangen* [historia], oder aus der *Verknüpfung und Vergleichung dieser Vorstellungen* besteht, was man im allgemeinen Sinne als ‚*Philosophie*‘ bezeichnet [...] Aber die Begriffe, die wir durch Verknüpfung der ursprünglichen Vorstellungen bilden, sind nicht die einzigen, deren unser Geist fähig ist. Es gibt noch eine andere Gattung aus dem Denkprozeß abgeleiteter Kenntnisse [...] Sie bestehen in den *Vorstellungen*, die wir aus uns selbst heraus bilden, indem wir mit Hilfe unserer *Phantasie* Dinge konstruieren, ähnlich denen, die den Inhalt unserer unmittelbaren Vorstellungen ausmachen. (EE, 34; Herv. A.E.)

Das Zitat zeigt, dass d'Alembert in seiner Einleitung verschiedene empiristische Traditionen ‚amalgamiert‘: So entlehnt er Bacon die Systematik der drei menschlichen Erkenntnisvermögen, die das Gerüst bildet, und passt in dieses die eigentlich epistemologischen Überlegungen, die auf Lockes wesentlich differenzierterem System menschlicher Erkenntnis basieren.<sup>178</sup> Locke entwickelt sein Modell jedoch ohne Bezug zur vermögenspsychologischen Gliederung. Sein Anliegen im ersten Buch des *Essay concerning human understanding* [1690] besteht darin, den Nachweis zu führen, dass die rationalistische These von den ‚eingeborenen Ideen‘ durch eine Vorstellung der Seele als ‚*tabula rasa*‘ zu ersetzen sei. Der Ursprung aller menschlichen Kenntnisse könne so nicht in der *ratio*, sondern müsse in der Erfahrung (*experience*) angesiedelt werden, die sich im menschlichen Bewusstsein als einfache Ideen (*simple ideas*) niederschlagen. Diese Erfahrungen führt Locke auf zwei Quellen zurück: Zum einen können sie als äußere Wahrnehmung durch Sinneseindrücke (*sensation*) hervorgerufen oder durch innere Wahrnehmung der „Tätigkeiten unseres eigenen Geistes“ (*reflection*)<sup>179</sup> provoziert werden. Eine Erweiterung menschlicher Kenntnisse sieht er in der Kombination einfacher zu komplexen Ideen (*complexe ideas*) gegeben. Condillac wird in seinem *Essai sur l'origine des connoissances humaines* [1746] die Genese der *idées simples* ausschließlich auf externe sinnliche Reize zurückführen und die *reflection* als Quelle tilgen.<sup>180</sup> In dieser – als

---

„jeder durch unmittelbare eigene oder fremde Beobachtung gesicherte Bericht heißen [kann], der sich auf besondere Geschehnisse, Tatsachenaufnahmen beschränkt und damit systematische und begründende Zusammenhänge verzichtet.“ (Friedrich Kambartel: *Erfahrung und Struktur*. Frankfurt am Main 1968, 72).

<sup>178</sup> Während d'Alembert versucht, beide Modelle in eines zu überführen, setzt Diderot diese in seinem *Prospectus* noch nacheinander, d.h. den Vermögenleistungen geht der Prozess der Ideengewinnung voraus: „Les êtres physiques agissent sur les sens. Les impressions de ces êtres en excitent les perceptions dans l'entendement. L'entendement ne s'occupe de ses perceptions que de trois façons, selon ses trois facultés principales, la mémoire, la raison, l'imagination.“ (Diderot: *PROSPECTUS*, 225.)/„Die physischen Dinge wirken auf die Sinne. Die Eindrücke dieser Dinge rufen im Verstand die Wahrnehmung derselben hervor. Der Verstand befaßt sich mit seinen Wahrnehmungen nur auf dreierlei Weise, gemäß seinen drei Hauptfähigkeiten: Gedächtnis, Vernunft, Einbildung.“ (Diderot: *PROSPEKT*, 128).

<sup>179</sup> „Operations of our own Mind“ (Locke, *ESSAY*, II, i, §4).

<sup>180</sup> „Il s'agit d'en développer les progrès, et de voir comment elles s'engendrent toutes d'une première qui n'est qu'une simple perception.“ (Condillac, *EOCH*, I, ii)/„Es geht darum, ihre Entwicklung [die Operationen der Seele



sensualistisch etikettierten – Modifikation findet die lockesche Erkenntnistheorie Eingang in den *Discours Préliminaire*. Wesentlich an dem condillacischen Modell ist dabei, dass er in seiner ‚kritischen Relektüre‘ des *Essay concerning human understanding* versucht, sensualistische und vermögenspsychologische Elemente zu verbinden: So betrachtet er die ersten, passiv erworbenen Sinneseindrücke (*perceptions*) als Produkte der *imagination*, die erst durch die Zuordnung eines arbiträren Zeichens als *memoria*, d.h. dem Subjekt verfügbares Material, bezeichnet werden können. Aus diesem Material lassen sich schließlich die *rationalen* Geistestätigkeiten entwickeln. Man sieht, dass sich d’Alembert an dieser erkenntnistheoretischen Chronologie orientiert, wenngleich er sie nicht direkt übernimmt.<sup>181</sup> Insbesondere der Rückbezug auf das vermögenspsychologische System Bacons, der bei Condillac nicht vorhanden ist, lässt d’Alemberts Konstruktion problematisch werden.

Diese Spannung ist bereits im baconschen Werk selbst angelegt, tritt jedoch erst durch die d’alembertsche Kombination lockescher und condillaccher Systematik hervor: Denn wenngleich sich d’Alembert und Diderot auf Bacon als den Begründer eines empiristischen Wissenschaftsmodells berufen, dessen Grundlagen er im *Novum Organum* skizziert hat, so ist das aus *De dignitate et augmentis scientiarum* entlehnte Klassifikationssystem gleichwohl noch topischer Natur, da Bacon hier auf ein Modell der Wissensvermittlung zurückgreift, das seine Gegenstände nicht durch Naturerkenntnis induktiv gewinnt, sondern im Gegenteil eine Gliederung *a priori* voraussetzt, nach der die Natur schließlich zu klassifizieren sei.<sup>182</sup> Eine Thematisierung der Herkunft und Begründung dieses Schemas hätte diesem Widerspruch Gewicht verliehen, daher wird die Ordnung zu Beginn von *De Augmentis* nicht begründet, sondern einfach vorausgesetzt<sup>183</sup>, und Bacon konzentriert sich in der Folge vornehmlich auf die Gegenstandsbereiche und nicht auf die Vermögen selbst.<sup>184</sup> Insofern handelt es sich bei dem Klassifikationssystem der *Encyclopédie* nicht nur um eine einfache Übernahme der baconschen Einteilung, lediglich erweitert um einige Künste, deren Einheit im Sinne Batteux‘ auf dem Mimesis-Prinzip basieren: Korrekturen wurden von d’Alembert und Diderot nicht nur in Bezug auf die Anordnung vorgenommen, es wird auch polemisch gegen den Cartesianismus

---

in ihrer Beziehung zum Verstande] aufzuzeigen und zu sehen, wie sie alle aus einer ersten Operation der Seele hervorgehen, die nichts ist als eine einfache Perzeption.“

<sup>181</sup> Was im besonderen an der Stellung der Imagination abzulesen ist, vgl. dazu die Ausführungen in Kap.II.

<sup>182</sup> Schmidt–Biggemann zeigt, dass die Einführung der Natur als Maßstab für Wahrheit das topische Modell sprengen mußte, da es den Erkenntnisbereich der topischen Universalwissenschaften wesentlich einschränkte. Dem Gliederungsprinzip in *De augmentis* hingegen liegt noch der Gedanke einer Universalwissenschaft, d.h. einer noch nicht ausschließlich auf die Erfahrung der Natur eingegrenzten Wissenschaft, zugrunde. Vgl. Schmidt–Biggemann 1983, 212-225.

<sup>183</sup> „Partitio Doctrinae Humanæ ea est verissima, quæ sumitur ex triplici facultate Animæ Rationalis, quæ doctrinæ sedes est. Historia ad Memoriam refertur; Poësis ad Phantasiam; Philosophia ad Rationem.“ (*DAS*, 494)/„Diejenige Eintheilung des menschliches Wissens ist die wahrhafteste, welche aus der dreifachen Fähigkeit der vernünftigen Seele, die der Siz des Wissens ist, genommen wird. Die Historie eignet man dem Gedächtnis zu, die Poesie der Phantasie, die Philosophie der Vernunft.“ (*WFW*, 169).

<sup>184</sup> Vgl. Schmidt–Biggemann, der zur vermögenspsychologischen Reihung nachweist, daß Bacon „diese schwache psychologische Klammer [...] für die Begründung der Wissenschaft aus[reichte]. Denn nicht die Erkenntnisvermögen interessierten ihn, sondern seine Argumentation zielte streng nur auf die Gegenstände der Erkenntnis. Es wurde lediglich das psychologische Vermögen einer Kenntnis von Gegenständen festgestellt. Bacon wollte [...] nur rudimentär das Verhältnis von Wissensmöglichkeiten zueinander bestimmen, um das wissenschaftliche von ‚Historie‘, ‚Poesie‘ und ‚Philosophie‘ abzustecken und aufteilen zu können.“ (Schmidt–Biggemann 1983, 219-220).

eingesetzt und in dieser Funktion mit dem lockeschen bzw. condillacischen Modell kurzgeschlossen. Daraus resultiert jedoch eine Akzentverschiebung: Nicht mehr nur die Gegenstände, sondern auch die Vermögenleistungen selbst geraten in den Fokus des Interesses.<sup>185</sup> Allein unter graphischen Gesichtspunkten lässt sich die Umakzentuierung der *Encyclopédie* im Vergleich zu Bacons Wissensadftsstammbaum nicht erkennen, der Unterschied ist lediglich an der Kommentierung des *arbre encyclopédique* nachzuweisen. Die entscheidende Konsequenz daraus ist die Auflösung der eindeutigen Zuordnungen, die noch für das baconsche Modell essentiell waren: Die Vermögen werden in der *Encyclopédie* vielmehr ‚entdifferenziert‘ und in der integralen Perspektive des ‚*entendement*‘, der Erkenntnisgewinnung, betrachtet. So erklärt sich auch die d’alembertsche Behauptung der Nähe von Mathematik und Poesie:

Aussi la métaphysique et la géométrie sont de toutes les sciences qui appartiennent à la raison, celles où *l'imagination a le plus de part*. [...] *L'imagination dans un géometre qui crée, n'agit pas moins que dans un poëte qui invente*. Il est vrai qu'ils operent différemment sur leur objet; le premier le dépouille et l'analyse, le second le compose et l'embellit. [...] De tous les grands hommes de l'antiquité, Archimede est peut-être celui qui mérite le plus d'être placé à côté d'Homere. (DP; Herv. A.E.)<sup>186</sup>

So sind die Metaphysik und die Mathematik von allen zur Vernunft gehörenden Wissenschaften diejenigen, *die durch den größten Anteil an Phantasie gekennzeichnet sind*. [...] *Die Phantasie arbeitet in einem schöpferischen Mathematiker nicht weniger als in einem erfinderischen Dichter*. Allerdings behandeln beide ihren Gegenstand in verschiedener Weise: der erstere entblößt und zergliedert ihn, der letztere setzt ihn zusammen und verschönert ihn. [...] Von allen großen Männern des Alterums verdient Archimedes vielleicht am ehesten, Homer an die Seite gestellt zu werden. (EE, 50-51; Herv. A.E.)

---

<sup>185</sup> Deutlich wird diese Akzentverlagerung in der *Encyclopédie* auch durch einen Vergleich der Kommentierung: Während Bacon in seiner Einleitung der Gliederung noch den Gegenstandsbereich definiert („Per Poësim autem hoc loco intelligimus non aliud quam historiam confictam, sive fabulas.“ (DAS, 494)/„Durch die Poesie aber verstehen wir hier Orts nichts anders, als eine erdichtete Geschichte oder Fabeln“ (WFW, 169)) wird bei d’Alembert eine Definition des Vermögens versucht: „Nous ne prenons point ici l'imagination pour la faculté qu'on a de se représenter les objets; parce que cette faculté n'est autre chose que la mémoire même des objets sensibles, mémoire qui seroit dans un continuel exercice, si elle n'étoit soulagée par l'invention des signes. Nous prenons l'imagination dans un sens plus noble et plus précis, pour le talent de créer en imitant. Ces trois facultés forment d'abord les trois divisions générales de notre système, et les trois objets généraux des connoissances humaines.“ (DP)/„Unter Phantasie verstehen wir hier nicht die Fähigkeit, sich die Dinge vorzustellen; denn diese Fähigkeit wäre ja nichts anderes als das Gedächtnis für die wahrnehmbaren Dinge und würde sich in ununterbrochener Arbeit befinden, wenn es nicht durch die Erfindung der Zeichen entlastet würde. Wir verstehen Phantasie in einer edleren und genaueren Bedeutung, nämlich als die in der Nachahmung schöpferische Begabung.“ (EE, 49).

<sup>186</sup> Ebenso sichtbar an folgender Passage: „Un autre motif qui doit déterminer à placer la raison avant l'imagination, c'est que *dans cette dernière faculté de l'ame, les deux autres se trouvent réunies jusqu'à un certain point, et que la raison s'y joint à la mémoire*.“ (DP; Herv. A.E.)/„Ein anderer Grund, der dafür bestimmend sein muß, die Vernunft der Phantasie voranzustellen, ist der, daß sich *in dieser letzteren Seelentätigkeit die beiden anderen bis zu einem gewissen Grade vereint finden und daß in ihr Vernunft und Gedächtnis zusammentreffen*.“ (EE, 49; Herv. A.E.). Voltaire argumentiert entsprechend in der *Encyclopédie*: „Il y a une imagination étonnante dans la mathématique pratique, & Archimède avoit au moins autant d'imagination qu'Homère.“ (Voltaire: Art. „IMAGINATION“). In: *ENCYCLOPÉDIE*/„In der praktischen Mathematik ist eine überraschende Einbildungskraft zu finden und Archimedes hatte mindestens ebenso viel Einbildungskraft wie Homer.“

Imagination ist in dieser Konzeption folglich kein exklusives Vermögen einer Disziplin, sondern hat an jeder Art von Erkenntnis – auch der wissenschaftlichen – Anteil.<sup>187</sup> Mit der Fokussierung der Erkenntniszusammenhänge tritt demnach die eindeutige Zuordnung der Vermögen zu den einzelnen Wissensbereichen fast unmerklich in den Hintergrund und liefert damit auch die Basis für die aufklärerische Genie-Konzeption.<sup>188</sup>

Trotz der Akzentuierung des rationalen Leistungsbereichs wird also deutlich, dass es dem hier vorgestellten Aufklärungsmodell nicht so sehr um eine einseitige Aufwertung eines Vermögens geht, sondern vielmehr um Veränderungen innerhalb einer Konstellation: Die hier aufgezeigte Neubestimmung eines Relationsverhältnisses widerspricht folglich der in der Forschung vertretenen These einer rein ‚rationalistischen‘ Aufklärung.<sup>189</sup> Wenngleich das Hauptaugenmerk auch auf der Gruppe der auf der *ratio* basierenden Wissenschaften gerichtet ist, gerät durch den sensualistischen Einfluss die Leistung der einzelnen Vermögen und deren Interaktion zunehmend in den Vordergrund. Von dieser Warte aus wird die Einheitsthese von Wissenschaften und Literatur, aber auch die postulierte Nähe von Wissenschaft und auf *memoria* basierenden (Handwerks-)Künsten plausibel, da die antike Vermögenshierarchie – auf deren gegenstandsbezogene Abgrenzung auch Bacon noch insistieren musste – zugunsten eines dynamischen Verhältnisses aufgegeben wird: „il est facile de s’apercevoir“, behauptet so d’Alembert, „que les sciences et les arts se prêtent mutuellement des secours et et qu’il y a par conséquent une chaîne qui les unit.“ (DP)<sup>190</sup> Dies wird nicht nur theoretisch im *Discours Préliminaire* betont, sondern auch praktisch durch die Verweisstruktur innerhalb der einzelnen *Encyclopédie*-Artikel realisiert und lässt sich an zahlreichen *Encyclopédie*-Artikeln, wie beispielsweise Jaucourts Artikel „LETTRES“<sup>191</sup> sowie Voltaires Ausführungen zu den „GENS DE LETTRES“<sup>192</sup> belegen.

---

<sup>187</sup> Exemplarisch für diese Lesart Rolf Geißler: Diderot zwischen Philosophie und Belles Lettres. In: *Die Philosophie und die Belles Lettres*. Hg. von Martin Fontius und Werner Schneiders. Berlin 1997, 119-133.

<sup>188</sup> So beispielsweise am Artikel „Génie“ der *Encyclopédie* zu sehen, in dem sowohl das Genie in der Künsten als auch das der Wissenschaften in Verbindung mit der Einbildungskraft definiert werden.

<sup>189</sup> Die prominentesten Vertreter dieser Lesart sind sicherlich Horkheimer/Adorno in ihrer *Dialektik der Aufklärung*. Zur Widerlegung vgl. die Arbeiten von Frank Baasner: *Der Begriff „sensibilité“ im 18. Jahrhundert. Aufstieg und Niedergang eines Ideals*. Heidelberg 1988 und Rainer Warning: Einige Hypothesen zur Frühgeschichte der Empfindsamkeit. In: *Frühenaufklärung*. Hg. von Sebastian Neumeister. München 1994, 415-423, die sich gegen die These der Empfindsamkeit als Gegenentwurf zur zunehmenden Rationalisierung der Aufklärung wenden und darin nicht nur eine Unter- bzw. Gegenströmung zur ‚rationalistischen‘ Aufklärung sehen, sondern sie aus der aufklärerischen Konstellation heraus entwickeln, sowie den Forschungsüberblick von Gerhard Sauder: Empfindsamkeit. Tendenzen der Forschung aus der Perspektive eines Betroffenen. In: *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte* 13 (2001), 307-338.

<sup>190</sup> „[...] so sieht man doch leicht ein, daß Wissenschaften und Künste sich gegenseitig stets hilfreiche Hand leisten und daß es demzufolge ein Band geben muß, das beide zusammenhält.“ (EE, 3).

<sup>191</sup> „Mais si les lettres servent de clé aux sciences, les sciences de leur côté concourent à la perfection des lettres. Elles ne feroient que bégayer dans une nation où les connoissances sublimes n’auroient aucun accès. Pour les rendre florissantes, il faut que l’esprit philosophique, & par conséquent les sciences qui le produisent, se rencontrent dans l’homme de lettres, ou du moins dans le corps de la nation.“ (Art. „LETTRES“. In: *ENCYCLOPÉDIE*).

<sup>192</sup> „C’est un des grands avantages de notre siècle, que ce nombre d’hommes instruits qui passent des épines des Mathématiques aux fleurs de la Poésie, & qui jugent également bien d’un livre de Métaphysique & d’une pièce de théâtre.“ (Voltaire: Art. „GENS DE LETTRES“. In: *ENCYCLOPÉDIE*)./„Einer der großen Vorteile unseres Jahrhunderts ist die Anzahl gebildeter Menschen, die von den dornigen Schwierigkeiten der Mathematik zu den Blüten der Poesie weiterschreiten und die ebenso gut über ein Mathematikbuch wie über ein Theaterstück urteilen.“

## 6. Die untere Grenze der Philosophie – vom Status der Hypothesen im naturphilosophischen Diskurs

In einer ersten Lektüre konnten zwei (respektive drei) Verwendungen des Philosophie-Begriffs ausgemacht werden: So fungiert Philosophie als Metawissenschaft, der es obliegt, die Beziehungen und Verbindungen aller Einzelwissenschaften herzustellen und deren Prinzipien aufzuzeigen. Formal gesehen lässt sich die Leistung dieses Philosophie-Begriffs in der Abgrenzung eines autarken Raumes bezeichnen, der es ermöglicht, einen eigenen, methodisch gebundenen ‚Wahrheitsbegriff‘ unabhängig von der Theologie zu etablieren.

Inhaltlich gesehen speist sich dieser Wahrheitsbegriff aus der empiristisch-sensualistischen Tradition, die auch zugleich das argumentative Arsenal bereitstellt, um die Inszenierung aufklärerischen Wissens als ‚neuem Wissen‘ zu ermöglichen<sup>193</sup> und daraus die Legitimität und den Absolutheitsanspruch des aufklärerischen Philosophie-Begriffs abzuleiten. Dies wird durch einen zweiten, über das Vermögen der *ratio* definierten Philosophie-Begriff geleistet, der eine zweifache Konturierung erfährt: zum einen in einer synchronen Verwendung innerhalb eines erkenntnistheoretischen Kontexts, zum anderen in diachroner Perspektive zur Herleitung der menschlichen Kenntnisse, wobei beide Verwendungen funktional aufeinander abgestimmt sind. Der epistemologische Kontext legt fest, was als ‚natürlich‘ gelten kann, was wiederum den Maßstab für die kritische Selektion innerhalb der historischen Darstellung bedingt – so dass d’Alembert emphatisch den ‚neuen‘ Philosophie-Begriff etablieren kann: „On peut dire qu’il [Locke] créa la métaphysique à peu-près comme Newton avoit créé la physique.“ (DP)<sup>194</sup> Indem die Forscher einer Wissenschaftsdisziplin als ihre eigentlichen Begründer ausgegeben werden, schafft d’Alembert die diskursiven Bedingungen, um einen ‚neuen Ursprung‘ zu markieren, der an die experimentelle Methode gebunden ist: Eine Wissenschaftstradition im Sinne einer Fortschrittsgeschichte soll sich nun ausgehend von

---

<sup>193</sup> Zur Situation in Frankreich lässt sich bemerken, dass an den Universitäten in der ersten Hälfte des 18. Jahrhundert der Cartesianismus vorherrschte und die Sorbonne den Einflüssen englischer Philosophie gegenüber eine strikt ablehnende Haltung einnahm, was Ricken am Beispiel des Abbé de Prades rekonstruiert. (Vgl. Ulrich Ricken: *Sprache, Anthropologie, Philosophie in der französischen Aufklärung*. Berlin 1984, 110-161.) D’Alemberts Urteil im *Discours Préliminaire* hierüber lautet folgendermaßen: „Non seulement ils [les ouvrages de Newton] étoient inconnus en France, mais la philosophie scholastique y dominoit encore, lorsque Newton avoit déjà renversé la physique cartésienne, et les tourbillons étoient détruits avant que nous songeassions à les adopter.“ (DP)/ „In Frankreich waren sie [die Newtonschen Werke] nicht nur nicht bekannt, – dort herrschte sogar noch die scholastische Philosophie, als Newton bereits die cartesianische Naturlehre gestürzt hatte, und die Wirbeltheorie war bereits abgetan, bevor wir noch an ihre Annahme dachten.“ (EE, 91) Naturwissenschaftliche Forschung fand an den Universitäten prinzipiell nicht statt, diese wurde von den sich im späten 17. Jahrhundert gegründeten Akademien übernommen, vor allem an der an die englische *Royal Society* angelehnten Pariser *Académie des Sciences*. Im Unterschied zur 1662 gegründeten *Royal Society*, die sich an empiristischen Grundsätzen orientiert (sie ist nach dem Entwurf der Baconschen Utopie des ‚Hauses Salomon‘ gestaltet) und vornehmlich eine Laien tradition ausbildet, ist die 1666 gegründete *Académie des Sciences* akademisch und cartesianisch geprägt (wie an ihrem ‚Sprachrohr‘ und ständigen Sekretär, Fontenelle, deutlich wird), wobei sich bereits erste Diskussion über neue Philosophie abzeichnen. In der Folge der *Encyclopédie* finden zunehmend *philosophes* Aufnahme in diese Institution. Weiterführende Analysen hierzu liefern Laurence W.B. Brockliss: *Le contenu de l’enseignement et la diffusion des idées nouvelles*. In: Jacques Verger (Hg.): *Histoire des Universités en France*. Toulouse 1986, 199-253, Vincenzo Ferrone: *Der Wissenschaftler*. In: *Der Mensch der Aufklärung*. Hg. von Michel Vovelle. Frankfurt a.M. 1998, 169-209 sowie Notker Hammerstein: *The Enlightenment*. In: *A History of the University in Europe*. Hg. von Walter Rüegg. Bd. II. Cambridge 1996, 621-640.

Newton und Locke entwickeln; was zeitlich davor liegt, wurde durch die kritische Auswahlfunktion des ‚metatheoretischen‘ Philosophen als irrelevant ausgesondert und kann als einer ‚wahren Philosophie‘ nicht würdig angesehen werden.

Daran ist deutlich geworden, dass eine der wesentlichen diskursiven Strategien des *Discours Préliminaire* darin besteht, traditionelle Begriffe in empiristischer Tradition umzubesetzen, wie es an zentralen Termini wie der ‚Metaphysik‘, des ‚Systems‘ und der ‚Natur‘ gezeigt werden konnte. Wenn Diderot und d’Alembert dabei selbst darauf verweisen, welcher Tradition die der *Encyclopédie* zugrundegelegte Ordnung verpflichtet ist – Bacon, Newton und Locke sind die Gewährsmänner ihrer Argumentation – so ist damit zugleich klar, dass die *Encyclopédie* selbst sich nicht primär durch genuin neue Ideen respektive Theorien auszeichnet; vielmehr schafft sie erst durch den neuen Philosophie-Begriff die Rahmenbedingungen dafür, dass „Originalität“ und „Genie“ als Werte innerhalb des (Wissenschafts-)Diskurses etabliert werden können. Bezeichnend hierfür ist auch, dass das literarische Genie im 18. Jahrhundert sein Leitbild aus den Naturwissenschaften bezieht.<sup>195</sup>

Die Analyse hat weiterhin ergeben, dass der Philosophie-Begriff mit dem Motiv der ‚Grenze‘ korreliert: Als vorbildlich gelten d’Alembert Newton und Locke vor allem dadurch, dass sie den Wahrheits-Begriff ihrer Modelle an die Erfahrung koppelten und damit die notwendige Beschränkung von Philosophie auf die Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis geleistet hätten. Zugleich durchläuft das Motiv der Grenze den *Discours Préliminaire* kontinuierlich, sei es in Form der Abgrenzung von der Scholastik, von der ‚falschen Philosophie‘, der Theologie, dem Cartesianismus oder dem Leibnizianismus. Um so auffälliger ist es demnach, dass sich ein unterschiedlicher ‚Grenzverlauf‘ abzeichnet, wenn man die Bestimmung des Philosophie-Begriffs nicht von dessen ‚oberer‘, metaphysischen Grenzlinie her vornimmt, die, wie gezeigt, eine Auflösung der Vermögensuntergliederung zur Folge hat, sondern diesem von der zweiten, ‚unteren‘ Grenze der Mathematik her folgt. Hier nun läßt sich eine gegenläufige Tendenz aufzeigen, die dem universellen Vernunftbegriff (*entendement*) der ersten Lektüre entgegenwirkt und deren Argumentationslogik die Differenz zwischen den Vermögen geradezu betonen muss. Dabei nimmt diese Lesart, ebenso wie die von der Metaphysik ausgehende Argumentation, ihren Ausgang in dem vermögenstheoretisch fundierten Philosophie-Begriff:

A l’égard des sciences mathématiques, qui constituent *la seconde des limites dont nous avons parlé*, leur nature et leur nombre ne doivent point nous en imposer. C’est à *la simplicité de leur objet* qu’elles sont principalement redevables de leur certitude. Il faut même avouer que comme toutes les parties des mathématiques n’ont pas un objet également simple, aussi la certitude proprement dite, celle qui est fondée sur des principes nécessairement vrais et

---

<sup>194</sup> „Man kann sagen, daß er [Locke] die Metaphysik schuf, wie Newton die Physik schuf.“ (EE, 85).

<sup>195</sup> Vgl. dazu Bernhard Fabian: Der Naturwissenschaftler als Originalgenie. In: *Europäische Aufklärung. Festschrift für Herbert Dieckmann*. Hg. von Hugo Friedrich/Fritz Schalk. München 1967, 47-68. Fabian weist nach, dass die wissenschaftliche Methode darauf angelegt ist, strukturell Neues hervorzubringen, wohingegen die historischen Bedingungen des literarischen Diskurses dies zunächst blockierten und erst eine veränderte Auslegung der *Mimesis* dem Genie-Begriff im literarischen Bereich den Weg ebnete.

évidens par eux-mêmes, n'appartient ni également ni de la même manière à toutes ces parties. (DP; Herv. A.E.)

Was die mathematischen Wissenschaften betrifft, welche *die andere der von uns erwähnten Grenzen bilden*, so dürfen wir uns über ihren Wert und ihren Umfang keiner Täuschung hingeben. Denn ihre Gewißheit verdanken sie hauptsächlich *der Einfachheit ihres Gegenstandes*. Ja, man muß sogar eingestehen, daß, wie nicht alle Teile der Mathematik einen gleich einfachen Gegenstand behandeln, so auch nicht allen diesen Abteilungen in gleichem Maße und in gleicher Weise Gewißheit im eigentlichen Sinne zukommt, jene Gewißheit, die auf notwendig wahre und in sich selbst klaren Grundsätzen beruht. (EE, 23; Herv. A.E.)

Auffällig an diesem Zitat ist zunächst der Statuswechsel der Mathematik: Im Gegensatz zum Cartesianismus bildet sie nur noch eine der zwei Grenzen des Gegenstandsbereichs Philosophie und ist nicht mehr ihr ‚Inbegriff‘. Damit geht einher, dass d'Alembert die Erkenntnisgewissheit, die die Mathematik suggeriert, entscheidend einschränkt: Zwar stehe die Richtigkeit algebraischer und geometrischer Operationen außer Frage, doch sei diese nur relativ (keine „Gewissheit im eigentlichen Sinne“), da sie d'Alembert zufolge von der Komplexität der Natur abstrahiere; selbst in den *sciences naturelles* also wird ihre Rolle noch weiter relativiert. Wie kommt es zu dieser veränderten Einschätzung der Erkenntnisfunktion der Mathematik?

Die wesentliche Bedingung, auf der die rationalistische *mathesis universalis* aufruht, ist bereits genannt worden: So führt der Zweifel Descartes zu der These, dass nur durch die methodisch geleitete *ratio* sicheres Wissen garantiert werden könne, was wiederum für die Erkenntnis der Natur bedeutet, dass von allen Sinneseindrücken abstrahiert werden muss, um die Materie auf das zu reduzieren, was durch den Verstand ‚klar‘ und ‚deutlich‘ erfasst werden kann: die Ausdehnung. Auf diese Weise wird die Menge möglicher objektiver Aussagen im cartesianischen Modell auf die Bestimmung geometrischer Verhältnisse reduziert.

Diese universalistische Funktion der Mathematik stellt die Gravitationstheorie infrage, da der für das newtonsche Modell zentrale Kraft-Begriff den cartesianischen Dualismus unterläuft. Wenn Bacon also auch die experimentelle Methode für die Wissenschaften eingefordert und damit die Erfahrungswissenschaften vorbereitet hatte, so erhält diese jedoch erst durch Newtons Hauptwerke, *Opticks* sowie *Philosophia naturalis principia mathematica*<sup>196</sup>, die zur Durchsetzung notwendige methodische Ausformulierung. Die in den *Principia* vorgestellte Methode kombiniert dabei rationalistische und empiristische Elemente, indem sie einerseits die bedeutende Rolle der Mathematik für die Naturwissenschaft beibehält (Bacon selbst hatte der Mathematik diese Bedeutung noch nicht zuerkannt), andererseits jedoch die empiristische Tradition konsequent fortführt, was Newton ausdrücklich in der letzten seiner vier

---

<sup>196</sup> Grundsätzlich ist dabei anzumerken, dass diese beiden Werke Newtons unterschiedliche wissenschaftsgeschichtliche Traditionen begründeten (Vgl. Kondylis 1986, 228-229). Unsere Argumentation beschränkt sich hier im wesentlichen auf das für die Hypothesendiskussion relevante Werk der *Principia*, zumal es nicht um eine ausführliche Darstellung und wissenschaftliche Würdigung des newtonschen Werks geht, sondern vielmehr um eine bestimmte Rezeption Newtons, die vor allem im Hinblick auf die französische Diskussion rekonstruiert werden soll.

grundlegenden *regula philosophandi* festhält.<sup>197</sup> Durch diese Verknüpfung leistet Newton die disziplinäre Integration der experimentellen Methode in die Physik: Allerdings hat sich das Verhältnis nun verkehrt, die deduktiv verfahrenende Mathematik ist nur noch eine Funktion der induktiv zu erschließenden Wirklichkeit, sie ermöglicht es, dass die aus der Erfahrung gewonnenen Ergebnisse in die abstrakte und verbindliche Form des Naturgesetzes überführt werden können. Damit legt Newton die Bedingungen für eine wahre Aussage auf eine bestimmte – nämlich die empirisch-experimentelle – Methode fest und verleiht so der bei Bacon vorformulierten Verknüpfung der Beobachtungsdaten mit dem Wahrheitsanspruch<sup>198</sup> die wissenschaftliche Ausformulierung: Naturphilosophie ist Experimentalphysik.<sup>199</sup> Entsprechend bemerkt d’Alembert bezüglich der *sciences naturelles*:

et concluons, que la seule vraie maniere de philosopher en physique, consiste, ou dans l’application de l’analyse mathématique aux expériences, ou dans l’observation seule, éclairée par l’esprit de méthode, aidée quelquefois par des conjectures lorsqu’elles peuvent fournir des vûes, mais sévèrement dégagée de toute hypothèse arbitraire. (DP, 44; Herv. A.E.)

Und wir wollen damit schließen, daß die einzig *wahre Methode der Naturphilosophie* entweder in der Anwendung der *mathematischen Analyse auf die Experimente* oder auch *lediglich* in einer von *methodischem Geist geleiteten Beobachtung* besteht, die zwar bisweilen durch Mutmaßungen unterstützt werden, wenn diese geeignet sind, uns neue Ausblicke zu eröffnen, *sonst aber sich von jeder willkürlichen Hypothese streng fernhalten muß*. (EE, 21; Herv. A.E.)

Erst vor dem Hintergrund der durch das newtonsche Paradigma veränderten Rolle der Mathematik lässt sich rekonstruieren, wie der Topos von der lebhaften Einbildungskraft

<sup>197</sup> „In philosophia experimentalis, propositiones ex phaenomenis per inductionem collectae, non obstantibus contrariis hypothesibus, pro veris aut accurate aut quamproxime haberi debent, donec alia occurrerint phaenomena, per quae aut accuratiores reddantur aut exceptionibus obnoxia. Hoc fieri debet ne argumentum inductionis tollatur per hypotheses.“ (PRINCIPIA, III, 389)/„In der experimentellen Philosophie muß man die durch Induktion aus den Naturerscheinungen erschlossenen Propositionen trotz widersprechender Hypothesen solange entweder für vollkommen oder annähernd wahr halten, bis einem andere Naturerscheinungen begegnen sind, durch welche sie entweder noch genauer werden oder durch welche sie Einschränkungen unterworfen werden. Dies muß so sein, damit ein Induktionsschluß nicht durch (neuerliche) Hypothesen entkräftet werden kann.“ (MPP, 381; Übers. leicht geändert).

<sup>198</sup> „Itaque perceptioni sensus immediatæ ac propriæ non multum tribuimus: sed eo rem deducimus, ut sensus tantum de experimento, experimentum de re judicet.“ (Francis Bacon: *Instauratio Magna (Distributio Operis)*. In: *The works of Francis Bacon*. 14 Bde. Hg. von James Spedding/Robert Leslie Ellis/Douglas Denon Heath. Faksim. Neudruck der Ausgabe von 1857-1874. Bd.1. Stuttgart/Bad Cannstatt 1963, 138)/„Deshalb lege ich auf die unmittelbare und eigentliche Wahrnehmung der Sinne nicht viel Gewicht, sondern ich halte die Sache so, daß der Sinn nur über das Experiment, das Experiment aber über die Sache das Urteil spricht.“ (Bacon: *Instauratio Magna (Die Einteilung des Werkes)*. In: Francis Bacon: *Neues Organon*. Teilband 1. Lateinisch–Deutsch. Hg. von Wolfgang Krohn. Hamburg 1990, 49).

<sup>199</sup> Vgl. das oben zitierte Echo dieser Auffassung im *Discours Préliminaire*. Die Wirksamkeit dieser Hypothesendefinition zeigt sich jedoch nicht nur in den *sciences de la nature*, sondern auch in dem anderen, dem rationalen Vermögen zugeordneten Wissenschaftszweig, den *sciences de l’homme*. So stellt sich Locke in einem Zusatz der zweiten Auflage seines *Essay concerning human understanding* explizit in diese newtonianische Linie einer Erfahrungswissenschaft: „the Question being about a matter of fact, ’tis begging it, to bring, as a proof for it, an Hypothesis, which is the very thing in dispute: by which way one may prove any thing [...] But he, that would not deceive himself, ought to build his Hypothesis on matter of fact, and make it out by sensible experience, and not presume on matter of fact, because of his Hypothesis, that is, because he supposes it to be so.“ (Locke, *ESSAY*, II, i, §10; Herv. A.E.)/„Man setzt das, was in Frage gestellt ist, voraus, wenn man als Beweis eine Hypothese beibringt, die eben das behauptet, was strittig ist. Auf diesem Wege läßt sich schlechthin alles beweisen. [...] Wer sich indessen nicht selbst betrügen will, muß seine Hypothese auf Tatsachen aufbauen und aus sinnlicher Erfahrung herleiten, nicht aber um seiner Hypothese willen von den Tatsachen voraussetzen, daß sie sich so oder so verhalten, weil er dies so annimmt“ (Herv. A.E.).

rationalistischer Philosophen entstehen konnte. Entscheidend hierbei ist die damit verbundene Umwertung der Hypothese, die nun in Opposition zur ‚Beobachtung‘ bzw. zum ‚Experiment‘ tritt. Um die Tragweite dieser Gegenüberstellung zu skizzieren und zu präzisieren, was d’Alembert unter einer „*hypothèse arbitraire*“ versteht, die er ausdrücklich aus der wahren Philosophie ausschließt, bietet sich ein kurzer historischer Exkurs zur Bedeutung der Hypothese im naturwissenschaftlichen Diskurs an.

Die Hypothese als erkenntnistheoretisches Instrument entstammt dem antiken Wissenschaftsmodell: Begriffsgeschichtlich leitet sich der Terminus aus dem Griechischen ab und bedeutet wörtlich übersetzt ‚das, was daruntergelegt wird‘.<sup>200</sup> In dieser Verwendung, als Annahme bzw. Vermutung, findet Hypothesenbildung vor allem in den Bereichen Dialektik und Mathematik Anwendung.<sup>201</sup> Im Rahmen der Naturerklärung kommt der Vorannahme vor allem auf dem Gebiet der Astronomie eine entscheidende Rolle zu, ausgehend vom antiken Imperativ der ‚Rettung der Phänomene‘. Diese Platon zugeschriebene Äußerung bezeichnet ein konkret umrissenes ‚Forschungsprogramm‘, das darin besteht, durch mathematische Modellbildung den Nachweis zu führen, dass die dem Betrachter als ungleichförmig erscheinenden Bewegungen der Himmelskörper (und ausschließlich in diesem Sinne wird der Ausdruck ‚Phänomene‘ in diesem Topos verwendet) auf regelmäßige, d.h. gleich- und kreisförmige Bewegungen rückführbar seien, ohne dass dabei der artifizielle Charakter des Systems geleugnet würde.<sup>202</sup> Im Gegenteil genügte es für das geforderte mathematische Modell, die Bedingungen der Widerspruchsfreiheit und der Vollständigkeit zu erfüllen. Nicht damit verbunden war der Anspruch, Aussagen über den eigentlichen und wahren Aufbau des Kosmos zu treffen. Unter dieser Einschränkung des Geltungsbereiches gewinnt die Astronomie einen Freiraum, der eine unmittelbare Konfrontation mit der geltenden Weltanschauung (später insbesondere mit der Theologie) vermied, denn über den Wahrheitsgehalt der Voraussetzung war keine Aussage getroffen, der hypothetische Aussagemodus markierte eine bewusste Setzung, ein Konstrukt.

Die Entstehung der neuzeitlichen Naturwissenschaft lässt sich in Bezug auf den antiken Topos vereinfacht an zwei Punkten festmachen: Zum einen entfällt die Beschränkung des Phänomen-Begriffs auf bloße Himmelserscheinungen, die zum anderen mit einer Veränderung des Geltungsanspruchs von Hypothesen einhergeht. Letzteres illustriert die Kontroverse um das Kopernikanische Weltbild, dessen Bekämpfung in direktem Verhältnis

---

<sup>200</sup> Vgl. G. Tonelli: „Hypothese“. In: *HWbP*. Bd. 3, 1260.

<sup>201</sup> Während die Hypothese im Kontext der Dialektik für die Behauptung steht, auf die sich beide Gesprächspartner in einem argumentierenden Gespräch als gemeinsame Basis einigen können, ermöglicht sie es in der Geometrie, wahre Schlussfolgerungen zu ziehen, indem sie bestimmte „Existenzvoraussetzungen in Bezug auf den erörterten Gegenstandsbereich“ festlegt. (Vgl. Kuno Lorenz: „Hypothese“. In: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. 4 Bde. Hg. von Jürgen Mittelstraß. Bd. 2. Mannheim/Wien/Zürich 1984, 157 sowie A. Szabo: „Hypothese“. In: *HWbP*, Bd. 3., 1260-1261).

<sup>202</sup> Vgl. Jürgen Mittelstraß: *Die Rettung der Phänomene*. Berlin 1962. Die Zuschreibung dieses antiken Topos basiert auf einer Äußerung des Neuplatonikers Simplicios in seinem Kommentar der Aristoteles-Schrift: *De caelo*. Mittelstraß unternimmt es u.a. in seiner Dissertation nachzuweisen, dass die Autorschaft dieses ‚Auftrages‘ aus der Platonischen Philosophie nicht abzuleiten und vielmehr Eudoxos zuzuschreiben sei. Weiterhin entwickelt er die Geschichte dieses ‚Forschungsprogramms‘ und seiner neuzeitlichen Rezeption, an denen sich unsere Ausführungen im wesentlichen orientieren.



mit dem daran geknüpften Wahrheitsgehalt stand.<sup>203</sup> Verschärft wurde diese Diskussion dadurch, dass die aristotelische Dichotomie zwischen himmlischer und sublunarer Region, die eine wesentliche Bedingung des spekulativ-mathematischen Freiraumes der Astronomie darstellte, durch die Forschungen Keplers infrage gestellt wurde. Dieser vermutete, dass Erkenntnisse über die Bewegung von Himmelskörpern auch auf irdische Naturerscheinungen übertragbar seien, womit eine Ausweitung des Phänomenbegriffs verbunden war. Beobachtungen astronomischer Bewegungen – wie die keplerschen Gesetze – beanspruchten von daher den Status objektiver Gültigkeit, da sie mit Aussagen der Physik zusammenfielen und dadurch nachprüfbar geworden waren. Astronomie

[e]st pars physices, quia inquit causas rerum et eventuum naturalium: et quia inter ejus subjecta sunt motus corporum coelestium: et quia unus finis ejus est, conformationem aedificij mundani partiumque ejus indagare.<sup>204</sup>

ist ein Teil der Physik, weil sie die Ursache der Dinge und der Naturereignisse untersucht und weil sie sich auch mit den Bewegungen der Himmelskörper beschäftigt; und weil es schließlich auch ihr Ziel ist, die Lage des weltlichen Gebäudes und seiner Teile zu erforschen.

In dieser Tradition stehen sowohl die cartesianische Wirbeltheorie als auch das newtonsche Phänomen der Gravitation, die nicht nur zur Klärung der Planeten- und Kometenbewegung sondern auch zum Nachweis der Gezeiten herangezogen werden können. Doch während das Modell Descartes auf rein mechanizistischen Prinzipien basiert und so Anschaulichkeit und Nachvollziehbarkeit garantiert, bleibt der zentrale Begriff der Schwere bei Newton ungeklärt. Dies begründet einerseits den Erfolg des abstrakten Kraft-Paradigmas: Denn obwohl Newton in den *Principia* noch ausdrücklich den mathematischen Charakter seines Kraftbegriffs<sup>205</sup> betont, leistet er dessen physikalischer Ausdeutung als allgemeingültigem Erklärungsphänomen

---

<sup>203</sup> So geben Äußerungen in der Einleitung und im ersten Buch von *De revolutionibus orbium caelestium* (1543) Anlass zu der Deutung, Kopernikus beanspruche, das *wahre* System aufgedeckt zu haben, was den Widerstand der Kirche hervorruft. Das Vorwort, das der Verleger Andreas Osiander dem Werk voranschickt, leugnet diese Absicht jedoch und verweist den Geltungsanspruch der Kopernikanischen Hypothese wieder in den rein mathematischen Bereich der Annahme, die keine realistische Ausdeutung vertritt: „Est enim astronomi proprium, historiam motuum coelestium diligenti et artificiosa observatione colligere. Deinde causas earundem, seu hypotheses, cum veras assequi nulla ratione possit, qualescumque excogitare et confingere [...] Neque enim necesse est, eas hypotheses esse veras, immo ne verisimiles quidem, sed sufficit hoc unum, si calculum observationibus congruentem exhibeant“ (Osiandri: Ad Lectorem. De Hypothesibus Hvius Operis. In: Nicolaus Copernicus: *Das neue Weltbild*. 3 Texte. Lateinisch-Deutsch. Hg. von Günther Zekl. Hamburg 1990, 60; Herv. A.E.), „Ist es doch eigentümliche Aufgabe des Sternenforschers, wissenschaftliche Kunde von den Bewegungen am Himmel mithilfe sorgfältiger und kunstfertiger Beobachtung zu sammeln; hierauf deren Gründe – oder doch wenigstens Hypothesen, wenn er nämlich die wahren Gründe auf keine Weise ermitteln kann, irgendwelcher Art dafür auszudenken und zu ersinnen [...] Es ist nämlich gar nicht notwendig, daß diese Hypothesen wahr, ja nicht einmal, daß sie wahrscheinlich sind, sondern es reicht schon dies allein, wenn sie eine mit den Beobachtungen übereinstimmende Berechnung darstellen“ (ebd., 61; Übs. leicht geändert; Herv. A.E.) Die Kongregation von 1620 befand jedoch, dass Kopernikus eine physikalische Deutung seiner mathematischen Hypothese beanspruche und zensierte das Werk per Dekret. Mit der vehementen Verteidigung des Kopernikanischen Weltbildes als realistischer Ausdeutung durch Galilei bricht der Konflikt wieder in aller Schärfe aus. Vgl. dazu Blake/Ducasse 1960, 25-29.

<sup>204</sup> Johannes Kepler: *Epitomes astronomiae Copernicanae*. In: ders.: *Opera omnia*. Bd. VII. Hg. von Max Caspar. München 1853, 23.

für Kausalitätsbeziehungen mit der Anspielung Vorschub, dass das Phänomen der Anziehungskraft noch weit mehr Ausprägungen haben könne, als die Physik in Form der Gravitation, der Elektrizität und des Magnetismus bislang zu erforschen vermochte.<sup>206</sup> In der Nachfolge Newtons – und insbesondere in der französischen Rezeption<sup>207</sup> – ist die physikalische Ausdeutung der Gravitation bereits erfolgt und eröffnet so zahlreichen Disziplinen eine wissenschaftliche Begründungsbasis.<sup>208</sup>

Andererseits ist diese Stärke des newtonschen Modells, das aufgrund der abstrakten Kraftvorstellung zahlreiche Anknüpfungspunkte gewährte, zugleich auch seine Schwäche. Gravitation kann zwar als verursachendes Prinzip benannt, jedoch selbst nicht mehr weiter auf bereits bekannte physikalische Prinzipien reduziert werden,<sup>209</sup> so dass Newton sich mit ihrer Beschreibung begnügen muss: „Et satis est quod gravitas revera existat, & agat secundum leges a nobis expositas, & ad corporum caelestium & maris nostri motus omnes sufficiat.“ (Newton,

---

<sup>205</sup> „Mathematicus duntaxat est hic conceptus: Nam virium causas & sedes physicas jam non expendo.“ (PRINCIPIA, 5)/„Dieses Konzept ist genau genommen ein mathematisches. Denn über die physikalischen Ursachen und Sitze der Kräfte stelle ich keine Überlegungen mehr an.“ (MPP, 27).

<sup>206</sup> „and these instances shew the tenor and course of Nature, and make it not improbable, *but that there may be more Attractive powers than these.* For Nature is very consonant and conformable to herself. [...] The attractions of gravity, magnetism and electricity, reach to very sensible distances, and so have been observed by vulgar eyes; and there may be others with reach to so small distances as hitherto escape observation“ (Isaac Newton: *Optics*. In: ders.: *Opera quae exstant omnia*. 5 Bde. Hg. von Samuel Horsley. Bd. IV. Faksimile Neudruck der Ausgabe von 1779-1785. Stuttgart/Bad Cannstatt 1964, 242-243)/„Diese Beispiele, die uns Wesen und Lauf der Natur zeigen, machen es wahrscheinlich, dass es ausser den genannten noch andere anziehende Kräfte geben mag, denn die Natur behauptet immer Gleichförmigkeit und Uebereinstimmung mit sich selbst [...] Die Anziehungen der Schwerkraft, des Magnetismus und der Elektrizität reichen bis in merkliche Entfernungen und sind in Folge dessen von aller Welts Augen beobachtet worden, aber es mag wohl andere geben, die nur bis in so kleine Entfernungen reichen, dass sie der Beobachtung bis jetzt entgangen sind.“ (Isaac Newton: *Optik*. Übs. u. hg. von William Abendroth. Braunschweig/Wiesbaden 1983, 249).

<sup>207</sup> So äußert beispielsweise d'Alembert im *Discours Préliminaire*: „Après tout, quel mal auroit-il [Newton] fait à la philosophie, en nous donnant lieu de penser que la matiere peut avoir des propriétés que nous ne lui soupçonnions pas, et en nous desabusant de la confiance ridicule où nous sommes de les connoître toutes?“ (DP; Herv. A.E.)/„Welchen Schaden sollte er [Newton] also nach alledem der Philosophie zugefügt haben, wenn er uns zu denken veranlaßt, daß die Materie Eigenschaften besitzen könne, die wir an ihr bisher nicht vermuteten, und wenn er uns von dem lächerlichen Dünkel befreite, daß wir sie schon sämtlich kennen?“ (EE, 84-85; Herv. A.E.). Damit ist zugleich die materialistische Argumentation angedeutet, die dann – wie es an Diderots *Principes philosophiques sur la Matière et les Mouvement* deutlich wird – nicht mehr nur den Cartesianismus angreift, dass er der Materie keine Qualitäten zuspreche („Le corps, selon quelques philosophes, est, par lui-même, sans action et sans force: c'est une terrible fausseté, bien contraire à toute bonne physique, à toute bonne chimie; par lui-même, par la nature de ses qualités essentielles, soit qu'on le considère en molécule soit qu'on le considère en masse, il est plein d'action et de force.“ (Diderot: *Principes philosophiques sur la Matière et les Mouvement*. In: *Ceuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. I. Paris 1994, 682), sondern darüber hinaus auch gegen den Newtonianismus argumentiert, der nur eine Eigenschaft der Materie annehme. Im Gegensatz dazu vertritt Diderot in dieser Phase, gestützt auf seine chemischen Studien bei Rouelle, die These der Heterogenität der Materie und ihres Autodynamismus.

<sup>208</sup> Ein bekanntes Beispiel hierfür ist die Chemie, die zuvor als reine Technik erlernbar galt (auch in dem entsprechenden Artikel der *Encyclopédie* wird sie noch als solche bezeichnet („Il y a peu d'Arts [...]“)) und durch den newtonschen Kraftbegriff eine wissenschaftliche Systematik entwickeln konnte. Zur Entwicklung der Chemie als Wissenschaft, vgl. Isabelle Stengers: Die doppelsinnige Affinität: Der newtonsche Traum der Chemie im 18. Jahrhundert. In: *Elemente einer Geschichte der Wissenschaft*. Hg. von Michel Serres. Frankfurt a.M. 1994, 527-567. Zu den im Kontext des historischen Verständnisses neu aufgetretenen Lebenswissenschaften (Biologie), die ebenfalls auf Newton rekurrieren, vgl. Kondylis 1986, 270-286.

<sup>209</sup> Vgl. Scheibe: „Ursache ist also in diesem Zusammenhang gleichbedeutend mit Erklärung, und mit den gesuchten Erklärungen sollen nicht wieder essentialistische Elemente in die Physik eingeführt werden, sondern nur weitere Gesetze von *grundsätzlich* derselben Art wie die zu erklärenden Gesetze.“ (Scheibe 1976, 793) Darin liegt auch das Problem der Gravitationskraft, die, wie Newton einräumt, nicht mechanisch zu erklären ist, sondern als *actio in distans* die Kritik rationalistischer Denker auf sich zieht.

PRINCIPIA, 530).<sup>210</sup> Dadurch erweckt er freilich den Anschein, in entscheidenden Aspekten hinter die Errungenschaften des mechanizistischen Weltbilds in scholastische Denkformen zurückzufallen, indem er mit der Gravitation sowohl eine *actio in distans* annehme, als auch erneut eine *qualitas occulta* in die Philosophie einführe, da die Ursache der Gravitation selbst nicht erklärt werden kann. Diesem, vor allem von Leibniz erhobenen Einwand<sup>211</sup>, versucht Newton in einer Überarbeitung seiner *Principia* zu begegnen<sup>212</sup>, die entscheidende Auswirkungen auf den Begriff der Hypothese hat:

Rationem vero harum gravitatis proprietatum ex phaenomenis nondum potui deducere, & hypotheses non fingo. Quicquid enim ex phaenomenis non deducitur, *hypothesis* vocanda est; & hypotheses seu metaphysicae, seu physicae, seu qualitatum occultarum, seu mechanicae, in *philosophia experimentalis* locum non habent. In hac philosophia propositiones deducuntur ex phaenomenis, & redduntur generales per inductionem. (PRINCIPIA, 530)

Den Grund für diese Eigenschaften der Schwere konnte ich aber aus den Naturerscheinungen noch nicht ableiten, und Hypothesen erdachte ich nicht. Nämlich alles, was sich nicht aus den Naturerscheinungen ableiten läßt, muß als *Hypothese* bezeichnet werden, und Hypothesen, seien es metaphysische, seien es physikalische, seien es solche verborgener Eigenschaften oder mechanische, haben in der *experimentellen Philosophie* keinen Platz. In dieser Philosophie leitet man die Aussagen aus den Naturerscheinungen her und macht sie durch Induktion zu allgemeinen Aussagen. (MPP, 516; Übs. leicht geändert)

Newton gewinnt den Begriff der Hypothese *ex negativo*: Er fasst darunter all jene Erkenntnisse, die nicht unmittelbar aus der Beobachtung der Phänomene gewonnen werden können. Die bisherige Rekonstruktion wissenschaftlicher Hypothesenbildung lässt dabei den Setzungsakt Newtons hervortreten: Indem er die Beobachtung als konstitutives Moment der Naturphilosophie festschreibt, definiert er naturwissenschaftliche Forschung als (mathematische) Form, die, ausschließlich ausgehend von Experimenten, die Auswahl der ‚wahren‘ aus der Menge der prinzipiell möglichen mathematischen Relationen trifft<sup>213</sup> und sich

<sup>210</sup> „Es genügt, daß die Schwere wirklich existiert, entsprechend von den von uns dargelegten Gesetzen wirkt und für [die Erklärung] alle[r] Bewegungen der Himmelskörper und unseres Meeres ausreicht.“ (MPP, 516).

<sup>211</sup> So schreibt Leibniz in seinem fünften Brief an Clarke: „Si ce moyen qui fait une véritable attraction, est constant et en même temps inexplicable par les forces des creatures, et s’il est véritable avec cela, c’est un miracle perpetuel. Et s’il n’est pas miraculeux, il est faux. C’est une chose chimerique, une qualité occulte scholastique.“ (Gottfried Wilhelm Leibniz: Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke. In: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, 7 Bde. Hg. von C. J. Gerhardt. Bd. 7. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1890. Hildesheim 1965, 419)/„Wenn jenes Medium, das eine wirkliche Anziehung ausführt, beständig sein soll, gleichzeitig nicht durch die Kräfte der erschaffenen Dinge erklärbar sein soll und dennoch aber wirklich sein soll, so muß es ein ständiges Wunder sein. Sollte es kein Wunder sein, so wäre es etwas Unbegründetes. Es wäre ein phantastisches Ding, eine verborgene Eigenschaft im Sinne der Scholastik.“ (Gottfried Wilhelm Leibniz: *Der Leibniz–Clarke–Briefwechsel*. Hg. von Volkmar Schüller. Berlin 1991, 122).

<sup>212</sup> Der Zusatz findet sich in dem, der zweiten Auflage seiner *Principia* angefügten *Scholium generale*. Grundsätzlich ist anzumerken, dass der Begriff der Hypothese in Newtons Arbeiten unterschiedliche Bedeutungen annimmt. Einen Überblick gibt N. Rescher: Hypothese. In: *HWBP*. Bd. 3, 1263. Erst nach 1690 manifestiert sich die Festlegung des Hypothesenbegriffs auf einen bestimmten Typus, dessen Gebrauch Newton für die Naturphilosophie vehement ablehnt. Infolgedessen tilgt Newton den Begriff ab der zweiten Ausgabe der *Principia* (1723): Der Hypothesenbegriff weicht nun der Formulierung „phenomena“, unter die Newton auch seine Axiome und Bewegungsgesetze fasst, um damit – entsprechend seiner methodischen Stellungnahme des *Scholium generale* – kenntlich zu machen, dass es sich um aus Phänomenen hergeleitete, das heißt experimentell gewonnene und induktiv verallgemeinerte Erkenntnisse handele.

<sup>213</sup> Röd 1992, 56.

damit entscheidend vom cartesianischen Verständnis der Naturwissenschaft abgrenzt. Auf diese Weise schließt er die traditionell in der Astronomie angesiedelte Hypothesenbildung aus dem Wissenschaftsbegriff aus.

Newtons Präzisierungen, gegen welche Art von Hypothesen sich seine Aussage im besonderen richtet, sind dabei äußerst aufschlussreich. So betont er einerseits die Abgrenzung zu metaphysischen Hypothesen, zu denen er die Annahme von *qualitates occultates* zählt. Dabei erfolgt der Rekurs auf die peripathetische Wissenschaftstradition nicht, weil diese zu diesem Zeitpunkt noch als ernstzunehmende wissenschaftliche Alternative existierte, Newton ruft diesen Bezug lediglich auf, um auf die Vorwürfe Leibniz' zu reagieren, die er zwar im Kern nicht widerlegen kann, jedoch mit dem Verweis auf den Nutzen seiner Naturforschung zu rechtfertigen sucht, indem er der singulären Erklärungskompetenz einer *qualitas occulta* den universellen Charakter seines Gravitationsprinzips<sup>214</sup> entgegensetzt:

To tell us, that every species of things is endowed with an occult specifick quality, by which it acts and produces manifest effects, is to tell us nothing; but to derive two or three general principles of motion from phaenomena, and afterwards to tell us how the properties and actions of all corporeal things follow from those manifest principles, would be a very great step in philosophy, though the causes of those principles were not yet discovered (Newton: *Optics*, 261)

Wenn man uns sagt, jede Species der Dinge sei mit einer spezifischen verborgenen Eigenschaft begabt, durch welche sie wirkt und sichtbare Effecte hervorbringt, so ist damit gar nichts gesagt; wenn man aber aus den Erscheinungen zwei oder drei allgemeine Principien der Bewegung herleitet und dann angiebt, wie aus diesen klaren Principien die Eigenschaften und Wirkungen aller körperlichen Dinge folgen, so würde dies ein großer Fortschritt in der Naturforschung sein, wenn auch die Ursachen dieser Principien noch nicht entdeckt wären. (Newton: *Optik*, 267).

Indem Newton eine Differenzierung zwischen einem aus den theoretischen Prämissen resultierenden Modell der *qualitas occulta* und der von ihm experimentell nachgewiesenen Anziehungskraft versucht, gelingt ihm über die Rechtfertigung seines Erklärungsansatzes hinaus sogar die Umkehrung des Vorwurfs gegen den Cartesianismus, gegen den er nun gerade die mangelnde experimentelle Ausgangsbasis geltend machen kann. Damit ist auch der zweite ‚Missbrauch‘ von Hypothesen benannt, den Newton aus der Wissenschaft auszuschalten trachtet: derjenige physikalischer Hypothesen,<sup>215</sup> ein Vorwurf, der gegen die cartesische Wirbeltheorie gerichtet ist. Descartes selbst betont, wie bereits in der Einleitung erwähnt, den hypothetischen Modus seiner Schriften: So fordert er die Leser in seinen *Principia Philosophiae* explizit dazu auf, ihm bei der Schaffung einer fiktiven Welt zu folgen. Dieser Aussagemodus bietet Descartes den strategischen Vorteil, den Leser über den Anspruch seiner Kosmologie im

---

<sup>214</sup> Vgl. dazu Keith Hutchison, der eine differenzierte Betrachtung der Rolle der *qualitas occulta* in den neuzeitlichen Naturwissenschaften vorgelegt hat. (Keith Hutchinson: What happened to occult qualities in the scientific revolution? In: *Isis* 73 (1982), 233-253).

<sup>215</sup> Blake/Ducasse 1960 arbeiten in einer detaillierten Analyse die diversen, zur Zeit Newtons gebräuchlichen Hypothesenverwendungen heraus, gegen die sich das newtonsche Verdikt richtet, worunter die intellektualistische Verwendung die prominenteste Stelle einnimmt. Zugleich wird dort aufgezeigt, welchen Verfügungsrahmen

unklaren zu lassen: So stellt er sich damit einerseits in die skizzierte antike Wissenschaftstradition, um den rein nominalistischen Anspruch seines physikalischen Modells zu betonen – seine Wirbeltheorie ist dann lediglich im Rahmen der Einzelwissenschaft zu betrachten und gilt als astronomische Hypothese. Andererseits ermöglicht es ihm der erkenntnistheoretische Rahmen, den er durch die Metaphysik gewonnen hat, zugleich, den Hypothesenstatus durch die Deduktion einzelner Hypothesen aus den ersten Prinzipien aufzuheben und diese als objektiv gültige Aussagen zu erweisen.<sup>216</sup> Zwischen diesen Polen oszillieren Descartes' *Principia philosophiae*, in denen er die Möglichkeit deduktiver Absicherung zwar andeutet, jedoch nicht ausführt.<sup>217</sup> Dass Newton Descartes Hypothese zunächst als ‚physikalische Hypothese‘<sup>218</sup> auffasst, die er im zweiten Buch seiner *Principia* widerlegt, mag jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass er mit seiner Hypothesendefinition das cartesianische Modell insgesamt disqualifiziert, also auch in seinen metaphysischen Implikationen ablehnt. Indem aus der Naturphilosophie alle Prinzipien ausgeschlossen werden, die nicht aus der Erfahrung hergeleitet werden können, etabliert er einen, mit dem Cartesianismus grundsätzlichen inkompatiblen Maßstab. Letztlich lösen Newtons *Principia* die cartesianischen Prinzipien nicht deshalb ab, weil über Richtigkeit oder Falschheit der (physikalischen) Einzelaussagen aufgrund eines gemeinsamen Maßstabes entschieden wurde, zur Disposition steht vielmehr der Maßstab selbst. So erweist sich das, was Descartes als den einzig erkenntnissicheren Weg bezeichnete – die rationale Rekonstruktion der wahrgenommenen Welt – im Modell Newtons gerade als Hypothese, welche wiederum aus dem Wissenschaftsbegriff ausgeschlossen wird. Die newtonsche Ablehnung der Hypothese verwirft damit beide Bedeutungen, die der Systembegriff im 18. Jahrhundert innehat: Zum einen die cartesianische Wirbeltheorie als astronomisches Modell (*systema mundi*), zum anderen das rationalistische Modell als alleingültiges Gesamtsystem<sup>219</sup> und zeigt insofern, auf welche Weise aufklärerische System- und Hypothesenkritik ineinandergreifen.<sup>220</sup>

---

Newton dem Hypothesengebrauch in der Wissenschaft noch einräumt, das heißt, welchen Gebrauch er nicht explizit verwirft. (Blake/Ducasse 1960, 124-135).

<sup>216</sup> Vgl. Röd 1995, 124-130. Röd sieht darin eine, durch die Verurteilung Galileis bedingte, Strategie Descartes.

<sup>217</sup> Vgl. Descartes: *Principia philosophiae*, IV, 204-207.

<sup>218</sup> Descartes entwickelt sie in seinen *Principia Philosophiae*. Es handelt sich bei dem cartesianischen Modell also nicht mehr nur um eine mathematische Fiktion im Sinne eines nicht-realistischen Modells, sondern um eine physikalische Hypothese. Grundsätzlich gilt es jedoch einzuräumen, dass zur Unterteilung der Hypothesen in metaphysische, mathematische und physikalische bis zu Newton keine allgemeine Sprachregelung existierte und der Gebrauch je nach Autor stark variiert. Vgl. Rescher, 1261.

<sup>219</sup> Vgl. Strub, der zeigt, dass der Systembegriff (‚systema‘ im Wortsinn als eine ‚Zusammenfügung von Elementen zu einem Ganzen‘) bis zu Beginn des 18. Jh. im astronomisch-kosmologischen Kontext im Sinne von Weltsystem (*systema mundi*) gebraucht wurde, wobei der Systembegriff die modellinterne Kohärenz (Geordnetheit) betonte, (zumeist) ohne damit den Anspruch auf reale Geltung zu verbinden. Zugleich setzt sich in dieser Zeit aber auch der Gebrauch des Systembegriffs für die rationalistischen Modelle Descartes und Leibniz durch und bezeichnet nun die streng auseinander deduzierte hierarchische Anordnung der Wissensbereiche aus evidenten Prinzipien, eine Begründetheit, die gerade nicht mehr als Hypothese im astronomischen Sinne, sondern mit dem Anspruch der ‚abschließenden Gestalt der Wahrheit‘ auftrat. (Vgl. Ch. Strub: ‚System‘. In: *HWbP*, Bd.10, 830).

<sup>220</sup> Die Wirksamkeit dieser Allgemeinplätze zeigt sich unter anderem auch noch an Cassirer, der auf diese polemischen Äußerungen als Ausgangsüberlegung seiner Studie zurückgreift: „Was das siebzehnte Jahrhundert betrifft, so kann man doch die Hoffnung hegen, das Ganze seines philosophischen Gehalts und seiner philosophischen Entwicklung dadurch zu bezeichnen, daß man diese Entwicklung von ‚System‘ zu ‚System‘, von Descartes zu Malebranche, von Spinoza zu Leibniz, von Bacon zu Hobbes zu Locke verfolgt. Aber dieser

Dabei tritt zugleich der nicht mehr weiter rationalisierbare Kern des Empirismus deutlich hervor und die unterschiedlichen Facetten des aufklärerischen Philosophie-Begriffs werden freigelegt: Eine erste, ‚weltanschauliche‘ Ebene, auf der die inhaltlichen Vorbedingungen festgelegt sind, aufgrund derer die zweite, argumentative Ebene, also die konkrete erkenntnistheoretische Ausformulierung, erst entwickelt werden kann.<sup>221</sup> Diesen weltanschaulichen Aspekt hat Thomas Kuhn als eines der wesentlichen Merkmale wissenschaftlicher Revolutionen herausgearbeitet.<sup>222</sup> Kuhn unterscheidet in seiner Wissenschaftstheorie zwischen Phasen evolutionärer und revolutionärer Entwicklung. Evolutionäre Phasen lassen sich vereinfacht als Ausarbeitung des herrschenden Wissenschaftsparadigmas (als ‚normale‘ Wissenschaft) beschreiben. Revolutionäre Phasen hingegen vollziehen die Ablösung und (partielle oder vollständige) Ersetzung des vorangegangenen Erklärungsmodells durch ein neues, ohne dass beide Paradigmen kompatibel wären. Als solche stellen wissenschaftliche Revolutionen diskontinuierliche Brüche dar, die nicht als Folge akkumulierter Erfahrungen aufgefasst werden können, sondern das abzulösende Paradigma sogar notwendig sprengen müssen.<sup>223</sup> Entscheidend für unsere Fragestellung ist nun, dass in diesen Phasen der Polarisierung zwischen zwei konkurrierenden Paradigmen – konkret in der vorliegenden Analyse die Frontstellung zwischen cartesianischem und empiristischen Wissenschaftsparadigma<sup>224</sup> – der (vorgeblich) wissenschaftliche Disput auf einer anderen Ebene ausgetragen wird und auch zwingend ausgetragen werden muss. Dies liegt darin begründet, dass die Maßstäbe einer wissenschaftlich-logischen Behandlung nur aus der bis dahin ‚normalen‘ Wissenschaft, also dem Cartesianismus, extrahiert werden können, dessen Leistungsfähigkeit jedoch gerade in Zweifel gezogen wird. Auf dieses ‚diskursive Vakuum‘<sup>225</sup> – das allein schon dadurch entsteht, dass kein ‚archimedischer Punkt‘ in der Wissenschaft mehr auszumachen ist, der es erlaubte festzulegen, was überhaupt als Problem respektive als dessen

---

Leitfaden lässt uns an der Schwelle des achtzehnten Jahrhunderts im Stich. *Denn das philosophische System als solches hat hier seine bindende und eigentlich-repräsentative Kraft verloren.*“ (Cassirer, Vorrede, XII; Herv. A.E.).

<sup>221</sup> Vgl. Kondylis 1986, 42-59.

<sup>222</sup> Thomas S. Kuhn: *The Structure of Scientific Revolutions*. 2., erw. Aufl. Chicago 1970, 92-110. (Im Folgenden: Kuhn 1970). Ohne den direkten Bezug zu Kuhn herzustellen, zeigt sich auch die Untersuchung Kondylis 1986 wesentlich durch dieses Wissenschaftsmodell beeinflusst.

<sup>223</sup> Die Inkompatibilität zeigt sich für Kuhn an der notwendigerweise zu erbringenden neuen Erklärungsleistung eines Paradigmas, das sich gerade deshalb erfolgreich gegen das vorangegangene Paradigma behaupten kann, da es andere und neue Vorhersagen ermöglicht. Diese Leistung kann nach Kuhn nur dann erbracht werden, wenn das neue Erklärungsmodell die dem alten Modells inhärente Regeln bricht und darüber hinausgeht, was notwendigerweise eine logische Differenz impliziert. Vgl. Kuhn 1970, 97-98.

<sup>224</sup> Zum Nachweis, dass es sich bei der newtonschen Physik um einen Paradigmenwechsel handelt, vgl. Jerome Bernard Cohen: *Revolutionen in den Naturwissenschaften*. Frankfurt a.M. 1994.

<sup>225</sup> Als besonders beredtes Beispiel wissenschaftlicher ‚Sprachlosigkeit‘ kann Bacon angeführt werden, der das Fehlen der wissenschaftlichen Argumentationsebene gerade nicht verschleiert, sondern vielmehr die Ansicht vertritt, dass dies seiner Methode zum Vorteil gereicht: „At Idola Theatri innata non sunt [...] sed ex fabulis theoriarum et perversis legibus demonstrationum plane indita et recepta. *In his autem confutationes tentare et suspicere consentaneum prorsus non est illis quæ a nobis dicta sunt. Quum enim nec de principiis consentiamus nec de demonstrationibus, tollitur omnis argumentatio.* Id vero bono fit fato, ut antiquis suis constet honos.“ (NO §61)/„Die Idole des Theaters sind nicht angeboren [...] sondern sie sind offensichtlich aus den Fabeln der Theorien und den verkehrten Gesetzen der Beweisführung dem Verstand beigebracht und von ihm aufgenommen worden. *Gegen sie mit Widerlegung aufzutreten, entspricht ganz und gar nicht dem von mir Vorhergesagten. Da wir nämlich weder bezüglich der Grundlagen noch der Beweisführung übereinstimmen, entfällt jede positive Auseinandersetzung.* Dies ist in der Tat ein gutes Vorzeichen, da so die Ehre der Alten bestehenbleibt.“ Vgl. dazu ebenso NO §32.

Lösung anzuerkennen sei – wird so mit einem Wechsel der Diskussionsebene reagiert: Wissenschaftliche Argumente weichen ethisch-moralischen Argumentationen, deren Basis weltanschauliche Vorentscheidungen bilden, die gerade nicht zur Disposition stehen. Insofern können wissenschaftliche Erklärungsmodelle, die gezwungenermaßen in eine Diskussion über die Wahl von Paradigmen eintreten, lediglich eine zirkuläre Funktion haben, denn sowohl die Vertreter der intellektualistischen Strömung als auch solche der empiristischen Partei berufen sich jeweils auf „its own paradigm to argue in that paradigm’s defense.“<sup>226</sup> Diese Redundanz ist jedoch keineswegs funktionslos, sondern in ihrer polemischen und moralischen Ausprägung durchaus wirksam, kann jedoch nicht mehr den Status einer wissenschaftlichen Argumentation beanspruchen, sondern allenfalls als Überredungsgestus gelten.<sup>227</sup> Konkret auf die Gegenüberstellung Newtons und Descartes übertragen bedeutet das: Die Behauptung, dass aus Erscheinungen abgeleitete Beobachtungen und Schlussfolgerungen von höherem wissenschaftlichen Wert seien als diejenigen, die *per deductionem* aus der *ratio* gewonnen werden, basiert auf einem Werturteil, dessen Richtigkeit nur weltanschaulich, nicht jedoch wissenschaftlich entschieden werden kann. Dem weltanschaulichen Kern liegen nicht explizierte Prämissen zugrunde, was beispielsweise am *Discours Préliminaire* deutlich wurde, der in seiner Argumentation hinter den Begriff der ‚Natur‘ nicht zurückgehen konnte: So besitzt die empiristische Methode nur innerhalb eines Weltbildes Gültigkeit, das sowohl die Natur der Erkenntnis für würdig und möglich erachtet, als auch voraussetzt, dass man zu ihrer (sinnlichen) Erkenntnis überhaupt fähig sei. So greift hier ebenfalls der bereits am Natur-Begriff der *Encyclopédie* aufgezeigte Vertauschungsprozess von Ursache und Wirkung: Nicht die Methode ist der Natur angepasst, wie es durch die experimentelle Basis suggeriert wird, sondern die Natur wird dadurch bestimmt, was die Methode zu erkennen imstande ist.

Vor diesem Hintergrund tritt auch der ‚weltanschauliche‘ Charakter der newtonschen Ablehnung von Hypothesen hervor. Darüber hinaus erlaubt ihm die moralische Argumentation in Bezug auf den Nutzen für die Menschheit, Ungereimtheiten zu überdecken, die so in argumentationslogischer Hinsicht kaum zu Buche schlagen. Als Standardbeispiel hierfür dient der Hinweis auf die Konstruktion des newtonschen Weltbildes: Obwohl sich Newton kategorisch gegen Hypothesenbildung ausspricht, bleibt festzuhalten, dass er sich

---

<sup>226</sup> Kuhn 1970, 94. Dies tritt beispielsweise auch deutlich in Lockes Widerlegung des Innatismus hervor: „This Opinion [That Men have native *Ideas*] I have at large examined already; and, I suppose, what I have said in the fore-going Book, will be much more easily admitted, when I have shewn, whence the Understanding may get all the *Ideas* it has [...] for which I shall appeal to every one’s own Observation and Experience.“ (ESSAY, II, i, §1; Herv. A.E.)/ „Diese Meinung [daß die Menschen angeborene Ideen besitzen] habe ich schon einer eingehenden Prüfung unterzogen, und ich nehme an, meine Ausführungen im vorigen Buch werden sehr viel eher Anklang finden, wenn ich gezeigt haben werde, woher der Verstand alle die Ideen, die er besitzt, nehmen kann [...] Ich berufe mich hierbei auf die eigene Beobachtung und Erfahrung eines jeden.“ Die Begründung kann also nur über die Erfahrung erfolgen, deren erkenntnistheoretischer Wert im Cartesianismus gerade bezweifelt wurde. Der zirkuläre Charakter seiner Begründung tritt an dieser Stelle offen hervor.

<sup>227</sup> Vgl. Kuhn 1970, 94. Und dieser verfängt bei Anhängern des gegenläufigen Paradigmas selten genug, wie Kuhn nachweist, und die Durchsetzung eines Paradigmas erst mit dem Aussterben der Vertreter der gegenerischen Theorie beginnen läßt. Im Fall der *Encyclopédie* kann die Existenz einer *scientific community* noch nicht angenommen werden (vgl. Gipper 2002, 16-21), sie wird vielmehr erst herausgebildet und dies auf dem Wege gesamtgesellschaftlicher Akzeptanz; insofern kommt dem ‚Überredungsversuch‘ in Form der Vulgarisierungsliteratur eine zentrale Rolle zu.

selbst solcher bedienen muss, um sein Weltbild gegen das cartesianische zu positionieren. Erst die Annahme eines absoluten Raumes<sup>228</sup> sowie der absoluten Zeit ermöglichen ihm ein gedankliches Konstrukt, das eine Trennung der Materie von ihrer räumlichen Ausdehnung – und somit die Unterminierung des cartesianischen Weltbildes – überhaupt zulässt.<sup>229</sup> Das zeigt zugleich die polemische Absicht, die mit der newtonschen Ablehnung der Hypothesen verbunden ist: Diese Ausgrenzung ermöglicht es ihm, sich gegen das konkurrierende Paradigma zu behaupten und schließlich sogar durchzusetzen, was wesentlich durch die Verstärkung des polemischen Tons in der Newton-Rezeption befördert wird. So ist bereits im Vorwort des Mathematikers und Newtonschülers Cotes zur zweiten Ausgabe der *Principia* der Ton schärfer und die weltanschauliche Opposition wird zugespitzt:

Qui speculationum suarum fundamentum desumunt ab hypothesis; etiamsi deinde secundum leges mechanicas accuratissime procedant; fabulam quidem elegantem forte & venustam, fabulam tamen concinnare dicendi sunt.<sup>230</sup>

[Von denen], welche die Grundlage für ihre Betrachtungen aus Hypothesen entnehmen, auch wenn sie dann den mechanischen Gesetzen gemäß ganz exakt vorgehen sollten, muß gesagt werden, daß sie sich ein Phantasiegebilde, möglicherweise ein geschmackvolles und schönes, aber eben doch nur ein Phantasiegebilde zurechtlegen.<sup>231</sup>

So kommt es zu einer folgenreichen Umwertung der Hypothese: Während Newton die Ausgrenzung der rational-deduktiven Methode aus dem Bereich der Naturphilosophie vornimmt, gibt Cotes in seinem Kommentar die Stoßrichtung künftiger Polemiken vor: Hypothesenbildung wird nun sogar dem Bereich der Imagination zugeschlagen, worauf der Verweis auf das ‚Phantasiegebilde‘ hindeutet. Doch wie gelingt diese polemische Verweisung des philosophischen Systems Descartes, aus dem die Imagination explizit und rigoros verwiesen worden war<sup>232</sup>, in den Bereich des rein Fiktionalen?

<sup>228</sup> Die Vorstellung des absoluten Raumes und der absoluten Zeit impliziert, dass es sich dabei um invariante und von den Körpern unabhängigen Größen handelt, die den Rahmen für die Bewegung der Körper abgeben, im Gegensatz zu Descartes, der den Raum relational konzipiert, das heißt die Größe des Raumes ergibt sich aus der Lage des Objekts relativ zu anderen Objekten. Vgl. dazu Neuser 1995, 31. Zu den theologischen Implikationen dieser Vorstellung und den Rekurs auf die neuplatonische Tradition bei Newton: Martin Carrier: Isaac Newton. Prinzipien der Naturphilosophie: Raum, Kraft, Bewegung und Gott. In: *Philosophen des 17. Jahrhunderts*. Hg. von Lothar Kreimendahl. Darmstadt 1999, 176-197.

<sup>229</sup> Noch offensichtlicher wird die Tendenz zu Hypothesenbildung im Kapitel *Queries* von Newtons *Optics* (1704), wo er noch experimentell zu prüfenden Hypothesen formuliert. Vgl. dazu Blake/Ducasse 1960, 124-126.

<sup>230</sup> Roger Cotes: Editoris Praefatio in editionem secundam, *PRINCIPIA*, XVIII. Dem cotesschen Kommentar kommt insofern eine bedeutende Rolle zu, als er explizit als Verteidigungsschrift gegen die zunehmende (rationalistische) Kritik an den newtonschen *Principia* konzipiert wurde.

<sup>231</sup> Vorwort des Herausgebers Roger Cotes zur zweiten Ausgabe der *Principia*, MA, 7. Übers. leicht geändert.

<sup>232</sup> „[...] non igitur ab iis ullis, quæ imaginatione effingo. Atque hoc verbum, *effingo*, admonet me erroris mei: nam fingerem reverà, si quid me esse imaginärer, quia nihil aliud est imaginari quàm rei coporæ figuram, seu imaginem, comtemplari. Jam autem certò scio me esse, simulque fieri posse ut omnes istæ imagines, & generaliter quæcunque ad corporis naturam referuntur, nihil sint præter insomnia. [...] Itaque cognosco nihil eorum quæ possum imaginationis ope comprehendere, ad hanc quam de me habeo notitiam pertinere, mentemque ab illis diligentissime esse avocandam, ut suam ipsa naturam quàm distinctissime percipiat.“ (*MED II, AT VII, 28*)/ „[...] nicht also von irgend etwas, das ich mir in der Einbildung ausmale. Und dieses Wort: ‚ich male mir etwas aus‘, macht mich schon auf meinen Irrtum aufmerksam; denn es wäre in der Tat nur ein Ausmalen, wenn ich mir einbildete, etwas zu sein, besagt doch ‚sich etwas einbilden‘ nichts anderes, als die Gestalt oder das Bild eines körperlichen Dinges betrachten. Nun weiß ich aber bereits gewiß, daß ich bin, und zugleich, daß möglicherweise alle diese Bilder und ganz allgemein alles, was sich nur auf die Natur des Körpers bezieht, nichts sind als Träume



Zum einen kann Cotes bei seinem Urteil auf die baconischen Idollehre rekurrieren, explizit auf den vierten Typus, der von Bacon als „Idole des Theaters“ bezeichnet wurde.<sup>233</sup> Die Gemeinsamkeit, die zwischen dem cartesischen System und diesem Idola-Typus konstruiert wird und auf die die Adjektivreihe „geschmackvoll und reizend“ fast wörtlich referieren, ist die ästhetische Qualität: Ein Werk, das zu gefallen und von daher zu wirken weiß, ohne dabei jedoch eine Annäherung an die Wirklichkeit zu leisten.<sup>234</sup> Zum anderen begünstigt Descartes selbst diese Deutung, da er als Reaktion auf das Galilei-Urteil den aufgezeigten wissenschaftlichen Spielraum, auf den sich eine markierte Hypothese gegenüber religiösen Ansprüchen berufen kann, für die Vorstellung seiner Kosmologie zu Nutze macht und so zunächst betont, sich damit zu begnügen, „die begonnene Darstellung so fortzusetzen, als hätte ich keine andere Absicht als eine Fabel zu erzählen.“<sup>235</sup> Mittels des *tertium comparationis* der Hypothese gelingt Cotes so die Umwertung der cartesianischen Philosophie: Indem Hypothesen nun nicht mehr dem Bereich der (mathematischen) *ratio*, wie es der antiken Tradition entsprach, zugerechnet werden, sondern als Produkte der unkontrollierten Einbildungskraft behandelt werden, wird erreicht, dass das cartesianische System *in toto* dem Bereich der Imagination zugeschlagen werden kann und ihm dadurch der Status einer wissenschaftstheoretisch ernstzunehmenden Alternative abzusprechen ist. Dass es sich dabei nicht nur um einen Nebenschauplatz, sondern um eine zentrale und wirkmächtige Umwertung im aufklärerischen Wissenschaftsdiskurs handelt, dürfte nicht zuletzt auf Voltaire zurückzuführen sein, der die Newton-Rezeption in Frankreich maßgeblich beeinflusst hat<sup>236</sup>:

---

[...] Ich erkenne also, daß nichts von dem, was ich mit Hilfe der Einbildungskraft erfassen kann, zu der Kenntnis gehört, die ich von mir habe, daß ich vielmehr meinen Geist sehr sorgfältig davon abwenden muß, wenn ich seine Natur recht deutlich begreifen will.“ (René Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hamburg 1993, 24-25).

<sup>233</sup> „quia quot philosophi receptæ aut inventæ sunt, tot fabulas productas et actas censemus, quæ mundos effecerunt fictitios et scenicos. Neque de his quæ jam habentur, aut etiam de veteribus philosophiis et sectis, tantum loquimur; cum complures aliæ ejusmodi fabulæ componi et concinnari possint“ (NO §XLIV)/ „denn so viele Philosophien angenommen oder erfunden worden sind, so viele Fabeln sind nach meiner Auffassung damit geschaffen und für wahr unterstellt worden, welche die Welt als unwirklich und erdichtet haben erscheinen lassen. Indes spreche ich nicht bloß über die schon vorhandenen oder die alten philosophischen Lehrmeinungen und Sekten; da man eine Unzahl anderer Fabeln dieser Art erdichten und ersinnen kann“.

<sup>234</sup> „Idola Theatri, sive theoriarum, multa sunt [...] Atque hujusmodi theatri fabulæ habent etiam illud quod in theatro poetarum usu venit, ut narrationes fictæ ad scenam narrationibus ex historia veris concinniores sint et elegantiores, et quales quis magis vellet.“ (NO, §62; Herv. A.E.)/ „Die Idole des Theaters oder der Theorien sind zahlreich [...] Diese Dichtungen des Theaters haben mit dem für die Bühne gestalteten Dichtungen das gemein, daß Theaterstücke gegenüber den wahren Erzählungen der Geschichte beliebter, gefälliger und ganz nach dem Geschmack des Publikums sind.“

<sup>235</sup> „de poursuivre la description que j’ay commencée, comme n’ayant autre dessein que de vous raconter vne Fable.“ (Le monde, AT XI, 48)/ „[...] die Beschreibung, die ich begonnen habe, fortzusetzen, da ich keine andere Ansicht hege, als Ihnen eine Fabel zu erzählen.“ (Welt, 57) Ebenso im *Discours de la Méthode*: „Mais, ne proposant cet écrit que comme vne histoire, ou, si vous l’aymez mieux, que comme vne fable [...] j’espère qu’il sera vtile a quelques vns, sans estre nuisible a personne, & que tous me sçauront gré de ma franchise.“ (Discours de la Méthode, AT VI, 4)/ „Da ich aber diese Schrift nur als einen Bericht vorlege – oder, wenn Sie lieber wollen, als eine Fabel, [...] so hoffe ich, sie wird einigen nützlich sein, ohne jemandem zu schaden, und jeder wird mir für meinen Freimut Dank wissen.“ (Descartes: *Discours de la Méthode*. Französisch–Deutsch. Hamburg 1960, 7).

<sup>236</sup> Vgl. dazu Renate Wahsner/Horst–Heino von Borzeszkowski: Einleitung. In: Voltaire: *Elemente der Philosophie Newtons. Verteidigung des Newtonianismus*. Hg. von Renate Wahsner/Horst–Heino von Borzeszkowski. Berlin 1997, 1-77.

Descartes était né avec *une imagination vive et forte* [...] *Cette imagination ne put se cacher même dans ses ouvrages philosophiques*, où l'on voit à tout moment des comparaisons ingénieuses et brillantes. La nature en avait presque fait *un poète*.

[...] La géométrie était un guide que lui-même avait en quelque façon formé, et qui l'aurait conduit sûrement dans sa physique; cependant il abandonna à la fin ce guide et *se livra à l'esprit de système*. Alors, sa philosophie ne fut plus qu'un *roman ingénieux*, et tout au plus vraisemblable pour les ignorants. (Voltaire: *Lettres philosophiques*. Hg. Von René Pomeau. Paris 1964, 91, 94).

Descartes wurde mit einer lebhaften und starken Einbildungskraft geboren [...] Diese Einbildungskraft konnte noch nicht einmal in seinen philosophischen Werken verborgen bleiben, in denen man stets gut ausgedachte und vor Geist sprühende Vergleiche findet. Die Natur hat aus ihm nahezu einen Dichter gemacht.

[...] Die Geometrie war ihm eine Richtschnur, die er selbst in gewisser Weise gedreht hatte, und die ihn sicher in seiner Physik geführt hätte. Doch ließ er am Ende von dieser Richtschnur ab und ging ganz im Systemgeist auf. Unter diesen Umständen war seine Philosophie nichts anderes mehr als ein gut ausgedachter Roman und höchstens noch für Unwissende wahrscheinlich.

Der prätendierte kategoriale Wechsel im Schaffensprozess Descartes' korreliert in der voltaireschen Version mit einem bewussten Wechsel des semantischen Feldes, der die Veränderung auch sprachlich suggerieren soll: Der Vorwurf, nur einen Roman produziert zu haben, wird verstärkt durch das angeführte Kriterium der ‚*vraisemblance*‘, das ein Urteil des poetologischen Diskurses bezeichnet, jedoch nicht mehr dem wissenschaftlichen Code von wahr und falsch untersteht. Zweifel darüber, dass diese Zurechnung Descartes zum literarischen Bereich auch von dem Schriftsteller Voltaire nicht als Kompliment angelegt war, räumt nicht nur der Verfasser selbst in einem Nachsatz aus („tout au plus vraisemblable pour les ignorants“), sondern verrät auch die abweichende Terminologie: Der cotesche Vorwurf des ‚Märchens‘ wird ersetzt durch den ‚Roman‘, um auf diese Weise die Kritik an dem cartesischen Werk mit dem bereits existierenden fiktionalitätskritischen Diskurs kurzzuschließen, der sich in Frankreich vor allem an der Gattung des Romans herauskristallisierte.<sup>237</sup> Dies ist um so bemerkenswerter, da Voltaire sich nicht nur auf die Fiktionskritik durch Cotes berufen, sondern bereits im französischen Kontext auf dieses Kritikmuster zurückgreifen kann – bezeichnenderweise bei dem Rationalisten Malebranche, bei dem der Imaginationsvorwurf jedoch gerade den Vorrang des cartesianischen Wissenschaftsmodells begründete<sup>238</sup>, wobei die

---

<sup>237</sup> In kondensierter Form ersichtlich in Diderots Lobrede auf den englischen Dichter Richardson: „Par un roman, on a entendu jusqu'à ce jour un tissu d'événements chirmériques et frivoles, dont la lecture était dangéreuse pour le goût et pour les moeurs.“ / „Unter einem Roman verstanden wir bis heute ein Gewebe von Ereignissen, die aus der Luft gegriffen und unbedeutend waren: ein Gewebe, dessen Lektüre für den Geschmack und für die Sitten gefährlich war.“ (Diderot: *Eloge de Richardson*. In: ders.: *Oeuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. IV. Paris 1996, 155) Zur Romankritik vgl. die grundlegende Studie von Georges May: *Le Dilemme du roman au XVIII<sup>e</sup> siècle*. New Haven/Paris 1963.

<sup>238</sup> Malebranche behandelt die Erfindung neuer Systeme im Zusammenhang mit seiner Imaginationskritik: „Ils veulent être des inventeurs de quelque opinion nouvelle, afin d'acquérir par là quelque réputation dans le monde [...] Ces sortes de gens ont d'ordinaire l'imagination assez forte; les fibres de leur cerveau sont de telle nature qu'elle conservent longtemps les traces qui leur ont été imprimées. Ainsi, lorsqu'ils ont une fois imaginé un système qui a quelque vraisemblance, on ne peut plus les en détromper. Ils retiennent et conservent très chèrement toutes les choses qui peuvent servir en quelque manière à le confirmer, et au contraire ils n'aperçoivent presque pas toutes les objections qui lui sont opposées ou bien ils d'en défont par quelque distinction frivole.“ (Malebranche: *RV*, II, ii, 7)/„Um einen Namen unter ihren Zeitgenossen sich zu machen, wollen sie gern neue

prinzipielle Austauschbarkeit der Formel nur um so deutlicher den polemischen Charakter hervortreten läßt. Nichtsdestotrotz ist es Voltaire damit gelungen, einen für die aufklärerische Diskursgemeinschaft verbindlichen Topos zu schaffen. Bezeichnend ist auch hier die Verschärfung des Tons und des Polemisierungsgrads im Vergleich zur newtonschen Aussage: Das Urteil Voltaires wird nicht philosophisch-argumentativ entwickelt, sondern in Form einer Narration entwickelt. Voltaire deklariert die überbordende Einbildungskraft kurzerhand zu einer anthropologischen Disposition Descartes' („Descartes était né avec une imagination vive et forte“), welche sich dann – und hier nun wird die personifizierte Imagination zum Subjekt – in einer, mit negativen Vorzeichen versehenen Emanzipationsgeschichte von der Unterdrückung durch die exakt-logische Vernunft in dem Raum verselbständigt, welchen ihr das metaphysische System eröffnet. Der diskursive Erfolg dieses Gemeinsplatzes liegt nicht zuletzt in seiner Universalität, durch ihn gelingt es, ein ganzes Netz von Aufklärungstopoi zu bündeln: Die Ablehnung der Systeme, die wiederum eine Folge übermäßiger Einbildungskraft sein soll, ist ebenso impliziert, wie das notwendige philosophische Bewusstsein gegenüber dem Gefahrenpotential einer rein deduktiven Methode artikuliert wird. Zudem kann der Topos sowohl gegen Hypothesenbildung in den *sciences naturelles* als auch gegen den rationalistischen Innatismus im Bereich der *sciences humaines* angeführt werden, ohne dass noch eine Rechtfertigung zu leisten wäre.

Damit hat der Exkurs über die Bedeutung der Hypothese jedoch nicht nur die Genese eines Topos nachgezeichnet, sondern zugleich gezeigt, dass dieser Perspektive ein gänzlich differentes Bild des Verhältnisses von Philosophie und Literatur zugrunde liegt. Die Vermögensleistungen der *ratio* und der *imaginatio* greifen hier nicht mehr unproblematisch ineinander, vielmehr gefährdet die Einbildungskraft den ‚wahren philosophischen Geist‘, so dass die Ausgrenzung des Fiktionalen aus dem Bereich des Philosophischen geradezu zum Kennzeichen sensualistischer Philosophie avanciert. Es wird so ein Spannungsfeld sichtbar, in dem die konfligierenden Diskurse der Philosophie und der Literatur gegeneinander abgegrenzt werden müssen und in dem die in der ersten Lesart aufgewiesene Nähe zwischen den Vermögen zunehmend als Problem des aufklärerischen Diskurses hervortritt.

---

Meinungen erfinden und hoffen, dass eine ganze Menge sich finden würde, welche ihre Aussprüche sogleich bewundern würde. [...] Diese Art von Menschen haben gewöhnlich eine sehr starke Einbildungskraft; die Fibern ihres Gehirnes von solcher Natur, dass sie die eingepprägten Eindrücke lange erhalten. Demzufolge kann sie kein Mensch von ihrem Irrtume befreien, wenn sie einmal sich ein nur wahrscheinliches System eingebildet haben. Was sie nur einigermaßen darin bestärken kann, das suchen sie ängstlich auf und bewahren es als einen köstlichen Schatz; die ihnen gemachten Einwendungen hingegen achten sie entweder gar nicht oder machen sich doch von ihnen durch lächerliche Unterscheidungen los.“ (EW, 255; Übs. leicht geändert, A.E.) Nichtsdestotrotz wendet Voltaire diesen Vorwurf auch gegen Malebranche: „Le père Mallebranche, qui en examinant les erreurs des sens, ne fut pas toujours exempt de celles que la subtilité du génie peut causer, adopta sans preuve les trois éléments de Descartes [...] Sur quel fondement posait-il cet édifice imaginaire? Faut-il que des hommes, qui ne parlaient que de vérité, n'aient jamais écrit que des romans?“ (Voltaire: *Eléments de la philosophie de Newton*. In: *The complete Works of Voltaire*. 135 Bde. Hg. von W.H. Barber/U. Kölving. Bd. 15. Oxford 1992, 270-271./, „Pater Malebranche, der bei der Untersuchung der Fehler der Sinne nicht frei von denjenigen war, die die Subtilität des Genies verursachen kann, nahm ohne Beweis die drei Elemente des Descartes an [...] Auf welches Fundament hätte er [Pater Malebranche] dieses imaginäre Gebäude gestellt? Müssen denn Menschen, die nur von der Wahrheit sprechen, immer nur Romane schreiben?“ (Voltaire: *Elemente der Philosophie Newtons*. Verteidigung des Newtonianismus. Hg. von Renate Wahsner/Horst-Heino von Borzeszkowski. Berlin 1997, 129).

Die Funktion der *conte* innerhalb dieses Spannungsfeldes scheint zunächst klar umrissen: Da weder elenktisch noch apodeiktisch vorgegangen werden muss, also weder die Argumente des Gegners aufzunehmen noch Gegenbeweise anzuführen sind, die den Kriterien der Überprüfbarkeit und logischen Widerspruchsfreiheit genügen, vermag die literarische Erzählung in polemischer Hinsicht sogar noch einen stärkeren Wirkungsgrad zu erreichen. Gerade die tropischen Darstellungsmittel wie Personifikation, Allegorie, Metapher und die ironische Art des Sprechens sowie die Gattungen der Parodie und Satire erlauben es, der Durchsetzung nicht weiter rationalisierbarer Prämissen Vorschub zu leisten. Als stilbildend gilt auch in dieser Hinsicht Voltaire: Mit seinem *Poème sur le désastre de Lisbonne* sowie *Candide*<sup>239</sup> versucht er – unter den der jeweiligen Gattung entsprechenden formalen Bedingungen – nicht etwa eine Lösung der Theodizee-Frage, sondern zielt vielmehr darauf ab, die Fragestellung als solche *ad absurdum* zu führen und damit den Rahmen dessen neu zu definieren, was überhaupt als Problem innerhalb des empiristischen Paradigmas gelten darf.

Auch zahlreiche Kapitel aus Diderots *Bijoux indiscrets* lassen sich in dieser Perspektive lesen, als Beispiel sei hier das 29. Kapitel des Romans, „Rêve de mangogul, ou voyage dans la région des hypothèses“, angeführt. Mangogul, Herrscher im Congo, und seine Favoritin Mirzoza hatten Tags zuvor einen philosophischen Disput. Als Folge davon quälte Mangogul ein Alptraum, den er nun wiederum seiner Geliebten schildert. In diesem Traum gelangte Mangogul nach einer Reise auf einem Fabelwesen in ein Land, dessen Bewohner er wie folgt beschreibt:

C'étaient des vieillards ou bouffis ou fluets, sans embonpoint et sans force et presque tous contrefaits. L'un avait la tête trop petite, l'autre les bras trop courts. Celui-ci péchait par le corps, celui-là manquait par les jambes. La plupart n'avaient point des pieds, et n'allaient qu'avec les béquilles. Un souffle les faisait tomber, et ils demeuraient à terre jusqu'à ce qu'il prît envie à quelque nouveau débarqué de les relever. *Malgré tous les défauts, ils plaisaient au premier coup d'œil. Ils avaient dans la physionomie je ne sais quoi d'intéressant et de hardi. Ils étaient presque nus, car tous leur vêtement consistait en un petit lambeau d'étoffe qui ne couvrait pas la centième partie de leur corps.*<sup>240</sup>

Es waren lauter Greise mit aufgedunsenen oder ausgemergelten Gesichtern, wenig beleibt, schwächlich und fast ausnahmslos missgestaltet. Der eine besaß einen zu kleinen Kopf, der andere zu kurze Arme. Dieser hatte einen fehlerhaften Körperbau, jenem fehlten die Beine. Die meisten hatten keine Füße und bewegten sich auf Krücken. Der leiseste Hauch blies sie um, und dann blieben sie am Boden liegen, bis irgend ein Neuankömmling sich dazu bequemte, ihnen wieder aufzuhelfen. *Trotz all dieser Mängel gefielen sie auf den ersten Blick. Ihre Miene war kühn und fesselnd. Sie waren beinahe nackt, denn ihre ganze Kleidung bestand aus einem Tuchfetzen, der nicht den hundertsten Teil ihres Körpers bedeckte.*<sup>241</sup>

Die Überschrift läßt bereits keinen Zweifel daran, dass es sich bei den Bewohnern des Traumlands um ‚Hypothesen‘ handelt. Die Personifikation erlaubt hierbei Übertreibungen und

<sup>239</sup> Zu den beiden Werken vgl. Auch Kap.I.

<sup>240</sup> Denis Diderot: *Les Bijoux indiscrets*. In: ders.: *Oeuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. II. Paris 1994, 100. Im Folgenden: *Bl.*.

<sup>241</sup> Denis Diderot: *Die indiskreten Kleinode*. In: *Das erzählerische Gesamtwerk von Denis Diderot*. Hg. von Hans Hinterhäuser. Bd. 2. Berlin 1966, 177. Im Folgenden: *KLEINODE*.

Zuspitzungen, polemische Vorwürfe in Bildern: Hypothesen haben kein Fundament, auf die Missbildung ihrer Füße als Charakteristikum wird zweimal hingewiesen. Überdies sind sie nicht nur missgestaltet, sondern auch von ihrer Konstitution her alt, schwächlich, nahezu kraftlos (ein Windstoss genügt, um sie zu Fall zu bringen). Auch das aus der Idola-Kritik Bacons abgeleitete Kriterium findet hier Umsetzung: Äusserlich („physiognomie“) und oberflächlich („au premier coup d’œil“) betrachtet wissen die Wesen – wie die rationalistischen Hypothesen – zu gefallen. („Malgré tous les défauts, ils plaisaient“). Die bildliche Übertragung wird den Traum hindurch aufrechterhalten, allerdings erweitert: Nicht nur die Bewohner gleichen den Hypothesen, sondern auch der Ort, an dem diese wohnen, erweist sich als einsturzgefährdetes Gebäude ohne Fundament (als Anspielung auf das cartesianische System) und die empiristische Methode findet in der Allegorie eines schnell erstarkenden und heranwachsenden Kindes mit Namen ‚Erfahrung‘ Eingang in diese Erzählung.

Eine gewisse Irritation angesichts dieser Polemik stellt sich indessen ein, wenn man den entsprechenden Eintrag zur Hypothese in der *Encyclopédie* konsultiert:

Il y a deux excès à éviter au sujet des *hypothèses*, celui de les estimer trop, & celui de les proscrire entièrement. Descartes, qui avoit établi une bonne partie de sa philosophie sur des *hypothèses*, mit tout le monde savant dans le goût de ces *hypothèses*, & l’on ne fut pas longtemps sans tomber dans celui des fictions. Newton & sur-tout ses disciples, se sont jettés dans l’extrémité contraire. Dégoutés des suppositions & des erreurs [...] ils se sont élevés contre les *hypothèses*, ils ont taché de les rendre suspectes & ridicules, en les appellent le poison de la raison & la peste de la philosophie. Cependant, ne pourroit-on point dire qu’ils prononcent leur propre condamnation, & le principe fondamental du Newtonianisme sera-t-il jamais admis à titre plus honorable que celui d’*hypothèse*? (Art. „HYPOTHESE“. In: *ENCYCLOPÉDIE*)

Es gibt zwei Übertreibungen in Bezug auf die Hypothesen, die es zu vermeiden gilt: diejenige, sie zu hoch zu schätzen und diejenige, sie gänzlich zu verbieten. Descartes, der einen beachtlichen Teil seiner Philosophie auf Hypothesen errichtet hatte, brachte die gebildete Welt auf den Geschmack dieser Hypothesen und es dauerte nicht lange, um auch dem Geschmack der Fiktionen zu verfallen. Newton und vor allem seine Schüler haben sich ins gegenteilige Extrem gestürzt. Der Vermutungen und der Fehler überdrüssig, [...] haben sie sich gegen die Hypothesen ausgesprochen, sie haben versucht, diese verdächtig und lächerlich zu machen, indem sie diese als Gift des Verstandes und als Geißel der Philosophie bezeichneten. Doch könnte man nicht sagen, dass sie ihr eigenes Urteil verkündeten und dass das grundlegende Prinzip des Newtonianismus niemals unter einem ehrenhafteren Titel als dem der Hypothese anerkannt werden wird?

Der Artikel widerspricht der newtonianischen Ablehnung der Hypothesen nicht nur in Form einer rhetorischen Frage („Cependant, ne pourroit-on point dire qu’ils prononcent leur propre condamnation [...]“), vielmehr wird die Antwort darauf durch die entsprechende Sortierung in der *Encyclopédie* zugleich vollzogen: Newton erscheint unter dem Eintrag der „metaphysischen Hypothesen“<sup>242</sup> – und wird dort nicht als Gegner in Form seines berühmten Zitats aus dem *Scholium Generale* geführt, sondern als Vertreter (wider Willen) ‘entlarvt’. Der Artikel differenziert dabei nicht nur zwischen Newton selbst und dem Newtonianismus („Newton &

<sup>242</sup> Mathematische und metaphysische Hypothesen werden in der *Encyclopédie* als getrennte Lemmata aufgeführt.

*sur-tout ses disciples*‘), sondern hebt auch den polemischen Ton ihrer Ablehnung hervor, was in der Verbalkonstruktion zum Ausdruck kommt („ils ont taché de les rendre suspectes & ridicules“).

Weitaus überraschender ist darüber hinaus, dass selbst bei Diderot eine Aufwertung der Hypothese im wissenschaftlichen Kontext zu konstatieren ist. So diskutiert er in dem naturwissenschaftlichen Werk *Pensées sur l'Interprétation de la Nature* das Beispiel einer von Maupertuis (in dem Zitat als Docteur Baumann verklausuliert) geäußerten Vermutung und kommt dabei zu dem Schluss:

Mais, que cette *conjecture philosophique* soit admise [...] comme vraie, ou rejetée [...] comme fausse, on ne niera qu'il ne faille l'embrasser comme *une hypothèse essentielle au progrès de la physique expérimentale*, à la philosophie rationnelle, à la découverte et à l'explication des phénomènes qui dépendent de l'organisation. (Denis Diderot: *Pensées sur l'interprétation de la nature*. In: *Œuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. I. Paris 1994, 565)

Ob man aber [...] diese phylosophische Vermutung als wahr anerkennt oder ob man [...] dieselbe als falsch verwirft: jedenfalls kann man nicht leugnen, daß man sie als eine Hypothese auffassen muß, die für den Fortschritt der experimentellen Physik und den Fortschritt der rationalen Philosophie ebenso wesentlich ist wie für die Entdeckung und Erklärung der vom organischen Bau abhängenden Erscheinungen. (Denis Diderot: *Gedanken zur Interpretation der Natur*. In: ders.: *Philosophische Schriften*. Hg. von Theodor Lücke. Bd.1. Berlin 1961, 426-427)

Die für die Wissenschaft konstitutive Bedeutung beschränkt sich dabei nicht nur auf die vorgestellte Hypothese, Diderot selbst unternimmt es in diesem Werk bewusst, spekulative Hypothesen zu entwerfen, um übergreifende Naturzusammenhänge herzustellen, die er mit dem Auftrag der experimentellen Prüfung versieht.

Die Frage ist also, ob die Wirkung des *conte* durch das Herausarbeiten seines polemischen Potentials hinlänglich erfasst ist oder ob nicht vielmehr auf einer Metaebene noch weitere Funktionen auszumachen sind. Denn was an dieser Übersetzung philosophischer Kritik an den Hypothesen in literarische Traumerzählung heraussticht, ist vor allem die übertriebene Vereindeutigung: So hört das erstarkende Kind nicht nur auf den Namen ‚Erfahrung‘, es durchläuft die unterschiedlichsten Entwicklungsstadien, in denen es Insignien der neuen Wissenschaft als Utensilien trägt.<sup>243</sup> Sollte dies nicht bereits sinnfällig genug sein, wird dem Reisenden Mangogul Plato an die Seite gestellt, der ihm die Phänomene des Traumlands erklärt und die Hintergründe liefert, die in ihrer polemischen Eindeutigkeit kaum zu überbieten sind: „Mais par quel hasard, lui répliquai-je, le divin Plato se trouve-t-il ici, et que

---

<sup>243</sup> „Je le vis diriger vers le ciel un long télescope, estimer, à l'aide d'un pendule, la chute des corps, constater avec un tube rempli la mercure la pesanteur de l'air, le prisme à la main, décomposer la lumière.“ (BI, 102)/ „ich sah es ein langes Teleskop gen Himmel richten, mit einem Pendel den Fall der Körper abschätzen, mit einem Röhrchen voll Quecksilber die Schwere der Luft feststellen und mit dem Prisma in der Hand das Licht zerlegen.“ (KLEINODE, 181)

fait-il parmi *ces insensés*? – Des recrues, me dit-il. J'ai *loin de ce portique un petit sactuaire*, où je conduis *ceux qui reviennent des systèmes*.“ (BI, 101; Herv. A.E.)<sup>244</sup>

Man kann also Zweifel anmelden an der zunächst naheliegenden Vermutung, Diderot habe zum Zeitpunkt der Abfassung der *Bijoux indiscrets* keine allzu hohe Meinung von dem Scharfsinn seiner Leser oder ihrer Bildung gehabt und sei dem vermuteten Mangel präventiv durch unzweifelhafte ‚Interpretationshilfen‘ begegnet. Auch von dem in der Forschung immer wieder bemühten Hinweis auf die *Bijoux indiscrets* als libertinem Erstlingswerk und ‚Jugendsünde‘ sei hier abgesehen.<sup>245</sup> Vielmehr legen diese Betrachtungen die Vermutung nahe, die Bedeutung dieses Kapitels nicht auf inhaltlicher, sondern auf formaler Ebene zu suchen. Was leistet diese Darstellung beispielweise im Unterschied zu den *Pensées sur l'Interprétation de la Nature*? Bei näherer Betrachtung thematisiert sie fortwährend ihr eigenes – imaginationsgesteuertes – Erzählen: So zahlreich die sinnfälligen Hinweise Diderots in Bezug auf die rationalistischen Hypothesen in seiner Erzählung gestreut sind, ebenso häufig stattet er auch das Reden darüber mit Merkmalen des Imaginären aus. Mangoguls Traum wird explizit ins Reich des Imaginären verwiesen: „Je commençais à m'assoupir, et mon imagination à prendre son essor“ (BI, 100)<sup>246</sup>. Den Weg in das Land der Hypothesen legt Mangogul auf einem Fabelwesen zurück, das durch die Aufzählung möglichst vieler Kennzeichen besticht: „Il avait la tête de l'aigle, les pieds du griffon, le corps de cheval et la queue du lion.“ (BI, 100).<sup>247</sup> Dabei wird auch nicht versäumt, auf den träumenden Zustand des reisenden Mangogul kontinuierlich zu verweisen: „je balançai d'abord à mettre pied à terre, car je trouvais moins de hasard à voltiger sur mon hippogriffe qu'à me promener sous ce portique“ (BI, 100)<sup>248</sup>, was schließlich durch die Potenzierung der Fiktionalitätsebenen noch unterstrichen wird: Die Binnenerzählung um den mangogulschen Hof wird durch den Traum verlassen, wobei diese Metaebene durch einen nachträglichen Bericht Mangoguls eingefügt wird, der wiederum in die

---

<sup>244</sup> „„Aber wie kommt es, versetzte ich, daß der göttliche Plato hier weilt? Und was treibt er unter den *Wahnsinnigen*? – ‚Ich werbe um Anhänger‘, sagte er. ‚In der Nähe dieser Säulenhalle besitze ich ein kleines Heiligtum, dorthin führe ich die von den Systemen enttäuschten.“ (KLEINODE, 178).

<sup>245</sup> So – wenn auch relativiert – bei Dieckmann zu finden: „[...] der persiflierende Ton des Romans steht in der Tat im Widerspruch zu den gelegentlich ernsten, ja sachlichen literarischen und philosophischen Erörterungen, und Diderot ‚schämte‘ sich später des Werkes seiner Jugend.“ Die These von der ‚Jugendsünde‘ geht auf den ersten Diderot-Biographen Jacques-André Naigeon zurück und überdeckt mehr noch als die Diderotsche Verlegenheit die der Forschung, die den ‚ernsthafte‘n philosophischen Gehalt gegenüber der libertinen Rahmenhandlung heraushebt, dabei jedoch nicht in den Blick bekommt, dass auch die ‚ernsten‘ philosophischen Themen in einem unernten Ton dargestellt werden, vgl. erneut Dieckmann: „das Verhältnis, in dem die Unterhaltungen über literarische und philosophische Fragen zu den Bekenntnissen der ‚Kleinode‘ stehen, hat seit Lessing der Diderot-Interpretation Schwierigkeiten bereitet. Gewiß passen diese Unterhaltungen schlecht zur Abwicklung der ‚amüsanten Idee‘; doch sollte man sie nicht als bloße Einschübe betrachten, durch die Diderot die ‚lidelichen‘ Kapitel wiedergutzumachen suchte, und in ihnen die einzige Rechtfertigung des Romans und seiner Lektüre sehen.“ (Herbert Dieckmann: Zu Diderots *Bijoux indiscrets*. In: ders.: *Studien zur europäischen Aufklärung*. München 1974, 461, 463).

<sup>246</sup> „Ich war am Einschlummern, und meine Phantasie breitete ihre Schwingen aus [...]“ (KLEINODE, 176).

<sup>247</sup> „Es besaß einen Adlerkopf, die Füße eines Greifs, den Leib eines Pferdes, dazu einen Löwenschwanz.“ (KLEINODE, 176).

<sup>248</sup> Dabei ist natürlich nicht übersehen worden, dass Diderot mit den *Bijoux Indiscrets* einerseits den *conte philosophique* im Stile der Montesquieschen *Lettres persanes*, andererseits den *conte licencieux* – Vorläufer dazu benennt Diderot selbst in seiner Widmung: *Le Sopha*, *le Tançui* und *Les Confessions* – parodiert, aber vor dem hier entwickelten Hintergrund lassen sich die aufgezählten Merkmale nicht mehr ausschliesslich auf den parodistischen Aspekt reduzieren.

Form eines Dialogs zwischen Mirzoza und Mangogul, also in direkte Rede, gekleidet ist. Und zu Beginn des Romans macht zugleich ein fiktiver Erzähler auf sich aufmerksam: „Je ne m’amuserai point à détailler les qualités et les charmes de Mirzoza; l’ouvrage serait sans fin, et je veux que cette histoire en ait une“ (BI, 29)<sup>249</sup>, so dass ein kontinuierlicher Wechsel zwischen extra- intra- und metadiegetischer Ebene stattfindet. Die Art der Darstellung lässt indes den Gehalt nicht unberührt: Die an der zitierten Passage deutlich gewordenen übertriebenen Strategien der Disambiguierung bewirken, dass die angestrebte Eindeutigkeit in ihr Gegenteil umschlägt – je überzeichneter die Eigenschaften zwischen fiktiven Bewohnern und theoretischen Prämissen, desto deutlicher kommt die Absurdität dieses Vergleichs zum Ausdruck. Durch den bemerkenswerten Mangel an Subtilität und Raffinesse legt die Erzählung ihr Verfahren offen: Die Parodie wird selbst zur Parodie des positiven Gehalts und stellt damit ihr Verfahren aus. Wie bei *Candide* wird auch hier die Art der Wirklichkeitskonstruktion bewusst offengelegt: Die Erzählung kann Elemente des philosophischen Disputs willkürlich herausgreifen, exponieren, übertreiben, aus dem Zusammenhang reißen und in neuen Kontexten ansiedeln, die ebenfalls fiktional sind – kurzum, das Vermögen, auf dem sie der Aufklärung nach beruht, einer lebhaften Einbildungskraft, definiert ihren Spielraum und zugleich ihre Grenze: Da ihre Wahrheit nicht methodisch ausgewiesen ist, kann der *conte* formal gesehen keinen Wahrheitsgehalt beanspruchen. Die *Art* des Erzählens und die Thematisierung des zugrundeliegenden Vermögens unterstreichen vielmehr den Unterschied zum philosophischen Diskurs.

Neben wissenschaftshistorischen Gründen sind es also nicht zuletzt auch textuelle Strategien, die nahe legen, das literarische Schreiben der Aufklärung nicht als integralen Bestandteil des aufklärerischen Einheitsdiskurses zu betrachten, sondern die im Gegenteil vermuten lassen, dass ein zentrales Moment literarischen Schreibens der Philosophen darin besteht, philosophische und fiktionale Diskurse in Opposition zueinander zu setzen und dadurch an der Durchsetzung des aufklärerischen Wissenskonzepts mitzuwirken.<sup>250</sup> Gerade vor dem Hintergrund der durch den polemischen Gebrauch bedingten Tendenz zur Abgrenzung von philosophischem und fiktionalem Diskurs erweist sich die immer wieder thematisierte Nähe wissenschaftlicher Methodik zu literarischen Verfahren zunehmend als Problem der

---

<sup>249</sup> „Ich werde mich nicht dabei aufhalten, Mirzozas Vorzüge und Reize im einzelnen zu beschreiben; ein solches Unterfangen nähme kein Ende, aber ich will, daß diese Geschichte eines habe.“ (KLEINODE, 11).

<sup>250</sup> Vgl. hierzu auch John Bender: Fiktionalität in der Aufklärung. In: Wolfgang Klein/Waltraud Naumann-Beyer: *Nach der Aufklärung*. Berlin 1995, 95. Bender deutet die Vorworte englischer Romane als Akt der Differenzstiftung. Die These einer Abgrenzung von literarischem und philosophischem Schreiben findet sich auch in aktuellen romanistischen Arbeiten ebenfalls angedeutet, jedoch nicht ausgeführt. So beispielsweise Nelle, der basierend auf einem kulturwissenschaftlichen Ansatz nachweist, wie theatrale Praktiken in die naturwissenschaftlichen Präsentationen beispielsweise des Abbé Pluche Eingang gefunden haben und daraus den Schluss zieht, dass mit zunehmender Durchsetzung des Wissenschaftsparadigmas die Distanzierung zu diesen Versuchsdemonstrationen eintreten musste (Florian Nelle: Von der beobachteten zur inszenierten Natur – Descartes und der Regenbogen im Wasserglas. In: *Theatralität und die Krisen der Repräsentation*. Hg. von Erika Fischer-Lichte. Stuttgart/Weimar 2001, 392-410). Gipper, der einen rhetorischen Ansatz wählt, behauptet im Gegensatz dazu, dass auch Diderot noch auf diese ‘Rhetorik des Wunderbaren’ des Abbé Pluche zurückgreife, sieht aber eine Auskoppelung von literarischem und philosophischem Diskurs darin begründet, dass das rhetorische System auf den literarischen Bereich einzugrenzen versucht wurde. (Gipper 2002) Beide gehen von einer Trennung von literarischem und wissenschaftlichem Diskurs aus, ohne diesen Vorgang der Abgrenzung jedoch näher zu beleuchten.



aufklärerischen Philosophie. Dass die im *arbre des connoissances humaines* vorgenommene Zuschreibung der Literatur zur *imagination* und der Philosophie zur *ratio* diese notwendige Differenzierung nicht dauerhaft zu markieren vermag, ist bereits an der *Einleitung in die Enzyklopädie* deutlich geworden: Das Vermögen der Imagination stellt sich als hybride Größe heraus und entzieht sich so einer eindeutigen Klassifikation – und damit letztlich auch einer Definition, die in dem Topos vom romanschreibenden Philosophen noch implizit vorausgesetzt wird. Im Folgenden wird zu zeigen sein, wie es in Bezug auf das Phänomen der Einbildungskraft zu einer diskursiven Streuung kommt und selbst innerhalb eines Philosophie-Modells divergierende Imaginationsbegriffe auftreten.

Zudem verlangen die vorsichtigen Tendenzen einer Rehabilitierung des wissenschaftlichen Hypothesengebrauchs im 18. Jahrhundert nach einer differenzierteren Art der Kennzeichnung: Hier wird also zu untersuchen sein, welche Strategien in den Texten selbst zur Abgrenzung der ‚guten‘ von der ‚schädlichen‘ Einbildungskraft entwickelt werden, um damit vertiefte Einblicke in die Ausprägung der literarischen Einbildungskraft als „développement particulier d’une faculté beaucoup plus générale“<sup>251</sup> zu geben.

---

<sup>251</sup> Jean Starobinski: *L’œil vivant II. La relation critique*. Paris 1970, 267.

### III.

## DAS PHILOSOPHISCHE UNBEHAGEN AN DER IMAGINATION

### 1. ‚Luftschlösser‘ – das erkenntnistheoretische Gefahrenpotential der Imagination

Parce que rien n'est si dangereux pour le vrai, et ne l'expose tant à être méconnu, que l'alliage ou le voisinage de l'erreur.<sup>252</sup>

Idola et notiones falsæ [...] non solum mentes hominum ita obsident ut veritati aditus difficilis pateat; sed etiam dato et concessio aditu, illa rursus in ipsa instauratione scientiarum occurrent et molesta erunt, nisi homines præmoniti adversus ea se quantum fieri potest muniant. (Bacon, NO §38, Herv. A.E.)<sup>253</sup>

Il la [la folie] faut donc faire consister dans une imagination qui, *sans qu'on soit capable de le remarquer*, associe des idées d'une manière tout-à-fait désordonnée, et influe quelquefois dans nos jugemens ou dans notre conduite. Cela étant, il est vraisemblable que personne n'en sera exempt. Le plus sage ne différera du plus fou, que parce qu'heureusement les travers de son imagination n'auront pour objet que des choses qui entrent peu dans le train ordinaire de la vie, et qui le mettent moins visiblement en contradiction avec le reste des hommes. [...] La même imagination qui *l'a séduit*, le *séduira encore*. (Condillac, EPOCH, I, ii, 9, §86; Herv. A.E.)<sup>254</sup>

It [the imagination of man] can feign a train of events, *with all the appearance of reality*, ascribe to them a particular time and place, *conceive them as existent*, and paint them out to itself with every circumstance, that belongs to any historical fact, which it believes with the greatest certainty. (David Hume: *An Enquiry concerning human understanding*, 47; Herv. A.E.)<sup>255</sup>

Die hier angeführten Zitate über Gefahr und Wirkweise der Einbildungskraft überraschen insofern, als es sich dabei um Äußerungen eben jener Philosophen handelt, die in der Forschung gewöhnlich als Zeugen für die Aufwertung der Imagination im 18. Jahrhundert angeführt werden. Im Hinblick auf ihre Einschätzung bezüglich des imaginären

---

<sup>252</sup> D'Alembert: *DP*.

<sup>253</sup> „Die Idole und falschen Begriffe [...] halten den Menschen nicht nur in der Weise in Beschlag, daß der Wahrheit nur mit Mühe ein Zugang offen steht; sondern auch dort, wo der Zugang gegeben und bewilligt worden ist, werden jene selbst bei der Erneuerung der Wissenschaften wiederum auftauchen als eine rechte Last [...]!“ (Bacon, NO, §38; Herv. A.E.).

<sup>254</sup> „Man muß sie daher als eine Imagination ansehen, die, *ohne daß man es bemerken kann*, in einer ganz unregelmäßigen Weise die Ideen miteinander verknüpft und *bisweilen unsere Urteile und unser Verhalten beeinflusst*. Demnach ist wahrscheinlich kein Mensch davon ausgenommen. Der weiseste Mann unterscheidet sich vom verrücktesten nur dadurch, daß glücklicherweise die Verirrungen seiner Imagination sich nur auf Dinge richten, die im Alltagsleben wenig vorkommen und die ihn weniger offensichtlich in Gegensatz zu den übrigen Menschen bringen. [...] Die gleiche Imagination, die ihn verführt hat, wird ihn wiederum verführen.“

<sup>255</sup> Zitiert nach folgender Ausgabe: David Hume: *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Hg. von Selby-Bigge/P.H. Niddich. Oxford 31975./ „Sie [die Einbildungskraft] kann eine Kette von Ereignissen erfinden, mit allem Anschein der Wirklichkeit, kann ihnen eine bestimmte Zeit und Stelle zuschreiben, sie sich als daseiend vorstellen und sie sich mit allen Umständen ausmalen, wie sie zu einer geschichtlichen Tatsache gehören, an die sie mit der größten Gewißheit glaubt.“ (David Hume: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Hamburg 1984, 60; Herv. A.E.).

Gefahrenpotentials und deren Analyse freilich unterscheiden sie sich nicht wesentlich von ihren rationalistischen und als dezidiert imaginationsfeindlich ausgewiesenen Vorgängern wie Descartes und Malebranche.<sup>256</sup> Nicht die Gefahr, die von der Imagination ausgeht, hat sich grundlegend geändert, lediglich die Art, mit dieser umzugehen. Dies lässt fragen, ob die Rekonstruktion der Geschichte des Einbildungsvermögens unter dem Vorzeichen der Emanzipation – angefangen bei Bacon<sup>257</sup> oder ausgehend von der sensualistischen Aufwertung bei Condillac bis hin zur ästhetischen Autonomie bei Baudelaire<sup>258</sup> – nicht zu einseitig verfährt<sup>259</sup>, wie auch eine vorschnelle Zuordnung der *imaginatio* als ästhetischem Vermögen und der *ratio* als philosophischem Vermögen zu kurz greift. Die Analyse dieses Kapitels setzt also an den Gefahren der Einbildungskraft an und zeigt, inwiefern literarischer und philosophischer Diskurs hier aufeinander treffen und gegeneinander abgegrenzt werden müssen. Dabei verbleibt die Analyse in zweifacher Hinsicht dem durch den *Discours Préliminaire* vorgezeichneten Rahmen verpflichtet: Zum einen bezüglich der Perspektive, die in diesem Kapitel auf die Rolle der Imagination in der Erkenntnistheorie und das Verhältnis zur *poésie* beschränkt bleibt, zum anderen im Hinblick auf die Autoren, was erklärt, weshalb Bacon, Condillac, Malebranche, Diderot und Locke behandelt werden, Vico und Muratori hingegen unberücksichtigt bleiben.

Wie die oben angeführten Zitate bereits zeigen, ist das hervorstechende Merkmal des Diskurses über die Imagination im erkenntnistheoretischen Rahmen – von wenigen Ausnahmen abgesehen – nicht seine konstruktive Rolle, vielmehr sind es seine erkenntnishemmenden Funktionen, die dieses Seelenvermögen seit der Antike Eingang in den philosophischen Diskurs haben finden lassen.<sup>260</sup> So bietet es sich an, den Imaginationsbegriff

---

<sup>256</sup> Zu Descartes vgl. Silvio Vietta: *Literarische Phantasie: Theorie und Geschichte. Barock und Aufklärung*. Stuttgart 1986 (im Folgenden: Vietta 1986), zu Malebranche Karlheinz Barck: *Poesie und Imagination. Studien zu ihrer Reflexionsgeschichte zwischen Aufklärung und Moderne*. Stuttgart 1993. Ein differenziertere Beurteilung der Rolle der Imagination in Bezug auf Descartes legen Bernard P. Dauenhauer: *The Place of Imagination in Descartes' Méditations*. In: *Cahiers du Dix-septième* 1,2 (1987), 37-46 und vor allem Sepper 1996 vor.

<sup>257</sup> Vgl. Vietta 1986, Barck 1993.

<sup>258</sup> Vgl. Margaret Gilman: *The idea of poetry in France. From Houdar de la Motte to Baudelaire*. Cambridge 1958 bzw. ausgehend von Condillac bis hin zu Rousseau bei Marc Eigeldinger: *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire*. Neufchâtel 1962, gemäßigter, aber ebenfalls in dieser Perspektive: Jacques Marx: *Le concept d'imagination au XVIIIe siècle*. In: *Thèmes et figures du Siècle des Lumières. Mélanges offerts à Roland Mortier*. Hg. von Raymond Trousson. Genève 1980, 147-159 und Annie Becq: *Genèse de l'esthétique française moderne 1680-1814*. Paris 1994.

<sup>259</sup> Letztlich läuft auch die Rationalismusstudie Kondylis' darauf hinaus. Allerdings wählt Kondylis eine andere Herangehensweise: Er geht von einer abstrakt-logischen Systematik aus und zeigt, welche Kombinationsmöglichkeiten historisch jeweils realisiert wurden, wobei die gewählte Kombination immer unter dem Aspekt polemischer Abgrenzung zum vorangegangenen Modell betrachtet wird. Die Bedingung, um sich gegen die scholastische Wissenschaftstradition durchzusetzen, war es, ein ‚Ganzes‘ zu entwerfen, was unter dem Vorzeichen der Aufwertung der Sinnlichkeit realisiert wurde. Diese Aufwertung bezog sich zunächst jedoch nur auf das Erkenntnisobjekt, d.h. die Anerkennung der Natur als höchstem Erkenntnisgegenstand, der logisch strukturiert ist. Dass diese Aufwertung der Sinnlichkeit gegenüber dem scholastischen Modell nicht direkt in den Empirismus mündete, sieht Kondylis darin begründet, dass Mathematik und Physik ein ‚polemisches Bündnis‘ eingingen, da die Anwendung der in der Scholastik als erkenntnisgewiss angesehenen Mathematik auf die als unsicher geltende, da bewegte Natur – also auf die Physik – die thomistische Ontologie aus den Angeln hob. Die Aufklärung hingegen betreibt, nun in Abgrenzung zum Cartesianismus die Aufwertung der Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen, was mit einer Aufwertung der Imagination einhergeht. Vgl. Kondylis 1986, Kap. II.

<sup>260</sup> Zur antiken Tradition vgl. Murray Wright Bundy: *The Theory of Imagination in classical and mediaeval thought*. Norwood 1978 sowie die über die Antike hinausgehende Untersuchung von Barbara Ransch-Trill: *Phantasie. Weltenkenntnis und Welterschaffung. Zur philosophischen Theorie der Einbildungskraft*. Bonn 1996.

ausgehend von den damit verbundenen Gefahren respektive ‚Ängsten‘, von denen der Diskurs über dieses Seelenvermögen geprägt ist, aufzuschlüsseln. Auch hier kann der Topos als Anhaltspunkt dienen: Dass die Rationalisten in dem Glauben befangen waren, zu philosophieren, wobei sie tatsächlich doch nur Phantasiegebilde produzierten, weist auf die Besonderheit des imaginären Vermögens hin: Nicht die Lauterkeit der Rationalisten ist Gegenstand des Topos<sup>261</sup>, vorgeworfen wird ihnen vielmehr, dass sie den Einfluss der Einbildungskraft unter- bzw. die Fähigkeiten der *ratio* überschätzt hätten. Der Topos fungiert also als ‚Selbstvergewisserungsgeste‘ in empiristischen Texten, durch den man sich und seine Leser darüber versichert, sich der Gefahren der Imagination bewusst zu sein und eben keinen, wie Locke es formuliert, ‚castles in the air‘ nachzuhängen, wenn man doch zu philosophieren glaubt.<sup>262</sup> Dabei ist Locke nicht der einzige, den diese Angst, einer Chimäre aufzusitzen, umtreibt. Ebenso lassen sich bei Bacon, Condillac und sogar bei Hume, der der Einbildungskraft die bis dato umfassendste Rolle zugesteht, Reflexionen darüber finden. Denn verlässt man sich auf die imaginäre Vermögensleistung, so der Tenor, so vermag man letztlich nicht mehr zu unterscheiden, ob damit die Wirklichkeit erkannt oder diese gerade verfremdet wird. Noch folgenreicher dabei ist, dass, ausgehend von dieser imaginären Verfälschung, alles weitere Schließen und Denken beeinflusst wird (sie „treten“, wie Bacon es formuliert, „wiederum auf“), so dass man sich immer weiter von der Realität entfernt, ohne indes diesen Irrtum durch eigene Leistung noch aufdecken zu können – der trügerische Schein verhindert jeglichen Verdacht und so prinzipiell die Einsicht, einem Trugbild aufzusitzen („sans qu’on soit capable de le remarquer“, wie es Condillac beschreibt). Die Personifikation der Imagination, die Voltaire in Bezug auf den Descartes-Topos vorgenommen hat, setzt dieses Verhältnis, dass das Erkenntnissubjekt nicht mehr eigentlich aktiv, sondern von den imaginären Leistungen abhängig bleibt, stilistisch um. Die Undurchschaubarkeit der Fiktion, die Möglichkeit des Einbildungsvermögens, Wirklichkeit zu supplementieren, sowie die daraus resultierende Befangenheit in den eigenen Trugbildern, machen das Gefahrenpotential dieses Seelenvermögens aus, eine Gefahr, die seit der Antike mit dem Begriff der ‚Illusion‘ gekennzeichnet wird.

Dabei hat der Illusionsbegriff eine doppelte Tradition: Zum einen fungiert er, wie oben skizziert, als Gegenbegriff zur Wahrheit und bezeichnet so eine bewusste Täuschung von außen bzw. später eine vollkommene Selbsttäuschung des menschlichen Geistes und/oder seiner Sinne. Zum anderen kristallisiert sich, angelehnt an das lateinische Verb ‚ludere‘, eine Bedeutungsvariante heraus, die den spielerischen und unterhaltenden Charakter gerade nicht

---

<sup>261</sup> Es steht also nicht mehr, wie noch bei Malebranche, der machtpolitische Vorwurf der (bewussten) Täuschung im Vordergrund, der aus der Durchsetzung von Systemen persönlichen Vorteil zieht. Vgl. Malebranche *RV*, Livre deuxième, troisième partie, chapitre I-V.

<sup>262</sup> Repräsentativ sei hier auf Locke verwiesen, der dies im vierten Buch inszeniert: „I Doubt not but my Reader, by this time, may be apt to think, that I have been all this while only building a Castle in the Air [...] But *of what use is all this fine Knowledge of Men’s own Imaginations*, to a Man that enquires after the reality of Things? It matters not what Men’s Fancies are, ‘tis the Knowledge of things that is only to be prized [...] To which I answer [...]“ (Locke, *IV*, iv, §§1-2)/„Zweifellos wird der Leser inzwischen die Ansicht gewonnen haben, daß ich die ganze Zeit über nur an einem Luftschoß baue. [...] Was nützt aber all dieses herrliche Wissen von den *eigenen Einbildungen* der

verhüllt, sondern die Täuschung als solche kenntlich macht. Begriffsgeschichtliche Studien haben gezeigt, dass diese zunächst in der Rhetorik angesiedelte neutrale bzw. positiv konnotierte Tradition die Ausgangsbasis für den ästhetischen Illusionsbegriff bildet.<sup>263</sup> Dabei beginnt sich dieser Bedeutungsstrang vor allem seit der Renaissance verstärkt auszubilden, was mit dem Verblasen der verabsolutierenden theologischen Ausdeutung zusammenhängt, die in der Illusion jenes Mittel sah, durch welches der Satan die Menschen verführe (*illusio diaboli*): Als Medium zur Illusionsstiftung habe er sich dabei des zwischen Körper und Seele vermittelnden Vermögens der Imagination bedient.

Unabhängig von der ästhetischen Illusion hält sich in der Erkenntnistheorie jedoch die Ausschließlichkeitsopposition wahr/falsch, die Illusion bleibt hier der Negativpol des *adaquatio*-Modells. In philosophischen Auseinandersetzungen dient er im 17. und 18. Jahrhundert jedoch nicht nur als polemischer Begriff, der, wie anhand des Descartes-Topos gezeigt, eine neue Realitätsauffassung durchsetzt und alles davon abweichende als Illusion kennzeichnet, sondern wird zu einem kritischen Begriff, gegen den sich auch das eigene Modell überzeugend absetzen muss, wie beispielsweise Locke es inszeniert.

Betrachtet man den descartesschen Zweifel in dieser Perspektive, so scheint er das gesamte Bedeutungsspektrum des Illusionsbegriffs anzuzutieren und die durch traditionelle Meinungen und Vorurteile bedingten Trugbilder, die durch Sinnestäuschungen verursachten Irrtümer und die durch Gedächtnis und Imagination hervorgerufenen Illusionen, die gleichwohl Träume sein könnten, ebenso auszuschließen<sup>264</sup> wie auch den durch die theologische Tradition geprägten Betrug eines *genius malignus*, eines „ich weiß nicht welchen, allmächtigen und höchst verschlagenen Betrüger[s], der mich geflissentlich stets täuscht“<sup>265</sup> und der uns Falsches als evident wahrnehmen lässt. Der archimedische Punkt, den Descartes aus diesem Zweifel gewinnt, ist bekanntlich die Selbstgewissheit des Zweifelnden: „Quandoquidem itaque dubitare te negare nequis, & è contrario certum est te dubitare, & quidem adeò certum, ut de eo dubitare non possis: verum etiam est te, qui dubitas, esse, hocque ita etiam verum est, ut non magis de eo dubitare possis.“<sup>266</sup> Seine Erkenntnistheorie sichert er gegen die Gefahr der Illusion ab, indem er, ausgehend von diesem archimedischen Punkt, eine ontologische Trennung zwischen geistiger und körperlicher Substanz – und zu letzterer zählen sowohl Sinneseindrücke als auch die Imagination – ableitet<sup>267</sup> und den metaphysischen Zweifel durch

---

*Menschen* jemandem, der nach der Realität der Dinge sucht? Was sich die Menschen einbilden, ist gleichgültig. Lediglich die Erkenntnis der Dinge ist von Bedeutung. [...] Hierauf erwidere ich: [...]“.

<sup>263</sup> Zur Begriffsgeschichte vgl. Marian Hobson: *The object of art. The theory of illusion in eighteenth-century France*. Cambridge u.a. 1982, 18-44, Werner Wolf: *Ästhetische Illusion und Illusionsdurchbrechung*. Tübingen 1993, 21-54 sowie R. Schmenner: „Illusion“. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. von Gert Ueding. Bd. 4, 214-223. Das *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* wird im Folgenden mit *HWbR* abgekürzt.

<sup>264</sup> Descartes entwickelt die Stufen des Zweifels u.a. in der ersten Meditation (*MED I, AT VII, 17-23*).

<sup>265</sup> *MED II, AT VII, 21*/„[...] deceptor nescio quis, summe potens, summe callidus, qui de industriâ me semper fallit.“ (*MED II, AT VII, 25*).

<sup>266</sup> René Descartes: *Recherche de la vérité*. In: *AT X, 515*./„Da Du also nicht bestreiten kannst, daß Du zweifelst, und es im Gegenteil gewiß ist, daß Du zweifelst, und zwar so gewiß, daß Du daran nicht zweifeln kannst, so ist es auch wahr, daß Du, der Du zweifelst, bist, und auch dies ist von solcher Gewissheit, daß du nicht mehr daran zweifeln kannst.“ (Übersetzung zitiert nach Röd 1995).

<sup>267</sup> „Itaque cognosco nihil eorum quæ possum imaginationis ope comprehendere, ad hanc quam de me habeo notitiam pertinere, mentemque ab illis diligentissime esse avocandam, ut suam ipsa naturam quam distinctissime

die Gottesbeweise widerlegt. Die Folge davon ist, dass der ‚Irrtum‘ in diesem Stadium seines Modells undenkbar wird – gleichwohl benötigt ihn Descartes, um sowohl die Freiheit in den Urteilen als auch die Verantwortung des Einzelnen für seine Urteile systemintern zu begründen: Irrtümer werden nun dadurch möglich, dass Descartes Urteilen nicht als rationalen, sondern als voluntativen Akt fasst<sup>268</sup> – Fehlurteile werden demnach ausschließlich durch von der *res cogitans* verschiedene Faktoren ausgelöst.

Wesentlich davon abweichend stellt sich die Situation für Bacon und in seiner Folge für die Enzyklopädisten dar, die diesen Substanzdualismus noch nicht kannten bzw. ablehnten. Nichtsdestotrotz widmet auch Bacon zentrale Passagen seines *Novum Organum* – und auch in *De Dignitate* greift er dieses Thema auf – der Analyse des Irrtums in den Wissenschaften. Er unterscheidet vier Arten von Trugbildern, die zwischen den Erkennenden und die zu erkennende Wirklichkeit treten können und so die Wahrnehmung der Natur verzerren: Die durch die Annahme, der menschliche Sinn sei das Maß der Dinge, hervorgerufenen Illusionen (*Idola Tribus*), die der Erziehung und der Gewohnheit geschuldeten Vorurteile (*Idola Specus*), die durch ungenauen oder falschen Sprachgebrauch verursachten Irrtümer (*Idola Fori*) und letztlich die die Erkenntnisfähigkeit deformierenden (traditionellen) philosophischen Lehrmeinungen (*Idola Theatri*).<sup>269</sup> Bacon analysiert diese Trugbilder in der Folge detaillierter und arbeitet heraus, dass sie, wie die *Idola Fori*, zwar durch andere Menschen verursacht sein können, sich zumeist jedoch aus einer psychologischen Disposition des menschlichen Erkenntnisorgans selbst herleiten lassen, wie beispielsweise der Tendenz, vorschnell zu abstrahieren, positive Belege eher wahrzunehmen als Gegenbeispiele oder sich durch Neigung und Interesse unbewusst leiten zu lassen.<sup>270</sup> Der wesentliche Unterschied zu Descartes besteht also darin, dass Trugbilder nicht mehr durch außerrationale Faktoren hervorgerufen werden, sondern der menschliche Geist selbst derart strukturiert ist, dass er solche Illusionen generiert. So besteht für Bacon der einzige Weg, diesen Deformationen des Erkenntnisvermögens durch subjektive Trugbilder vorzubeugen, in der Abgleichung mit der Erfahrung.<sup>271</sup>

---

percipiat.“ (*MED II, AT VII, 28*)/ „Ich erkenne also, daß nichts von dem, was ich mit Hilfe der Einbildungskraft erfassen kann, zu der Kenntnis gehört, die ich von mir habe, daß ich vielmehr meinen Geist sehr sorgfältig davon abwenden muß, wenn ich seine Natur recht deutlich begreifen will.“ (*MED II, MGP, 24-25*) Um die Einheit der Seele trotz der dualistischen Trennung zu gewährleisten, muß Descartes folglich das aristotelische Vermögensschema ablehnen, Seele ist für ihn gleichbedeutend mit der *res extensa*: „Car il n’y a en nous qu’une seule ame, & cette ame n’a en soy aucune diversité de parties [...] L’erreur qu’on a commise en luy faisant jouër divers personages, qui sont ordinairement contraires les uns aux autres, ne vient que de ce qu’on n’a pas bien distingué ses fonctions d’avec celles du corps, auquel seul on doit attribuër tout ce qui peut estre remarqué en nous qui repugne à nostre raison.“ (René Descartes: *Les passions de l’ame, AT XI, Art. XLVII*)/ „Es gibt aber in uns nur eine Seele, und diese Seele hat in sich keinerlei Verschiedenheit der Teile [...] Der Irrtum, den man begangen hat, indem man in ihr verschiedene Charaktere auftreten ließ [...] kam lediglich daher, daß man ihre Funktionen nicht richtig von denen des Körpers unterschieden hat. Diesem allein kann man alles zuschreiben, von dem man feststellen kann, daß es unserer Vernunft widerstreitet.“ (René Descartes: *Die Leidenschaften der Seele*. Französisch–Deutsch. Hg. von Klaus Hammacher. 2. durchges. Aufl. Hamburg 1996, 77-79).

<sup>268</sup> Zum „Problem des Irrtums“ bei Descartes, vgl. Röd 1995, 115-118.

<sup>269</sup> Vgl. NO, §§38-68.

<sup>270</sup> Vgl. Reinhardt Brandt: Über die vielfältige Bedeutung der Baconischen Idole. In: *Philosophisches Jahrbuch* 83 (1976), 42-70.

<sup>271</sup> Vgl. NO, §40.

Obwohl Bacon nicht ausdrücklich darauf verweist, ist die Rolle der Einbildungskraft als demjenigen Seelenvermögen, welches – wie Bacon im Zusammenhang mit der Literatur betont – „ungleiche und sonst gänzlich unziemliche Verbindungen und Trennungen der Dinge zu erfinden und ersinnen pflegt“ (*WFW*, 230)<sup>272</sup> bei der Ausbildung subjektiver Phantasiegebilde unschwer zu erkennen. Um so erstaunlicher ist also, dass Bacon in *De Dignitate* die *imaginatio* als eine der drei *Doctrinae Membrum Principale* aufführt.<sup>273</sup> Es stellt sich demnach die Frage, ob Bacon mit diesem Klassifikationsmodell tatsächlich eine, wie in der Forschung häufig behauptet, Aufwertung der Imagination vornimmt. Zunächst scheint dies nicht eindeutig zu entscheiden, da sich Bacon – was, wie gezeigt, methodischen Beweggründen geschuldet ist – auf die den Vermögen zugeordneten Gegenstandsbereiche, nicht aber auf die Vermögensleistungen selbst konzentriert. Gleichwohl lassen sich über die Betrachtung der baconschen Poesiedefinition Rückschlüsse darüber gewinnen. So orientiert sich Bacon zur Bestimmung der Dichtung als Gegenstandsbereich im Umfeld der Philosophie und Geschichte offensichtlich an der aristotelischen *Poetik*:

Poësis autem [...] duplici accipitur sensu, quatenus ad Verba, vel quatenus ad Res respiciat. Priore sensu, Sermonis quidam Character est [...] Posteriore vero sensu, constituimus eam ab initio *Doctrinae Membrum Principale*, camque juxta Historiam collocavimus, cum nihil aliud sit quam *Historiae Imitatio ad Placitum*. (Bacon: *DAS*, 517-518; Herv. A.E.)

Die Poesie wird aber [...] im doppeltem Sinne genommen, in so fern sie auf Worte oder in so fern sie auf Sachen sieht. In dem erstern Sinn ist sie ein gewißer Charakter der Sprache [...] In dem letzteren Sinne haben wir sie gleich von Anfang als ein *Hauptglied der Gelehrsamkeit aufgestellt*, und sie neben die Historie gesetzt, da sie nichts anders ist, als eine *selbstgefällige Nachahmung der Historie*. (*WFW*, 229; Herv. A.E.)

Wie Aristoteles lehnt auch Bacon die Sprachform als Definiens der Literatur ab.<sup>274</sup> Dabei ist Aristoteles in seiner *Poetik* jedoch darauf bedacht, eine deutliche Abgrenzung zwischen Geschichtsschreibung und Dichtung zu etablieren, um letztere von dem platonischen Vorwurf der Lüge zu entlasten: Der Unterschied bestehe darin, dass Geschichte „das wirklich Geschehene mitteilt“, Dichtung hingegen das zum Gegenstand hat, „was geschehen könnte“<sup>275</sup>. Barck sieht Bacon in dieser Traditionslinie und meint hier lediglich eine „Aktualisierung der Aristotelischen Unterscheidung zwischen geschichtlicher Faktenwahrheit und poetischer Wahrscheinlichkeit“<sup>276</sup> feststellen zu können. Doch das obige Zitat weist vielmehr in eine andere Richtung: Es frappiert, dass Bacon hier weniger eine Trennung, als ein Abhängigkeitsverhältnis postuliert, welches die Poesie nur mehr als eine Funktion der

<sup>272</sup> „[Poësis [...] ad Phantasiam refertur], quæ iniqua et illicita prorsus rerum conjugia et divortia comminisci et machinari solet.“ (*DAS*, 517).

<sup>273</sup> Vgl. Richard Nate: Utopie der Wissenschaft / Utopie der Literatur. Zum Verhältnis zweier Darstellungsmodi bei Francis Bacon. In: *Mimesis: Studien zur literarischen Repräsentation*. Hg. von Bernhard F. Scholz. Tübingen / Basel 1998, 215-228, Richard Nate: Literatur und Imagination in Francis Bacons System der Wissenschaften. In: *Renaissance Poetik. Renaissance Poetics*. Hg. von Heinrich F. Plett. Berlin / New York 1994, 286-314.

<sup>274</sup> Aristoteles: *Poetik* Griechisch/Deutsch. Übs. und hg. von Manfred Fuhrmann. Stuttgart 1997, §1 sowie §9. Im Folgenden: *POETIK*.

<sup>275</sup> *POETIK*, §9.

Geschichtsschreibung darstellt („cum nihil aliud sit quam Historiae Imitatio ad Placitum.“). Poesie ist nach Bacon

[...] genus doctrinae, verbis plerunque astrictum, rebus solutum et licentiosum; itaque [...] ad Phantasiam refertur [...] (DAS, 517; Herv. A.E.)

[...] eine Gattung der Gelehrsamkeit, die gemeiniglich an die Worte gebunden, in den Sachen aber ungebunden und ungezähmt frey ist; also wird sie [...] zur Phantasie gezählt [...] (WFW, 229-230; Herv. A.E.)

Abweichend von Aristoteles stellt Bacon die Verbindung zwischen Imagination und Poesie ausdrücklich her („ad Phantasiam refertur“).<sup>277</sup> Die daraus resultierende ‚Freiheit‘ der Dichtkunst von den Vorgaben des tatsächlich Geschehenen besteht nun darin, unabhängig von Naturgesetzen oder historischen Tatsachen zu verbinden oder zusammensetzen: Der grundlegende Unterschied zwischen dem Gegenstand der Poesie und denen der Philosophie und der Geschichte liege darin, dass erstere die Natur den Vorstellungen des Geistes anpasse statt – wie letztere – den Geist an den Gegebenheiten der Natur auszurichten.<sup>278</sup> Scheint diese Argumentation formal auch eng an Aristoteles angelehnt, dient sie Bacon jedoch zur Bestätigung seines (naturgeschichtlichen) Wissenschaftsmodells: Es gelingt ihm auf diese Weise, die epistemologische Vorrangstellung von Philosophie und Geschichte zu verankern, die sich, gemäß dem im *Novum Organon* entworfenen Methodenideal, an den tatsächlichen Gegebenheiten orientieren und an diesen überprüft werden können. Dieser Unterschied tritt insbesondere dann deutlich hervor, wenn man beachtet, dass die bedeutende und wirkmächtige Konsequenz, welche die *Poetik* aus diesem Unterschied zur Geschichtsschreibung gezogen hat, bei Bacon getilgt ist: Während Aristoteles aus der Freiheit der Dichtung gegenüber den natürlichen Fakten – die freilich durch das Kriterium der Wahrscheinlichkeit auf die Wirklichkeit verwiesen bleiben – auf eine erkenntnistheoretische Analogie zwischen Philosophie und Literatur schließt, die beide beim ‚menschlichen Staunen‘ ansetzen, um dann anhand des Besonderen oder gar Wunderbaren einen Klärungsprozess zu initiieren, der wiederum das Besondere in das Allgemeine überführt, ist in *De augmentis* von dieser philosophischen Dimension der Poesie nichts mehr zu lesen. Vielmehr legt Bacon im ersten Kapitel ausdrücklich fest, dass sowohl Geschichte als auch Poesie sich mit dem Individuellen beschäftigen, das Allgemeine indes ausschließlich der Philosophie vorbehalten bleibe.<sup>279</sup>

---

<sup>276</sup> Barck 1993, 15. Ebenso Helmut Pfeiffer: *Der soziale Nutzen der Kunst. Kunsttheoretische Aspekte der frühen Gesellschaftstheorie in Frankreich*. München 1988, 22.

<sup>277</sup> Zu dieser Besonderheit bei Aristoteles vgl. Bundy 1978, 63 sowie Ransch-Trill 1996, 55. Einschränkend sei jedoch angemerkt, dass diese Beziehung in der *Poetik* zwar nicht explizit hergestellt, doch aber implizit anhand der von Aristoteles in der *Rhetorik* gewählten Beispiele rekonstruiert werden kann.

<sup>278</sup> „quia animum erigit et in sublime rapit, rerum simulacra ad animi desideria accommodando, non animum rebus (quod ratio facit et historia) submittendo“ (DAS, 519)/„weil sie [die Poesie] die Bilder der Dinge nach den Wünschen der Seele einrichtet, und nicht die Seele den Dingen (wie die Vernunft und die Historie thut) unterwürfig macht.“ (WFW, 232).

<sup>279</sup> „Historia proprie individuorum est, quæ circumscribuntur loco et tempore. [...] Poësis, eo sensu quo dictum est, etiam individuorum est, confictorum ad similitudinem illorum quæ in historia vera memorantur [...] Philosophia individua dimittit, neque impressiones primas individuorum sed notiones ad illis abstractas complectitur.“ (DAS, 494)/„Die Historie kommt eigentlich Einzeldingen zu, welche durch Ort und Zeit umschrieben werden. [...] Die



Indem die entscheidende Pointe der aristotelischen Abgrenzung zwischen Dichtung und Geschichtsschreibung unterschlagen wird, gelingt es Bacon, erstere in den Dienst der letzteren stellen: Dichtung bezieht ihre Inhalte aus Geschichte und Philosophie, sie gestaltet sie lediglich nach anderen Kriterien. Die scheinbare Gleichordnung der Poesie erweist sich demnach als trügerisch, zwar übernimmt die Dichtung eine Rolle innerhalb des Projekts menschlicher Erkenntnis, doch ist diese auf einer gänzlich anderen, nämlich sekundären, Ebene angesiedelt: Ihr kommt lediglich eine didaktische Funktion in Bezug auf die Inhalte der Philosophie und Historie zu; eine eigene erkenntnistiftende Funktion wird ihr indes abgesprochen. Die Autonomie, die Aristoteles aus seinem anthropologisch begründeten *Mimesis*-Argument gewinnt, wird so bei Bacon in ein Abhängigkeitsverhältnis überführt, welches die Poesie auf eine persuasive Rolle festlegt, was sich auch an seiner Untergliederung der Poesie in eine erzählende, dramatische und parabolische Gattung widerspiegelt. Hier bevorzugt Bacon gerade die allegorische – in seiner Diktion: ‚parabolische‘ – Gattung, da sie das „Geistige sinnlich“ mache<sup>280</sup>, so dass sie auf diese Weise „nicht bloß zum Vergnügen, sondern auch zur Größe des Geistes und zur Verbesserung des Herzens beiträgt [...] weil sie die Bilder der Dinge nach den Wünschen der Seele einrichtet und nicht die Seele den Dingen (wie die Vernunft und die Historie es thut) unterwürfig macht“ (*WFW*, 232).<sup>281</sup> Gleichzeitig bleibt die ‚prekäre‘ Rolle der Imagination in dieser Untergliederung durchaus noch greifbar, da eben jene parabolische Gattung, wie der Autor einräumen muss, auch Ursache entgegengesetzter Wirkung sein könne, indem sie eine Verdunklung der Inhalte bewirke:

Est autem *usus ambigui*, atque *ad contraria adhibetur*. Facit enim ad *involucrum*; facit etiam ad *illustrationem*. In hoc *docendi* quædam *ratio*; in illo *occultandi artificium* quæri videtur. (*DAS*, 520)

Sie [die parabolische Poesie] ist aber von zweideutigem Gebrauch und wird zu Gegenseitigkeiten genutzt. Denn sie dient zur Hülle; sie dient auch zur Erklärung. In dieser scheint eine gewisse Art zu belehren; in jener ein Kunstgriff zu verbergen, gesucht zu werden. (*WFW*, 234-235)

An dieser Passage wird zweierlei deutlich: Zum einen unterstreicht sie die Instrumentalisierung der Literatur gegenüber dem aristotelischen Poesiebegriff, denn die ‚zweideutige‘ Wirkung der Poesie wird aus ihren unterschiedlichen Bezugsdisziplinen hergeleitet und unterstreicht so ihre inhaltliche Abhängigkeit. Zum anderen kann dieses Argument die Ambivalenz der

---

Poesie, in dem Sinn wie wir sie genommen, beschäftigt sich auch mit Einzeldingen; die nach der Gleichheit derjenigen, die in der wahren Geschichte angeführt werden, erdichtet sind. [...] Die Philosophie läßt die Einzeldinge, und befaßt sich auch nicht mit den ersten Eindrücken der Einzeldinge, sondern mit denen davon abgezogenen Begriffen.“ (*WFW*, 169-170).

<sup>280</sup> Vgl. *WFW*, 231/„[...] quæ intellectualia deducit ad sensum“ (*DAS*, 518). Bacon schwächt also den mimetischen Bezug auf die Wirklichkeit, um mit einer Festlegung auf die allegorische Funktion eine noch stärkere Unterordnung zu erzielen. Damit steht Bacon innerhalb der von Willems herausgearbeiteten ‚barocken‘ Literaturtradition. Vgl. Gottfried Willems: *Anschaulichkeit. Zur Theorie und Geschichte der Wort–Bild–Beziehungen und des literarischen Darstellungsstils*. Tübingen 1989, 233-235.

<sup>281</sup> „Adeo ut Poësis ista non solum ad delectationem, sed etiam ad animi magnitudinem et ad mores conferat [...] quia [...] rerum simulacra ad animi desideria accomodando, non animum rebus (quod ratio facit et istoria) submittento.“ (*DAS*, 518-519).

Einbildungskraft für das baconsche Wissenschaftsmodell kaum mehr verhüllen, sondern richtet die Aufmerksamkeit auf das zweideutige, da regellose und der Natur nicht unterworfenen Vermögen („iniqua et illicita proporsus rerum conjugia et divortia comminisci et machinari solet“ (DAS, 517)).

Somit erweist sich das baconsche Klassifikationsmodell letztlich auch nur als eine Spielart der imaginationskritischen Haltung. Im Gegensatz zu (späteren) rationalistischen Positionen besteht die Strategie Bacons jedoch nicht in einer strikten Ausgrenzung der Einbildungskraft, sondern in dem Versuch, durch präzise Verortung und Funktionalisierung eine Kontrollierbarkeit des Vermögens herzustellen, so dass Illusion gekennzeichnet, erkennbar und dadurch beherrschbar scheint, so dass sie sich wie Traum und Wirklichkeit deutlich voneinander unterscheiden lassen: „*Poësis* autem doctrinæ tanquam somnium: res dulcis, et varia [...] Verum jam tempus est mihi ut evigilem, et me humo attollam, *Philosophiæ* et *Scientiarum* liquidum æthera secans.“ (DAS, 539)<sup>282</sup>

Erweckt Diderot im *Prospectus de l'Encyclopédie* den Eindruck, als handele es sich um eine kaum modifizierte Übernahme der baconschen Einteilung – lediglich erweitert um einige Künste, deren Einheit im Sinne Batteux' durch das Mimesis-Prinzip begründet ist – widerlegen die Ausführungen im *Discours Préliminaire* bereits diesen Eindruck: Bei d'Alembert wird nicht nur eine Akzentverschiebung von den Gegenstandsbereichen auf die ihnen zugrundeliegenden Vermögen offensichtlich, zugleich fällt auf, dass der Imagination eine andere Position innerhalb der vermögenspsychologischen Systematik zuteilt wird – sie ist im Gegensatz zu Bacon der *ratio* nachgeordnet. Mit dieser ‚mikroskopischen‘ Verschiebung, die d'Alembert damit begründet, dass Bacon eine historische, die *Encyclopédie* hingegen eine metaphysische Ordnung der Vermögensleistungen abbilde – kündigt sich jedoch ein grundsätzlicher Wandel des Imaginationskonzepts an.<sup>283</sup> Daraus grundsätzlich eine Emanzipation des Vermögens oder eine Abwertung der Imagination<sup>284</sup> abzuleiten, wird der komplexen Entwicklung dieses

---

<sup>282</sup> „die Poesie aber ist gleichsam ein Traum der Gelehrsamkeit: eine angenehme, zweckdienliche Sache [...] Nun aber ist es Zeit, daß ich *ernache*, und mich von dem Boden erhebe, in dem ich den reinen Aether der Philosophie und der Wissenschaften durchkreuze.“ (WFW, 284).

<sup>283</sup> „Nous ne prenons point ici l'imagination pour la faculté qu'on a de se représenter les objets; parce que cette faculté n'est autre chose que la mémoire même des objets sensibles, mémoire qui seroit dans un continuel exercice, si elle n'étoit soulagée par l'invention des signes. Nous prenons l'imagination dans un sens plus noble et plus précis, pour le talent de créer en imitant.“ (DP)/„Unter Phantasie verstehen wir hier nicht die Fähigkeit, sich die Dinge vorzustellen; denn diese Fähigkeit wäre ja nichts anderes als das Gedächtnis für die wahrnehmbaren Dinge und würde sich in ununterbrochener Arbeit befinden, wenn es nicht durch die Erfindung der Zeichen entlastet würde. Wir verstehen Phantasie in einer edleren und genaueren Bedeutung, nämlich als die in der Nachahmung schöpferische Begabung.“ (EE, 49)

<sup>284</sup> So beispielsweise Geyer: „Die durch D'Alemberts ‚Discours préliminaire de l'Encyclopédie‘ (1751) repräsentierte Hauptströmung aufklärerischen Denkens leitet daraus eine klare Hierarchisierung in der Vermögenspsychologie ab.“ (Geyer 1997, 33) und zitiert als Beleg eine kurze Passage aus dem *Discours Préliminaire*: „la raison [...] doit précéder l'imagination dans l'ordre de nos facultés“ (DP, zitiert nach Geyer 1997, 33). Betrachtet man indes den Argumentationskontext ist die These einer Abwertung der *imagination* gegenüber der *ratio* und die Rolle einer „neutralen Übersetzungsfunktion“ (ebd.) bereits im DP nicht mehr aufrecht zu erhalten. D'Alembert führt insgesamt drei Gründe dafür an, die Anordnung der Vermögen als die zeitliche Folge der Entwicklung menschlicher Fähigkeiten zu deuten, weshalb die Einbildungskraft zunächst Kenntnis von den rational analysierten Einzelementen haben muß, bevor sie diese kombinieren kann. Die Begründung, weshalb die Vernunft vor der Einbildungskraft anzuordnen sein, lautet dementsprechend: „Enfin, si on examine les progrès de la raison dans ses opérations successives, on se convaincra encore qu'elle doit précéder l'imagination dans l'ordre de nos facultés, puisque la raison, par les dernières opérations qu'elle fait sur les objets, conduit en quelque sorte à

Vermögensschemas nicht gerecht. Der Positionswechsel bezeichnet vielmehr einen Funktionswechsel, der erst vor dem Hintergrund des condillacischen Modells hinreichend analysiert werden kann.

## **2. Die zeichentheoretische Konzeption der Imagination – Condillacs *‘Essai sur l’origine des connoissances humaines’***

In Bezug auf den Imaginationsbegriff kommt Condillac eine Schlüsselposition zu, da er zum einen das lockesche Modell mit dem vermögenspsychologischen Schema verbindet<sup>285</sup>, was eine neue Bestimmung der Imagination zur Folge hat, zum anderen, da an seinem Modell die spezifischen Ambivalenzen des Einbildungsvermögens deutlich hervortreten und er diese auf traditionsbildende Weise zu lösen versucht. So frappiert bei seiner Analyse des Phänomens ‚Imagination‘ an entscheidender Stelle der Argumentation das ‚Versagen‘ des analytischen Sprachgestus – Condillac wechselt in eine metaphernreiche, von Vergleichen und Assoziationen geprägte Sprache. Dass ihm dieser Stilwechsel irrtümlich unterlaufen sei, scheint ebenso wenig plausibel wie die Tatsache, dass er – gerade in einer Zeit, in welcher der

---

l’imagination: car ses opérations ne consistent qu’à créer, pour ainsi dire, des êtres généraux, qui séparés de leur sujet par abstraction, ne sont plus du ressort immédiat de nos sens.“ (DP)/ „Wenn man endlich das Fortschreiten der Vernunfttätigkeit in bezug auf ihre Zeitfolge untersucht, so wird man sich auch dabei überzeugen, daß sie in der Reihe unserer seelischen Fähigkeiten der Phantasie voraufgehen muß, da die Vernunft in ihren letzten Operationen, die sie mit den Dingen vornimmt, gewissermaßen zur Phantasie hinüberführt. Denn diese Operationen bestehen nur in der Schaffung von – man möchte sagen – Gattungswesen, welche, durch Abstraktion von den Dingen losgelöst, nicht mehr zum unmittelbaren Bereich unserer Sinne gehören.“ (EE, 50).

<sup>285</sup> Die Imagination bleibt begrifflich im *Essay concerning human understanding* nahezu unerwähnt. Gleichwohl stellt die Locke-Rezeption den Bezug zur Vermögenspsychologie unschwer her: Sowohl Addison in seinen Briefen über die *Pleasures of Imagination* als auch Condillac in seinem *Essai*, in dem er die ‚Assoziation‘ als Resultat einer unkontrollierten Einbildungskraft betrachtet. An Condillacs *Essai* lässt sich zeigen, wie Argumente der französischen Diskussion, insbesondere aus dem einflussreichen Werk Malebranches, in das lockesche Modell integriert werden. Malebranche hatte in der 1674/75 publizierte *Recherche de la Vérité* eine umfassende Analyse der Sinnesleistungen, der Imagination, der *ratio* sowie der Neigungen und Leidenschaften vorgelegt – jedem Bereich wurde ein Buch gewidmet. Dabei richtet sich sein Interesse zunächst nicht – wenn es der Titel auch nahelegt – auf die positiven Erkenntnisleistungen der einzelnen Vermögen, sondern vielmehr auf deren Irrtumsanfälligkeit, um erst im letzten Buch aus den Negativ-Bilanzen Rückschlüsse auf die adäquate Methode zur Wahrheitserkenntnis zu ziehen. Malebranche operiert argumentativ auf dem Boden cartesianischer Unterscheidungen, versucht aber das cartesianische Grundproblem der Trennung zwischen Körper und Seele durch Rekurs auf Augustinus zu lösen. Von Interesse für unsere Fragestellung ist vor allem das zweite Buch, „De l’imagination“, das sich wiederum in drei Teile untergliedert, welche die Einbildungskraft unter unterschiedlichen Aspekten beleuchten: So werden die in der menschlichen Physiologie begründeten Bedingungen der Irrtumsanfälligkeit der Imagination behandelt, gefolgt von der moralischen Dimension des Irrtums, um schließlich auf die ‚gesellschaftlich-politische‘ Dimension einzugehen. Zu Malebranche vgl. Gabriele Dürbeck: *Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750*. Tübingen 1998, 86-112 (Im Folgenden: Dürbeck 1998) sowie Geneviève Rodis-Lewis: Nicolas Malebranche. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Völlig neubearb. Ausgabe. Hg. von Jean-Pierre Schobinger. Bd. 2,2: *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Frankreich und Niederlande*. Basel 1993, 711-839.

Illusionsbegriff verstärkt in den Fokus des Interesses rückt<sup>286</sup> – versehentlich die Differenzen zwischen ‚literarischer‘ und ‚philosophischer‘ Illusion übersehen habe. Vielmehr lautet unsere These, dass die Parallelisierung des Illusionsbegriffs ebenso wie das Aufrufen des ‚literarischen‘ Diskurses innerhalb seines Textes eine bestimmte Funktion erfüllen: Sie leisten das, was die sensualistische Philosophie letztlich nicht zu lösen vermag – eine Kennzeichnung ‚imaginären Wahnsinns‘. Indem das literarisch-rhetorische Modell zitiert wird, versichert sich der condillacische Text durch Kontrastierung *ex negativo* seines philosophischen Charakters.

Die Analyse konzentriert sich dabei zunächst auf den ersten Teil des *Essai sur l'origine des connoissances humaines*. Hier stellt Condillac zentrale Überlegungen über die Leistungen der einzelnen Vermögen im Gesamtkontext menschlichen Verstehens an, auf die dann auch der *Discours Préliminaire* referiert. Condillac erhebt die präzise Abgrenzung der Vermögen zu einer fundamentalen Bedingung seines Modells:

Il est important de bien distinguer le point qui sépare l'imagination de la mémoire. Chacun en jugera par lui-même, lorsqu'il verra *quel jour cette différence, qui est peut-être trop simple pour paroître essentielle, va répandre sur toute la génération des opérations de l'ame*. Jusqu'ici, ce que les philosophes ont dit à cette occasion, est si confus, qu'on peut souvent appliquer à la mémoire ce qu'ils disent de l'imagination, et à l'imagination ce qu'ils disent de la mémoire. (EOCH, I, i, 2, §20; Herv. A.E.)

Es ist wichtig, genau den Punkt auszumachen, der die Imagination vom Gedächtnis unterscheidet. Man wird das beurteilen können, wenn man sieht, wieviel Licht diese Unterscheidung, die vielleicht zu einfach ist, um wesentlich zu erscheinen, auf *die ganze Entstehung der Operationen der Seele werfen wird*. Alles, was die Philosophen hierzu bisher gesagt haben, ist so konfus, daß man oft auf das Gedächtnis anwenden kann, was sie über die Imagination sagen, und auf die Imagination, was sie über das Gedächtnis sagen.

Während in traditionellen empiristischen Ansätzen der Imagination die Rolle der Vermittlerin zwischen den Sinnen und dem Verstand zugeordnet wurde<sup>287</sup>, kommt ihr im *Essai* eine neue Funktion zu, die daraus resultiert, dass Condillac den Verstehensprozess verzeitlicht. Dies impliziert zugleich, dass die Vermögen nicht mehr in einem absoluten Verhältnis zueinander bestimmt werden („*quel jour cette différence [...] va répandre sur toute la génération des opérations de l'ame*“) – die Hauptthese Condillacs lautet vielmehr, dass die höheren Funktionen des Geistes nicht unabhängig von den unteren Seelenvermögen der *memoria* und *imaginatio* existieren, sondern letztere erstere bedingen. Durch diesen Ansatz verliert die Imagination ihre traditionelle Mittlerrolle, was keine Abwertung bedeutet, sondern ihr vielmehr eine fundamentale Aufgabe zuweist: Imagination wird die erste und grundlegende Operation der Seele. Jede Erkenntnisleistung der höheren Geistesoperationen ist Condillac zufolge auf eine imaginäre ‚Wurzel‘ rückführbar: Erkenntnis ohne Beteiligung der Einbildungskraft, wie

---

<sup>286</sup> Insbesondere die 1719 erschienenen *Réflexions critiques sur la Poésie et sur la Peinture* Du Bos' enthalten wesentliche Überlegungen zur literarischen Illusionsbildung, die Condillac bekannt waren, wie der zweite Teil seines *Essai* zeigt.

<sup>287</sup> So beispielsweise bei Hobbes und Gassendi. Zur Tradition im 17. Jahrhundert vgl. Ulrich Ricken: Interpretation der Sprache als Argument für und gegen den Dualismus. Descartes und seine sensualistischen Gegenspieler im 17. Jahrhundert. In: *Beiträge zur Romanischen Philologie* 20,1 (1981), 29-49. Im Folgenden: Ricken 1981.

Descartes und Malebranche es postulierten, ist in Condillacs Modell nicht mehr denkbar. An die Stelle des ontologisch verankerten Substanzdualismus cartesianischer Provenienz tritt im *Essai* eine (temporalisierte) Abhängigkeitsrelation zwischen den Seelenvermögen.

Doch wie sieht dieses Zusammenspiel der Vermögen aus? Ausgangspunkt Condillacs ist die Perzeption, d.h. der Eindruck, den die Sinnestätigkeit in der Seele hervorruft. Diese Sinnesaktivität wird wiederum durch äußere Gegenstände hervorgerufen.<sup>288</sup> Unterschiedliche Grade der Aufmerksamkeit, die eine Perzeption begleiten, sorgen nun dafür, dass man sich an diese erinnern kann – und hier ist nach Condillac der entscheidende Unterschied zwischen Imagination und Gedächtnis anzusetzen:

Il y a entre l'imagination, la mémoire et la réminiscence un progrès qui est la seule chose qui les distingue. *La première réveille les perceptions mêmes, la seconde n'en rappelle que les signes ou les circonstances, et la dernière fait reconnoître celles qu'on a déjà eues.* (EOCH, I, ii, 2, §25; Herv. A.E.)

Zwischen der Imagination, dem Gedächtnis und der Erinnerung gibt es einen Fortschritt, der den einzigen Unterschied zwischen ihnen bildet. Die *Imagination ruft die Perzeption selbst wach*, das *Gedächtnis ruft nur die Zeichen oder die Umstände zurück* und die Erinnerung läßt die Perzeption erkennen, die man bereits gehabt hat.

Beide Vermögen, Imagination wie auch Gedächtnis<sup>289</sup>, werden also insgesamt der Erinnerungsfunktion zugeschlagen<sup>290</sup>, sie sind zeitlich auf bereits Vergangenes gerichtet, das nun wieder – bildlich oder zeichenhaft – hervorgerufen (oder im Falle der *réminiscence* präsent gehalten) wird, obwohl der wahrgenommene Gegenstand bereits abwesend ist. In dieser Hinsicht orientiert sich Condillac an dem von Hobbes im *Leviathan* entworfenen Imaginationsbegriff des *decaying sense*.<sup>291</sup> Lediglich die Art der Erinnerung hebt die *imaginatio* von der *memoria* ab, eine Unterscheidung, die ebenfalls auf Hobbes zurückgeht, der die Differenz zwischen ‚zeichenhafter‘ oder ‚bildlicher‘ Erinnerung einführt. Während diese Differenz bei

---

<sup>288</sup> Vgl. EPOCH, I, ii, 1, §1.

<sup>289</sup> Der dritte hier erwähnte Vorgang, die *réminiscence*, bezeichnet die *Wiedererkennung*, welche sich aber sowohl auf Bilder als auf Zeichen beziehen kann, in dieser Hinsicht also keine weitere Differenzierung mehr leistet.

<sup>290</sup> So rezipieren beispielsweise die Ideologen Condillac, indem sie die Imagination schlicht der *memoria* zurechnen. Vgl. dazu Isabell Zollna: *Einbildungskraft (imagination) und Bild (image) in den Sprachtheorien um 1800. Ein Vergleich zwischen Frankreich und Deutschland*. Tübingen 1990. Im Folgenden: Zollna 1990.

<sup>291</sup> „For after the object is removed, or the eye shut, we still retain an image of the thing seen, though more obscure than when we see it. And this is it, the Latins call *imagination*, from the image made in seeing [...] IMAGINATION, therefore, is nothing but *decaying sense*. [...] This *decaying sense*, when we would express the thing itself, I mean *fancy* itself, we call *imagination*, as I said before: but when we express the decay, and signify that the sense is fading, old, and past, it is called *memory*. So that the imagination and memory are but one thing, which for diverse considerations hath diverse names.“ (Thomas Hobbes. *Leviathan*. In: *The English Works of Thomas Hobbes*. 11 Bde. Hg. von John Bohn. Bd. 3. Aalen 1966, 4-6)/„Denn nachdem das Objekt entfernt oder das Auge geschlossen ist, bewahren wir immer noch ein Abbild des Geschehenen, wenn auch ungenauer, als während wir es sehen. Und das nennen die Römer *Imagination*, nach dem Abbild, das beim Sehen erzeugt wird [...] Diese *schwächer werdende Empfindung* nennen wir *Vorstellung* (wie ich zuvor sagte), wenn wir die Sache selbst ausdrücken wollen. Aber wenn wir das *Schwächerwerden* ausdrücken und bezeichnen wollen, daß die Empfindung verblasst, alt und vergangen ist, wird es *Erinnerung* genannt. So sind *Vorstellung* und *Erinnerung* nur eine Sache, die bei verschiedener Betrachtungsweise verschiedene Namen hat.“ (Thomas Hobbes: *Leviathan*. Hg. von Hermann Klenner. Hamburg 1996, 12-13).

Hobbes jedoch lediglich einen graduellen Unterschied bezeichnet,<sup>292</sup> steht sie bei Condillac für einen qualitativen Umschlag, der den Dreh- und Angelpunkt innerhalb seines Erkenntnismodells markiert:

Mais aussitôt qu'un homme commence à attacher des idées à des signes qu'il a lui-même choisis, on voit se former en lui la mémoire. Celle-ci acquise, il commence à disposer par lui-même de son imagination et à lui donner un nouvel exercice; car, par le secours des signes qu'il peut rappeler à son gré, il réveille, ou du moins il peut réveiller souvent les idées qui y sont liées. Dans la suite, il acquerra d'autant plus d'empire sur son imagination, qu'il inventera davantage de signes, parce qu'il se procurera un plus grand nombre de moyens pour l'exercer. (EOCH, I, i, 4, §46; Herv. A.E.)

Sobald aber ein Mensch beginnt, Ideen mit Zeichen zu verbinden, die er selbst gewählt hat, so bildet sich in ihm das Gedächtnis aus. Wenn das Gedächtnis erworben ist, beginnt er selbst über seine Imagination zu gebieten und ihr eine neue Tätigkeit zu geben; denn mit Hilfe der Zeichen, die er nach Belieben wachrufen kann, weckt er häufig die Ideen, die mit diesen Zeichen verknüpft sind, oder zumindest kann er sie erwecken. In der Folge wird er desto mehr Gewalt über seine Imagination gewinnen, je mehr Zeichen er erfindet, weil er sich auf diese Weise eine größere Zahl von Mitteln zur Ausübung der Imagination verschafft.

Imagination ist innerhalb dieser Unterscheidung paradoxerweise als ‚passives Vermögen‘ ausgewiesen, dem Perzeptionen eingeprägt werden und das immer auf äußere Reize angewiesen bleibt, um ein inneres Bild zu entwerfen.<sup>293</sup> Erst durch die Verknüpfung einer Idee mit einem willkürlich gewählten Zeichen gelingt es, über diese ‚bildliche‘ Erinnerung zu verfügen. Dadurch wird gewährleistet, dass die Produkte der Einbildungskraft – das Ausgangsmaterial – kontrolliert werden, und da Condillacs Bestimmung der Imagination auf einem klaren Ursache-Wirkungs-Schema basieren, bleibt für Täuschungen oder Irrtümer innerhalb dieses Modells kein Raum, was nicht zuletzt das Beschreibungsvokabular unterstreicht (‚disposer de son imagination‘, ‚acquérir de l'empire sur son imagination‘). Bedeutsam ist weiterhin die Akzentuierung des arbiträren Zeichencharakters: Condillac unterscheidet zwischen zufälligen, natürlichen und konventionellen Zeichen<sup>294</sup>, wobei nur letztere die Ausbildung der höheren Verstandesoperationen ermöglichen, da die Arbitrarität als Garant für

---

<sup>292</sup> Vgl. dazu auch Diderots Artikel „HOBBISME“ in der *Encyclopédie*: „Imagination, mémoire, même qualité sous deux noms différents. Imagination, s'il reste dans l'être sentant image ou fantôme; mémoire si le fantôme s'évanouissant, il ne reste qu'un mot.“/„Einbildungskraft, Gedächtnis, gleiche Eigenschaft mit zwei verschiedenen Begriffen. Einbildungskraft, wenn es im Fühlenden Bild oder Fantom bleibt; Gedächtnis, wenn das Fantom verschwindet, und nichts als ein Wort bleibt.“

<sup>293</sup> Dass Wahrnehmung passiv, als ein mechanisches Reagieren auf äussere Reize, vorgestellt wird, ist auch für Locke grundlegend: „PERCEPTION, as it is the first faculty of the Mind, exercised about our Ideas; so it is the first and simplest Idea we have from Reflection, and is by some called Thinking in general. Though Thinking, in the propriety of the English Tongue, signifies that sort of operation of the Mind about its Ideas, wherein the Mind is active; where it with some degree of voluntary attention, attention, considers any thing. For in bare naked Perception, the Mind is, for the most part, only passive; and what it perceives, it cannot avoid perceiving.“ (Locke, *ESSAY*, II, ix, §1)/„Wie die Wahrnehmung einerseits die erste Fähigkeit des mit unseren Ideen beschäftigten Geistes ist, so ist sie andererseits zugleich auch die erste und einfachste Idee, die wir durch Reflexion gewinnen. Sie wird von manchen ganz allgemein als Denken bezeichnet, obwohl das Wort Denken nach richtigem englischen Sprachgebrauch eine an den Ideen im Geist vorgenommene Operation bezeichnet, bei der der Geist aktiv tätig ist, das heißt mit einem gewissen Grad gewollter Aufmerksamkeit etwas betrachtet. Denn bei der reinen Wahrnehmung bleibt der Geist meist nur passiv, und was er wahrnimmt, muß er unvermeidlich wahrnehmen.“

<sup>294</sup> Vgl. EPOCH, II, ii, 4, §35.

die freie Verfügbarkeit im Gegensatz zur situationsgebundenen Erinnerung der zufälligen und motivierten Zeichen steht. Bekräftigt wird die These einer notwendig zeichenhaften Erinnerung als Bedingung der intellektuellen Fähigkeiten durch ein Argument aus dem zeitgenössischen physiologischen Diskurs<sup>295</sup>: So können die Bilder selbst nicht miteinander verglichen werden, da das menschliche Gehirn lediglich über begrenzte Kapazitäten verfüge; Condillac zufolge garantiert erst das arbiträre Zeichen, dem eine Abstraktionsleistung inhärent ist, die Entwicklung der Reflexion, die wiederum die Voraussetzung zur Ausbildung der höheren Verstandesfunktionen (*entendement*) ist, zu denen analysieren, unterscheiden, urteilen und schlussfolgern zählen.<sup>296</sup>

Doch bei genauerer Betrachtung ist der im *Essai sur l'origine des connoissances humaines* vertretene Imaginationsbegriff keineswegs so konsistent, wie es zunächst den Anschein hat – Condillac selbst führt eine zweite Bedeutung des Imaginationsbegriffs in sein System ein:

Je n'ai pris jusqu'ici l'imagination que pour l'opération qui réveille les perceptions en l'absence des objets; mais actuellement que je considère les effets de cette opération, je ne trouve aucun inconvénient à me rapprocher de l'usage, et je suis même obligé de le faire: c'est pourquoi je prends dans ce chapitre l'imagination pour une opération, qui, en réveillant les idées, en fait à notre gré des combinaisons toujours nouvelles. Ainsi le mot *d'imagination* aura désormais chez moi deux sens différens; mais cela n'occasionnera aucune équivoque, parce que, par les circonstances où je l'emploierai, je déterminerai à chaque fois le sens que j'aurai particulièrement en vue. (Condillac, *EOCH*, I, ii, 9, Fußnote zu §75)

Bisher habe ich unter Imagination nur diejenige Operation verstanden, welche die Perzeptionen in Abwesenheit der Gegenstände wachruft. Da ich aber jetzt die Auswirkungen dieser Operation betrachte, sehe ich kein Hindernis, mich dem allgemeinen Sprachgebrauch anzuschließen, und bin sogar gezwungen, das zu tun. *Deshalb verstehe ich in diesem Kapitel unter Imagination eine Operation, die, indem sie die Ideen wachruft, damit nach unserem Belieben immer neue Kombinationen vornimmt.* Also wird das Wort *Imagination* bei mir von jetzt an zwei verschiedene Bedeutungen haben; das wird aber nicht zu Missverständnissen führen, weil ich die Umstände, in denen ich das Wort gebrauche, jedesmal die Bedeutung bestimmen werde, die ich im Auge habe.

Tatsächlich ist es auch nicht die ‚Gefahr‘ der Fehllektüre, die unsere Aufmerksamkeit auf diese Anmerkung richtet. Auffällig ist vielmehr, dass Condillac, der stets um systematische

---

<sup>295</sup> Die Vorstellung der Begrenztheit des menschlichen Geistes bietet auch den physiologischen Argumentationsgrund, auf dem auch Malebranche operiert, der daraus jedoch andere Schlüsse zieht: „Il faut [...] se souvenir que la capacité de l'esprit est [très] borné, qu'il n'y a rien qui remplisse si fort sa capacité que les sensations de l'âme et généralement toutes les perceptions des objets qui nous touchent beaucoup et que les traces profondes du cerveau sont toujours accompagnées de sensations ou des de ces autres perceptions qui nous appliquent fortement.“ (Malebranche, *RV*, 177.)/„Man denke an die Eingeschränktheit des Verstandes, man erinnere sich, dass nichts seine ganze Fähigkeit so sehr beschäftigt und anfüllt als die Empfindungen, überhaupt alle Vorstellungen der Gegenstände, die uns sehr rühren, – dass die tiefen Eindrücke im Gehirn jederzeit von solchen Empfindungen oder Vorstellungen begleitet werden.“ (*EW*, 272).

<sup>296</sup> Insbesondere ist damit die Ersetzung mehrerer, miteinander verbundener Einzelideen durch ein konventionelles Zeichen gemeint: „L'esprit est si borné qu'il ne peut pas se retracer une grande quantité d'idées, pour en faire tout-à-la fois le sujet de sa réflexion. Cependant il est souvent nécessaire qu'il en considère plusieurs ensemble. C'est ce qu'il fait avec le secours des signes qui, en les réunissant, les lui font envisager comme si elles n'étoient qu'une seule idée.“ (*EOCH*, I, iv, 1, §6)/„Der Geist ist so begrenzt, daß er nicht eine große Zahl von Ideen wachrufen kann, um sie *gleichzeitig* zum Gegenstand seiner Reflexion zu machen. Es ist jedoch oft notwendig, daß er mehrere Ideen gleichzeitig betrachtet. Und das tut er mit Hilfe der Zeichen, die jene Ideen zusammenfassen und ihn sie daher betrachten lassen, als wenn sie nur eine einzige Idee wären.“

Argumentation und kausale Herleitung seiner Argumentationsschritte bemüht ist, diese Begriffserweiterung lediglich in einer Fußnote erwähnt. Noch entscheidender ist, dass er das erweiterte Bedeutungsspektrum des Imaginationsbegriffs, welche er als die allgemein gebräuchliche Definition in seinen Text einführt, als logische Fortführung seines Ansatzes ausgibt („mais actuellement que je considère les effets de cette opération, je ne trouve aucun inconvénient à me rapprocher de l'usage“). Ein Vergleich der beiden Verwendungsweisen ergibt indes, dass die zweite Bedeutung die erste und grundlegende Unterscheidung aus den Angeln hebt und damit das Fundament seiner Theorie aushebelt.

Was Condillac aus systeminternen Gründen nicht eigens thematisiert, läuft auf eine im 17. und 18. Jahrhundert durchaus geläufige Unterscheidung hinaus: Angelehnt an Hobbes, der in seinem *Leviathan* die *simple imagination* von der *compounded imagination* abgrenzt<sup>297</sup>, über Malebranche, der im Rahmen seiner umfangreichen *Recherche de la Vérité* zwischen einer passiven und einer aktiven Einbildungskraft unterscheidet<sup>298</sup>, bis hin zu Voltaires *Encyclopédie*-Artikel „Imagination“, der diese Untergliederung schließlich als allgemeines Faktum präsentiert:

Il y a deux sortes d'*imagination*, l'une consiste à retenir une simple impression des objets; l'autre qui arrange ces images reçues, & les combine en mille manières. La première a été appelée *imagination passive*, la seconde *active* (Voltaire: Art. „IMAGINATION“ In: *ENCYCLOPÉDIE*).

Es gibt zwei Arten von Einbildungskraft, die eine besteht darin, einen einfachen Eindruck der Gegenstände zu behalten, die andere arrangiert diese erhaltenen Bilder und kombiniert sie in vielfacher Weise. Die erste wurde *passive*, die zweite *aktive Einbildungskraft* genannt.

Diese aktiv-passiv-Dichotomie bietet Voltaire den Vorteil, ein insgesamt problematisches Vermögen partiell zu rehabilitieren, so dass in dem Artikel die *imagination passive* als Ursache aller Irrtümer, fötaler Missbildungen sowie enthusiastischer und fanatischer Übersteigerungen gilt, die *imagination active* hingegen als positive Basis des Dichters und des Genies ausgewiesen wird, denn sie sei gerade kein „ennemi du jugement“, sondern „au contraire, elle ne peut agir

<sup>297</sup> „Again, imagination being only of those things which have been formerly perceived by sense, either all at once, or by parts at several times; the former, which is the imagining the whole object, as it was presented to the sense, is *simple imagination*, as when one imagineth a man, or a horse, which he hath seen before. The other is *compounded*; as when, from the sight of a man at one time, and of a horse at another, we conceive in our mind a Centaur“ (Thomas Hobbes. *Leviathan*. In: *The English Works of Thomas Hobbes*. 11 Bde. Hg. von John Bohn. Bd. 3. Aalen 1966, 6)/„Da sich die Vorstellung wiederum nur auf jene Dinge bezieht, die zuvor bei der Empfindung wahrgenommen worden sind, entweder auf einmal oder teilweise zu verschiedenen Zeiten, ist das erstere (nämlich das Vorstellen des ganzen Objekts, wie es der Empfindung dargeboten wurde) *einfache Vorstellung*, wie wenn man sich einen Mann oder ein Pferd vorstellt, die man zuvor gesehen hat. Das andere ist *zusammengesetzte Vorstellung*, wie wenn wir uns aus dem Anblick eines Mannes zu seiner Zeit und dem eines Pferdes zu einer anderen im Geiste einen Zentaur denken.“ (Thomas Hobbes: *Leviathan*. Hg. von Hermann Klenner. Hamburg 1996, 13).

<sup>298</sup> „Cela fait voir clairement que cette puissance qu'a l'âme de former des images referme deux choses: l'une qui dépend de l'âme même, et l'autre qui dépend du corps. La première est l'action et le commandement de la volonté; la seconde est obéissance que lui rendent les esprits animaux qui tracent ces images, et les fibres du cerveau sur lesquelles elles doivent être gravées.“ (Malebranche, *RV*, 95)/„Diese Kraft der Seele, sich Bilder zu machen, schließt zweierlei in sich, etwas, das von der Seele, und etwas, das vom Körper abhängt. Das erste ist eine Handlung, gleichsam ein Befehl der Seele, das andere der Gehorsam, welchen ihr die Lebensgeister leisten, die das Bild entwerfen und die Fibern des Gehirns anzeigen, denen es eingedrückt werden soll.“ (*EW*, 164).



qu'avec un jugement profond.“(ebd.)<sup>299</sup> Doch bereits innerhalb des Artikels erweist sich diese klare Unterteilung als äußerst instabil: So geht die passive, Mensch und Tier gemeinsame Einbildungskraft zwar nicht „beaucoup au-delà de la mémoire“ (ebd.), gleichwohl zeigt Voltaires Beispiel jedoch, dass sie nicht ausschließlich in der passiven Reproduktion nach einem Reiz-Reaktions-Schema aufgeht, sondern (verfremdende) Aktivität impliziert: „Les hommes & les bêtes font alors *plus que se ressouvenir*, car les songes ne sont jamais des images fideles.“ (ebd.; Herv. A.E.)<sup>300</sup> Umgekehrt bleibt die Aktivität der *imagination active*, „qui joint la réflexion, la combinaison à la mémoire“ (ebd.)<sup>301</sup>, unklar, insofern sie „au fond une faculté aussi indépendante de nous que l'*imagination passive*“ (ebd.)<sup>302</sup> sei, denn es stellt sich die Frage, wie Aktivität und Passivität unterschieden werden sollen, wenn nicht in Bezug auf das Bewusstsein bzw. die Aufmerksamkeit eines Subjekts („le même être“), vor allem angesichts der Bekräftigung Voltaires,

[...] que par ces mots *perception, mémoire, imagination, jugement*, on n'entend point des organes distincts, dont l'un a le don de sentir, l'autre se ressouvient, un troisième *imagine*, un quatrième juge. Les hommes sont plus portés qu'on ne pense à croire que ce sont des facultés différentes & séparées; c'est cependant *le même être* qui fait toutes ces opérations, que nous ne connoissons que par leurs effets, sans pouvoir rien connoître de cet être. (ebd.; Herv. A.E.)

[...] dass man mit diesen Worten *Wahrnehmung, Gedächtnis, Einbildungskraft, Urteilsvermögen* keinesfalls unterschiedliche Organe verbindet, von denen eines die Gabe besitze zu fühlen, das andere sich erinnere, das dritte vorstelle, das vierte beurteile. Die Menschen sind weitaus geneigter zu glauben, dass es sich dabei um unterschiedliche und voneinander getrennte Vermögen handele, als man glaubt; dennoch ist es *das gleiche Wesen*, das all diese Operationen ausführt, die wir nur durch seine Wirkungen kennen, ohne etwas über dieses Wesen zu wissen.

Die Paradoxie dieses Entwurfes liegt also darin, dass die *imagination active* einerseits „unabhängig von uns“ sein soll, andererseits *jugement* bzw. *reflexion*, die Voltaire als ihre *differentia specifica* anführt, jedoch sowohl in rationalistischen als auch in empiristischen Entwürfen stets als ‚präsentische‘, das heißt im Sinne ihrer selbst bewussten Vorgänge definiert werden. Genau betrachtet, sind aktive und passive Einbildungskraft in diesem Modell funktional austauschbar.

Dieser Widerspruch zeichnet sich bereits im condillacchen *Essai* ab, wenngleich er hier schwerer wiegt, da das Imaginationskonzept Condillacs innerhalb eines erkenntnistheoretischen Gesamtrahmens steht und somit das Modell selbst gefährdet. Auch Condillac etabliert diese Zweiteilung der Imagination: Einerseits die passive bildliche Reaktion auf äußere Reize, andererseits die aktive, da die Ideen miteinander verbindende Imagination (das nach Condillac ‚traditionelle Imaginationskonzept‘).<sup>303</sup> Entsprechend werden Ideen in der

<sup>299</sup> „im Gegenteil, sie kann nur mit einem ausgeprägten Urteilsvermögen tätig werden“.

<sup>300</sup> „Die Menschen und die Tiere machen dann mehr als sich nur zu erinnern, denn die Träume sind niemals wirklichkeitstgetreue Bilder.“

<sup>301</sup> „die den Gedächtnis die Reflexion, die Kombination hinzufügt“

<sup>302</sup> „im Grunde eine ebenso von uns unabhängige Fähigkeit [ist] wie die passive Einbildungskraft“.

<sup>303</sup> Das Resumé Condillacs zeigt, dass die passive Imagination, indem sie zeichenhaft beherrscht wird, nur noch unter dem Aspekt des ‚Erkenntnismaterials‘ in den Blick kommt, was letztlich auf eine Unterscheidung zwischen

Imagination einmal zufällig und einmal willentlich miteinander verknüpft. Auch hier sind es nun die zufälligen (passiven) Verknüpfungen, welche die Gefahr des Irrtums bergen. Condillac zitiert dabei die Überlegungen Lockes zur Ideenassoziation und legt damit zugleich die argumentative Ausgangsbasis der Vorstellung einer ‚passiven Einbildungskraft‘ frei.

In diesem erst der dritten Auflage des *Essays* angefügten Abschnitt beschreibt Locke einen Sonderfall der Kombination von (komplexen) Ideen. Während er zuvor eine Liste ‚natürlicher‘ Kombinationsmöglichkeiten von einfachen zu komplexen Ideen erstellt hat, behandelt er hier den pathologischen Fall einer natürlich erscheinenden, aber nur zufällig entstandenen und chimärischen Zusammenfügung von (komplexen) Ideen. Pathologisch insofern, dass es sich nach Locke hier um eine Art der Verrücktheit handle, die strukturell mit dem Wahnsinn identisch sei und sich lediglich durch ihre punktuelle Begrenzung von diesem unterscheide.<sup>304</sup> Die Ideenassoziation erfolgt im Gegensatz zur ‚natural Correspondence and Connexion‘<sup>305</sup>, bei der der menschliche Geist selbst aktiv ist, aufgrund von ‚Chance and Custom‘<sup>306</sup>, ist also von äußeren Einflüssen und/oder stetiger Wiederholung bedingt, die dem Verstand eingepägt werden, welcher demnach bei diesem Vorgang passiv bleibe: Treten bestimmte Ideen (kontinuierlich) in Kombination miteinander auf, so kann es dazu kommen, dass diese so eng miteinander verknüpft werden, dass sie stets gemeinsam im Bewusstsein erscheinen und sogar miteinander verwechselt werden. So erklärt Locke beispielsweise die Abneigung gegen ein bestimmtes Buch damit, dass diese Idee in der Kindheit untrennbar mit der Idee des Unbehagens über eine durch den Lehrer erfahrene Strafe verknüpft worden sei, die man anlässlich der Buchlektüre in der Schule erlitt. Dieser Spezialfall der Ideenverknüpfung bietet Locke ein Erklärungsmuster für eine Art ‚Alltagswahnsinn‘<sup>307</sup>, da sie die Ursache bestimmter Eigenheiten und Angewohnheiten aufzudecken vermag. Dabei liegt das Gefahrenpotential der Assoziationen – und das unterscheidet sie wesentlich von komplexen Ideen – nun darin begründet, dass sich die von äußeren Umständen zufällig bewirkten oder durch Gewohnheit herbeigeführten Kombinationen von Ideen dem analytischen Zugriff des Subjekts entziehen: Das Subjekt selbst kann sie nicht als fehlerhaft erkennen und vermag sie

---

‚Material‘ und ‚Vermögen‘ (im eigentlichen, d.h. aktiven Sinne) hinausläuft: „Les sens sont la source de nos connoissances: les différentes sensations, la perception, la conscience, la réminiscence, l’attention et l’imagination, ces deux dernières considérées comme n’étant point encore à notre disposition, en sont les matériaux: la mémoire, l’imagination dont nous disposons à notre gré, la réflexion et les autres opérations mettent ces matériaux en œuvre“ (EOCH, II, ii, 4, §52) Vgl. dazu auch Zollna 1990, 26.

<sup>304</sup> „That which will yet more apologize for this harsh Name [Madness], and ungrateful Imputation on the greatest part of Mankind is, that enquiring a little by the bye into the Nature of Madness, B.2. c.11. §13. I found it to spring from the very same Root, and to depend on the very same Cause we are here speaking of.“ (Locke, *ESSAY*, II, xxxiii, §4)/„Was diesen harten Namen [Wahnsinn] und den unerfreulichen Vorwurf, der hier gegen die meisten Menschen erhoben wird, noch in höherem Maße rechtfertigen wird, ist eine Entdeckung, die ich bei gelegentlicher Untersuchung der Natur des Wahnsinns machte (Buch II, XI. Kap §13). Ich fand, daß der Wahnsinn ganz dieselbe Wurzel besitzt und auf derselben Ursache beruht, von der wir hier reden.“ Zum Zusammenhang zwischen Wahnsinn und Ideenassoziation vgl. auch Lobsien 1999.

<sup>305</sup> Locke: *ESSAY*, II, xxxiii, §5./„natürliche[r] Wechselbeziehung und Verbindung“.

<sup>306</sup> Ebd./„Zufall oder Gewohnheit“.

<sup>307</sup> „I do not here mean when he is under the power of an unruly Passion, but in the steady calm course of his Life.“ (Locke: *ESSAY*, II, xxxiii, §4)/„Ich meine hier nicht den Fall, wo jemand in der Gewalt einer unbeherrschten Leidenschaft steht, sondern den ruhigen, gleichmäßigen Verlauf des Lebens“.

folglich auch nicht selbst aufzulösen, sie erscheinen ihm ‚natürlich‘.<sup>308</sup> Einzig die Zeit kann bewirken, dass Ideenassoziationen wieder gelöst werden: Treten die Ideen in der Wirklichkeit nicht mehr miteinander auf, dann besteht die Möglichkeit, diese zufällig gestiftete gedankliche Verbindungen zusehends verblassen.

Auch das Phänomen der Ideenassoziation ließe sich unter dem Begriff der Illusion (wenn zunächst auch punktuell begrenzt) fassen. Doch betrachtet Locke die Gefahr der Illusion nicht vorwiegend aus der Perspektive der Wissenschaft. Das eigentliche Ausmaß und die Brisanz des Assoziationsphänomens wird vielmehr ersichtlich, wenn Locke vom Einzelfall abstrahiert und die gesellschaftlichen Konsequenzen skizziert: So erweisen sich die willkürlichen Ideenkombinationen als Ursprung religiösen und politischen Fanatismus, der zum Machterhalt solche Assoziationen absichtsvoll iteriert bzw. habitualisiert und diese damit für den Einzelnen undurchschaubar hält.<sup>309</sup> Was sich auf Alltagsebene, wie das Beispiel des Buchs gezeigt hat, als ‚Schrulligkeit‘ oder ‚Marotte‘ erweist, kann auf intellektueller Ebene gefährliche gesellschaftliche und weitreichende politische Konsequenzen haben. Lockes vehementer Versuch, diesen Mechanismus des Irrtums aufzudecken<sup>310</sup>, geht jedoch mit einer eigentümlichen Resigniertheit einher:

[...] if the Eye sees these things rivetted which are loose, where will you begin to rectify the mistakes that follow in two *Ideas*, that they have been accustom'd so to join in their Minds, as to substitute one for the other, and, as I am apt to think, *often without perceiving it themselves?* *This, whilst they are under the deceit of it, makes them incapable of Conviction*, and they applaud themselves as zealous Champions for Truth, when indeed they are contending for Error. (Locke, II, xxxiii, §18)

---

<sup>308</sup> „When this Combination is settled, and whilst it lasts, it is not in the power of Reason to help us, and relieve us from the Effects of it.“ (Locke: *ESSAY*, II, Kap. XXXIII, §13)/„Wenn sich eine solche Ideenkombination festgesetzt hat, steht es, solange sie dauert, nicht in den Kräften der Vernunft, uns zu helfen und von ihren Wirkungen zu befreien.“ (Locke, II, Kap. XXXIII, §13). Caruth hat in ihrer ausgezeichneten Lektüre von Lockes Essay gezeigt, dass die Assoziation gerade das ‚Andere des Empirismus‘ darstellt, da sie weder der Erfahrung gleicht noch über diese zugänglich ist. Indem sie nur ‚am Anderen‘ wahrgenommen werden kann, setzt sie eine Selbst-Distanz voraus und unterminiert hierdurch die Transparenz des grundlegenden methodischen Postulats des Sensualismus, die Selbst-Erkenntnis (*self-reflection*). Vgl. Cathy Caruth: *The Face of Experience*. In: dies.: *Empirical Truths and Critical Fictions. Locke, Wordsworth, Kant, Freud*. Baltimore/ London 1991, 20-33.

<sup>309</sup> „Some such wrong and unnatural Combinations of *Ideas* will be found to establish the Irreconcilable opposition between different Sects of Philosophy and Religion; for we cannot imagine every one of their Followers to impose wilfully on himself, and knowingly refuse Truth offer'd by plain Reason. [...] That [...] will, when examin'd, be found to be what we are speaking of: some independent *Ideas*, of no alliance to one another, are, by Education, Custom, and the constant din of their Party, so coupled in their Minds, that they always appear there together“ (Locke, *ESSAY*, II, XXXIII, §18)/„Es wird sich erweisen, daß auf gewissen falschen und unnatürlichen *Ideenkombinationen* dieser Art die unüberbrückbaren Gegensätze beruhen, die zwischen verschiedenen philosophischen und religiösen Schulen bestehen. Denn wir können uns nicht vorstellen, daß sich jeder ihrer Anhänger absichtlich täuscht und wissentlich die Wahrheit ablehnt, die ihm durch die reine Vernunft nahegelegt wird. [...] Es muß also irgend etwas geben, daß ihren Verstand blendet und sie den Irrtum dessen nicht sehen läßt, was sie für reale Wahrheit halten. Das [...] wird sich bei einer Untersuchung als das herausstellen, wovon wir hier reden: Gewisse unabhängige *Ideen*, die in keinem Zusammenhang miteinander stehen, werden durch Erziehung, Gewohnheit und das ständige Wortgerassel ihrer Partei im Geist solcher Menschen so fest miteinander verknüpft, daß sie dort immer gemeinsam erscheinen.“

<sup>310</sup> „And if this be a Weakness to which all Men are so liable; if this be a Taint which so universally infects Mankind, the greater care should be taken to lay it open under its due Name, thereby to excite the greater care in its Prevention and Cure.“ (Locke, *ESSAY*, II, xxxiii, §4)/„Wenn es sich hier um eine Schwäche handelt, der alle Menschen leicht unterliegen, um einen Makel, der ihnen allgemein anhaftet, so sollte man sich um so mehr bemühen, ihn unter seinem rechten Namen offen darzulegen, damit dadurch eine um so größere Sorgfalt, ihn zu verhüten und zu heilen, erweckt werde.“

[...] wenn das Auge zwei zusammenhanglose Dinge als zusammengenietet wahrnimmt. Wo sollen wir da mit der Berichtigung von Irrtümern einsetzen, die sich ergeben, wenn jemand zwei Ideen gewohnheitsmäßig in seinem Geist so verbindet, daß er die eine mit der anderen vertauscht, und zwar, wie ich glaube, *oft ohne es selbst zu merken? Solche Menschen sind, so lange sie dieser Täuschung unterliegen, nie einer Aufklärung zugänglich.* Sie rühmen sich selbst als eifrige Kämpfer der Wahrheit, während sie in Wirklichkeit für den Irrtum streiten. (Übs. leicht geändert)

Während Bacon noch davon überzeugt war, dass man sich durch Aufklärung und experimentelle Kontrolle der *idola* entledigen könne, erweist sich dies bei Locke als Naivität: Es fehlt ein Kriterium, das den Getäuschten selbst darauf hinweisen oder gar davon überzeugen könnte, dass er einem solchen Irrtum unterliegt.

Vor diesem Hintergrund ist nun die condillacische Analyse der zufälligen Ideenassoziation zu sehen<sup>311</sup>: Er behandelt diese als ein Produkt der Imagination<sup>312</sup>, das ihm somit unter physiologischen Aspekten mit der zeitgenössischen Vorstellung der Romanlektüre vergleichbar erscheint:

Pour comprendre combien cette réflexion [de Locke] est juste, il suffit de remarquer que, par le physique, l'imagination et la folie ne peuvent différer que du plus au moins. Tout dépend de la vivacité et de l'abondance avec laquelle les esprits se portent au cerveau. [...] Il n'y a, je pense, personne, qui, dans des moments de découragement, n'imagine quelque roman dont il se fait le héros. Ces fictions, qu'on appelle des *châteaux en Espagne*, n'occasionnent, pour l'ordinaire dans le cerveau que de légères impressions, parce [...] qu'elles sont bientôt dissipées par des objets plus réels [...] Mais qu'il survienne quelque sujet de tristesse [...] alors, livrés à tout notre chagrin, notre roman favori sera la seule idée qui pourra nous en distraire. [...] et enfin, quand l'impression des esprits sera insensiblement parvenue à être la même que si nous étions en effet ce que nous avons feint, nous prendrons, à notre réveil, toutes nos chimères pour des réalités. (*EOCH*, I, ii, 9, §§82-83)

Um zu verstehen, wie wahr diese Überlegung [Lockes] ist, genügt es, daran zu denken, daß in bezug auf das Physische die Imagination und die Narrheit nur graduell voneinander unterschieden sind. Alles hängt von der Lebhaftigkeit und dem Umfang ab, mit denen die Lebensgeister ins Gehirn strömen. [...] Es gibt niemand, glaube ich, der sich nicht in Augenblicken der Muße irgendeinen Roman ausdenkt, dessen Held er ist. Diese Fiktionen, die man *Luftschlösser* nennt, verursachen für gewöhnlich im Gehirn nur leichte Eindrücke, [...] weil sie bald durch wirklichere Gegenstände beiseite geschoben werden [...] Kommt aber ein Anlaß zur Traurigkeit hinzu [...] dann sind wir ganz unserem Kummer ausgeliefert, und der Lieblingsroman unserer Phantasie wird die einzige Idee sein, die uns ablenken kann. [...] Und wenn schließlich der Eindruck der Lebensgeister unmerklich der gleiche geworden ist, als wären wir das, was wir uns vorspiegeln, dann werden wir beim Erwachen all unsere Hirngespinnste für Wirklichkeit halten.

---

<sup>311</sup> Diese Lektüre richtet sich gegen Jacques Chouillet: *Diderot et la formation des idées esthétiques*. Paris 1973, insb. 198, der, bezogen auf Diderots *Lettre sur les Sourds et les Muets*, eine Traditionslinie der *'loi de liaison'* ausgehend von Condillac über Diderot zu Hume zieht, dabei jedoch wesentliche Textstrategien des condillacischen Modells außer acht läßt, die gerade darauf abzielen, das Phänomen der Ideenassoziation zu kontrollieren und durch Differenzierung in rationale und imaginative Assoziationen auszugrenzen.

<sup>312</sup> Diese Übertragung liegt nahe, da Locke zwar der erste ist, der den Begriff der Assoziation zur Bezeichnung dieses Phänomens einführt, der Vorgang der zufälligen Ideenverknüpfung der Sache nach allerdings bereits bei Malebranche auftritt.

Condillac beruft sich zur Erklärung des Phänomens auf das physiologische Modell Malebranches.<sup>313</sup> Dabei wird zugleich die Unangemessenheit dieses Vergleichs offensichtlich: Was Locke als Einfluss äußerer Faktoren (Zufall oder Gewohnheit) wertet, erscheint durch die Gleichsetzung mit der Romanlektüre als Produkt einer aktiven Imagination (also der ‚traditionellen‘ Einbildungskraft). Die Grenzen zwischen ‚Außen‘ und ‚Innen‘ verschwimmen durch diesen Übertrag ebenso wie die Unterscheidung ‚aktiv‘ und ‚passiv‘ und diejenige zwischen körperlich-mechanischer und ‚geistiger‘ Einbildungskraft.<sup>314</sup> Was durch diesen Vergleich besonders deutlich hervortritt, durchzieht indes Condillacs gesamtes Modell: Die Auflösung der aktiv-passiv-Differenz, die doch gerade konstitutiv für seine Systematik ist und ihm die Gewissheit verleiht, keine Luftschlösser zu produzieren.<sup>315</sup> So erweist sich beispielsweise die zentrale These Condillacs, dass die höheren (aktiven) Fähigkeiten wie durch *reflexion* bewirktes Unterscheiden und Kombinieren, aber auch aktives Verbinden der Ideen durch die Imagination erst dann stattfinden kann, wenn das ‚Material‘ durch ein willkürliches Zeichen beherrscht wird, bei genauerer Betrachtung als brüchig. Denn während Condillac bezeichnenderweise an dieser Stelle der Argumentation die Auskunft darüber, wie konventionellen Zeichen entstehen können, schuldig bleibt<sup>316</sup> – räumt er andernorts ein, dass es sich dabei um ein Produkt der Imagination handele, welches allerdings nicht passiv von außen eingepägt, sondern durch die aktive Einbildungskraft zur Verfügung gestellt wird<sup>317</sup>:

*Cette opération [opération par laquelle nous donnons des signes à nos idées] résulte de l'imagination qui présente à l'esprit des signes dont on n'avoit point encore l'usage, et de l'attention qui*

<sup>313</sup> Malebranches Analyse der Einbildungskraft fußt wiederum auf drei Modellen aus dem zeitgenössischen physiologischen Diskurs: Auf den von Harvey entwickelten Blutkreislauf, auf die, bis in die Antike zurückreichende Lehre embryologischer Präformation sowie auf die cartesische Vorstellung der *spiritus animales*. Dürbeck sieht in Malebranches „wissenschaftliche[n] Anschluß an die mechanistische Anthropologie seiner Zeit [...] als wichtigstes Bindeglied zu den psychophysiologischen Modellen in der Anthropologie des 18. Jahrhunderts“ (Dürbeck 1998, 87).

<sup>314</sup> Letztlich erweist sich die Ideenassoziation bereits bei Locke als äußerst hybride Konstruktion, die einander unter temporalen Aspekten widersprüchliche Phänomene vereint: zum einen die plötzliche, einmalige, im Moment selbst gestiftete Verbindung des Zufalls, zum anderen eine auf Wiederholung und stete Einübung basierende Verbindung. Die ‚Ideenassoziation‘ wird somit zur Sammelbegriff, unter den alle aus der Theorie nicht zu motivierenden Phänomene unterschiedlicher Provenienz und Art subsumiert werden, was auch das entsprechende Kapitel in Condillacs *Essai* deutlich macht (vgl. *EOCH*, I, ii, 9).

<sup>315</sup> So führt die genetische Perspektive Condillacs ja zur Ausschaltung des aktiven Moments, den Locke noch als zweite Quelle der einfachen Ideen ansah: der *reflection*. Für Condillac existiert als Ausgangsbasis nur noch die passive *sensation*.

<sup>316</sup> „Il semble qu'on ne sauroit se servir des signes d'institution, si l'on n'étoit pas déjà capable d'assez de réflexion pour les choisir et pour y attacher des idées: comment donc, m'objectera-t-on peut-être, l'exercice de la réflexion ne s'acqueroit-il que par l'usage des signes? Je répons que je satisferai à cette difficulté lorsque je donnerai l'histoire du langage. Il me suffit ici de faire connoître qu'elle ne m'a pas échappé.“ (*EOCH*, II, ii, 5, §49)/„Es scheint, daß man sich konventioneller Zeichen nicht bedienen könnte, wenn man nicht schon genügend der Reflexion fähig wäre, um diese Zeichen auszuwählen und Ideen mit ihnen zu verknüpfen. Also wird man mir vielleicht einwenden, wie denn überhaupt die Ausübung der Reflexion nur durch die Verwendung von Zeichen erworben werden kann? Ich antworte zunächst, daß ich diesen Einwand weiter unten bei der Behandlung der Geschichte der Sprache widerlegen werde. Zunächst genügt es, darauf hinzuweisen, daß ich ihn nicht übersehen habe.“

<sup>317</sup> Vgl. Lobsien 1999, 41. Im Gegensatz zu Lobsien, der auch die Verknüpfung *per se* als imaginativ ansieht, kann bei Condillac jedoch der – für sein Modell wesentliche – Versuch einer Unterscheidung von ‚rationaler‘ und ‚imaginativer‘ Verknüpfung nachgewiesen werden.

les lie avec les idées. Elle est une des plus essentielles dans la recherche de la vérité; cependant elle est des moins connues. (EOCH, I, iv, 1)

Diese Operation [die Operation, mit der wir unseren Ideen Zeichen geben] *geht aus der Imagination hervor, die dem Geist Zeichen vorstellt, derer man sich noch nicht bediente*, und aus der Aufmerksamkeit, welche diese Zeichen mit den Ideen verbindet. Diese Operation ist eine der wichtigsten in der Erforschung der Wahrheit, und doch ist sie eine der am wenigsten bekannten.

Die zeitlich erst später denkbare ‚aktive‘ Einbildungskraft ist also bereits wesentlich früher präsent, dann freilich, ohne dass sie aus dem condillacchen Entwurf hergeleitet werden könnte. Noch weitreichendere Konsequenzen hat die Auflösung der aktiv-passiv-Dichotomie jedoch für das condillacche Grundprinzip, die *liaisons d'idées*, mit der er die Entstehung der menschlichen Erkenntnisoperationen herzuleiten versucht:

Notre premier objet, celui que nous ne devons jamais perdre de vue, c'est l'étude de l'esprit humain, non pour en découvrir la nature, mais pour en connaître les opérations [...] Elle [la première expérience] doit montrer sensiblement quelle est la source de nos connoissances, quels en sont les matériaux, par quel principe ils sont mis en œuvre, quels instrumens on y emploie, et quelle est la manière dont il faut s'en servir. *J'ai, ce me semble, trouvé la solution de tous ces problèmes dans la liaison des idées, soit avec les signes, soit entr'elles* [...]. (EOCH, Introduction, 4; Herv. A.E.)

Unser Hauptgegenstand, den wir niemals aus dem Auge verlieren dürfen, ist die Erforschung des menschlichen Geistes. Nicht um seine Natur zu entdecken, sondern seine Operationen [...] Sie [die erste Erfahrung] muß deutlich zeigen, was die Quelle unserer Erkenntnisse ist, was deren Gegenstände sind, durch welches Prinzip sie wirksam werden, welche Instrumente man dabei verwendet und wie man sich ihrer bedienen muß. *Ich glaube, die Lösung all dieser Probleme in der Verknüpfung der Ideen gefunden zu haben, sei es die Verknüpfung der Ideen mit den Zeichen, sei es die Verknüpfung der Ideen untereinander.*

Bereits terminologisch deutet sich die Nähe zwischen diesem Grundprinzip und der bei Locke beschriebenen ‚gefährlichen‘ Assoziation an: Condillac beschreibt beide Vorgänge in derselben Terminologie (*liaison d'idées* bzw. *lier des idées*), unter strukturellen Gesichtspunkten sind beide demnach identisch. Um so entscheidender ist es für Condillac, sein Grundprinzip für gesichertes Wissen von denjenigen Operationen zu unterscheiden, die lediglich Illusionen generieren. Dies leistet nun der vermögenspsychologische Hintergrund: Trugbilder entstehen durch Verbindungen der Ideen durch die Imagination, während wirklichkeitsadäquates Wissen aus *rationalen* Ideenverbindungen besteht.<sup>318</sup>

Das obige Zitat zeigt jedoch, dass Condillac bereits an der einen Relation (der Verknüpfung der Ideen mit den Zeichen) eine Beteiligung der Imagination einräumen muss. Und auch bei der wesentlichen Verbindung der Ideen untereinander (die letztlich auch über Zeichen erfolgt) lässt sich die behauptete rationale Verknüpfung nicht als Argument aus dem Text ableiten, denn sein Kriterium für die ‚Rationalität‘ einer Ideenverbindung ist die ‚Natürlichkeit‘. Jene hingegen erweist sich in seinem Modell als der *reflexion* geradezu

---

<sup>318</sup> „elle [la raison] nous fait lier nos idées“ (EOCH, I, ii, 11, §107)/„sie [die Vernunft] läßt uns unsere Ideen miteinander verknüpfen“ (Übs. leicht geändert).

entgegengesetzt, da die condillacische Rekonstruktion des Urzustandes zeigt, dass die dort ‚natürlich‘ erworbenen Ideenverbindung gerade durch Zufall und Gewohnheit – also den lockeschen Kriterien der pathologischen Assoziation entsprechend – entstehen und erst mit der später entwickelten Reflexion analytisch getrennt und neu zusammengesetzt werden.<sup>319</sup> Es existiert demnach kein Modell für die ‚natürliche‘ Ideenkombination. So kann textintern eine Trennung in ‚imaginäre‘ und ‚rationale‘ Ideenverknüpfungen nicht begründet werden, und es wird offensichtlich, an welcher Stelle Hume später mit seiner Fundamentalkritik des für die *sciences naturelles* grundlegenden Kausalitätsprinzips ansetzen wird.<sup>320</sup>

---

<sup>319</sup> Diese Problematik ist zwar bei Locke bereits angelegt (vgl. Lobsien 1999, 13, 16), tritt jedoch durch die ‚genetischen Perspektive‘ Condillacs und der Nähe seines ‚Grundprinzips‘ zur Ideenassoziation besonders deutlich hervor: Während Locke ‚systematisch‘ von den einfachen zu den komplexen Ideen fortschreitet, befindet sich Condillac in der paradoxen Situation, einfache Einheiten – für ihn Perzeptionen – voraussetzen zu müssen, ohne dass solche jedoch in der Ursprungssituation vorkämen. Vielmehr ist die erste Perzeption zu Beginn stets mit anderen Perzeptionen, also mit Umständen, die die jeweilige Perzeption begleiten oder verursachen, verbunden, sie tritt folglich nur innerhalb eines Verbandes auf. Erst indem diese natürliche Verbindungen durch konventionelle Zeichen ersetzt werden, gelingt es zum einen, dass der Wahrnehmende sich nun unabhängig von einem konkreten – natürlichen – Auslöser (*cause étrangère*) an diese Kombination zu erinnern vermag: „par le secours des signes qu’il peut rappeler à son gré, [...] il peut réveiller souvent les idées qui y sont liées.“ (EOCH, I, ii, 4, §46)/„denn mit Hilfe der Zeichen, die er nach Belieben wachrufen kann, weckt er häufig die Ideen, die mit diesen Zeichen verknüpft sind.“ Zum anderen bedeutet dies auch, dass die Ideen innerhalb dieser Verbindungen nicht mehr durch die äußeren Umstände zusammengefügt, sondern neue *liaisons d’idées* gebildet werden. Dazu bedarf es zunächst noch einer Entwicklungsstufe, der *reflexion*, die die Extrapolation der *idées simples* aus dem ‚natürlichen‘ Ideenverbund ermöglicht. Diese können in nächster Konsequenz dann neu verknüpft werden. Die Zeichentheorie, die Condillac hier vorstellt, ist somit von Beginn an auf komplexe Ideen – auf *liaisons d’idées* – ausgerichtet. Damit gleicht das condillacische Ursprungsmodell jedoch strukturell dem Muster des lockeschen Wahnsinns, was ein Vergleich der entsprechenden Stellen zeigt. So heißt es bei Locke über die *Association of Ideas*: „Some of our *Ideas* have a natural Correspondance and Connexion one with another: It is the Office and Excellency of our Reason to trace these [...] Besides this there is another Connexion of *Ideas* wholly owing to Chance or Custom; *Ideas* that in themselves are not at all of kin, come to be so united in Mens Minds, that ’tis very hard to separate them [...] and if they are more than two which are thus united, the whole gang always inseparable shew themselves together.“ (Locke, *ESSAY*, II, xxxiii, §5)/„Manche unserer Ideen stehen in natürlicher Wechselbeziehung und Verbindung miteinander. Es ist die Aufgabe und das Verdienst unserer Vernunft, diese aufzuspüren [...] Außerdem gibt es noch eine andere Verbindung von Ideen, die lediglich auf Zufall oder Gewohnheit beruht. Ideen, die an und für sich nicht verwandt sind, werden im Geist mancher Menschen so eng verknüpft, dass sie sehr schwer voneinander zu trennen sind. [...] Sind mehr als zwei Ideen so verbunden, so taucht die ganze Reihe, die ständig untrennbar ist, gleichzeitig auf.“ Und Condillac beschreibt die Tier und Menschen gemeinsame imaginäre Instinktfunktion vor dem Zeichengebrauch folgendermaßen: „Tous nos besoins tiennent les uns aux autres, et l’on pourroit considérer les perceptions comme une suite d’idées fondamentales, auxquelles on rapporteroit tout ce qui fait partie de nos connoissances. Au-dessus de chacune s’élèveroient d’autres suites d’idées qui formeroit des *expèces de chaînes* dont la force seroit entièrement dans l’analogie des signes, dans l’ordre des perceptions et dans la *liaison* que les circonstances, qui réunissent quelquefois les idées les plus disparates auroient formée.“ (EOCH, I, ii, 3, §29)/„Alle unsere Bedürfnisse hängen miteinander zusammen; man könnte deren Perzeption als eine Folge von Fundamentalideen ansehen, auf die man alles bezieht, was zu unseren Erkenntnissen gehört. Über jeder dieser Fundamentalideen würden andere Ideenreihen aufgebaut sein, die gewissermaßen Ketten bilden, deren Stärke ganz in der Analogie der Zeichen läge, in der Reihenfolge der Perzeptionen und in der *Verknüpfung*, die die Umstände hervorgebracht hätten, die manchmal die allerverschiedensten Ideen miteinander vereinen.“

<sup>320</sup> Hume weist in seinem *Enquiry concerning human understanding* nach, dass „[...] every effect is a distinct event from its cause. It could not, therefore, be discovered in the cause, and the first invention or conception of it, *a priori*, must be entirely arbitrary. And even after it is suggested, the conjunction of it with the cause must appear equally arbitrary; since there are always many other effects, which, to reason, must seem fully as consistent and natural.“ (Hume: *Enquiry*, 30)/„[...] jede Wirkung [...] ein von ihrer Ursache verschiedenes Ereignis [ist]. Sie kann daher in der Ursache nicht entdeckt werden, und was man sich zuerst *a priori* von ihr *erfindet oder vorstellt*, muß *gänzlich willkürlich sein*. Und selbst nachdem sie uns in den Sinn gekommen, muß ihr Zusammenhang mit der Ursache ebenso willkürlich scheinen; weil es immer eine Menge anderer Wirkungen gibt, die der Vernunft genau so widerspruchlos und natürlich dünken müssen.“ (Hume: *Untersuchung*, 40) Damit erweist sich selbst das Fundament der ‚rationalen‘ Naturwissenschaft als ein Produkt der Imagination, die nach bestimmten

Doch nicht die Dekonstruktion des condillacischen Modells soll hier im Fokus des Interesses stehen, diese bildet lediglich den notwendig zu rekonstruierenden Hintergrund, vor dem die Schwierigkeiten des sensualistischen Ansatzes mit der Imagination verdeutlicht werden können: Aus diskursanalytischer Perspektive hingegen ist festzuhalten, dass es Condillac ungeachtet der beschriebenen Ambivalenzen gelungen ist, eine für seine Zeitgenossen überzeugende Lösung dieses Problems vorzulegen. Entscheidend ist also die Frage, wie es Condillac gelingt, Kohärenz innerhalb seines *Essais* herzustellen. Ausschlaggebend hierfür ist der Romanvergleich, denn dadurch gelingt es, die Ideenassoziation – die im lockeschen Modell noch das schlechthin ‚Andere‘ der Erfahrung darstellte, insofern sie sich dem methodischen Korrelat des Empirismus, der Selbstbeobachtung, entzieht –<sup>321</sup> wieder dem Bereich des Empirischen einzugliedern: Die unkontrollierbare Ideenkombination wird durch diesen Vergleich auf das Niveau einer *Alltagserfahrung* reduziert, die jedermann bekannt ist, wie es die Beschreibung Condillacs nahe legt („*Il n’y a, je pense, personne, qui, dans des momens de désœuvrement, n’imagine quelque roman dont il se fait le héros*“). Darüber hinaus suggeriert der Vergleich mit der Romanlektüre, dass ein Kriterium existiert, um die gefährlichen ‚imaginären‘ von den ‚rationalen‘ Ideenverbindung zu scheiden – die Beschaffenheit des Zeichens.<sup>322</sup>

Dies leistet vor allem das darauf folgende zehnte, mit dem Titel „*Où l’imagination puise les agréments quelle donne à la vérité*“<sup>323</sup> überschriebene Kapitel, das stilistisch aus dem *Essai* herausfällt: Es zeichnet sich durch eine radikale Veränderung des Tons und des Argumentationsgestus aus. Als sei Condillac von dem Objekt, über das er referiert, angesteckt worden, fehlt diesem Kapitel das analytische Vorgehen; systematisches Argumentieren weicht einer – offensichtlich – bildlichen Sprache, deren Argumentation assoziativ, nicht aber kausalschlussfolgernd verfährt:

[l’imagination] [c]’est une abeille qui fait son trésor de tout ce qu’un parterre produit de plus belles fleurs. C’est une coquette, qui, uniquement occupée du désir de plaire, consulte plus son caprice que la raison. Toujours également complaisante, elle se prête à notre goût, à nos passions, à nos faiblesses; elle attire et persuade l’un par son air vif et agaçant, surprend et étonne l’autre par ses manières grandes et nobles. Tantôt elle amuse par des propos rians, d’autre fois elle ravit par la hardiesse de ses saillies. Là, elle affecte la douceur pour intéresser; ici, la langueur et les larmes pour toucher; et, s’il le faut, elle prendra bientôt le masque, pour exciter des ris. [...] Quoiqu’elle altère tout ce qu’elle touche, elle

---

Assoziationsgesetzen kombiniert. Hume siedelt den Unterschied zwischen ‚Täuschung‘ und Wirklichkeit dann auf psychologischer Ebene, am Gefühl des ‚Glaubens‘ (*belief*), an. Zu Hume vgl. Gilles Deleuze: Hume. In: *L’île déserte et autres textes*. Textes et entretiens 1953-1974. Paris 2002, 226-237.

<sup>321</sup> Vgl. dazu Caruth 1991, 20-33, die bereits bei Locke Versuche der ‚Re-Empirifizierung‘ des Phänomens aufzeigt.

<sup>322</sup> Und dies ist nach Condillac um so wichtiger, da „[l]’imagination et les passions se replient de tant de manières, et dépendent si fort des tempéramens, des tems et des circonstances, qu’il est impossible de dévoiler tous les ressorts qu’elles font agir [...]“ (*EOCH*, II, ii, 1, §1)/„[d]ie Imagination und die Passion haben so viele verschiedene Gestalten und hängen so sehr von den Temperamenten, den Zeiten und den Umständen ab, daß es unmöglich ist, alle Triebfedern aufzudecken, die sie in Gang setzen.“ Erst durch die Identifikation der Imagination auf der grundlegenden Ebene des Zeichens kann eine Basis definiert werden, um Irrtum und ‚gefährliche Illusion‘ zu kennzeichnen und damit *ex negativo* den Bereich des ‚Eigentlichen‘, d.h. den der Philosophie, zu markieren.

<sup>323</sup> *EOCH*, I, ii, 10./„Woher die Imagination die Annehmlichkeiten nimmt, die sie der Wahrheit verleiht“.



*réussit souvent, lorsqu'elle ne cherche qu'à plaire; mais hors de là, elle ne peut qu'échouer. Son empire finit où celui de l'analyse commence.* (EOCH, I, ii, 10, §89; Herv. A.E.)

Sie [die Imagination] ist eine Biene, die ihren Schatz aus all dem zusammenträgt, was die schönsten Blumen eines Gartens bieten. Sie ist eine Kokette, die nur an ihre Gefallsucht denkt und sich mehr nach ihren Launen als nach der Vernunft richtet. Immer gleichermaßen willfährig, fügt sie sich unserem Geschmack, unseren Leidenschaften, unseren Schwächen. Den einen zieht sie durch ihre lebhaftige und aufreizende Art an und nimmt ihn für sich ein, den anderen überrascht und erstaunt sie durch ihre großartigen und edlen Manieren. Bald amüsiert sie durch heitere Reden, bald gewinnt sie durch die Kühnheit ihrer Einfälle. Hier gibt sie sich sanftmütig, um Interesse zu wecken, dort zeigt sie Traurigkeit und Tränen, um zu rühren. Und wenn nötig, wird sie bald darauf die Maske aufsetzen, um Lachen zu erregen [...] Obgleich sie alles verändert, was sie berührt, *hat sie oft Erfolg, wenn sie nur zu gefallen sucht. Aber außerhalb dieser Grenze muß sie scheitern. Ihre Herrschaft endet dort, wo diejenige der Analyse beginnt.*

Die strenge Grenze, die Condillac der Imagination zieht – dass sie dort ende, wo die Analyse beginne – wird hier umgekehrt inszeniert: Die vom analytischen Gestus geprägte *écriture*<sup>324</sup> wird vom Gegenstand, über den sie berichtet, affiziert und stößt an ihre Grenze, was indes nicht bedeutet, dass sich die *imagination* generell dem philosophischen Zugriff entzöge. Da dieses zehnte Kapitel jedoch gegenüber dem vorangegangenen keine neuen Argumente liefert, lässt sich darin eine diskursive Strategie erkennen – als Kommentar, genauer: als ‚Illustration‘ der Thesen des vorangegangenen Kapitels: Die im Romanvergleich angelegten Merkmale der ‚Verführung‘ und ‚Verwechslung von Sein und Schein‘ werden nun inszeniert und die als ‚Kokette‘ personifizierte Imagination illustriert so die Unzuverlässigkeit und Wandelbarkeit sowie die dadurch suggerierte ‚Gefährlichkeit‘ dieses Vermögens. Das Reden über die Imagination ist in diesem Kapitel nicht mehr (rationale) Erkenntnis, sondern Ereignis. Dadurch gelingt es Condillac, einen Aspekt der lockeschen Sprachkritik nicht nur referierend aufzugreifen, sondern wirkungsvoll umzusetzen:

Since Wit<sup>325</sup> and Fancy finds easier entertainment in the World, than dry Truth and real Knowledge, *figurative Speeches*, and allusion in Language, will hardly be admitted, as an imperfection or abuse of it. I confess, *in Discourses, where we seek rather Pleasure and Delight, than Information and Improvement*, such Ornaments as are borrowed from them, can scarce pass for Faults. But yet, *if we would speak of Things as they are*, we must allow, that *all the Art of Rhetorick*, besides Order and Clearness, *all the artificial and figurative application of Words Eloquence bath invented*, are for nothing else but to insinuate *wrong Ideas*, *move the Passions*, and

<sup>324</sup> Vgl. die Formulierungen Condillacs in den anderen Kapiteln: „Il en faut conclure qu'[...],“ „il en résulte [...]“.

<sup>325</sup> Locke definiert den Unterschied zwischen ‚Literatur‘ und ‚Philosophie‘ durch die Opposition von ‚Witz‘ (*Wit*), als der Fähigkeit „putting those [Ideas] together with quickness and variety, wherein can be found any resemblance or congruity, thereby to make up pleasant Pictures and agreeable Visions in the Fancy“ (Locke, *ESSAY*, II, xi, §2)/„daß man die Ideen heranholt und solche, bei denen sich irgendwelche Ähnlichkeit oder Gleichheit auffinden läßt, rasch unter mannigfaltigen Gesichtspunkten zusammenstellt, um so der Einbildungskraft gefällige Bilder und angenehme Visionen vorzuführen“, und Scharfsinn (*Judgement*), als demjenigen Vermögen „wherein can be found the last difference, thereby to avoid being misled by Similitude, and by affinity to take one thing for another.“ (ebd.)/„es besteht darin, daß man sorgfältig Ideen voneinander trennt, in denen auch nur die geringste Differenz zu bemerken ist, um nicht durch Ähnlichkeiten irreführend zu werden und aufgrund vorhandener Verwandtschaft ein Ding fälschlich für ein anderes zu halten“. Insbesondere der Schluß dieser Bestimmung des Scharfsinns („to avoid [...] to take one thing for another“) zeigt, dass beide Fähigkeiten einander ausschließen: Scharfsinn verfähre „quite contrary to Metaphor and Allusion“ (ebd.)/ „genau umgekehrt wie bei Bildern und Anspielungen“.

*thereby mislead the Judgment, and so indeed are perfect cheat: [...] they are certainly, in all Discourses that pretend to inform or instruct, wholly to be avoided; and where Truth and Knowledge are concerned, cannot but be thought a great fault, either of the Language or Person that makes use of them.* (Locke, III, x, §34; Herv. A.E.)

Witz und Phantasie finden in der Welt leichter Eingang als trockene Wahrheit und reales Wissen. Daher wird man bildliche Ausdrücke und Wortspiele schwerlich als Unvollkommenheit oder Missbrauch der Sprache gelten lassen. Ich gebe zu, in Erörterungen, bei denen wir *mehr Vergnügen und Erweiterung als Belehrung und Förderung im Auge* haben, kann man solchen Redeschmuck, der aus den genannten Quellen stammt, kaum als Mißbrauch betrachten. Wollen wir indessen von den Dingen reden, wie sie sind, so müssen wir zugeben, daß alle Kunst der Rhetorik, soweit sie nicht durch Ordnung und Klarheit gefordert ist, und alle *gesuchten und bildlichen Redewendungen, die die Beredsamkeit ersonnen hat*, keinem anderen Zweck dienen, *als falsche Ideen unbemerkt einzuführen, die Leidenschaft zu erregen und dadurch das Urteil irrezuleiten. In der Tat also sind jene bildlichen Ausdrücke vollkommener Betrug.* [...] *Denn wenn es um Wahrheit und Erkenntnis geht*, können sie [die genannten Künste der Rhetorik und Beredsamkeit] *nur als schwere Fehler gelten*, die entweder der Sprache oder der Person, die sie verwendet, zugeschrieben werden.

Da Locke den erkenntnistheoretischen Prozess der Ideengewinnung und -kombination im zweiten Buch (also noch unabhängig von seiner Sprachtheorie im dritten Buch) konzipiert, bleibt dieser dem eigentlichen Erkenntnisvorgang äußerlich. Bei Condillac hingegen ist die Sprache der Erkenntnis nicht mehr nachgeordnet, vielmehr ist das Zeichen die notwendige Bedingung, um überhaupt die höheren Geistesfunktionen, d.h. komplexe Ideen, hervorzubringen. Denken ist stets ein zeichenhafter Prozess und kann nicht unabhängig von Sprache stattfinden oder wie Condillac es formuliert, müsste selbst ein Einsiedler sich eine Sprache erfinden.<sup>326</sup> Damit ist Condillacs Sprachkritik zugleich Erkenntniskritik und insofern gelingt es ihm, das Phänomen der Ideenassoziation mit dem ‚Zeichencharakter‘ zu verknüpfen: Der ‚eigentliche‘ Zeichengebrauch der Philosophie wird einem tropischen und damit zugleich ‚verführerischen‘ (literarischen) Sprechen gegenübergestellt.

Dabei kann Condillac ebenso wenig wie Locke ein Kriterium angeben, um ‚eigentliches‘ von ‚metaphorischem Sprechen‘ zu unterscheiden, ganz im Gegenteil „nichts könnte eloquenter sein als diese [lockesche] Denunziation der Eloquenz“.<sup>327</sup> Condillac jedoch

---

<sup>326</sup> „Il est donc hors de doute que, quand un homme *ne voudroit calculer que pour lui, il seroit autant obligé d’inventer des signes, que s’il vouloit communiquer ses calculs.* Mais pourquoi ce qui est vrai en arithmétique ne le seroit-il pas dans les autres sciences? Pourrions-nous jamais réfléchir sur la métaphysique et sur la morale, si nous n’avions inventé des signes pour fixer nos idées, à mesure que nous avons formé de nouvelles collections?“ (Condillac, *EOCH*, I, iv, 1, §5; Herv. A.E.)/ „Es steht also außer Zweifel, daß ein Mensch, *der nur für sich selbst rechnen wollte, ebenso gezwungen wäre, Zeichen zu erfinden, als wenn er seine Berechnungen anderen mitteilen wollte.* Aber weshalb sollte das, was für die Arithmetik zutrifft, nicht auch für andere Wissenschaften gelten? Könnten wir jemals über Probleme der Metaphysik und der Moral nachdenken, wenn wir nicht in gleichem Maße, wie wir neue Zusammenfassungen gebildet haben, Zeichen zur Fixierung unserer Ideen erfunden hätten?“

<sup>327</sup> Paul De Man: Epistemologie der Metapher. In: *Theorie der Metapher*. Hg. von Anselm Haverkamp. Darmstadt 1983, 416. Bereits in der zeitgenössischen Rezeption ist dieses Paradox nicht unbemerkt geblieben, wie das Beispiel Du Bos - hier allerdings in Bezug auf Malebranche - zeigt: „Un des plus grands partisans du raisonnement sévère que nous ayons eu, le Pere Malebranche, a écrit contre la contagion des imaginations fortes, *dont le charme, pour nous séduire, consiste dans leur fécondité en images, & dans le talent qu’elles ont de peindre vivement les objets.* Mais qu’on ne s’attende point à voir dans son discours une précision sèche qui écarte toutes les figures capables de nous émouvoir & de nous séduire, ni qui se borne aux raisons concluantes. *Ce discours est rempli d’images & de peintures, & c’est à notre imagination qu’il parle contre l’abus de l’imagination.*“ (Du Bos: *Réflexions critiques sur la Poésie et sur la Peinture*. Genève 1967, 81-82 (297-298); Herv. A.E. Im folgenden: RC. / „Einer der größten Vorkämpfer des

wählt eine andere textuelle Strategie: Er verurteilt die Rhetorik nicht explizit, sondern demonstriert dem Leser den Unterschied zwischen ‚wörtlichem‘ und ‚figürlichen‘ Zeichengebrauch. Dass das zehnte Kapitel als eine (illustrative) Wiederholung des neunten Kapitels gelten kann, bekräftigt diesen Unterschied, denn so wird ein Abhängigkeitsverhältnis suggeriert, welches das tropische Sprechen als eine dem ‚eigentlichen‘ Sprachgebrauch der Philosophie nur nachträgliche Sprache ausweist, die lediglich bildlich-übersetzende Funktion hat. Auf diese Weise kann metaphorisches Sprechen auf die Funktion eines Substituts<sup>328</sup>, eines unter Umständen ‚gefährlichen‘ Ornats („powerful instrument of Error and Deceit“<sup>329</sup>) reduziert werden.

Dieser Eindruck wird durch die *dispositio* des *Essai* unterstützt, denn Condillac hat jene zwei Kapitel, die – in Anlehnung an Malebranches *Recherche de la vérité* – die Gefahren (und Vorzüge) der Einbildungskraft behandeln, der Betrachtung der *raison* und ihrer Kombinationsfunktion vorangestellt: So wird gewissermaßen kontrastierend in Kapitel zehn vorführt, was zunächst nur implizit im Text angelegt ist – der Zusammenhang zwischen figürlichem Sprachgebrauch und täuschenden Illusionen. *Poésie* als genuin ‚bildliches Sprechen‘ kann folglich – und hier schließt sich Condillac Bacon an – nur eine sekundäre Rolle, im Sinne eines verstärkenden Effekts, zugestanden werden, selbst jedoch keine erkenntnisgenerierende Funktion wahrnehmen, da sie in dem Moment, in dem sie eine eigene Wahrheit beansprucht, wie es dem Roman als ‚weltbildendem Modell‘ unterstellt wird, sich sofort in den Bereich der illusionären Gefahr begibt, die Wirklichkeit und Fiktion vertauscht:

L'imagination a sur-tout les agréments en vue, mais elle n'est pas opposée à la vérité. *Toutes ses fictions sont bonnes lorsqu'elles sont dans l'analogie de la nature, de nos connoissances ou de nos préjugés; mais dès qu'elle s'en écarte, elle n'enfante plus que des idées monstrueuses et extravagantes.* (EOCH, I, ii, 10, §90; Herv. A.E.)

Die Imagination richtet sich vor allem auf Annehmlichkeiten, aber sie ist der Wahrheit nicht entgegengesetzt. *Alle ihre Fiktionen sind gut, solange sie der Natur, unseren Kenntnissen und unseren Vorurteilen analog sind, aber sobald sie sich davon entfernt, bringt sie nur noch ausgefallene und ungeheuerliche Ideen hervor.*

Das condillacische metaphorische Sprechen begrenzt sich also selbst, es bleibt als bildliche Umsetzung des neunten Kapitels einem ‚eigentlichen‘ Sprechen, einer vorgängigen

---

strengen Raisonierens, den wir hatten, Pater Malebranche, hat gegen die Vergiftung durch starke Einbildungen geschrieben, deren Anziehungskraft, um uns zu verführen, in ihrer Überfülle der Bilder und in dem Talent, das sie besitzen, die Gegenstände lebhaft zu zeichnen, besteht. Aber man darf keinesfalls in seiner Abhandlung eine trockene Präzision erwarten, die alle rhetorischen Figuren vermied, die dazu angetan wären, uns zu rühren und zu verführen noch dass er sich auf Schlußfolgerungen beschränkte. Diese Abhandlung ist voll von Bildern und Gemälden und es ist unsere Einnbildungskraft, an die er sich wendet, um gegen den Missbrauch der Einbildungskraft zu sprechen.“ De Man weist an Lockes *ESSAY* weiterhin nach, dass „an keiner Stelle der gesamten Untersuchung der empirische Gegenstand vor seiner tropologischen Defiguration Schutz findet.“ (ebd., 425). Noch grundsätzlicher reflektiert diese Unmöglichkeit der indes für die Philosophie konstitutiven Unterscheidung zwischen ‚eigentlichem‘ und ‚metaphorischen‘ Sprechen Jacques Derrida: *La Mythologie blanche*. In: ders.: *Marges de la philosophie*. Paris 1972, 247-324.

<sup>328</sup> Einen Überblick über die Metapherntheorie, insbesondere die hier angesprochene Substitutionstheorie der Metapher, liefert u.a. Max Black: *Die Metapher*. In: *Theorie der Metapher*. Hg. von Anselm Haverkamp. Darmstadt 1983, 55-79.

<sup>329</sup> Locke, *ESSAY*, III, x, §34/„dieses mächtige Werkzeug des Irrtums und Betrugs“.

„philosophischen“ Erkenntnis (*nos connoissances*) verpflichtet. Es handelt sich folglich um ein ‚Vor-Augen-Stellen‘ im doppelten Sinne: Nicht nur die Sprache stellt die Funktionen der Imagination bildlich vor Augen, sondern die Bildlichkeit der Sprache selbst wird darüber hinaus dem Leser bewusst vor Augen gestellt.

Ohne dass Condillac diesen Zusammenhang argumentativ begründet hätte, kann er so gegen Ende seines *Essais* schlussfolgern:

En effet, si nos passions occasionnent des erreurs, *c'est qu'elles abusent d'un principe vague, d'une expression métaphorique et d'un terme équivoque, pour en faire des applications d'où nous puissions déduire les opinions qui nous flattent.* Si nous nous trompons, *les principes vagues, les métaphores, et les équivoques sont donc des causes antérieures à nos passions.* Il suffira, par conséquent, *de renoncer à ce vain langage pour dissiper tout l'artifice de l'erreur.* (EOCH, II, ii, 1, §7; Herv. A.E.)

Wenn in der Tat unsere Leidenschaften Irrtümer herbeiführen, *dann deshalb, weil sie ein vages Prinzip, einen metaphorischen oder doppeldeutigen Ausdruck mißbrauchen, um ihn in einer Weise zu verwenden, daß wir daraus für uns schmeichelhafte Meinungen ableiten können.* Wenn wir uns also täuschen, *so sind die vagen Prinzipien, die Metaphern und die Doppeldeutigkeiten Ursachen, die noch vor unseren Leidenschaften liegen.* Es wird also genügen, *auf diese leere Sprache zu verzichten, um dem Irrtum auf die Schliche zu kommen.*

Da Sprache für Condillac nicht mehr nur ‚Werkzeug‘ der Mitteilung, sondern Erkenntnismittel ist, erklärt sich auch die Umkehrung von Ursache und Wirkungsrelation, die in dem Zitat deutlich wird: Nicht mehr Affekte gelten als Voraussetzung bildlichen Sprechens<sup>330</sup>, sondern ‚uneigentliches Sprechen‘ verursacht Leidenschaften („*les principes vagues, les métaphores, et les équivoques sont donc des causes antérieures à nos passions*“) und damit letztlich auch den Irrtum und die ‚gefährliche‘ Illusion. Die Unterscheidungen, die Condillac nun im Anschluss an seine Ausführungen zur Einbildungskraft meint treffen zu können, zeigen noch einmal deutlich, wie er das beunruhigende lockesche Phänomen der Ideenassoziation in sein Modell integriert und ‚normalisiert‘:

Il y a trois opérations qu'il est à propos de rapprocher pour en faire mieux sentir la différence. Ce sont *l'instinct, la folie, et la raison.* L'instinct n'est qu'*une imagination, dont l'exercice n'est point du tout à nos ordres,* mais qui, par sa vivacité, concourt parfaitement à la conservation de notre être. Il exclut la mémoire, la réflexion et les autres opérations de l'ame. La folie admet, au contraire, l'exercice de toutes les opérations; mais c'est *une imagination déréglée* qui les dirige. Enfin, *la raison* résulte de toutes les opérations de l'ame *bien conduites.* (EOCH, I, ii, 11, §95; Herv. A.E.)

Es gibt drei Operationen, die man nebeneinanderstellen sollte, um ihre Verschiedenheit deutlicher zu zeigen. Das sind *der Instinkt, die Narrheit und die Vernunft.* Der Instinkt ist nichts weiter als *eine Imagination, deren Gebrauch nicht in unserer Gewalt steht,* die aber durch ihre Lebhaftigkeit vollkommen zur Erhaltung unseres Lebens beiträgt. Er schließt das

---

<sup>330</sup> Das klassische Modell der Rhetorik hingegen macht die Wirksamkeit der Worte von dem Erregungsgrad der Imagination abhängig und diese Steigerung wird wiederum durch Affekte bewirkt. Vgl. dazu auch Albrecht Koschorke: Seeleneinschreibeverfahren. Die Theorie der Imagination als Schnittstelle zwischen Anthropologie und Literatur. In: *Historische Anthropologie und Literatur. Romanistische Beiträge zu einem neuen Paradigma der Literaturwissenschaft.* Hg. von Rudolf Behrens/Roland Galle. Würzburg 1995, 141. Dieses Kausalverhältnis findet sich auch im 17. Jahrhundert noch in der Sprachtheorie von *Port Royal*, nach der den Begleitideen und rhetorischen Techniken *Affekte* zugrunde liegen.

Gedächtnis, die Reflexion und die anderen Operationen der Seele aus. Die Narrheit hingegen schließt den Gebrauch all dieser Operationen ein, aber sie werden von einer *verwirrten Imagination* gelenkt. Die *Vernunft* schließlich geht aus allen *wohlgeleiteten* Operationen der Seele hervor.

Ideenassoziationen unterteilen sich also in ‚Instinkt‘ und ‚Narrheit‘: Dadurch erweist sich eine nicht rational kontrollierbare Verknüpfung entweder als ‚lebensdienlich‘ bzw. als ‚lebenserhaltend‘<sup>331</sup> – eine Aussage, die auf einer unzulässigen Verallgemeinerung des angeführten Beispiels beruht<sup>332</sup> – oder resultiert aus einer kontinuierlichen Vertauschung von Wirklichkeit und Fiktion, d.h. von ‚Innen‘ (als von der Imagination aktiv produzierten Bildern) und ‚Außen‘ (als in der Imagination durch äußere Reize mechanisch hervorgerufenen Bildern). Und diese sind nun zumindest durch ihre ‚Erscheinungsweise‘, also ihren ‚verführerischen Charakter‘, der sich nicht mehr klarer und deutlicher Zeichen, sondern figürlicher Sprache bedienen muss, identifizierbar.

‚Bildlichkeit‘ avanciert so zu einem zentralen Erkennungsmerkmal der Imagination. Was auf den ersten Blick als zeitloses Charakteristikum der Imagination erscheinen mag und die Kontinuität und Anknüpfung zur antiken *phantasia*-Konzeption herzustellen suggeriert, erweist sich nach dieser Analyse indes als historische Größe, die aus den erkenntnistheoretischen Prämissen empiristisch-sensualistischer Philosophie resultiert: Das Kriterium der Bildlichkeit wird zeichentheoretisch fundiert.

---

<sup>331</sup> Im zweiten Teil wird diese Art der Ideenassoziation sogar explizit aus der Betrachtung ausgeschlossen mit der Begründung, dass zufällig kombinierte und nicht rational bestätigte Verbindungen niemals dauerhafter Natur sein könnten, was der Erkenntnis des ersten Teils, dass von dieser Art der zufälligen Verknüpfung fast niemand ausgenommen sei, widerspricht, zur idealtypischen und letztlich auch teleologischen Rekonstruktion einer Sprache mit dem Französischen als der klarsten und präzisesten Sprache als krönendem Stadium jedoch unabdinglich ist: „La perception d’un besoin se lieoit, par exemple, avec celle d’un objet qui avoit servi à les soulager. Mais ces sortes de liaisons, formées par hasard et n’étant pas entretenues par la réflexion, ne subsistoient pas long-temps. Un jour, le sentiment de la faim rappelloit à ces enfans un arbre chargé de fruits, qu’ils avoient vu la veille: le lendemain, cet arbre étoit oublié, et le même sentiment leur rappelloit un autre objet.“ (*EOCH*, II, i, 1, §1)/ „Die Perzeption eines Bedürfnisses verknüpfte sich zum Beispiel mit derjenigen eines Gegenstandes, der dazu gedient hatte, es zu befriedigen. Aber diese Arten von Verknüpfungen bildeten sich durch Zufall, wurden nicht durch die Reflexion befestigt und bestanden daher nur kurze Zeit. Wohl erinnerte das Gefühl des Hungers diese Kinder an einen Baum voller Früchte, den sie am Vortag gesehen hatten. Aber einen Tag darauf war dieser Baum vergessen, und das gleiche Gefühl erinnerte sie an einen anderen Gegenstand.“

<sup>332</sup> Auch hier ist die Art der Argumentation aufschlussreich: Condillac zitiert in diesem Fall ein Beispiel des Imaginationskapitels aus Malebranches *Recherche de la vérité*, um es gegen Malebranche selbst zu wenden: Die Ideenassoziation zwischen ‚Abgrund‘ und ‚Gefahr‘ resultiert Condillac zufolge ebenfalls aus der Erfahrung und sei nicht, wie von dem Rationalisten behauptet, angeboren („Cette liaison ne change jamais, parce qu’il est nécessaire qu’elle soit toujours la même, et elle consiste dans une disposition des fibres du cerveau que nous avons dès notre naissance“ (Malebranche, *RV*, 113)/ „Diese Verbindung ist unauflöslich, denn sind notwendig, dass sie immer dieselbe bleibt, und sie besteht in einer Einrichtung in den Fibern des Gehirns, welche von Jugend auf so getroffen.“ (*EW*, 189; Übs. leicht geändert). Indem die Aufmerksamkeit auf die Kontroverse um den Ursprung der Ideen gelenkt wird, gerät das eigentlich Erschreckende dieser Ideenverknüpfung, dass eine nicht rational kontrollierte Zusammenfügung das Handeln des Subjekts beeinflusst, aus dem Fokus bzw. wird dadurch entschärft, dass das Beispiel eine ‚lebenserhaltende‘ Funktion illustriert – ganz entgegen der Absicht Lockes, der diesen Aspekt nicht deutlich genug hervorheben konnte: „This wrong Connexion in our Minds of *Ideas* in themselves, loose and independent one of another, has such an influence, and is of so great force to set us awry in our Actions, as well Moral as Natural, Passions, Reasonings, and Notions themselves, that, perhaps, there is not any thing that deserves more to be looked after.“ (*ESSAY*, II, xxxiii, §9)/ „Diese falsche Verbindung an sich zusammenhangloser und voneinander unabhängiger *Ideen* in unserem Geist hat solchen Einfluß und besitzt eine so große Kraft, unsere Handlungen – sowohl die moralischen wie die natürlichen –, unsere Leidenschaften,

Dabei erweist sich das metaphorische Sprechen als der ‚eigentlichen‘ Sprache, der sich die Philosophie bedient, nachgeordnet und bleibt auf diese bezogen, was folglich auch das Definitionskriterium für ‚gute‘ Literatur ist. Wird dieser Bezug aufgegeben, so läuft die Sprache aus dem Ruder, kreierte Illusionen und wird dadurch gefährlich, was genau dann der Fall ist, wenn man sich des ‚Eigentlichen‘, der Perzeption und der damit verbundenen Idee, nicht versichert, wie es im Rationalismus der Fall ist: Von diesem Standpunkt aus kann Descartes nur Romane produzieren und seine Sprache ist stets eine metaphorische, auch wenn er philosophisch zu argumentieren glaubt.<sup>333</sup> Uneigentliches Sprechen ist so lange tolerabel, auch dies zeigt das zehnte Kapitel des *Essai*, insofern es vorgängige Wahrheiten illustriert, in diesem Fall die Aussagen über die Imagination personifiziert, wird jedoch zu einem Missbrauch im Sinne Lockes, wenn diese Funktion aufgegeben wird, wie beispielsweise im cartesischen System.

Um so erstaunlicher ist es demnach, dass Condillac im zweiten ‚historischen‘<sup>334</sup> Teil seines *Essai* gegenteilige Thesen aufstellt: Die Ursprungssprache besteht hier nun aus natürlichen Zeichen und der Sprachstil ahmt den bildlichen Gehalt dieser Gebärdensprache nach:

*Si, dans l'origine des langues, la prosodie approcha du chant, le style, afin de copier les images sensibles du langage d'action, adopta toutes sortes de figures et de métaphores, et fut une vraie peinture. (EOCH, II, i, 8, §66; Herv. A.E.)*

Wenn sich die Prosodie bei der Entstehung der Sprachen dem Gesang annäherte, so verwendete der Stil, um die sinnfälligen Bilder der Gebärdensprache nachzuahmen, alle Arten von Figuren und Metaphern und war so ein wirkliches Gemälde.

Es stellt sich also zum einen die Frage, weshalb Condillac es für nötig erachtete, seiner Herleitung menschlicher Kenntnisse im ersten Teil überhaupt einen ‚historischen‘ Abriss hinzu zu fügen, und zum anderen, in welchem Verhältnis beide Teile, die offensichtlich Widersprüchliches behaupten, zueinander stehen. Die von Condillac im ersten Teil entwickelte Genese beschreibt idealtypisch den Sprach- und Erkenntnisprozess, den jedes Erkenntnissubjekt durchlaufen muss, es handelt sich letztlich also um ein ahistorisches Modell. Aufgabe des zweiten Teils hingegen ist es, einen möglichen historischen Verlauf zu

---

unsere Schlüsse und selbst unsere Begriffe in eine falsche Richtung zu drängen, daß es kaum irgend etwas anderes gibt, das unsere Aufmerksamkeit in höherem Maße verdienen dürfte.“

<sup>333</sup> Die Kritik an den ‚verführerischen‘ Systemen der Rationalisten und ihren ‚gefälligen‘ imaginären Produkten wird bereits an ihrem tropischen Zeichengebrauch für den Leser erkennbar. Trifft der Leser auf eine metaphorische Sprache außerhalb der Literatur, so soll sie ihm als Indiz für die gefährliche Einbildungskraft dienen. Bemerkenswert an dieser ‚rationalistischen‘ Kritik von Locke und Condillac ist, dass sie dieses Argument den Rationalisten selbst entlehnt haben: Bereits Malebranche widmet den gefährlichen philosophischen und politischen Konsequenzen verführerischer imaginärer Konstruktionen ausführliche Passagen (vgl. Malebranche: *De la recherche de la vérité*, II, ii, 7, i („Des inventions de nouveaux systèmes“) sowie ebd. II, iii, 1 („Dela communication contagieuse des imaginations fortes“).

<sup>334</sup> Dieser zweite Teil wird zwar von Condillac als ‚historisch‘ bezeichnet, tatsächlich handelt es sich nicht um ein streng faktenorientiertes Rekonstruieren, sondern um einen mythologischen ‚Ursprung‘, der die Sprachursprungssituation nach der biblischen Sintflut datiert und somit die religiöse Kontroverse über einen göttlichen Ursprung der Sprache, wie er in Deutschland vor allem durch Johann Peter Süßmilch vertreten wird, ausklammert.

rekonstruieren, und dies heißt, die Entwicklung von (Sprach-)Gemeinschaften nachzuzeichnen.<sup>335</sup> Der Unterschied zwischen beiden Modellen liegt darin begründet, dass das in Form des (arbiträren) Zeichens gespeicherte Wissen weitergegeben werden kann, so dass nicht jedes Erkenntnissubjekt erneut am logischen ‚Nullpunkt‘ des ersten Teils ansetzen muss, sondern das bereits existierende Sprachidiom den Erkenntnisvorgang abkürzen kann.

Obgleich also phylo- und ontogenetische Perspektive derart voneinander differieren, dass Condillac sich gezwungen sieht, sie gesondert voneinander zu behandeln, müssen beide Teile dennoch in einer Beziehung zueinander stehen und zumindest partiell aufeinander übertragbar sein, da sonst eine der zwei Herleitungen nicht nur überflüssig, sondern geradezu widerlegt sein müsste.<sup>336</sup> Condillac selbst gibt einen indirekten Hinweis auf die Frage nach der Geltung seiner Modelle: Nicht der in der Rezeption wirkmächtigere historische Abriss, sondern die ontogenetische Herleitung bildet die Richtschnur, an der Sprache bzw. Missbrauch der Sprache beurteilt werden müssen, denn, so räumt er am Ende von II, i ein:

*Peut-être prendra-t-on toute cette histoire [Seconde partie, section première] pour un roman: mais on ne peut du moins lui refuser la vraisemblance. J'ai peine à croire que la méthode que j'ai suivie, m'ait souvent fait tomber dans l'erreur: car j'ai eu pour objet de ne rien avancer que sur la supposition, qu'un langage a toujours été imaginé sur le modèle de celui qui l'a immédiatement précédé. J'ai vu dans le langage d'action le germe des langues et de tous les arts qui peuvent servir à exprimer nos pensées [...] (EOCH, II, i, 15, §163)*

*Vielleicht wird man diesen ganzen historischen Abriss [Zweiter Teil, erste Sektion] für einen Roman halten, aber man kann ihm zumindest nicht die Wahrscheinlichkeit absprechen. Ich glaube kaum, daß meine Methode mich oft in die Irre geführt hat. Ich hatte mir vorgenommen, alle meine Behauptungen von der Voraussetzung abzuleiten, daß eine Sprache immer nach dem Modell einer anderen ihr unmittelbar vorangegangenen Sprache gebildet wurde. Ich habe in der Gebärdensprache den Keim der Lautsprache und aller Künste gesehen, die zum Ausdruck unserer Gedanken dienen können.*

Es ist erstaunlich, dass trotz der vehementen Ablehnung des cartesischen Romans Condillac am Ende seiner historischen Abhandlung diesen Topos gegen die eigene Argumentation wendet („peut-être prendra-t-on toute cette histoire pour un *roman*: mais on ne peut du moins lui refuser la *vraisemblance*“). Doch handelt es sich hierbei um eine notwendige Argumentationsstrategie: Indem er das geschichtliche Modell in seiner Geltung relativiert und die zwar Fakten zitierende, dennoch (imaginär) rekonstruierte Geschichte als solche kennzeichnet, wertet er zugleich seinen ersten, erkenntnislogischen Teil auf. Zwingend wird diese Einschränkung dadurch, dass die Aussagen des zweiten Teils die grundlegenden Behauptungen des ersten Abschnitts – den sensualistischen Weg der Erkenntnis, den jeder an sich beobachten könne und folglich durchlaufen müsse – infrage stellt: Denn es zeichnet sich ab, dass die Zeichen seit dem Generationenwechsel der fiktiven Wüstenkinder auch durch den

---

<sup>335</sup> „[...] la question est de savoir comment *cette nation naissante* s'est fait une langue.“ (EOCH, II, i; Herv. A.E.)/„Die Frage ist nun, wie *diese entstehende Nation* sich eine Sprache gebildet hat.“

<sup>336</sup> Wir widersprechen im Folgenden der Lesart Raymund Wilhelms: *Die Sprache der Affekte. Jean-Jacques Rousseau und das Sprachdenken des siècle des Lumières*. Tübingen 2001, insbes. Kap. II.1., der den zweiten Teil des EPOCH als

wechselseitigen Gebrauch und nicht mehr ausschließlich über die Erfahrung erworben werden können und dass schließlich in einem späteren Stadium Zeichen sogar häufiger durch bloßes Hören übernommen werden, bevor noch ihre Bedeutung bzw. Bedeutungskomponenten erfahren wurde:

Ce qui accoutume notre esprit à cette inexactitude, c'est la manière dont nous nous formons au langage. Nous n'atteignons l'âge de raison que long-temps après avoir contracté l'usage de la parole. Si l'on excepte les mots destinés à faire connoître nos besoins, c'est ordinairement le hasard qui nous a donné occasion d'entendre certains sons plutôt que d'autres, et qui a décidé des idées que nous leur avons attachées. [...] Nous entendions des expressions dont la signification, quoique bien déterminée par l'usage, étoit si composée, que nous n'avions ni assez d'expérience, ni assez de pénétration, pour la saisir: nous en entendions d'autres qui ne présentoient jamais deux fois la même idée, ou qui même étoient tout-à-fait vide de sens. (EOCH, II, ii, 1, §5; Herv. A.E.)

Was unseren Geist an diese Ungenauigkeit gewöhnt, das ist die Art und Weise, wie wir uns die Sprache aneignen. Wir erreichen das Alter der Vernunft, lange nachdem wir den Gebrauch der Sprache übernommen haben. Mit Ausnahme der Wörter, die unsere Bedürfnisse anzeigen, war für gewöhnlich der Zufall dafür ausschlaggebend, daß wir bestimmte Laute früher vernahmen als andere [...] Wir hörten Ausdrücke, deren Bedeutung zwar durch den Sprachgebrauch gut bestimmt, aber doch so komplex war, daß wir weder genug Erfahrung noch genügend Scharfsinn hatten, um sie zu erfassen. Wir vernahmen andere Ausdrücke, die nie mehr als einmal die gleiche Idee darstellten oder die sogar überhaupt keinen Sinn hatten.

Die erkenntnislogische Herleitung, die als Maßstab der ‚Natürlichkeit‘ und ‚Richtigkeit‘ der Sprachentwicklung herangezogen wird, erweist sich dadurch als die eigentliche Fiktion. Das an der Erfahrung hergeleitete Modell ist aus phylogenetischer Perspektive zumindest teilweise widerlegt: Zeichen werden auch durch den Gebrauch, nicht ausschließlich durch die individuelle Erfahrung erworben. Letztlich wird darüber auch das im Zeichen kondensierte Wissen vererbt und bezeichnet damit den wesentlichen Unterschied zwischen Tier und Mensch.

Dass also für den zweiten Teil der Gebrauch einer Hypothese offen eingeräumt wird und der Wahrheitsgehalt dazu in Relation gesetzt wird (*vraisemblance*), überdeckt unter strategischen Aspekten eine andere Hypothese, die jedoch keinesfalls als eine solche aufgefasst werden darf, sondern vielmehr den Status einer unbedingten ‚Wahrheit‘ beanspruchen muss: Die für das empiristisch-sensualistische Modell diskursbegründende Prämisse, dass alles Wissen allein durch Erfahrung erworben werde.

Dies erklärt auch, weshalb die bildliche Ursprungssprache für Condillac – ungeachtet seiner These, dass „eine Sprache immer [nur] nach dem Modell einer anderen Sprache gebildet“ werden könne – nicht das Vorbild abgibt, an dem Sprachentwicklung und Sprachgebrauch sich messen lassen müssen. Im Gegenteil orientiert sich das von Condillac in seiner Betrachtung über die adäquate Methode zur Sprachkritik herangezogene Argument eines ‚natürlichen Zeichengebrauchs‘, der ‚natürlichen Verknüpfung‘ und dem ‚natürlichen

---

„Überprüfung (und als ‚Beweis‘) für die angenommene Hierarchie“ (ebd., 20-21) des ersten Teils liest ebenso wie seiner Ausdeutung des condillacischen ‚Romans‘ (ebd., 19).



Fortschreiten' an dem ontogenetischen Modell des ersten Teils. Durch das Auseinandertreten von ‚historischem‘ (bzw. mythologischem) und logischem ‚Ursprung‘ der Sprache wird deutlich, nach welchem Modell die im ersten Teil entworfene idealtypische Sprache strukturiert ist: Vorbild ist die französische Sprache des philosophischen Jahrhunderts, denn nur auf diese Weise lässt sich der Vorwurf gegen das bildhafte Zeichen aufrechterhalten<sup>337</sup>, was sich anhand des Argumentationsgangs leicht nachweisen lässt.

So speist sich die von Condillac als ursprüngliches Idiom der Wüstenkinder angesetzte Sprache als eine aus natürlichen Zeichen zusammengesetzte Sprache.<sup>338</sup> Die erste Sprache war damit motiviert, das verwendete Zeichen stand in einem (Abbild-)Verhältnis zu dem, was gesagt werden sollte. Angesichts der Ausführungen des ersten Teils bezeichnet dies jedoch einen Zustand, in dem die Imagination dem Individuum noch nicht zur Verfügung steht, folglich alle weiteren Fähigkeiten des Geistes nicht ausgebildet werden können. So erscheint es zunächst zweifelhaft, wie das Wissen der Menschheit überhaupt hat fortschreiten können. Entscheidend ist deshalb die Präzisierung Condillacs, dass die Wüstenkinder diese motivierten Zeichen wie konventionelle gebrauchten:

[...] dans l'origine des langues, les hommes [...] n'eurent, pendant long-temps, pour exprimer les sentimens de l'ame, que les signes naturels auxquels ils donnèrent le caractère des signes d'institution. (EOCH, II, i, 2, §13)

Lange Zeit hatten sie [die ersten Menschen] daher für den Ausdruck der Gefühle ihrer Seele nur die natürlichen Zeichen, denen sie den Charakter konventioneller Zeichen gaben.

Ursprache war nach Condillac somit eine Gebärdensprache (*langage d'action*)<sup>339</sup>. Wesentlicher Lernprozess dabei ist, sich an die Verknüpfung des Zeichens mit einer Bedeutung zu gewöhnen. Ist dieser Vorgang eingeübt, ist es letztlich nur noch eine Frage der Zeit, bis motivierte gestische Zeichen durch arbiträre Lautsprache (*langage d'institution*) ersetzt werden können. So koexistieren in einer Übergangsphase beide Zeichensysteme (Gebärdensprache

---

<sup>337</sup> Freilich ist damit ein Hauptvorwurf Rousseaus aufgegriffen, der bereits monierte, dass die Rekonstruktion des Urzustands auf einer unzulässigen Abstraktion der aktuellen Gesellschaftssituation basiere: „Les Philosophes qui ont examiné les fondemens de la société, ont tous senti la nécessité de remonter jusqu'à l'état de Nature, mais aucun d'eux n'y est arrivé. [...] Ils parloient de l'Homme Sauvage, et ils peignoient l'homme Civil.“ (Jean-Jacques Rousseau: *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*. Hg. von Heinrich Meier. 3., durchges. Aufl. Paderborn u.a. 1993, 68, 70)/„Die Philosophen, welche die Grundlagen der Gesellschaft untersucht haben, haben alle die Notwendigkeit gefühlt, bis zum Naturzustand zurückzugehen, aber keiner von ihnen ist bei ihm angelangt. [...] Sie sprachen vom wilden Menschen und beschrieben den bürgerlichen Menschen.“ (ebd., 69, 71).

<sup>338</sup> „quand ils vécut ensemble, ils eurent occasion de donner plus d'exercice à ces premières opérations; parce que leur commerce leur commerce réciproque leur fit attacher aux cris de chaque passion les perceptions dont ils étoient les signes naturels. Ils les accompagnoient ordinairement de quelque mouvement, de quelque geste ou de quelque action, dont l'expression étoit encore plus sensible.“ (EOCH, II, i, 1, §2)/„Als diese Kinder dann zusammen lebten, wurden sie veranlasst, die ersten Seelenoperationen häufiger auszuüben; denn ihr gegenseitiger Umgang ließ sie mit einer jeden Leidenschaft die Perzeptionen verbinden, deren natürliche Zeichen sie waren. Für gewöhnlich begleiteten sie diese mit einigen Bewegungen, einigen Gesten oder Handlungen, deren Ausdruck noch sinnfälliger war.“

<sup>339</sup> „Preuve certaine que c'étoit anciennement une façon ordinaire de se faire entendre, que de substituer des actions aux paroles.“ (EOCH, II, i, 1, §9; Condillac zitiert hier Warburton, den Verfasser der Schrift über die

und Lautsprache) nebeneinander und konkurrieren miteinander<sup>340</sup>, wobei die Lautsprache in ihrem Anfangsstadium den *langage d'action* zu imitieren sucht:

Le style, dans son origine, a été poétique, puisqu'il a commencé par peindre les idées avec les images les plus sensibles, et qu'il étoit d'ailleurs extrêmement mesuré. (EOCH, II, i, 8, §67)

In seinem Ursprung war der Stil poetisch, denn anfangs malte er die Ideen mit Hilfe der sinnfälligsten Bilder und war außerdem sehr rhythmisch.

Neben Gesten, die in der Übergangsphase noch verstärkend zusammen mit der Lautsprache verwendet werden<sup>341</sup>, orientiert sich auch die Lautsprache selbst zunächst an der bildlichen Natur des *langage d'action*. Die erste Lautsprache ist demnach eine metaphorische. Ihr Nachteil besteht in ihrer Uneindeutigkeit: So müssen nach Condillac die bildlichen Zeichen angehäuft werden, um auf die eigentliche Bedeutung zu verweisen und diese überhaupt verständlich werden zu lassen:

Un seul mot qui ne peint rien, eût été trop foible pour succéder immédiatement au langage d'action. Ce langage étoit si proportionné à la grossièreté des esprits, que les sons articulés n'y pouvoient suppléer qu'autant qu'on accumuloit les expressions les unes sur les autres. [...] Comme elles [les langues] fournissoient rarement le terme propre, on ne faisoit deviner une pensée qu'à force de répéter les idées qui lui ressembloient davantage. Voilà l'origine du pléonasm: défaut qui doit particulièrement se remarquer dans les langues anciennes. (EOCH, II, i, 8, §66; Herv. A.E.)

Ein einzelnes Wort, das nichts malt, wäre zu schwach gewesen, um unmittelbar an die Stelle der Gebärdensprache zu treten. Diese Sprache war so sehr der Rohheit des Verstandes angemessen, daß die artikulierte Laute dafür nur in dem Maße eingesetzt werden konnten, wie man die Ausdrücke anhäufte. [...] Da diese Sprachen selten den eigentlichen Ausdruck bereitstellten, konnte man einen Gedanken nur erraten lassen, indem man die Ideen wiederholte, die ihm am meisten ähnelten. Das ist der Ursprung des Pleonasmus, eines Fehlers, der vor allem in den alten Sprachen auftreten musste.

Das Vokabular, dessen sich Condillac hier bedient, zeigt bereits, dass er ein teleologisches Modell zugrunde gelegt hat. So entstammt die Bezeichnung ‚*terme propre*‘ einem in diesem Stadium des Modells noch nicht möglichen Sprachzustand sowie auch die darauf basierende Klassifizierung des Pleonasmus als ‚*défaut*‘ nur vor Hintergrund einer perfektionierten

---

Hieroglyphen)/„Dies ist ein sicherer Beweis dafür, daß es ursprünglich ein gewöhnliches Verständigungsmittel war, Handlungen an die Stelle von Wörtern zu setzen“.

<sup>340</sup>„Ces langages ne se succédèrent pas brusquement: ils furent long-temps mêlés ensemble, et la parole ne prévalut que fort tard.“ (EOCH, II, i, 2, §13)/„Diese Sprachen folgten nicht plötzlich aufeinander; lange Zeit waren sie miteinander vermischt und erst sehr spät überwog die Lautsprache“.

<sup>341</sup>„Cependant ces hommes ayant acquis l'habitude de lier quelques idées à des signes arbitraires, les cris naturels leur servirent de modèle, pour se faire un nouveau langage. Ils articulèrent de nouveaux sons, et en les répétant plusieurs fois, et les accompagnant de quelque geste qui indiquoit les objets qu'ils vouloient faire remarquer, ils s'accoutumèrent à donner des noms aux choses.“ (EOCH, II, i, 1, §6)/„Nachdem indessen diese Menschen die Gewohnheit erworben hatten, einige Ideen mit arbiträren Zeichen zu verbinden, dienten ihnen die natürlichen Schreie als Modell für die Ausbildung einer neuen Sprache. Sie artikulierte neue Laute, und indem sie diese mehrfach wiederholten und sie mit einer Geste begleiteten, die auf die Gegenstände hinwies, auf die sie aufmerksam machen wollten, gewöhnten sie sich daran, den Dingen Namen zu geben.“

Lautsprache erklärlich wird – und legt damit die zwar nicht explizit formulierte, aber dennoch fundamentale These seines historischen Abschnitts frei: Dass Sprache erst dann zu sich komme (und zur ‚eigentlichen Sprache‘ werde), wenn sie in ihrer Bezeichnungsfunktion aufgehe und jegliche Motivation des Zeichens getilgt sei. Der historische Abriss ist folglich als eine Art Verfallsgeschichte des Bildlichen – sowohl der Gebärde als auch des bildlichen Zeichens – zu lesen. Die Reduktion des Bildlichen wird gar zum Indikator für den Fortschritt des menschlichen Geistes: So korreliert nach Condillac die (vor-)antike Rohheit des Verstandes mit der bildlichen Gebärdensprache, welche er dann mit der arbiträren Lautsprache des philosophischen Zeitalters kontrastiert, was letztlich den Anspruch des *siècle des Lumières* zeichentheoretisch untermauert.<sup>342</sup>

Die Opposition, die den *Essai* demnach grundlegend strukturiert, ist diejenige zwischen ‚Bild‘ und ‚Zeichen‘. Während diese Dichotomie im ersten Teil den Unterschied zwischen *imagination* und *mémoire* bezeichnet, entfaltet der zweite Teil die Dynamik dieser Opposition: Die Unterscheidung in ‚Bild‘ und ‚Zeichen‘ wird nun auf Zeichenebene wiederholt, was es zum einen sogar dem ‚Urmenschen‘ erlaubt, trotz seiner natürlichen, letztlich ‚abbildenden‘ Zeichen über seine Imagination zu verfügen und es zum anderen Condillac ermöglicht, die Bildhaftigkeit der verwendeten Zeichen zum Gradmesser der Entwicklung des menschlichen Geistes zu erheben und die einzelnen Sprachen danach zu klassifizieren, wobei die Charakteristik der französischen Sprache sich wie die idealtypische Umsetzung des logischen Erkenntnismodells im ersten Teil liest, da sie fast ausschließlich auf der *mémoire* basiere:

Cette langue [la langue grecque] étoit donc très-propre à exercer l'imagination. La nôtre, au contraire, est si simple dans sa construction et dans sa prosodie, qu'elle ne demande presque que l'exercice de la mémoire. Nous nous contentons, quand nous parlons des choses, d'en rappeler les signes, et nous en réveillons rarement les idées. (EOCH, II, i, 5, §51)

Diese Sprache [die griechische Sprache] trug also viel zur Lebhaftigkeit der Imagination bei. Das Französische dagegen ist in seiner Konstruktion und seiner Prosodie so einfach, daß es fast nur Gedächtnis erfordert. Wenn wir von den Dingen sprechen, begnügen wir uns damit, die Zeichen wachzurufen, und nur selten rufen wir auch die Ideen der Dinge wach. (216)

Sprachzeichen und Seelenvermögen stehen also in einem Wechselverhältnis zueinander, folglich erweist sich der sprachliche Fortschritt als irreversibler Prozess auch für die physiologische Verfasstheit einer Kultur:

Je viens de dire [...] que les Grecs avoient l'imagination plus vive que nous. Mais je ne sais si la vraie raison de cette différence est connue: il me semble au moins qu'on a tort de l'attribuer uniquement au climat. En supposant que celui de la Grèce se fût toujours conservé tel qu'il étoit, l'imagination de ses habitans devoit, peu-à-peu, s'affoiblir. On va voir que c'est un effet naturel des changemens qui arrivent au langage. J'ai remarqué ailleurs que l'imagination agit bien plus vivement dans des hommes qui n'ont point encore l'usage des signes d'institution: par conséquent, le langage d'action étant immédiatement l'ouvrage de cette imagination, il doit avoir plus de feu. [...] Par la même raison, les

---

<sup>342</sup> „Voilà, je pense, une des causes de la supériorité des philosophes modernes, sur les philosophes anciens.“ (EOCH, II, i, 15, §156)/„Dies dürfte eine der Ursachen für die Überlegenheit der modernen Philosophen über diejenigen der Antike sein.“

langues faites sur le modèle de ce langage doivent être les plus vives; et les autres doivent perdre de leur vivacité, à proportion que, s'éloignant davantage de ce modèle, elles en conservent moins le caractère. [...] *Ainsi l'imagination moins souvent remuée, devient naturellement plus difficile à émouvoir. Nous devons donc l'avoir moins vive que les Grecs.* (EOCH, II, i, 5, §51; Herv. A. E.)

Ich sagte gerade [...], daß die Griechen *eine lebhaftere Imagination hatten als wir*. Aber ich weiß nicht, ob der wirkliche Grund für diesen Unterschied bekannt ist. Mir scheint zumindest, daß es nicht richtig ist, ihn allein dem Klima zuzuschreiben. Vorausgesetzt, daß in Griechenland das Klima immer das gleiche geblieben wäre, dann müsste sich die Imagination seiner Bewohner allmählich abgeschwächt haben. *Ich werde jetzt zeigen, daß dies eine natürliche Auswirkung der Veränderungen der Sprache ist.*

Weiter oben habe ich gesagt, daß die Imagination bei Menschen, die noch nicht den Gebrauch konventioneller Zeichen haben, viel lebhafter wirkt. Folglich musste die *Gebärdensprache als ein unmittelbares Produkt dieser Imagination mehr Feuer haben*. [...] Aus dem gleichen Grund müssen *die nach einem solchen Modell gebildeten Sprachen viel lebhafter sein*. Und die anderen [Sprachen] müssen an Lebhaftigkeit [Imagination] in dem Grade einbüßen, wie sie sich von diesem Modell entfernen und weniger dessen Charakter bewahren.[...] *Die solcherart weniger gebrauchte Imagination ist dann schließlich natürlicherweise auch weniger leicht zu bewegen. Wir müssen also eine weniger lebhaftige Imagination haben als die Griechen.*

Die Wirkkraft der Dichotomie zwischen ‚Bild‘ und ‚Zeichen‘ wird hier nicht zuletzt daran deutlich, dass sie der (vulgärromantisierenden) klimatheoretischen Argumentation vorgeschaltet wird. Das Fazit der condillacischen Argumentation ist damit eine Relativierung des physiologischen Modells: Die grundlegenden *facultatis animi* sind keine absoluten anthropologischen Konstanten, sondern relationale Größen: Je ausgeprägter die *imagination*, desto geringer die *mémoire* und umgekehrt, je nach dem Zustand der verwendeten Sprache („l'imagination agit bien plus vivement dans des hommes qui n'ont point encore l'usage des signes d'institution: par conséquent, le langage d'action étant immédiatement l'ouvrage de cette imagination, il doit avoir plus de feu.“) Für das Französische bedeutet dies, dass der ursprüngliche Grad der Imagination nicht mehr restituierbar ist. Zwar wird im Medium der Literatur (und den Künsten im allgemeinen) – als ‚legitimen‘ Erben der ursprünglich bildhaften Sprache<sup>343</sup> – die Bildhaftigkeit der Zeichen imitiert, doch handelt es sich dabei nicht mehr um die ‚ursprüngliche‘, ‚natürliche‘, sondern lediglich um eine nachträglich hergestellte Bildlichkeit, die auf dem ‚eigentlichen‘ Zeichen einer bereits veränderten Einbildungskraft basiert. Bildlichkeit erweist sich demnach auch als eine relative Größe und die durch die Rhetorik tradierte Behauptung höherer Wirksamkeit der Bildlichkeit ist folglich ebenfalls abhängig von der Einbildungskraft der jeweiligen Kultur. Anders ausgedrückt: Dieselbe Gebärdensprache, die bei den Griechen ihre Wirksamkeit entfalte, würde bei den Franzosen, die sprachhistorisch bedingt nur noch über eine geringere Einbildungskraft verfügten, nicht mehr wirken:

C'est pourquoi les spectacles des anciens paroissent des merveilles qu'on ne peut comprendre, et que pour *cela on a quelquefois bien de la peine à garantir du ridicule* que nous

---

<sup>343</sup>„Je n'ai pu interrompre ce que j'avois à dire sur l'art des gestes, la danse, la prosodie, la déclamation, la musique et la poésie: toutes ces choses tiennent trop ensemble et *au langage d'action qui en est le principe*.“ (EOCH, II, i, 9; Herv. A.E.)/„Ich konnte meine Ausführungen über die Kunst der Gesten, den Tanz, die Prosodie, die Deklamation, die Musik und die Dichtung nicht unterbrechen, denn alle diese Dinge hängen zu eng untereinander und *mit der Gebärdensprache zusammen, die ihr Prinzip ist*.“

donnons volontiers à tout ce qui est contraire à nos usages. [...] Je pense que, pour goûter ces sortes de représentations [des anciennes pièces dramatiques], il faudroit y être préparé par des coutumes bien éloignées de nos usages [...]. (EOCH, II, i, 4, §30; Herv. A.E.)

Daher erscheinen uns die Schauspiele der Alten wie Wunder, die man nicht begreifen kann, und *daher auch hat man bisweilen Mühe, sich des Spotts zu enthalten*, mit dem wir so gerne alles bedenken, was unseren Gewohnheiten entgegengesetzt ist. [...] Ich meine jedoch, um an dieser Art von Schauspielen [antiken Theaterstücken] Gefallen zu finden, müsste man ganz andere Gewohnheiten haben als wir.

Damit ist der Verlust an Imagination irreversibel, eine Konsequenz, die Condillac in positiver Hinsicht ausdeutet und damit das Literaturmodell bestätigt, das bereits an der Passage über die Ideenassoziation deutlich wurde: Dass es sich bei dem metaphorischen Sprechen der (französischen) Literatur nicht mehr um eine ursprüngliche ‚poetische‘ Sprache, sondern um ein nachträglich hergestelltes, bloß sekundäres Phänomen handelt, das somit stets auf eine eigentliche Sprache bezogen bleiben muss, in die sie letztlich auch wieder zu übersetzen sein muss:

Enfin, les figures, *après toutes ces révolutions*, furent employées pour l’ornement du discours, quand les hommes eurent acquis des connoissances assez exactes et assez étendues des arts et des sciences, pour en tirer des images qui, sans jamais nuire à la clarté, étoient aussi riantes, aussi nobles, aussi sublimes, que la matière le demandoit. (EOCH, II, i, 14, §141; Herv. A.E.)

*Nach all diesen Wandlungen* wurden die Figuren schließlich zur Ausschmückung der Rede verwendet, als die Menschen genügend genaue und umfassende Kenntnis in den Künsten und in den Wissenschaften erworben hatten, um daraus Bilder abzuleiten, die niemals der Klarheit schaden, und doch so strahlend, so edel und so erhaben waren, wie der Gegenstand das erforderte.

Die im ersten Teil vertretene Ablehnung der metaphorischen Sprache ist also kein, wie im condillacischen Fazit über die Methode behauptet, logisch – im Sinne eines aus der sensualistischen Theorie heraus – entwickeltes Argument, sondern eine historische Wertung. Die Ablehnung des metaphorischen Sprechens als Ursache von Irrtümern und Illusionen setzt einen bestimmten Sprach- und Erkenntnisstand voraus, der jenseits der bildlichen Anfänge und des metaphorischen Übergangsstadiums der Lautsprache liegen muss. So bestätigen sich die Konsequenzen, die bereits aus der Behandlung des Assoziationsphänomens für die Literatur gezogen werden konnten: Literatur bleibt eine Funktion der Philosophie oder in Bezug auf die Sprache formuliert, gehen Poesie und Beredsamkeit nahezu ineinander auf:

Le style poétique et le langage ordinaire, en s’éloignant l’un de l’autre, laissèrent entr’eux un milieu où l’éloquence prit son origine, et d’où elle s’écarta pour se rapprocher tantôt du ton de la poésie, tantôt de celui de la conversation.[...] *D’ailleurs, ces deux arts [poésie et éloquence] se confondent quelquefois si fort, qu’il n’est plus possible de les distinguer.* (EOCH, II, i, 8, §79)

Indem der poetische Stil und die gewöhnliche Sprache sich voneinander entfernten, ließen sie zwischen sich einen Raum, in dem die Beredsamkeit ihren Ursprung nahm. Sie nähert sich bald mehr dem Ton der Dichtung, bald demjenigen des Gesprächs [...] *Im übrigen geben*

*diese beiden Künste [Dichtung und Beredsamkeit] mitunter so sehr ineinander über, daß es nicht mehr möglich ist, sie zu unterscheiden.*

Nur unter der Prämisse einer weit zurückgebildeten Imagination, in der Kommunikation bereits vollständig durch eine arbiträre Lautsprache garantiert werden kann, wird es möglich, Bildlichkeit auf eine rein ornamentale Funktion zu reduzieren bzw. diese als Zeichen des Verfalls – und nicht mehr als noch zu leistende Perfektionierung – zu betrachten:

C'est ainsi que les figures et les métaphores, d'abord inventées par nécessité, ensuite choisies pour servir au mystère, sont devenues l'ornement du discours, lorsqu'elles ont pu être employées avec discernement; et c'est ainsi que dans la décadence des langues, elles ont porté les premiers coups par l'abus qu'on en a fait. (*EOCH*, II, i, 14, §141)

So wurden die Figuren und die Metaphern zunächst aus einer Notwendigkeit heraus erfunden, dann bewußt gewählt, um der Geheimhaltung zu dienen, und schließlich wurden sie zu einer Zierde der Rede, als sie mit Vorbedacht verwendet werden konnten. Durch ihren Mißbrauch haben sie dann den ersten Anstoß zum Verfall der Sprachen gegeben.

Das dem ersten Teil zugrunde gelegte ‚logische‘ Modell stimmt also auf frappierende Weise mit jenen Charakteristika überein, mit denen Condillac die Beschreibung des zeitgenössischen Französischen ausstattet: Ein rein auf das Gedächtnis ausgerichtetes Kommunizieren mit transluziden Zeichen, die in der Repräsentation des Bezeichneten aufgehen. Zugleich wird einsichtig, wie wesentlich die Bevorzugung des ersten erkenntnislogischen Abschnitts vor dem zweiten Teil für die Kohärenz des *Essai* ist.

## IV.

### VON BILDERN UND GEMÄLDEN

#### 1. *Diderot und die Klage über die ‚kalte Philosophie‘*

Während Condillac die Abnahme der (kulturellen) Imagination als Zeichen des Fortschritts wertet<sup>344</sup>, betont Rousseau in seinem *Essai sur l'origine des langues* den Verlust an Leidenschaften und Empfindungen.<sup>345</sup> Doch bei allen Unterschieden in ihren Konzepten der ‚Ursprache‘ – insbesondere der Frage nach der Ursache der ersten Sprache, die gemäß Condillac in den Bedürfnissen, Rousseau zufolge in den Leidenschaften anzusiedeln sei – ist beiden die diachrone Perspektive gemein. Die Feststellung einer ‚kalten‘ Philosophie avanciert somit zu einem Gemeinplatz des aufklärerischen Diskurses und ob dieser nun, je nach Perspektive, unter dem Vorzeichen des Fortschritts oder der Kulturkritik gedeutet wird, so scheint er doch auf jeden Fall die condillacsche Grundunterscheidung zwischen bildlichem und eigentlichem Zeichen ‚zementiert‘ und festgeschrieben zu haben. Diese semiotische Differenz wird damit zu einer diskursbegründenden Dichotomie für das Sprechen über das literarisch-philosophische Verhältnis.<sup>346</sup> Doch suggeriert auch hier der Topos eine Kontinuität, die durchaus nicht

---

<sup>344</sup> „L’analyse et l’imagination sont deux opérations si différentes qu’elles mettent ordinairement des obstacles aux progrès l’une de l’autre.[...] *Il est donc bien difficile que les mêmes langues favorisent également l’exercice de ces deux opérations. La nôtre* par la simplicité et par la netteté de ses constructions, donne de bonne heure à l’esprit une exactitude dont il se fait insensiblement une habitude, et *qui prépare beaucoup les progrès de l’analyse*, mais elle est peu favorable à l’imagination. Les inversions des *langues anciennes* étoient au contraire *un obstacle à l’analyse, à proportion que contribuant davantage à l’exercice de l’imagination*, elles le rendoient plus naturel que celui des autres opérations de l’ame. Voilà, je pense, une des causes de la supériorité des philosophes modernes, sur les philosophes anciens.“ (EOCH, II, i, 15, §156; Herv. A.E.), „Die Analyse und die Imagination sind zwei so unterschiedliche Operationen, daß sie für gewöhnlich ihren Fortschritt gegenseitig behindern. [...] Ein und dieselbe Sprache kann also kaum die Ausübung dieser beiden Operationen gleichermaßen begünstigen. Das Französische gibt durch die Einfachheit und Klarheit seiner Konstruktionen dem Geiste frühzeitig eine Exaktheit, die er sich unmerklich zur Gewohnheit macht und die in vieler Hinsicht die Fortschritte der Analyse vorbereitet. Aber diese Sprache fördert nur wenig die Imagination. Die Inversionen der alten Sprachen waren dagegen in dem Grade ein Hindernis für die Analyse, wie sie mehr zur Ausübung der Imagination beitrugen und eben daher die Ausübung der anderen Seelenoperationen weniger geläufig machten. Dies dürfte eine der Ursachen für die Überlegenheit der modernen Philosophen über diejenigen der Antike sein.“ Tatsächlich gerät Condillac sodann in Erklärungsnöte, weshalb die französische Literatur folglich nicht notwendig schlechter sein müsse als die antike Dichtung, vgl. EPOCH, II, i, 15, §156.

<sup>345</sup> „A mesure que les besoins croissent, que les affaires s’embrouillent, que les lumières s’étendent, le langage change de caractère: il devient plus juste et moins passionné; il substitue aux sentiments les idées; il ne parle plus au cœur, mais à la raison. Par là même l’accent s’éteint, l’articulation s’étend, la langue devient plus exacte, plus claire, mais plus traînante, plus sourde et plus froide.“ (Jean-Jacques Rousseau: *Essai sur l’origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l’imitation musicale*. Hg. von Catherine Kintzler. Paris 1993, 68./, „In dem Maße, wie die Bedürfnisse anwachsen, die Geschäfte verwickelt werden und die Einsicht sich ausbreitet, ändert die Sprache ihren Charakter. Sie wird genauer und büßt an Leidenschaft ein. Sie ersetzt die Empfindungen durch Begriffe, sie spricht nicht mehr zum Herzen, sondern zur Vernunft. Dies bewirkt, daß der Ton erlischt, die Artikulation sich ausbreitet, die Sprache genauer und klarer, aber auch schleppender, tauber und kälter wird.“ (Jean-Jacques Rousseau: *Versuch über den Ursprung der Sprachen, in dem von der Melodie und der musikalischen Nachahmung die Rede ist*. In: ders.: *Sozialphilosophische und Politische Schriften*. Hg. von Eckhart Koch u.a. München 1981, 174).

<sup>346</sup> So beispielsweise in der ‚philosophischen‘ *Einleitung in die Enzyklopädie* von d’Alembert zu finden: „Cet esprit philosophique, si à la mode aujourd’hui, qui veut tout voir et ne rien supposer, s’est répandu jusques dans les belles-lettres; on prétend même qu’il est nuisible à leur progrès, et il est difficile de se le dissimuler. Notre siècle porté à la combinaison et à l’analyse, semble vouloir introduire les discussions froides et didactiques dans les

ungebrochen in den einzelnen Texten fortbesteht. An Diderots *Lettre sur les Sourds et les Muets*, die im Gegensatz zu Rousseau und Condillac eine synchrone Betrachtung der Zeichensysteme vornimmt, werden die latenten Widersprüche, die aus der Rekonstruktion eines sprachlichen Urzustands resultieren – diachrone versus synchrone, ontogenetische versus phylogenetische Betrachtung – in ein kritisches Wechselverhältnis gebracht und auf diese Weise neue Perspektiven eröffnet. So ist im Folgenden zu zeigen, inwiefern diese (condillacsche) Dichotomie, die ein hierarchisches Verhältnis zwischen philosophischem und literarischem Zeichen festschreibt, in der *Lettre sur les Sourds et les Muets* dennoch zu einer neuen Bestimmung der Rolle der Poesie (und Kunst) führen kann, obwohl sich auch Diderot scheinbar unkritisch dieses Gemeinplatzes in seinen Schriften bedient.<sup>347</sup>

---

choses de sentiment.“ (DP)/„Jener philosophische Geist, der heute so an der Tagesordnung ist, der alles erkennen und nichts bloß voraussetzen will, hat sich bis auf die schöne Literatur erstreckt. Man behauptet sogar und kann es sich schwerlich verhehlen, daß er ihren Fortschritten schädlich sei.“ (EE, 99).

<sup>347</sup> So lässt sich dieser Topos beispielsweise im *Taubstummbrief* finden: „D’où il s’ensuit, ce me semble, que la communication de la pensée étant l’objet principal du langage, notre langue est de toutes les langues la plus châtiée, la plus exacte et la plus estimable; celle en un mot qui a retenu le moins de négligences que j’appellerais volontiers des restes de la *balbutie* des premiers âges. [...] je dirais que nous avons gagné à n’avoir point d’inversions, de la netteté, de la clarté, de la précision, qualités essentielles au discours; et que nous y avons perdu de la chaleur, de l’éloquence et de l’énergie. J’ajouterais volontiers que la marche didactique et réglée à laquelle notre langue est assujettie, la rend plus propre aux sciences; et que par les tours et les inversions que le grec, le latin, l’italien, l’anglais, se permettent, ces langues sont plus avantageuses pour les lettres. Que nous pouvons mieux qu’aucun autre peuple faire parler l’esprit, et que le bon sens choisirait la langue française; mais que l’imagination et les passions donneraient la préférence aux langues anciennes et à celles de nos voisins.“ (Denis Diderot: *Lettre sur les Sourds et les Muets*. In: ders.: *Œuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. IV. Paris 1996, 31-32. Im Folgenden: *LSM.*/„Daraus erhellt [sich], wie mir scheint, das folgende: Wenn die Mitteilung der Gedanken der Hauptzweck der Sprache ist, dann ist unsere Sprache die geschliffenste, genaueste und schätzenswerteste – mit einem Wort: diejenige, die am wenigsten von jenen Nachlässigkeiten behalten hat, die ich als Reste des ‚Gestammels‘ der frühesten Zeitalter bezeichnen möchte. [...] ich will [...] behaupten: Wir haben dadurch, daß wir keine Umstellungen einführten, an Deutlichkeit, Klarheit und Präzision – die wesentlichsten Eigenschaften der Rede – gewonnen, dafür aber an Wärme, Beredsamkeit und Kraft verloren. Ich möchte noch hinzufügen, daß der didaktische und streng vorgezeichnete Weg, an den unsere Sprache gebunden ist, sie für die Wissenschaft besonders geeignet macht, während Griechisch, Lateinisch, Italienisch und Englisch durch die Wendungen und Umstellungen, die sich diese Sprachen erlauben, für die Literatur vorteilhafter sind. Wir können besser als irgendein anderes Volk den Geist sprechen lassen, und der gesunde Menschenverstand würde die französische Sprache wählen; aber die Einbildungskraft und die Leidenschaften bevorzugen die alten Sprachen und die Sprachen unserer Nachbarn.“ (Denis Diderot: *Brief über die Taubstummen*. In: ders.: *Ästhetische Schriften*. Bd. 1. Hg. von Friedrich Bassenge. Frankfurt a.M. 1968, 50-51. Im Folgenden: *BTS*). Aber auch in den *Salonbesprechungen* ist er präsent: „– L’esprit philosophique est-il favorable ou défavorable à la poésie? Grande question presque décidée par ce peu de mots. – Il est vrai. Plus de verve chez les peuples barbares que chez les peuples policés; plus de verve chez les Hébreux que chez les Grecs [...] à mesure que l’esprit philosophique a fait des progrès, on cesse de cultiver ce qu’on méprise. [...] L’esprit philosophique veut des comparaisons plus resserrées, plus strictes, plus rigoureuses, sa marche circospecte est ennemie du mouvement et des figures. Le règne des images passe, à mesure que celui des choses s’étend. Il s’introduit par la raison une exactitude, une précision, une méthode [...] une sorte de pédanterie qui tue tout [...] l’esprit philosophique amène le style sentencieux et sec; les expressions abstraites qui renferment un grand nombre de phénomènes se multiplient et prennent la place des expressions figurées [...] le philosophe raisonne, l’enthousiaste sent; le philosophe est sobre, l’enthousiaste est ivre.“ (Denis Diderot: *Salon de 1767*. In: ders.: *Œuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. IV. Paris 1996, 619-620. Im Folgenden: *SALON DE 1767.*)/„Ist philosophischer Geist für die Poesie günstig oder ungünstig? Eine große Frage, die aber mit den wenigen Worten, die Sie soeben gesagt, schon fast entschieden ist.“ – „Sehr richtig. Bei den barbarischen Völkern findet man mehr Begeisterung als bei den gesitteten Völkern [...] bei den Römern mehr als bei den Italienern und Franzosen [...] Überall verfallen Begeisterung und Poesie in dem Maße, in dem der philosophische Geist Fortschritte macht [...] Der philosophische Geist verlangt knappere, strengere, treffendere Vergleiche; sein vorsichtiger Gang ist gegen alle Erregung und gegen bildliche Ausdrücke. Das Reich der Bilder geht um so mehr zurück, je mehr das Reich der Dinge sich erweitert. Mit der Vernunft kommt eine Exaktheit, eine Präzision, eine Methodik, eine Art [...] Pedanterie auf, die alles tötet. [...] Der philosophische Geist führt zu einem satzenreichen, trockenen Stil. Die abstrakten Ausdrücke, die eine große Zahl von Erscheinungen



Ausgangspunkt der 1751 publizierten *Lettre* ist die zeitgenössische Kontroverse um das Phänomen der ‚Inversion‘. Dieser syntaktischen Besonderheit liegt die Vorstellung einer natürlichen Ordnung der Gedanken zugrunde, die Diderot in seinem *Taubstummbrief* kritisch betrachtet. Zur Lösung des Problems, welche Sprache die natürliche Ordnung der Ideen beschreibe, ob sie eher in der lateinischen oder vielmehr in der französischen Sprache verwirklicht sei, wählt Diderot zunächst einen epochencharakteristischen Weg der Beweisführung: Es wird ein Urzustand rekonstruiert, von dem ausgehend die Frage nach der Entstehung der Sprache und einer ‚natürlichen‘ Ordnung entschieden werden soll.<sup>348</sup> Was sich erst einmal als eine Wiederholung bekannter sensualistischer Prämissen liest<sup>349</sup>, erweist sich in der Folge indes als ihre Kritik. Eingeleitet wird dieser Perspektivwechsel durch den überraschenden Abbruch des Argumentationsgangs:

Mais il n'est peut-être pas nécessaire de remonter à la naissance du monde et à l'origine du langage, pour expliquer comment les inversions se sont introduites et conservées dans les langues. Il suffirait, je crois, de se transporter en idée chez un peuple étranger dont on ignorerait la langue; ou, ce qui revient presque au même, on pourrait employer un homme s'interdisant l'usage des sons articulés, tâcherait de s'exprimer par gestes. (*LSM*, 14)

Vielleicht ist es aber nicht notwendig, bis zur Entstehung der Welt und zum Ursprung der Sprachen zurückzugehen, um zu erklären, wie die Umstellungen in die Sprachen Eingang fanden und in ihnen erhalten blieben. Ich glaube, es würde genügen, wenn man sich in der Idee zu einem fremden Volk versetzte, dessen Sprache man nicht kennt, oder wenn man – was fast auf dasselbe hinausläuft – einen Menschen verwenden könnte, der sich den Gebrauch der artikulierte Laute untersagen und versuchen würde, sich durch Gebärden auszudrücken. (*BTS*, 31)

Das diachrone Verhältnis der zwei Zeichensysteme in Condillacs *Essai* – die Lautsprache wird nach dem Vorbild der Gebärdensprache gebildet und ersetzt diese schließlich vollständig als Denk- und Mitteilungssystem – wird bei Diderot folglich in ein synchrones Szenario umgewandelt, mit Hilfe dessen er das Problem der natürlichen Ordnung der Gedanken lösen zu können glaubt.<sup>350</sup> Im Gegensatz zur Argumentation Condillacs, für den zeitgenössische Pantomime, Gesang und Tanz lediglich Reminiszenzen an einen unwiederbringlich vergangenen Sprachzustand sein können und dem jeweiligen Stand der kulturellen Imagination angepasst werden, bleibt bei Diderot die Frage nach der Art des alternativen Zeichensystems, der Gebärdensprache, und dessen Verhältnis zur Lautsprache zunächst ungeklärt, es scheint,

---

umfassen, vervielfachen sich und treten an die Stelle der bildlichen Ausdrücke. [...] Der Philosoph schlußfolgert; der Enthusiast empfindet. Der Philosoph ist nüchtern; der Enthusiast ist trunken.“ (Denis Diderot, *SALON VON 1767*. In: ders.: *Ästhetische Schriften*. Bd. 2. Hg. von Friedrich Bassenge. Frankfurt a.M. 1968, 105-106. Im Folgenden: *SALON VON 1767*).

<sup>348</sup> „Pour bien traiter la matière des inversions, je crois qu'il est à propos d'examiner comment les langues se sont formées.“ (*LSM*, 13)/„Will man das Problem der Umstellung richtig behandeln, so ist es – glaube ich – zweckmäßig, zu untersuchen, wie die Sprachen entstanden sind.“ (*BTS*, 29).

<sup>349</sup> „Les objets sensibles ont les premiers frappé les sens, et ceux qui réunissaient plusieurs qualités sensibles à la fois ont été les premiers nommés [...]“ (*LSM*, 13)/„Die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände haben als erste die Sinne affiziert, und diejenigen, die mehrere wahrnehmbare Eigenschaften zugleich aufwiesen, sind zuerst benannt worden [...]“ (*BTS*, 29).

soviel geht aus seiner Beschreibung zumindest hervor, zunächst nur als eine ‚fremde‘ Sprache („Il suffirait [...] de se transporter en idée chez un peuple étranger [...] ou, ce qui revient presque au même, on pourrait employer un homme s’interdisant l’usage des sons articulés“).

Diderots Argumentation konzentriert sich im Folgenden auf die Übersetzung eines Zeichensystems in das andere. Dabei gleichen seine Ausführungen und Anekdoten einer Art Versuchsreihe, innerhalb derer einzelne Parameter geändert werden: Angefangen von dem in beiden Systemen verhafteten *muet de convention*, der Sprache versteht, sich aber qua Übereinkunft lediglich durch Gebärden artikulieren darf, über den Theaterzuschauer Diderot, der sich die Ohren zuhält, um über die Gebärdensprache der Schauspieler zu urteilen, bis hin zu dem tatsächlichen *sourd-muet*, der ausschließlich über die Gebärde als Ausdrucksmittel verfügt<sup>351</sup>, wird die Frage nach der Übersetzbarkeit durchdekliniert. Auffallend daran ist indes, dass der Bezugspunkt für die Übersetzungsfrage stets die Lautsprache bleibt. Selbst noch der *sourd-muet* übersetzt nicht den Gedanken, sondern die französische Redewendung, in der dieser Gedanke ausgedrückt wird.<sup>352</sup> Anstatt dass also mit jeder Veränderung Faktenmaterial für ein ‚empirisches‘ Urteil zur Beantwortung der Inversionsfrage gewonnen würde, offenbart sich eine destruktive Eigendynamik der Problemstellung: Die Antwort auf die Frage, ob überhaupt eine natürliche Ordnung der Gedanken existiert, wird permanent aufgeschoben<sup>353</sup>, um auf einer anderen Ebenen neu diskutiert zu werden.

---

<sup>350</sup> Damit schließt Diderot die diachrone Sprachbetrachtung nicht generell aus seiner *Lettre* aus – im Gegenteil spricht er von einem frühen, mittleren und vollendeten Stadium der Sprache, doch beziehen sich diese Überlegungen nicht mehr auf das Verhältnis von Laut- und Gebärdensprache.

<sup>351</sup> „Il vous paraîtra singulier sans doute, qu’on vous renvoie à celui que la nature a privé de la faculté d’entendre et de parler, pour en obtenir les véritables notions de la formation du langage. Mais considérez, je vous prie, que l’ignorance est moins éloignée de la vérité que le préjugé, et qu’un sourd et muet de naissance est sans préjugé sur la manière de communiquer la pensée [...]“ (LSB, 17)/„Zweifellos wird es Ihnen sonderbar erscheinen, daß Sie sich an denjenigen, dem die Natur die Fähigkeit des Hörens und Sprechens versagt hat, wenden sollen, um von ihm die echten Begriffe von der Bildung der Sprache zu erlangen. Aber ziehen Sie bitte in Betracht, daß die Unkenntnis von der Wahrheit weniger weit entfernt ist als das Vorurteil und daß ein Taubstummer kein Vorurteil über die Art und Weise hat, in der man Gedanken mitteilt.“ (BTS, 33).

<sup>352</sup> Bezeichnenderweise wird der *sourd-muet* so zu einem *muet*: „Mais lui, me montrant du doigt tous les spectateurs les uns après les autres, et faisant en même temps un petit mouvement des lèvres qu’il accompagna d’un grand mouvement de ses deux bras qui allaient et venaient dans la direction de la porte et des tables, me répondit qu’il y avait peu de mérite à être sorti du mauvais pas où j’étais, avec les conseils du *tiers*, du *quart* et des *passants*; ce que ses gestes signifiaient si clairement, que personne ne s’y trompa, et que l’expression populaire, consulter le tiers, le quart et les passants, vint à plusieurs en même temps; ainsi bonne ou mauvaise, notre muet rencontra cette expression en gestes.“ (LSM, 19; Herv. A.E.)/„Aber indem er [der Stumme] mir mit dem Finger alle Zuschauer nacheinander zeigte und gleichzeitig eine kleine Bewegung mit seinen Lippen machte, die er mit einer weit ausholenden Gebärde seiner Arme – einmal in Richtung der Tür, ein andermal in Richtung des Tisches – begleitete, gab er mir zur Antwort, es läge nur wenig Verdienst darin, daß ich mich aus der Klemme, in die ich geraten war, dank der Ratschläge ‚des dritten, des vierten und der Vorbeigehenden‘ gezogen hätte. Das deuteten diese Gebärden so klar an, daß sich niemand in ihnen täuschte und der volkstümliche Ausdruck ‚den dritten, den vierten und die Vorbeigehenden um Rat fragen‘ gleichzeitig mehreren auf die Lippen kam. So hat unser Stummer diesen Ausdruck – gut oder schlecht – in Gebärden gefunden.“ (BTS, 35-36).

<sup>353</sup> So heißt es beispielsweise nach verschiedenen Entwürfen einer Versuchsanordnungen mit einem *muet de convention*: „Mais il me vient un scrupule: c’est que, les pensées s’offrant à notre esprit, je ne sais par quel mécanisme, à peu près sous la forme qu’elles auront dans le discours, et pour ainsi dire, tout habillées, il y aurait à craindre que ce phénomène particulier ne gênât le geste de nos muets de convention; qu’ils ne succombassent à une tentation qui entraîne presque tous ceux qui écrivent dans une autre langue que la leur, la tentation de modeler l’arrangement de leurs signes sur l’arrangement des signes de la langue qui leur est habituelle [...]“ (LSM, 16)/„Aber mir kommt ein Bedenken. Da sich nämlich unserem Geist die Gedanken von vornherein – durch welchen Mechanismus, weiß ich nicht – ungefähr in der Form, die wir ihnen im Gespräch geben würden, also sozusagen ganz eingekleidet, darbieten, so wäre zu befürchten, daß dieses eigentümliche Phänomen die Gebärde

So wenig der *Blindenbrief* sich völlig auf das physiologische Phänomen der Blindheit beschränkt, so wenig handelt der *Taubstummbrief* ausschließlich von Taubstummen – doch besteht ein entscheidender Unterschied zwischen beiden Briefen Diderots: Während sich die *Lettre sur les Aveugles* vor allem durch die gewählte Perspektive – nicht mehr diejenige des Sehenden auf den Blinden, sondern umgekehrt<sup>354</sup> – auszeichnet, bleiben die Beispiele der *Lettre sur les Sourds et les Muets* wesentlich auf die Übersetzung der Lautsprache, also auf das Zeichensystem derer „qui entendent et qui parlent“<sup>355</sup> und ihrer Struktur bezogen – selbst im Extremfall dessen, der dieses System gar nicht kennen kann, dem Taubstummen.<sup>356</sup> Wieso aber vermeidet Diderot jenen, bei anderen Philosophen durchaus geläufigen Vergleich zwischen verwendetem Zeichensystem (Gebärde oder Laut) und dem zugrundeliegenden Gedanken, um seine Ausgangsfrage nach der natürlichen Ordnung der Ideen zu beantworten? Gerade der beständige Aufschub einer Antwort auf die Ausgangsfragestellung bewirkt, dass die Aufmerksamkeit des Lesers auf das bewusste Aussparen dieser Relation gerichtet wird, jener fundamentalen Übersetzungsrelation zwischen innerer gedanklicher Repräsentation und äußerer zeichenhafter Umsetzung. Diderot nutzt diese Spannungskurve, um nach zwei Dritteln der *Lettre* schließlich seine These zu lancieren:

Mais allons plus loin: *je soutiens* que quand une phrase ne renferme qu'un très petit nombre d'idées, il est fort difficile de déterminer quel est l'ordre naturel que ces idées doivent avoir par rapport à celui qui parle. Car si elles ne se présentent pas toutes à la fois, leur succession est au moins si rapide, qu'il est souvent impossible de démêler celle qui nous frappe la première. *Qui sait même si l'esprit ne peut pas en avoir un certain nombre exactement dans le même instant?* (LSM, 26; Herv. A.E.)

Aber gehen wir weiter. *Ich behaupte*: wenn ein Satz nur eine sehr kleine Anzahl von Ideen enthält, dann ist es sehr schwer zu bestimmen, welche natürliche Ordnung diese Ideen in bezug auf den Sprechenden haben müssen; denn obgleich sie nicht alle auf einmal auftreten, ist doch ihre Aufeinanderfolge immerhin so schnell, daß es oft unmöglich ist, zu entscheiden, welche Idee uns zuerst kommt. *Weiß man denn überhaupt, ob der Geist nicht eine*

---

unserer Stummen kraft Vereinbarung störte und daß sie einer Versuchung erlügen, die fast alle diejenigen hinreißt, die in einer anderen Sprache als ihrer eigenen schreiben: nämlich der Versuchung, die Anordnung ihrer Zeichen der Anordnung der Zeichen in jener Sprache nachzubilden, die ihnen vertraut ist.“ (BTS, 33) Die Erkenntnisse mit einem *sourd-muet* münden in Überlegung zum Vorrang einiger Gebärden über die Worte, das heißt einer grundsätzlichen Unübersetzbarkeit „voilà où le geste triomphe du discours!“ (LSM, 18)/„[...] hier triumphiert die Gebärde über das Wort“ (BTS, 35).

<sup>354</sup> Vgl. Robert Niklaus: Introduction. In: Denis Diderot: *Lettre sur les Aveugles*. Hg. von Robert Niklaus. Genève 1970, insbes. XXXIII-XLIII.

<sup>355</sup> „für die Hörenden und Sprechenden“ – so der dem Blindenbrief nachempfundene Untertitel des Taubstummbriefs.

<sup>356</sup> Am Beispiel des Farbklaviers von Pater Castel erklärt sich der Taubstumme das ihm unbekanntes Phänomen (die Funktion des Farbklaviers) überraschenderweise mit einem – ihm in der Gebärdensprache – eigentlich ebenso unbekanntes Phänomen: „Mon sourd s'imagina que ce génie inventeur était sourd et muet aussi; que son clavecin lui servait à converser avec les autres hommes; que chaque nuance avait sur le clavier la valeur d'une des lettres de l'alphabet, et qu'à l'aide des touches et de l'agilité des doigts, il combinait ces lettres, en formait des mots, des phrases, enfin tout un discours en couleurs.“ (LSM, 19-20)/„Mein Tauber nahm an, jenes erfindungsreiche Genie wäre auch taubstumm; sein Klavier diente ihm dazu, mit anderen Menschen zu plaudern; jeder Farbton auf dem Klavier hätte den Wert eines Buchstaben des Alphabets, und mit Hilfe der Tasten verbände er dank seiner Fingerfertigkeit diese Buchstaben miteinander und bildete aus ihnen Wörter, Sätze, ja eine ganze Rede in Farben.“ (BTS, 36) Bezugspunkt bleibt also auch hier die Lautsprache mit ihren Einheiten (Buchstabe, Wort und Satz).

*gewisse Anzahl von Ideen zugleich in ein und demselben Augenblick haben kann?* (BTS, 44; Herv. A.E.)

Mit diesem Zitat wird deutlich, dass die *Lettre sur les Sourds et les Muets* nicht einfach auf das sensualistische Gegenmodell zur rationalistischen Philosophie der Aufklärung reduziert werden kann.<sup>357</sup> Zwar steht außer Zweifel, dass Diderot hier eine Gegenposition zum Cartesianismus bezieht, da er im *Taubstummbrief* nicht die Innatismusthese vertritt, sondern von einem sensualistischen Ursprung der Ideen ausgeht. Sehr viel interessanter ist jedoch, dass der im Zitat angesprochene Problemkomplex unter cartesianischen Prämissen überhaupt nicht in den Blick gerät, da Descartes die Relation zwischen ‚Innen‘ und ‚Außen‘ seinem Substanzdualismus entsprechend auflöst: *Intellection pure*, das unkörperliche und reine Denken auf der Seite der *res cogitans*, die Sprache als deren nachträgliche körperliche Übersetzung auf der anderen Seite der *res extensa*. Folglich hat Sprache am eigentlichen Erkenntnisvorgang keinen Anteil, da Evidenz letztlich auf eingeborenen, unkörperlichen Ideen basiert. Ihr obliegt lediglich die Mitteilung der Gedanken, die sie um so besser erfüllt, desto vollständiger sie in ihrer Repräsentationsfunktion aufgeht, das heißt, dass Signifikanten möglichst jeden medialen Widerstands entbehren sollten, um auf das Bezeichnete hin durchsichtig zu werden.<sup>358</sup>

Als wesentlich schwerwiegender erweisen sich die Überlegungen der *Lettre* hingegen, wenn man dem sprachlichen Zeichen eine zentrale Rolle für die Erkenntnisgewinnung einräumt, wie es bei Condillac der Fall ist.<sup>359</sup> Mehr noch als eine Antwort auf rationalistische Positionen – die gleichwohl durch die Erwähnung Beauzées im Text aufgerufen werden<sup>360</sup> – richtet sich dieser Einwand Diderots also gegen sensualistische Entwürfe, die der Sprache erkenntnisgenerierende Funktion einräumen und verweist so auf eine grundlegend neue Problematik, die sich in anthropologischer Hinsicht stellt: Da das Subjekt nicht mehr als präsentisches *cogito* gefasst wird, sondern sich in der Folge einzelner sinnlicher Erfahrungen konstituiert<sup>361</sup>, steht zum einen die These des Allgemein-Menschlichen zur Disposition, indem

---

<sup>357</sup> Hierauf liegt beispielsweise der Hauptakzent der Ausführungen Hobsons: „Diderot rejette la philosophie cartésienne alors que la théorie de Dumarsais se greffe sur les travaux d’Arnaud et Nicole pour qui la logique est l’armature de la pensée. Diderot, on le verra, esquisse dans la *Lettre sur les Sourds et les Muets* une théorie du raisonnement radicalement autre: les relations logiques ne se révèlent pas dans une activité mentale, elles se produisent à travers elle.“ (Marian Hobson: *La Lettre sur les Sourds et les Muets* de Diderot: Labyrinthe et langage. In: *Semiotica* 16, 4 (1976), 302. Im Folgenden: Hobson 1976).

<sup>358</sup> Gleichwohl liegt darin auch für Descartes das Gefahrenpotential der Sprache begründet: Als in der *res extensa* verortetes Übersetzungsmedium rein geistiger Gedankeninhalte birgt Sprache die Möglichkeit der Verunreinigung durch die körperliche Denkformen der *imagination* und *passion*, wie es an der Rhetorik offensichtlich wird, die eine Eigendynamik des Signifikanten inszeniert und damit die transluzide Repräsentation zu stören vermag. Zur Sprachauffassung Descartes vgl. Ricken 1984, 11-35.

<sup>359</sup> Dementsprechend lautet der Einwand Condillacs gegen die Rationalisten: „Comment soupçonner la nécessité des signes, lorsqu’on pense avec Descartes que les idées sont innées, ou, avec Mallebranche que nous voyons toutes choses en Dieu?“ (*EOCH*, I, iv, 2, §27)/„Wie sollte man die Notwendigkeit der Zeichen überhaupt vermuten, wenn man mit Descartes annimmt, daß die Ideen eingeboren sind, oder mit Malebranche, daß wir alle Dinge in Gott sehen?“

<sup>360</sup> Eine ausführliche Rekonstruktion des sprachgeschichtlichen Kontexts dieser Diskussion findet sich u.a. bei Hobson 1976.

<sup>361</sup> „Lorsque les objets attirent notre attention, les perceptions qu’ils occasionnent en nous se lient avec le sentiment de notre être et avec tout ce qui peut y avoir quelque rapport. De-là il arrive que non seulement la conscience nous donne connoissance de nos perceptions, mais encore, si elles se répètent, elle nous avertit

der Erfahrungshintergrund des Einzelnen einen neuen Stellenwert für die Subjektkonstitution erhält. Zum anderen greift Diderot mit seinem Einwand ein seit der lockeschen Theorie der Ideenassoziation virulentes Problem unter einem neuen Gesichtspunkt auf: Die Frage, wie und auf welche Weise äußere Reize in Perzeptionen bzw. Ideen umgewandelt werden, ob sie gleichzeitig oder nacheinander wahrgenommen werden, einzeln oder gar „so eng verknüpft sind, daß sie sehr schwer voneinander zu trennen sind und stets in Gesellschaft bleiben.“<sup>362</sup> Nicht weniger als die grundlegende Prämisse sensualistischer Ansätze, die bereits im genetischen Modell Condillacs problematisch wird, ist hier also angezweifelt: das Konzept der einfachen Idee.<sup>363</sup> Obwohl Locke und Condillac im Gegensatz zu Descartes die Rolle des Zeichens nicht mehr auf die eines Kommunikationsmittels beschränken, sondern zunehmend in Bezug auf die Ausbildung menschlicher Denkfähigkeit betrachten, kann Diderot nachweisen, dass beide einer – unbewiesenen – Hypothese für ihr Erkenntnis- und Sprachmodell bedürfen: Unangetastet bleibt demnach auch für die sensualistischen Modelle immer noch das Kausalverhältnis zwischen externem Auslöser und (körperinnerer) Reaktion, sei es in Form der *einfachen Idee* bei Locke oder als *Perzeption* bei Condillac. Das für diese Idee eingesetzte Zeichen ist dann der physiologischen Ursache-Wirkungsrelation nachgeordnet<sup>364</sup>, kann aber durch die eindeutige Kausalrelation wieder auf eine ursprüngliche und einfache Perzeption zurückgeführt werden – eine Rückführung, die in zweierlei Hinsicht benötigt wird: Zum einen, um das Ideal des *terme propre* zu begründen; zum anderen in sprachkritischer

---

souvent que nous les avons déjà eues, et nous les fait connoître comme étant à nous, ou comme affectant, malgré leur variété et leur succession, un être qui est constamment le même nous.“ (EOCH, I, i, 1,§15)/„Wenn die Gegenstände unsere Aufmerksamkeit auf sich lenken, so verbinden sich die Perzeptionen, die sie in uns hervorrufen, mit der Empfindung unseres Ichs und mit allem, was mit uns irgendeine Beziehung haben kann. Daher gibt uns das Bewusstsein nicht nur Kenntnis unserer Perzeptionen, sondern weist uns, wenn diese Perzeptionen sich wiederholen, oft darauf hin, daß wir sie bereits gehabt haben, und läßt sie als uns zugehörig erkennen, das heißt, daß sie sich trotz ihrer Verschiedenheit und ihrer Aufeinanderfolge doch in einem Wesen ereignen, das immer das gleiche *Ich* ist.“ Vgl. hierzu auch Harald Tausch: Locke, Addison, Hume und die Imagination des Gartens. In: *Der imaginierte Garten*. Hg. von G.Oesterle/H.Tausch. Göttingen 2001, 23-44.)

<sup>362</sup> So lautet Lockes Beschreibung der fehlerhaften Ideenassoziation: „*Ideas* [...] come to be so united in some Mens Minds, that 'tis very hard to separate them, they always keep in company“ (Locke, *ESSAY*, II, xxxiii, §5).

<sup>363</sup> Bei Locke als grundlegend, unteilbar und evident definiert: „The coldness and hardness, which a Man feels in a piece of *Ice*, being as distinct *Ideas* in the Mind, as the Smell and Whiteness of a Lily; or as the taste of Sugar, and smell of a Rose: And there is nothing can be plainer to a Man, than the clear and distinct Perception he has of those simple *Ideas*; which being each in it self uncompounded, contains in it nothing but *one uniform Appearance*, or Conception in the mind, and is not distinguishable into different *Ideas*.“ (Locke, *ESSAY*, II, ii, §1)/„Die Kälte und die Härte, die man einem Stück *Eis* anfühlt, sind im Geiste genau so verschiedene *Ideen* wie der Geruch und die Weiße einer Lilie oder wie der Geschmack des Zuckers und der Geruch der Rose. Nichts kann für den Menschen deutlicher sein als die klare und deutliche Wahrnehmung, die er von jenen einfachen Ideen hat, von denen jede einzelne, weil sie in sich nicht zusammengesetzt ist, nichts in sich erhält als *eine einbeitliche Erscheinung* oder Vorstellung im Geist; deshalb läßt sie sich auch nicht in verschiedene *Ideen* zerlegen.“ Bezeichnenderweise handelt es sich bei den von Locke angeführten Beispielen durchgehend um solche Ideen (sog. sekundäre Qualitäten), deren unteilbare passive Wahrnehmung Diderot gerade infrage stellt.

<sup>364</sup> Locke trennt die erkenntnistheoretische Ebene der Ideen, d.h. die Signifikate, von einer zweiten, lediglich untergeordneten Ebene der Bezeichnung („Names which stand for Ideas“ (Locke, *ESSAY*, III, i, §4)/„Namen, die für Ideen eintreten“). Da er die Rolle der Sprache jedoch in ihrer Mitteilungsfunktion nicht ausreichend erfasst sieht, sondern sie darüber hinaus unter dem Aspekt ihrer Merkfunktion betrachtet, konstatiert er auch den umgekehrten Fall, dass Signifikate erst durch den Signifikanten Realität gewinnen. Dies gilt allerdings erst in Bezug auf komplexe Ideen, was Gegenstand des vierten Kapitels sein wird. Zur Zeichentheorie Lockes vgl. auch Gerhard Streminger: John Locke (1632-1704). In: *Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft*. Hg. von Hugo Steger/Herbert Ernst Wiegand. Bd. 7,1: *Sprachphilosophie*. Hg. von Marcelo Dascal u.a. Berlin/New York 1992, 308-320.

Hinsicht, um die Perzeption als Maßstab für Fehlentwicklungen und Missbräuche des sprachlichen Zeichens anzulegen. Condillac und Locke gehen also letztlich davon aus, dass eine adäquate Übersetzungsleistung des Gedankens durch ein Zeichen prinzipiell möglich ist, eine Annahme, die Diderot in seiner *Lettre* in Zweifel zieht:

Notre âme est un tableau mouvant d'après lequel nous peignons sans cesse: nous employons bien du temps à le rendre avec fidélité; *mais il existe en entier et tout à la fois*: l'esprit ne va pas à pas comptés comme l'expression. Le pinceau n'exécute qu'à la longue ce que l'œil du peintre embrasse tout d'un coup. La formation des langues exigeait la décomposition; *mais voir un objet, le juger beau, éprouver une sensation agréable, désirer la possession, c'est l'état de l'âme dans un même instant.* [...] Ah! Monsieur, combien notre entendement est modifié par les signes, et que la diction la plus vive est encore une froide copie de ce qui s'y passe [...] (LSM, 30; Herv. A.E.)

Unsere Seele ist ein bewegtes Bild, nach dem wir unaufhörlich ein zweites malen: wir verwenden sehr viel Zeit darauf, es getreu wiederzugeben; *aber es existiert im ganzen und gleichzeitig*. Der Geist geht nämlich nicht Schritt für Schritt vor wie der Ausdruck. Der Pinsel führt das, was das Auge des Malers mit einem Blick erfäßt, nur im Laufe der Zeit aus. Die Bildung der Sprachen erfordert die Zerlegung; aber einen Gegenstand *sehen*, ihn *schön finden*, eine angenehme Empfindung *verspüren*, den Besitz des Gegenstandes *begehren*: das alles ist ein Zustand der Seele in ein und demselben Augenblick [...] Ach, Monsieur, wie sehr wird doch unser Verständnis durch die Zeichen modifiziert und was für eine nüchterne Kopie von dem, was in dieser Welt geschieht, ist sogar die lebendigste Ausdrucksweise! (BTS, 48)

Zunächst scheint es, als ob im Zitat lediglich die Relation zwischen Innen und Außen, also zwischen dem seelischen Vorgang und dessen zeichenhafter Übersetzung, diskutiert würde und die Möglichkeit eines adäquaten Repräsentationsverhältnisses zwischen beiden daran scheiterte, dass Sprache linear verfahren müsse, während seelische Vorgänge simultan verliefen. Doch finden – wie hier angedeutet („*mais voir un objet, le juger beau, éprouver une sensation agréable, désirer la possession, c'est l'état de l'âme dans un même instant*“) – mehrere Reaktionen zugleich statt, erweist sich das Konzept der *simple idea*, das sowohl eine Eins-zu-Eins-Relation zwischen Auslöser und Reaktion als auch die Passivität des Subjekts bei der Wahrnehmung voraussetzt, als brüchig. Zugleich wird damit auch die Selbstbeobachtung als methodisches Postulat des Sensualismus infrage gestellt, die sich gerade einer nicht energiegeladenen, sondern ‚eigentlichen‘ philosophischen Sprache bedient:<sup>365</sup>

mais la sensation n'a point dans l'âme ce développement successif du discours; et si elle pouvait commander à vingt bouches, chaque bouche disant son mot, toutes les idées précédentes seraient rendues à la fois [...] Mais au défaut de plusieurs bouches voici ce

---

<sup>365</sup> So heisst es bei Condillac über die Selbstbetrachtung: „Il n'y a ni erreur, ni obscurité, ni confusion dans ce qui se passe en nous, non plus dans le rapport que nous en faisons au dehors. Si nous réfléchissons, par exemple, que nous avons les idées d'une certaine grandeur et d'une certaine figure, et que nous le rapportons à tel corps, il n'y a rien là qui ne soit vrai, clair et distinct [...]“ (EOCH, I, i, 2, §11)/„Es gibt weder Irrtum noch Verwirrung in dem, was sich in uns abspielt, ebensowenig wie in der Beziehung, die wir zur Außenwelt herstellen. Wenn wir zum Beispiel darüber nachdenken, daß wir die Ideen einer bestimmten Größe und einer bestimmten Form haben und wenn wir sie auf einen bestimmten Körper beziehen, so liegt darin nichts, was nicht wahr, klar und unterscheidbar sei.“ Johannes Lehmann: *Der Blick durch die Wand. Zur Geschichte des Theaterzuschauers und des Visuellen bei Diderot und Lessing*. Freiburg 2000, 57-87. Im Folgenden: Lehmann 2000.

qu'on a fait: on a attaché plusieurs idées à une seule expression; si ces expressions énergiques étaient plus fréquentes, au lieu que la langue se traîne sans cesse après l'esprit, la quantité d'idées rendues à la fois pourrait être telle que la langue allant plus vite que l'esprit, il serait forcé de courir après elle. (*LSM*, 27-28)

Aber die Empfindung entwickelt sich in der Seele nicht nach und nach wie in der Rede, und wenn die Seele über zwanzig Mäuler gebieten könnte, dann würden alle erwähnten Idee gleichzeitig wiedergegeben, da jeder Mund sein Wort sagen würde. [...] Da wir aber nicht mehrere Mäuler haben, hat man folgendes getan: man hat mehrere Ideen an einen einzigen Ausdruck geknüpft. Wenn solche energiegeladenen Ausdrücke häufiger wären, würde die Sprache nicht stets hinter dem Geist nachhinken [...] (*BTS*, 46)

Letztlich führen diese Überlegungen Diderot zu einer Neubestimmung der *poésie*, die zwar noch in traditioneller Terminologie formuliert ist, nichtsdestotrotz aber bedeutende funktionale Differenzen gegenüber dem bacon-condillac'schen Poesiemodell aufweist. Dabei ist zu konstatieren, dass die Differenz zwischen Gedanken und Sprache nicht zwingend in *ein* Konzept mündet – vielmehr lassen sich zwei divergierende Antworten bezüglich der beschriebenen anthropologischen Ausgangskonstellation rekonstruieren: Einmal die Suche nach adäquaten Zeichensystemen jenseits der Lautsprache, die diese Differenz auslöschen und somit die aufgewiesene Kluft als ein Problem der Lautsprache behandeln; zum anderen eine Lesart, welche die radikalen Konsequenzen aus dem zeitlichen ‚Bruch‘ zwischen Innen und Außen zieht und die Illusion des ‚Eigentlichen‘ verabschiedet: Alternative Zeichensysteme sind folglich ebenso von der Differenz zwischen Denken und Ausdruck betroffen wie die Sprache. Beide Modelle sind unserer Ansicht nach in der *Lettre* angelegt und – entgegen der vorherrschenden Forschungsmeinung sehen wir diese nicht nur in genialer Manier, jedoch folgenlos im *Taubstummbrief* angedeutet<sup>366</sup>, sondern bereits in den Schriften Diderots selbst realisiert, was an seinen Überlegungen zum Theater sowie an seinen Salonkritiken zu zeigen sein wird.

---

<sup>366</sup> So beispielsweise Hobson, die in der *Lettre* „deux idées géniales mais négligemment laissées en suspens“ sieht: „La comparaison de l'art aux hieroglyphes, *jamais élaborée*, et la différence fondamentale entre les arts, *abandonnée* aux hommes de lettres et exploitée par Lessing“ (Hobson 1976, 291; Herv. A.E.) oder Stierle, der aus theorieästhetischer Perspektive Diderots Hieroglyphenvergleich zwar attestiert, von „größtem Scharfsinn“ zu sein, gleichwohl den „Gipfelpunkt der in das Verhältnis von Medium, Werk und ästhetischer Erfahrung eindringenden Reflexion des 18. Jahrhunderts“ jedoch erst in Lessings *Laokoon* sieht. (Karlheinz Stierle: Das bequeme Verhältnis. Lessings *Laokoon* und die Entdeckung des ästhetischen Mediums. In: *Das Laokoon-Projekt: Pläne einer semiotischen Ästhetik*. Hg. von Gunter Gebauer. Stuttgart 1984, 33, 37).

## 2. Die Theatertheorie Diderots

Sprache kann, um in der Metaphorik des oben angeführten diderotischen Zitats zu bleiben, nur den Status eines ‚zweiten‘ Bildes beanspruchen, es handelt sich dabei nicht um ein ‚Abbild‘, sondern um ein verändertes Sprachbild: Die syntaktische Struktur der Sprache schließt eine Identitätsrelation zwischen Denken und Sprache *per se* aus. Grund für das prinzipielle Scheitern einer eindeutigen und umfassenden Repräsentation des inneren Bewusstseinsbildes im Medium der Sprache ist ein zweifacher Übersetzungsvorgang: Zum einen muss der moment- und ereignishaft, allumfassende Seeleneindruck in eine zeitliche Struktur übertragen werden („Le pinceau n'exécute qu'à la longue ce que l'œil du peintre embrasse tout d'un coup“), zum anderen impliziert er einen logischen Strukturierungsvorgang („l'esprit ne va pas à pas comptés comme l'expression“). Damit hat Diderot zugleich die Ausgangsfrage beantwortet: Die Behauptung einer Inversion bzw. einer zugrundeliegenden natürlichen Ordnung der Ideen erweist sich als eine Scheinfrage, oder modern in den Worten Wittgensteins formuliert „Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenze der Sprache geholt hat“<sup>367</sup>. Die sprachliche Organisation nach logischen und zeitlichen Kriterien ist eine nachträgliche – unzulässige – Projektion auf den Ereignischarakter des Seelentableaus.

Doch wie ist etwas sprachlich zu beschreiben, das sich der Sprache entzieht? Das Zitat zeigt, dass sich Diderot eines bildlichen Stils bedient, der Vergleich mit dem Maler korrespondiert mit der Metapher des Seelentableaus. Auf diese Weise eröffnet er nicht nur den theoretischen Rahmen zu einer Neubestimmung bildlicher Zeichen, sondern setzt diese neue Funktion performativ in seinem Text um: Figurales Sprechen ist hier nicht mehr die veranschaulichende und vergegenwärtigende Periphrase literalen Sprechens, sondern bezeichnet einen Wirklichkeitsbereich, der sich begrifflicher Bestimmung entzieht. Das Verhältnis kehrt sich also vielmehr um: Da das ‚eigentliche‘ Sprechen notwendig versagen muss, da sich das Signifikat der Versprachlichung entzieht, erhält bildhaftes Sprechen einen eigenen Erkenntnisbereich. Die Schwäche des bildhaften Diskurses, dass er verweisen, vergleichen und Ähnlichkeiten herstellen, aber nicht eindeutig repräsentieren kann, wird nun umgekehrt zu seiner Stärke und nimmt damit einen legitimen Platz neben dem philosophischen Sprechen ein.

In der Forschung wird häufig der Schluss gezogen, die diderotischen Ausführungen zur poetischen Sprache gäben Anlass, die Unterscheidung zwischen Literatur und Philosophie für Diderots Text aufzugeben, sie gar als obsolet zu betrachten: Indem die *Lettre* sowohl philosophische und literarische Versatzstücke (Anekdoten, Fallbeispiele, Digressionen, Vergleiche und Argumente) miteinander vermische, sei eine Klassifikation der *Lettre* als philosophisches oder literarisches Dokument nicht zu leisten, da gerade hier das Ineinandergreifen und Oszillieren zwischen den Diskursen offensichtlich sei, was eine

---

<sup>367</sup> Ludwig Wittgenstein: *Logische Untersuchungen*. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. 1. Frankfurt a.M. 1984, §119.



Trennung schlechthin verunmögliche.<sup>368</sup> Doch dass die Einordnung des *Taubstummbriefs* nicht befriedigend gelingen will, heißt nicht, dass die Differenzierung zwischen literarischem und philosophischem Diskurs prinzipiell aufgehoben wäre. Im Gegenteil greift Diderot diese Unterscheidung in seiner *Lettre* explizit auf: „Mais je laisse ce langage figuré [...] et je reviens au ton de la philosophie à qui il faut des raisons et non des comparaisons.“ (LSM, 29)<sup>369</sup> Die condillacische Dichotomie zwischen bildhaftem (*langage figuré*) und eigentlichem Sprechen (*ton de la philosophie*) und die damit verbundenen unterschiedlichen Leistungen – zu illustrieren (*comparaisons*) oder zu erklären (*raisons*) – wird hier also bewusst zitiert, doch nur, um die einseitige Festschreibung Condillacs der Poesie zu korrigieren. Vielmehr skizziert Diderot einen Bereich, in dem die philosophische Sprache notwendig versagen muss, und entwickelt vor diesem Hintergrund seine bekannte Bestimmung der Poesie – jedoch nicht mehr im Stile Condillacs in Form einer Definition, sondern als Eingeständnis des Nicht-Wissens, als eine sich dem Gegenstand bildlich annähernde Beschreibung:

Il passe alors dans le discours du poète un esprit qui en meut et vivifie toutes les syllabes. *Qu'est-ce que cet esprit? j'en ai quelquefois senti la présence; mais tout ce que j'en sais, c'est que c'est lui qui fait que les choses sont dites et représentées tout à la fois; que dans le même temps que l'entendement les saisit, l'âme en est émue, l'imagination les voit, et l'oreille les entend; et que le discours n'est plus seulement un enchaînement de termes énergiques qui exposent la pensée avec force et noblesse, mais que c'est encore un tissu d'hieroglyphes entassés les uns sur les autres qui la peignent.* Je pourrais dire en ce sens que toute poésie est emblématique. (LSM, 34; Herv. A.E.)

In die Rede des Dichters kommt dann ein Geist, der alle Silben bewegt und belebt. *Worin besteht dieser Geist? Ich habe seine Gegenwart zuweilen gefühlt, weiß aber von ihm nur eins: er bewirkt, daß die Dinge zugleich gesagt und vorgestellt werden und daß zu derselben Zeit, da sie der Verstand erfäßt, auch die Seele von ihnen ergriffen wird, die Einbildungskraft sie sieht und das Gehör sie hört.* Dann ist die Rede also *nicht mehr bloß eine Verknüpfung von wirkungsvollen Ausdrücken, die den Gedanken kraftvoll und edel entfalten, sondern auch ein Gewebe von aufeinandergehäuften Hieroglyphen, die diesen Gedanken malen.* In diesem Sinne könnte ich behaupten, daß alle Poesie sinnbildlich ist. (BTS, 53; Herv. A.E.)

Poesie als „Emblem“ und „Hieroglyphe“ zu bezeichnen, impliziert indes noch eine weitere Untergliederung: Poesie erschöpft sich nicht im Gebrauch rhetorischer Figuren („que le discours *n'est plus seulement* un enchaînement de termes énergiques qui exposent la pensée avec force et noblesse“), sondern geht darüber hinaus („mais que *c'est encore* un tissu d'hieroglyphes“). Als spezifische Unterscheidungsmerkmale zur rhetorischen Rede werden in den von Diderot angeführten Zitaten der antiken Autoren Virgil, Ovid, Homer neben dem einzigen modernen Beispiel Racine Qualitäten wie Klangfarbe, Vokallänge und -höhe, Akzent

<sup>368</sup> Vgl. z.B. Hans-Jost Frey: Diderots Hieroglyphe. In: ders.: *Die Autorität der Sprache*. Lana/Wien/Zürich 1999, 38-46 sowie Peter Eugen Stähli: *Gestus und Wort. Sprachtheorie und literarische Praxis bei Diderot*. Zürich 1986. Im Folgenden: Stähli 1986.

<sup>369</sup> „Aber ich lasse diese Bildersprache sein [...] und komme wieder zum Ton der Philosophie, für die *immer Gründe und nicht Vergleiche notwendig sind.*“ (BTS, 48).

und Silbenlänge herausgestellt, die er als ‚Harmonie‘ der Silben und Sätze bezeichnet<sup>370</sup>: Ein Merkmalskomplex also, der noch in der baconschen Definition der Dichtung vollkommen ausgeblendet worden war. Als Bacon die Versform als Definiens ablehnte, marginalisierte er – *pars pro toto* – zugleich die von Diderot angeführten, jeweils einzelsprachlich variierenden Charakteristika. Dabei ist die kleinste Einheit der ‚literarischen‘ Hieroglyphe die Silbenwirkung, die größte die Satz Wirkung, was die die Abgrenzung zur Rhetorik unterstreicht, da Silbenharmonie eben nicht allein durch metaphorische Rede erzielt werden kann. Beschrieben wird hier nicht ausschließlich eine Wirkung über einen Zeitraum hinweg (also nicht nur syntaktische Sinnproduktion)<sup>371</sup>, sondern zudem eine momentane Sinnfülle, die darin besteht, dass das Zeichen die Bedeutung repräsentiert, diese zugleich aber auch durch den Signifikanten rhythmisch evoziert wird: Es handelt sich um eine im Moment des Hörens selbst vollzogene Wirkung.<sup>372</sup>

Die Abgrenzung der Poesie von der Rhetorik ist Diderot – im Gegensatz zu Condillac, der, wie oben gezeigt, beide Künste noch als nahezu ununterscheidbar ansah – so wesentlich, dass er sie an exponierter Stelle nochmals wiederholt:

Il faut distinguer dans tout discours en général la pensée et l'expression; si la pensée est rendue avec clarté, pureté et précision, c'en est assez pour *la conversation familière*; joignez à ces qualités *le choix des termes, avec le nombre et l'harmonie de la période*, et vous aurez *le style qui convient à la chaire*; mais vous serez encore *loin de la poésie*, surtout de la poésie que l'ode et le poème épique déploient dans leurs descriptions. (LSM, 34; Herv. A.E.)

Überhaupt muß man in jeder Rede den Gedanken und den Ausdruck unterscheiden. Wenn der Gedanke mit Klarheit, Reinheit und Präzision wiedergegeben wird, so genügt das für das vertrauliche Gespräch. Fügen Sie zu diesen Eigenschaften *noch die Wahl der Ausdrücke sowie den Rhythmus und die Harmonie des Satzes*, so bekommen Sie den Stil, der zur Kanzel paßt, aber Sie sind dann noch weit von der Poesie entfernt, vor allem von der Poesie, die die Ode und das Epos in ihren Schilderungen entwickeln (BTS, 53; Herv. A.E.)

Grundlage dieser Ausführungen Diderots ist also das Verhältnis zwischen Innen („la pensée“) und Außen („l'expression“). Seine Auffächerung der Rede unterscheidet zwischen drei (nicht zwei) Sprachformen: Der Alltagssprache („la conversation familière“), dem *ars praedicandi* („le style qui convient à la chaire“), der als Residuum und Inbegriff des rhetorischen Systems gilt, und schließlich der Poesie, hier insbesondere auf die sich der Versform bedienenden Gattungen Ode und Epos bezogen. Diderot vollzieht damit eine Untergliederung figuralen Sprechens: Es handelt sich bei bildlichem Sprechen nicht mehr – wie im philosophischen

---

<sup>370</sup> Zur historischen Entwicklung dieser Charakteristika in Form der Opposition *oratio ligata/oratio soluta* bzw. Vers/Prosa vgl. den entsprechenden Eintrag im *HWbR*: B.Asmuth: „Gebundene/ungebundene Rede“. In: *HWbR*, 605-629.

<sup>371</sup> Insofern irrt Stierle in seiner Einschätzung des *Taubstummensbriefs*: „Mit seiner Auffassung von Sprache schließlich fällt er [Lessing] hinter Diderot wieder auf die Position Du Bos zurück. Diderot hatte in der Syntax das wesentlichste Moment der Sprache erkannt. Lessing, statt hierauf aufzubauen, schließt an der naiven Sprachauffassung an, die Du Bos aus augustinerischer Tradition weiterentwickelt hat.“ (Stierle 1984, 46). Zwar ist die Linearität und somit die syntaktische Verfasstheit der Sprache in den Fokus geraten, doch versucht Diderot diese gerade durch das Konzept der poetischen Hieroglyphe auszuhebeln, die in einer unmittelbaren Wirkung aufgeht.

<sup>372</sup> Zur zeitlichen Koinzidenz von Hören und Verstehen vgl. u.a. auch Stähli 1986, 49-56 und Hobson 1976.

Diskurs postuliert – um einen Sammelbegriff sowohl für den rhetorischen als auch den literarischen Diskurs, vielmehr weist Diderot auf funktionale Differenzen in der Art des ‚Vor-Augen-Stellens‘ (*ad oculos ponere*) hin. Diese Abstufung ist auf der Folie des baconschen und condillacschen Poesiebegriffs entscheidend, da Diderot dadurch einer Funktionalisierung der Dichtung vorbeugt: Indem er eine Gleichsetzung von Poesie und Rhetorik explizit ausschließt (wenngleich sie keine Ausschließlichkeitsoppositionen, sondern lediglich graduelle Unterschiede markieren, d.h. rhetorische Figuren durchaus Teil poetischen Sprechens sind), wird die Reduktion der Dichtung auf eine reine Übersetzungsleistung von Inhalten anderer Wissenschaften zurückgewiesen.

Gegen die philosophische Bestimmung der Literatur als veranschaulichende Didaxe gelingt Diderot so eine Aufwertung der Poesie, die durch ihren zweifachen Charakter des gleichzeitigen Zeigens und Bedeutens die anthropologische Grundspannung zwischen Innen und Außen thematisiert, also etwas zur Sprache bringt, was sich der abstrakten Begrifflichkeit des philosophischen Diskurses notwendig entziehen muss<sup>373</sup>: die Komplexität und die Verschiedenartigkeit menschlicher Verfasstheit. Auf diese Weise generiert sie eine eigene Art der Erkenntnis, die weder Philosophie noch Geschichte nachgeordnet ist, sondern gleichberechtigt neben diesen besteht. Nicht ohne Grund also wird die Frage nach der Übersetzbarkeit der Künste untereinander oder der Literatur in andere Sprachen von Diderot nach Feststellung dieser ‚Kluft‘ erörtert, denn den Künsten obliegt nun ein unabhängiger Erkenntnisbereich – eine Annäherung an den vorsprachlichen Gedanken in all seiner ‚Fülle‘. Indem Diderot den Gedanken mit einem Seelentableau vergleicht, eröffnet er die Möglichkeit einer alternativen Art des Verstehens, das nicht mehr zeitlich-logischen Strukturen gehorcht, sondern unmittelbar erfahren wird: „daß zu derselben Zeit, da sie [die Dinge] der Verstand

---

<sup>373</sup> „Nous avons vu que les notions abstraites se forment en cessant de penser aux propriétés par où les choses sont distinguées, pour ne penser qu’aux qualités par où elles conviennent. [...] Elles [ces idées générales] sont sans doute absolument nécessaires. Les hommes étant obligés de parler des choses, selon qu’elles diffèrent ou qu’elles conviennent, il a fallu qu’ils pussent les rapporter à des classes distinguées par des signes.“ (EOCH, I, v, §§1-2)/ „Wir haben gesehen, daß die abstrakten Begriffe gebildet werden, indem man aufhört, an die Eigenschaften zu denken, durch welche sich die Dinge unterscheiden, um nur noch an diejenigen Eigenschaften zu denken, die den Dingen gemeinsam sind. [...] Ohne Zweifel sind diese Ideen [allgemeine Ideen] absolut notwendig. Da die Menschen gezwungen sind, über die Dinge unter Beachtung ihrer Unterschiede oder Gemeinsamkeiten zu sprechen, war es notwendig, diese Dinge in Klassen zusammenzufassen und diese Klassen durch Zeichen voneinander zu unterscheiden.“ De Man setzt an dieser Stelle mit seiner Dekonstruktion der condillacchen Theorie des ‚eigentlichen Zeichens‘ an (vgl. De Man 1983, 426-430). Condillac selbst formuliert diese Erkenntnis jedoch in seinem Text: „C’est cette nécessité qui est cause que bien des philosophes n’ont pas soupçonné que la réalité des idées abstraites fut l’ouvrage de l’imagination.“ (ebd., §6; Herv. A.E.)/ „Diese Notwendigkeit hat zahlreiche Philosophen dazu verführt, nicht zu erkennen, daß die Realität der abstrakten Ideen ein Produkt der Imagination ist.“ So richtet sich die Sprachkritik Condillacs (und Lockes) gerade gegen die Verwechslung der abstrakten Ideen mit Realitäten, beide betonen die gravierenden Irrtümer, die aus dieser Annahme resultieren: „Aussi les philosophes sont-ils tombés à ce sujet dans une erreur qui a eu de grandes suites: ils ont réalisé toutes leurs abstractions, ou les ont regardées comme des êtres qui ont une existence réelle, indépendamment de celle des choses.“ (ebd., §5)/ „So sind denn auch die Philosophen in dieser Hinsicht einem Irrtum verfallen, der weitgehende Folgen hatte: Sie haben ihre Abstraktionen realisiert, das heißt, sie haben diese betrachtet, so als wären sie Wesen, die eine von den Dingen wirklich unabhängige Existenz hätten.“ Die Referenzgröße für die sensualistische Zeichentheorie bleibt die singuläre Erfahrung des Individuum, bereits Locke hebt dies deutlich hervor: „Words in their primary or immediate Signification, stand for nothing, but the Ideas in the Mind of him that uses them [...]“/ „Die Wörter vertreten also ihrer ursprünglichen und unmittelbaren Bedeutung nach nur die Ideen im Geiste dessen, der sie benutzt [...]“.

erfasst [was die Funktion des arbiträren Zeichens ist] auch die Seele von ihnen ergriffen wird, die Einbildungskraft sie sieht und das Gehör sie hört.“ (BTS, 53)

Doch auch Diderot räumt ein, dass es sich bei dem poetischen Zeichen um ein nachträglich motiviertes Zeichen handelt, welches diesen Effekt des bildlichen Vor-Augen-Stellens im Gegensatz zur unmotivierten Alltagssprache bzw. zur abstrakten philosophischen Sprache ermöglicht.<sup>374</sup> Die Folge davon ist, dass seine Wirkung nicht garantiert, sondern vielmehr vom Rezipienten abhängig ist:

[...] il est constant que celui à qui l'intelligence des propriétés hiéroglyphiques des mots n'a pas été donnée, ne saisira souvent dans les épithètes que le matériel, et sera sujet à les trouver. (LSM, 41)

[...] es steht jedenfalls fest, daß derjenige, dem das Verständnis für hieroglyphische Eigentümlichkeiten der Wörter nicht gegeben ist, in den Beiwörtern oft bloß das Materielle erblickt und daher geneigt ist, sie überflüssig zu finden. (BTS, 59)

Implizit wird dadurch die grundsätzliche Frage aufgeworfen, ob ausschließlich die simultane Wirkung zwischen Zeigen und Bedeuten die Annäherung an das Innere ermöglicht oder ob damit lediglich die dem *sprachlichen* Medium einzig systemimmanente Möglichkeit benannt ist, die eine solche Annäherung zu leisten vermag. So existieren innerhalb der *Lettre* durchaus Hinweise, die darauf schließen lassen, dass eine ‚authentische‘ Art der Abbildung des inneren Seelentableaus durch andere Zeichensysteme geleistet werden könnten, was beispielsweise an dem Vergleich der einzelnen Künste untereinander deutlich wird:

Le peintre n'ayant qu'un moment n'a pu rassembler autant de symptômes mortels que le poète; mais en revanche ils sont bien plus frappants. C'est la chose même que le peintre montre; les expressions du musicien et du poète n'en sont que des hiéroglyphes. (LSM, 46)

Da der Maler aber nur über einen Augenblick verfügt, konnte er nicht ebensoviele Anzeichen des Todes wie der Dichter gleichzeitig darstellen; aber dafür sind sie viel eindrucksvoller; *der Maler zeigt die Sache selbst*, die Ausdrücke des Musikers und des Dichters sind nur *deren* Hieroglyphen. (BTS, 64; Herv. A.E.)

Diese Äußerung mag zunächst verwundern, da Diderot zuvor die Künste allgemein als Hieroglyphen bezeichnete<sup>375</sup>, an dieser Stelle hingegen ein hierarchisches Verhältnis unter den

---

<sup>374</sup> „Sur le penchant qu'on remarque dans les enfants, quand ils ont à désigner un être dont ils ignorent le nom, de suppléer au nom par quelqu'une des qualités sensibles de l'être, je présume que ce fut en passant de l'état de langage naissant à celui de langage formé que la langue s'enrichit de l'harmonie syllabique, et que l'harmonie périodique s'introduisit dans les ouvrages plus ou moins marquée, à mesure que le langage s'avança de l'état de langage formé à celui de langage perfectionné.“ (LSM, 40)/„Da wir bei Kindern, die ein Ding zu bezeichnen haben, dessen Namen sie nicht kennen, die Neigung bemerken, den Namen durch irgendeine der wahrnehmbaren Eigenschaften dieses Dings zu ersetzen, so nehme ich an, daß sich die Sprache durch silbenmäßige Harmonie bereicherte, *als sie vom Zustand der entstehenden in den Zustand der entwickelten Sprache überging*, und daß die satzmäßige Harmonie mehr oder weniger deutlich in die Werke Eingang fand nach Maßgabe des Fortschritts im Übergang aus dem Zustand der entwickelten in den Zustand der vollendeten Sprache.“ (BTS, 59) Insofern ist die diachrone Perspektive nicht vollständig ausgeblendet, jedoch folgt sie nicht mehr der condillacschen These einer Ablösung der Gebärden– durch die Lautsprache.

<sup>375</sup> „Tout art d'imitation ayant ses hiéroglyphes particuliers, je voudrais bien que quelque esprit instruit et délicat s'occupât un jour à les comparer entre eux.“ (LSM, 43)/„Da jede nachahmende Kunst ihre eigentümlichen

einzelnen Künsten etabliert, orientiert an einem Urbild-Abbild-Verhältnis, das ihm zu bestimmen erlaubt, was ‚die Sache selbst‘ und was lediglich ‚deren‘ Hieroglyphe sei. Tatsächlich bedient sich Diderot hier einer traditionellen Unterscheidung<sup>376</sup>, deren argumentative Ausgestaltung sich vor allem in der einflussreichen Poetik Du Bos‘, den *Réflexions critiques sur la Poésie et sur la Peinture* [1719], nachzeichnen lässt.<sup>377</sup>

Bereits der Abbé thematisiert diesen Zeichenunterschied mit Bezug auf den Rezipienten und zwar im Rahmen seiner Überlegung, ob Malerei oder Poesie eine größere Wirkung beim Publikum hervorrufe. Dabei räumt er ersterer aus zwei Gründen den Vorrang ein, die miteinander verquickt sind: Zum einen wirke die Malerei visuell, während die Poesie vorrangig auf das auditive Moment rekurriere; zum anderen bediene erstere sich ‚natürlicher‘, letztere hingegen ‚künstlicher‘ Zeichen. Schlussendlich erweist sich also auch die mediale Differenz zwischen den Künsten als zeichentheoretisch fundiert:

Ils [les signes naturels] tirent leur force du rapport que la Nature elle-même a pris soin de mettre entre les objets extérieurs & nos organes, afin de procurer notre conservation [...] C'est la Nature elle-même que la Peinture met sous nos yeux. [...] elle [la nature] se présente dans un tableau sous la même forme où nous la voyons réellement. (Du Bos, RC, 111 (415))

Sie [die natürlichen Zeichen] beziehen ihre Kraft aus der Verbindung, die die Natur selbst zwischen die äußeren Gegenstände und unseren Organen herzustellen unternommen hat, um unseren Erhalt zu sichern. [...] Es ist die Natur selbst, die die Malerei uns vor Augen stellt [...] sie [die Natur] stellt sich auf einem Gemälde in derselben Form dar, in der wir sie in Wirklichkeit sehen.

Für die Poesie hingegen stellt Du Bos fest:

*Les mots doivent d'abord réveiller les idées dont ils ne font que des signes arbitraires.* Il faut ensuite que ces idées s'arrangent dans l'imagination, & qu'elles y forment ces tableaux qui nous touchent, & ces peintures qui nous intéressent. Toutes ces opérations, il est vrai, sont bientôt faites, mais il est un principe incontestable dans la mécanique; c'est que la multiplicité des ressorts affoiblit toujours le mouvement; parce qu'un ressort ne communique jamais à un autre tout le mouvement qu'il a reçu. (RC, 415-416; Herv. A.E.)

---

Hieroglyphen hat, so wünschte ich sehr, daß sich einmal irgendein gebildeter und feinsinniger Geist damit beschäufte, solche Hieroglyphen miteinander zu vergleichen.“ (BTS, 62).

<sup>376</sup> Todorov führt als mögliche Quellen dieser Dichotomie Platon, Augustinus sowie die *Logique* von Port Royal an, die jeweils zwischen natürlichen und konventionellen bzw. institutionellen Zeichen unterscheiden. Vgl. Tzvetan Todorov: Nachahmung und Motivation. In: ders.: *Symboltheorien*. Tübingen 1995, 126.

<sup>377</sup> Mit diesem Werk setzt Du Bos der ‚klassischen‘ Produktionsästhetik des 17. Jahrhunderts, die die Qualität eines literarischen Werkes ‚rational‘ anhand seiner Übereinstimmung mit der Regelpoetik feststellte, eine auf sensualistischen Prämissen basierende Geschmacksästhetik entgegen: „Non-seulement le public juge d'un ouvrage sans intérêt, mais il en juge encore ainsi qu'il en faut décider en général, c'est-à-dire, par la voie du sentiment, & suivant l'impression que le poème ou le tableau font sur lui. Puisque le premier but de la Poésie & de la Peinture est de nous toucher, les poèmes & les tableaux ne sont de bons ouvrages qu'à proportion qu'ils nous émeuvent & qu'ils nous attachent.“ (Du Bos, RC, 224 (339))/„Nicht nur, dass die Öffentlichkeit über ein Werk ohne Hintergedanken urteilt, sondern sie urteilt darüber sogar auf eine Weise, in der man generell urteilen sollte, das heisst, über den Weg des Gefühls und indem sie dem Eindruck folgt, den das Stück oder das Gemälde auf sie machen. Da das oberste Ziel der Poesie und der Malerei darin liegt, uns zu rühren, sind Gedichte und Gemälde nur dann gute Werke, wenn sie uns bewegen und uns anrühren.“

*Die Worte müssen zuerst die Ideen wecken, von denen sie nur willkürliche Zeichen sind.* Dann ist es nötig, dass diese Ideen in der Imagination in Beziehung zueinander gesetzt werden und dass sie sich dort zu jenen Gemälden zusammenfügen, die uns berühren, und jene Darstellungen hervorbringen, die uns interessieren. All diese Operationen sind zwar bald vollzogen, doch gibt es ein unbestreitbares Prinzip in der Mechanik, das lautet, dass die Anzahl der Übertragungswege immer die Bewegung schwächt, denn ein Bereich überträgt einem anderen niemals die volle Bewegung, die er erhalten hat.

Während die Zeichen der Malerei ein Bild der Sache und damit die größtmögliche Übereinstimmung mit dem wahrgenommenen Objekt selbst hervorrufen, sind Literatur und Musik gezwungen auf bildfremdes Material, auf konventionelle Zeichen wie Wörter oder Töne, zurückzugreifen und rufen Ideen so auf einem medialen Umweg im Rezipienten hervor, was mit einem Wirkungsverlust einhergeht. Das Erklärungsmodell Du Bos' ist insofern bemerkenswert, da es zeigt, wie die traditionelle Unterscheidung in Form einer mechanizistischen Erklärung („mais il est un principe incontestable dans la mécanique; c'est que la multiplicité des ressorts affoiblit toujours le mouvement“) dem zeitgenössischen Diskurs eingegliedert wird.

Durch die synchrone Perspektive gelingt es Diderot hier also eine durch die genetische Perspektive Condillacs und Rousseaus bereits verabschiedete Option – die der natürlichen Zeichen, welche, wie Du Bos behauptet, „tirent leur force du rapport *que la Nature elle-même a pris soin de mettre entre les objets extérieurs & nos organes*“ – wieder in die Diskussion einzuführen. Diese bildet, so die hier vertretene Ansicht, die Ausgangsbasis für die Theatertheorie Diderots, was im Folgenden an der Poetologie des *Fils naturel*<sup>378</sup> nachgezeichnet werden soll.

Grundsätzlich gilt es zu bemerken, dass in den *Entretiens sur le Fils Naturel* zahlreiche Anforderungen formuliert werden, denen ein neues Theater genügen sollte: Angefangen bei der Kritik der ‚klassischen‘ Charaktere, gegen die Diderot die Darstellung des Stands bzw. Berufs und der Familienverhältnisse („*conditions et relations*“) geltend macht, über die Kritik der klassischen Bühnenform (*la scène, les tréteaux*), der er das Theater der ‚vierten Wand‘ (*salon*)<sup>379</sup> entgegensetzt sowie der Forderung nach dem Einsatz von Pantomime und Gestik, die Diderot gegen die Rhetorik ausspielt<sup>380</sup>, bis hin zur Polemik Diderots gegen den *coup de théâtre*, an dessen Stelle er das Tableau für das Theater fordert. Dies spiegelt sich auch in der Forschung wider: „Il est inutile d'aborder le théâtre de Diderot sans comprendre le contexte dramatique dans, ou plutôt contre, lequel il travaillait“<sup>381</sup> – womit die vorherrschende Ausrichtung in der

---

<sup>378</sup> Bekanntlich wird das 1757 erschienene Theaterstück *Le Fils naturel* von einem Prolog und einem Epilog eingerahmt, wobei letzterer die Überleitung zu der ausführlichen poetologischen Rechtfertigung einer neuen Art des Theaters im Stile des *Fils naturel* bildet. Auf diese *Entretiens sur le Fils Naturel*, in denen der Protagonist Dorval und der Zuschauer Diderot über die Neuerungen der ‚mittleren‘ Gattung diskutieren und diese in Relation zur *doctrine classique* setzen, beziehen wir uns im Folgenden.

<sup>379</sup> Eine bühnengeschichtliche Auswertung haben Lehmann 2000 sowie Günther Heeg: Massive Erhebung. Das französische Theatertableau des 18. Jahrhunderts als Medium der Affektsteuerung und Wahrnehmungslenkung. In: *Wahrnehmung und Medialität*. Hg. von Erika Fischer-Lichte u.a. Tübingen/Basel 2001, 51-66 (im Folgenden: Heeg 2001) vorgelegt.

<sup>380</sup> Vgl. Stähli 1986 sowie Ursula Geitner: *Die Sprache der Verstellung: Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen 1992 (im Folgenden: Geitner 1992), die sich jedoch auf den Aspekt der Verstellung konzentriert.

<sup>381</sup> Russell Goulbourne: Essai bibliographique. In: *Etudes sur Le Fils naturel et les Entretiens sur le Fils naturel de Diderot*. Hg. von Nicholas Cronk. Oxford 2000, 182.

Sekundärliteratur prägnant zusammengefasst wäre, die mit der Herleitung des *drame* in Anlehnung und Abgrenzung gegenüber den, auf dem Boden der *doctrine classique* entstandenen klassischen Tragödien ansetzt, um so kontrastiv das Reformpotential zu analysieren bzw. dem Entwurf des *drame* nichtsdestotrotz sein Verhaftetsein im klassizistischen Ideal zu bescheinigen. Bleiben diese Analysen auch nicht immer auf rein literaturhistorische Fragestellungen<sup>382</sup> begrenzt, sondern werden davon ausgehend in sozialgeschichtlicher<sup>383</sup>, anthropologischer<sup>384</sup>, psychoanalytischer<sup>385</sup> und auch ästhetikgeschichtlicher<sup>386</sup> Hinsicht ausgewertet, so bildet doch stets der historische Vergleich den Ausgangspunkt der Überlegungen.

Abweichend von dieser dominierenden diachronen Perspektive soll im Folgenden, basierend auf den bislang geleisteten synchronen Betrachtungen des Verhältnisses zwischen literarischem und philosophischem Diskurs, gezeigt werden, dass es sich bei der Forderung nach ‚bildlicher Darstellung‘ in Form des Tableaus um die entscheidende, weil epistemologisch motivierte Bedingung handelt, welche den Erfolg weiterer Änderungsmaßnahmen erst ermöglicht. Letztlich geht es also um die Darlegung der zeichentheoretischen Voraussetzungen, die die Wirksamkeit des *drame* überhaupt garantieren können – eine Erklärung, dessen Voraussetzungen sich weder durch das klassisch-klassizistische Zeichenmodell foucaultscher Provenienz noch durch die Etikettierung mit dem Prädikat der Empfindsamkeit<sup>387</sup> hinreichend klären lassen.

---

<sup>382</sup> Dazu zählen vor allem die Aufsätze von Hans Robert Jauß: Diderots Paradox über das Schauspiel (*Entretiens sur le Fils naturel*). In: *Germanisch-Romanische Monatsschrift* 42 (1961), 380-413, Herbert Dieckmann: Die Wandlung des Nachahmungsbegriffs in der französischen Ästhetik des 18. Jahrhunderts. In: *Nachahmung und Illusion*. Hg. von Hans Robert Jauß. München 1964, 28-59 und Hans Blumenberg: Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans. In: ebd., 9-27 sowie die Studie von Joachim Küpper: *Ästhetik der Wirklichkeitsdarstellung und Evolution des Romans von der französischen Spätaufklärung bis zu Robbe-Grillet: ausgewählte Probleme zum Verhältnis von Poetologie und literarischer Praxis*. Stuttgart 1987. Während sich alle Untersuchungen auf die Veränderung des Begriffs des *réel*, den damit verbunden Wandel des aristotelischen Mimesis-Konzepts und auf die Frage, inwiefern diese Auffassung als Vorläufer realistischer Romane gelten könne, konzentrieren, thematisiert Jauß darüber hinaus die Spannung zwischen poetologischem Anspruch und dessen Umsetzung im *Fils Naturel* und dem zweiten diderotischen *drame*, *Le Père de famille*.

<sup>383</sup> Exemplarisch ist hier Szondi zu nennen, der die Ablehnung des *coup de théâtre* gegenüber dem Tableau in der diderotischen Theorie darin begründet sieht, dass der *coup de théâtre* strukturell der absolutistischen Regierungsform und der wechselhaften und interessensgeleiteten höfischen Gesellschaft gleiche, welche ebensolche unmotivierten Wechsel und plötzlichen Stimmungsumschläge hervorbringe wie ihn der *coup de théâtre* auf der Bühne hervorruft. Vgl. Peter Szondi: Tableau und coup de théâtre. Zur Sozialpsychologie des bürgerlichen Trauerspiels bei Diderot. In: ders.: *Schriften II*. Frankfurt a.M. 1978, 205-232.

<sup>384</sup> Küpper, der sich zunächst mit der poetologischen Frage auseinandersetzt, ob und inwiefern die diderotische Poetik als Vorläufer der realistischen Romane gelten kann, gelangt zu der These, daß „[d]ie Absenkung des Niveaus an Stilisierung, dem die klassische Tragödie verpflichtet ist, die Annäherung des Sujets und der Darstellungstechniken an lebensweltlich Erfahrbares [...] also *keinen unabhängigen Stellenwert* [haben], sondern [...] in letzter Instanz im Interesse moralisierender Didaxe [fungieren], deren Wirkung an die Voraussetzungen der spekulativen Anthropologie gebunden bleibt, welche die Dramen gerade zu propagieren sucht.“ (Küpper 1987).

<sup>385</sup> Roger Lewinter: L'exaltation de la vertu dans le théâtre de Diderot. In: *Diderot Studies* 8 (1966), 119-169.

<sup>386</sup> Hubertus Kohle: *Ut pictura poesis no nerit. Denis Diderots Kunstbegriff*. Düsseldorf 1985. Hier dominiert zum einen die Gegenüberstellung des Kunstschönen mit dem Naturschönen sowie die Unterscheidung der Künste untereinander, wie sie bei Du Bos angelegt ist und später von Lessing im *Laokoon* entwickelt wurde.

<sup>387</sup> So zählt die große Empfindsamkeitsstudie von Sauder zur Erklärung des Phänomens lediglich äußerst heterogene Faktoren wie Sozialgeschichte, Geschichte, Philosophie, Literatursoziologie etc. auf, ohne jedoch die funktionalen Verschränkungen jeweils näher zu untersuchen. Vgl. Gerhard Sauder: *Empfindsamkeit*. Bd. 1: *Voraussetzungen und Elemente*. Stuttgart 1974, 50-124 sowie den Forschungsüberblick von Martin Fontius: „Sensi-

Die Erläuterung dessen, was unter einem Tableau im Theater zu verstehen ist, liefert der *premier Entretien*. Hier fordert Dorval, den *coup de théâtre* durch das *tableau* zu ersetzen, und sein Gesprächspartner versucht eine Bestimmung beider Elemente:

Un incident imprévu qui se passe en action, et qui change subitement l'état des personnages, est un coup de théâtre. Une disposition de ces personnages sur la scène, *si naturelle et si vraie*, que rendue fidèlement par un peintre, elle me plairait sur la toile, est un tableau. (EFN, 1136; Herv. A.E.)

Ein unvermuteter Zufall, der sich durch Handlung äußert und die Umstände der Personen plötzlich verändert, ist ein Theaterstreich. Eine Stellung dieser Personen auf der Bühne, die so natürlich und so wahr ist, daß sie mir in einer getreuen Nachahmung des Malers auf der Leinwand gefallen würde, ist ein Gemälde. (DI, 172; Herv. A.E.)

Während sich der Theaterstreich durch Unvermitteltheit – worauf das Vokabular des „incident imprévu“ sowie die Adverbialkonstruktion „changer subitement“ hindeuten – auszeichnet, stellt das Theatertableau die Handlung still. Angesichts der aristotelischen Ausführungen mag diese Äußerung also zunächst verwundern, denn gerade der Umschlag der Handlung in ihr Gegenteil (*peripathie*) bezeichnet in der *Poetik* ein zentrales Moment der Tragödie.<sup>388</sup> Weshalb also soll auf dieses wesentliche Mittel, um einen Handlungsumschlag herbei zu führen, nun verzichtet werden, und noch dazu, um durch einen Effekt, der eine gegenteilige Wirkung hervorruft, nämlich den Fortgang der Handlung aufzuhalten, ersetzt zu werden?<sup>389</sup>

Liest man die Definition indes aus unter zeichentheoretischen Aspekten, so ergibt sich eine andere Konstellation: Handlung vollziehen sich auf der Bühne durch Worte. Dem an die Rede gekoppelten *coup de théâtre* werden nun Szenen ohne Worte – *dispositions des personnages* – entgegen gestellt. Doch vermag auch dies allein noch nicht zu erhellen, weshalb hier die antike Formel des *ut pictura poesis*<sup>390</sup> gewissermaßen zum Maßstab für die Qualität eines Stückes erhoben wird, wie Dorval es formuliert:

Je pense, pour moi, que si un ouvrage dramatique était *bien fait et bien représenté*, la scène offrirait au spectateur *autant de tableaux réels* qu'il y aurait dans l'action de moments favorables au peintre. (EFN, 1137; Herv. A.E.)

---

bilität/Empfindsamkeit/Sentimentalität“. In: *Ästhetische Grundbegriffe: Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Bd.5. Hg. von Karlheinz Barck. Stuttgart/Weimar 2003, 487- 508.

<sup>388</sup> Dabei räumt Aristoteles für einfache Handlungen durchaus die Möglichkeit einer Wende ohne *peripathie* oder *anagnorisis* ein. Die angeführten Beispiele hingegen weisen alle eine „komplizierte Handlung“, also eine Verwendung eben jener Elemente auf. Vgl. *POETIK*, §§10-11.

<sup>389</sup> Diese Frage stellt sich insbesondere, da der dritte Akt mit einem solchen Theaterstreich schließt. Und wenn Diderot diesen auch durch sein Sprachrohr Dorval mit dem Verweis auf die ‚tatsächlichen‘ Umstände, dessen Umsetzung das Theaterstück lediglich darstelle, entschuldigen lässt (vgl. EFN, 1136 und 1138), so erweist sich seine Verwendung aus dramentheoretischer Perspektive an dieser Stelle als durchaus notwendig.

<sup>390</sup> Zum Wiederaufleben dieses Topos im 18. Jahrhundert vgl. die Studie von Hubertus Kohle: *Ut pictura poesis nun erit. Denis Diderots Kunstbegriff*. Hildesheim 1989 sowie die Ausführungen von Michael Fried: *Absorption and Theatricality. Painting and Beholder in the Age of Diderot*. Chicago/London 1980 (im Folgenden: Fried 1980) und Else-Marie Bukdahl: *Diderot critique d'art*. Bd. II. Kopenhagen 1980, 61-68.



Ich meinesteils glaube, die Bühne müßte dem Zuschauer, wenn ein dramatisches Werk gut gemacht und gut aufgeführt würde, ebenso viele wirkliche Gemälde darstellen, als brauchbare Augenblicke für den Maler in der Handlung vorkommen. (DI, 173)<sup>391</sup>

Um zu verstehen, weshalb die Theatertableaus gegenüber den Theaterstreichen, „qu'on amène d'une manière si forcée, et qui sont fondés sur tant de suppositions singulières“ (EFN, 1136)<sup>392</sup>, ‚Wahrheit‘ und ‚Natürlichkeit‘ beanspruchen und „un effet si agréable et si sûr“ (ebd.)<sup>393</sup> hervorrufen können, betrachten wir diese Gegenüberstellung lediglich als eine Untergruppierung einer zweiten, viel grundlegenderen Dichotomie – jener der dem Theaterstück zugrundegelegten Zeichenmodelle, was im *second Entretien* angedeutet wird<sup>394</sup>:

DORVAL.– [...] Ils [ces phénomènes de la tragédie] attendent, pour se montrer, un homme de génie qui sache combiner la pantomime avec le discours, *entremêler une scène parlée avec une scène muette*, et tirer parti de la réunion des deux scènes [...] et les deux scènes n'en font qu'une. MOI.– Deux scènes alternativement muettes et parlées. Je vous entends. Mais la confusion? DORVAL.– Une scène muette est un tableau; c'est une décoration animée. Au théâtre lyrique, le plaisir de voir nuit-il au plaisir d'entendre? (EFN, 1152-1153)

DORVAL: Sie erwarten hierzu bloß einen Mann von Genie, der die Pantomime mit der Rede zu verbinden, eine redende Szene mit einer stummen abzuwechseln und aus der Verbindung dieser beiden Szenen [...] den rechten Nutzen zu ziehen weiß. ICH: Zwei wechselweise redende und stumme Szenen. Ich verstehe Sie. Aber die Verwirrung? DORVAL: Eine stumme Szene ist ein Gemälde, eine belebte Verzierung. Streitet denn auf dem lyrischen Theater das Vergnügen zu sehen mit dem Vergnügen zu hören? (DI, 191-192)

Hier nun geht es nicht mehr vorrangig um den Theaterstreich, vielmehr unternimmt Dorval eine Analyse der Wirksamkeit des Theaters, die er auf zwei voneinander unabhängige Prinzipien zurückführt: auf *scènes muettes* und auf *scènes parlées*. Dass es sich dabei um unabhängige bzw. sogar einander entgegengesetzte Prinzipien handelt, deutet bereits die Reaktion des Gesprächspartners an, der sich über die Kombination beider Elemente erstaunt zeigt. Unter stummen Szenen sind demnach die Tableaus zu fassen, zu denen die Pantomime ebenso zählt wie Gebärden und Gestik. Diese sind folglich von der Ebene des *discours* zu unterscheiden, der hier in der Rolle der Bedeutungsrepräsentation aufgeht<sup>395</sup>, was nicht zuletzt dadurch unterstrichen wird, dass die gebundene Rede für das *drame* explizit ausgeschlossen

---

<sup>391</sup> Denis Diderot: *Dorval und Ich* (1757). In: *Ästhetische Schriften*. Bd.1. Hg. von Friedrich Bassenge. Frankfurt a.M. 1968, 159-238.

<sup>392</sup> „die man auf eine so gezwungene Art vorbereitet und die sich auf so viel sonderbare Voraussetzungen gründen“ (DI, 172).

<sup>393</sup> „eine so angenehme und so sichere Wirkung“ (DI, 172).

<sup>394</sup> Diese Lektüre richtet sich gegen jene Ansätze, die dem – in der Definition des *tableau* angedeuteten Vergleich mit dem Maler verfolgen und somit Theatertableau und Salonbesprechung gemeinsam und wechselseitig interpretieren. Das folgende Kapitel hingegen soll zeigen, dass die im Theaterentwurf und die in den Ausstellungsbesprechungen zugrunde liegenden Imaginationskonzepte nicht identisch sind.

<sup>395</sup> So beispielsweise die Rede der Figur Constance im vierten Akt, die beim Protagonisten eine Einsicht durch philosophisches Argumentieren bewirkt.

wird.<sup>396</sup> So beschränkt sich die Funktion des Diskurses darauf, dem rationalen Anspruch des Zuschauers Genüge zu tun:

L'art d'intriguer consiste à lier les événements, de manière que le spectateur sensé y aperçoive toujours une raison qui le satisfasse. (EFN, 1132)

Die Kunst zu verwickeln besteht darin, daß man die Begebenheiten so miteinander verbindet, daß ein vernünftiger Zuschauer beständig einen Grund dabei gewahr wird, der ihn befriedigen kann. (DI, 167)

Dabei ist die Untergliederung in stumme und sprechende Szenen bei weitem nicht so banal, wie es zunächst den Anschein haben mag, denn gerade am Beispiel der Gestik wird deutlich, dass hier Elemente als unabhängig voneinander konzipiert werden, die in der traditionellen Rhetorik noch als zusammengehörig betrachtet wurden. Wenngleich der Gestik seit der Antike eine unmittelbare Verbindung mit dem Seelenzustand nachgesagt wurde, so galt sie nichtsdestotrotz als ‚erlernbar‘, als eine Kombination aus Natur, Technik und Begabung.<sup>397</sup> Daher findet sich auch innerhalb des rhetorischen Systems ein Teilgebiet, die *eloquentia corporis*, in der die wirksame Unterstreichung des Gesagten durch Gestik und Mimik thematisiert wird. Folgt man hingegen der Argumentation der Figur Dorval, so liegt die Stärke der Gebärdensprache darin, ein von der Sprache unabhängiges Zeichensystem darzustellen:

Un père a perdu son fils dans un combat singulier: c'est la nuit. Un domestique, témoin du combat, vient annoncer cette nouvelle. Il entre dans l'appartement du père malheureux, qui dormait. Il se promène. Le bruit d'un homme qui marche l'éveille. Il demande qui c'est. „C'est moi, monsieur, lui répond le domestique d'une voix altérée. – Eh bien! qu'est-ce qu'il y a? – Rien. – Comment rien? – Non, monsieur. – Cela n'est pas. Tu trembles; tu détournes la tête; tu évites ma vue. Encore un coup, qu'est-ce qu'il y a? Je veux le savoir. Parle! je te l'ordonne. – Je vous dis, monsieur, qu'il n'y a rien, lui répond encore le domestique en versant des larmes. – Ah! malheureux, s'écrie le père, en s'élançant du lit sur lequel il reposait; tu me trompes. Il est arrivé quelque grand malheur [...]“ (EFN, 1153)

Ein Vater hat seinen Sohn in einem Zweikampfe verloren. Es ist Nacht. Ein Bedienter, der diesen Zweikampf mit angesehen hat, langt mit dieser Nachricht an. Er tritt in das Zimmer des unglücklichen Vaters, und dieser schläft. Er gehet hin und her. Das Geräusch eines gehenden Menschen weckt den Vater auf. Er fragt: „Wer ist da?“ – „Ich bin es, mein Herr“, antwortet ihm der Bediente mit einer heisern Stimme. – „Nun, was gibt es?“ – „Nichts.“ – „Wie, nichts?“ – „Nein, mein Herr.“ – „Das kann nicht sein. Du zitterst. Du wendest das Gesicht weg. Du suchst meinen Blick zu vermeiden. Sage, was gibt es? Ich will es wissen. Rede. Ich befehle es dir.“ – „Ich sage es ihnen ja, mein Herr, daß es nichts ist“, antwortet ihm der Bediente nochmals und vergießt Tränen. – „Ach, Unglückseliger! Ruft der Vater und springt von seinem Bette auf. „Du betrügst mich. Es muß sich ein großes Unglück ereignet haben [...]“ (DI, 192)

---

<sup>396</sup> „[...] que la tragédie domestique me semble exclure la versification“ (EFN, 1186)/„[...] das bürgerliche Trauerspiel aber, wie mich dünkt, die Versifikation nicht vertragen will.“ (DI, 231).

<sup>397</sup> Vgl hierzu die entsprechenden Artikel im *HWbR*: D.Barnett/L.G.: „Gestik“. In: *HWbR*, Bd.3, 972-989, H. Kalverkämper: „Mimik“. In: *HWbR*, Bd.4, 1327-1360, und D. Evers: „Gebärde“. In: *HWbR*, Bd. 3, 564-587.

In der vorgestellten Szene übernimmt die Körpersprache des Dieners also eine der vorgetragenen Rede entgegengesetzte Bedeutung („Je vous dis, monsieur, qu’il n’y a rien“), die jedoch von dem Vater unmittelbar entschlüsselt werden kann („Tu trembles; tu détournes la tête; tu évites ma vue“). Auf diese Weise gelingt es Diderot, einen Rhetorik-Begriff zu etablieren, der eine Verkürzung des traditionellen rhetorischen Systems darstellt, indem er es ausschließlich auf die Rede (*discours*) beschränkt und infolgedessen leichter zu kritisieren wird:

C’est qu’arrivé à cet endroit de notre histoire et de la pièce, et ne trouvant en moi qu’une impression profonde *sans la moindre idée de discours, je me rappelai quelques scènes de comédie, d’après lesquelles je fis de Clairville un désespéré très disert*. Mais lui [Clairville], parcourant son rôle légèrement, me [à Dorval] dit: *Mon frère, voilà qui ne vaut rien. Il n’y a pas un seul mot de vérité dans toute cette rhétorique*. – Je le sais. Mais voyez et tâchez de faire mieux. – *Je n’aurai pas de peine. Il ne s’agit que de se remettre dans la situation, et que de s’écouter*. Ce fut apparemment ce qu’il fit. Le lendemain il m’apporta la scène que vous connaissez, telle qu’elle est, mot par mot [...] j’y reconnus le ton de la nature; et demain, si vous voulez, je vous dirai quelques réflexions qu’elle m’a suggérées sur les passions, leur accent, la déclamation et la pantomime. (EFN, 1141; Herv. A.E.)<sup>398</sup>

Als ich nämlich auf diese Stelle unserer Geschichte und des Stückes kam und in mir weiter nichts als einen tiefen Eindruck *ohne der geringsten Idee von den dabei geführten Reden fand, so besann ich mich auf verschiedene Reden in dieser und jener Komödie, nach welchen ich aus Clairvillen einen sehr beredten Verzweifelten machte*. Indem er aber seine Rolle flüchtig durchlief, sagte er zu mir: „Das, Bruder, taugt gar nichts. In dieser ganzen Rhetorik ist kein einziges wahres Wort.“ – „Ich weiß wohl. Aber sehen Sie, ob Sie es besser machen können.“ – „Das wird nicht schwer sein. Ich muß mich nur wieder in die Stellung setzen und mir selber zuhören.“ Dieses muß er ohne Zweifel getan haben. Den Tag darauf brachte er mir die bewusste Szene, so wie sie ist, Wort vor Wort. [...] Ich erkannte den Ton der Natur darin, und wenn Sie wollen, so will ich Ihnen morgen verschiedene Anmerkungen mitteilen, die sie über die Leidenschaften, über den Akzent, über die Deklamation, über die Pantomime bei mir veranlasst hat. (DI, 177 ; Herv. A.E.)

Nicht das Einklagen des Gebärdenspiels auf der Bühne überhaupt („Nous parlons trop dans nos drames; et, conséquemment, nos acteurs n’y jouent pas assez.“ (EFN, 1143)<sup>399</sup>) stellt also die theatertheoretische Neuerung dar; vielmehr eröffnet sich erst dann ein größerer Spielraum für das Theater, wenn diese Forderung vor dem Hintergrund zeichentheoretischer Überlegungen betrachtet wird. Wären Gesten im 18. Jahrhundert – Dorval lenkt die

---

<sup>398</sup> Vgl. ebenso Dorvals Verurteilung der Tirade: „Un ramage opposé à ces vraies voix de la passion, c’est ce que nous appelons des *tirades*. Rien n’est plus applaudi, et de plus mauvais goût. Dans une représentation dramatique, il ne s’agit non plus du spectateur que s’il n’existait pas. Y a-t-il quelque chose qui s’adresse à lui? L’auteur est sorti de son sujet, l’acteur entraîné hors de son rôle. Ils descendent tous les deux du théâtre. Je les vois dans le parterre; et tant que dure la tirade, l’action est suspendue pour moi, et la scène reste vide.“ (EFN, 1145)/„Ein Strom von schallenden Worten, der diesen wahren Tönen der Leidenschaft ganz entgegengesetzt ist, sind unsere sogenannten *Tiraden*. Nichts erhält mehr Beifall, und nichts verrät einen schlechtern Geschmack. Bei einer dramatischen Vorstellung muß man sich ebenso wenig um den Zuschauer kümmern, als ob ganz und gar keiner da wäre. Richtet sich das Geringste an ihn, so hat der Verfasser seinen Vorwurf verlassen, so ist der Schauspieler aus seiner Rolle gesetzt, und sie steigen beide von der Bühne herab. Ich sehe sie im Parterre, und solange die Tirade dauert, ist die Handlung für mich unterbrochen, und die Bühne bleibt leer.“ (DI, 182).

<sup>399</sup> „Wir reden in unsern Schauspielen zuviel, und folglich spielen unsere Akteurs nicht genug.“ (DI, 181).

Diskussion auf die zeitgenössische Situation<sup>400</sup> – bei Condillac nur noch als versinnbildlichende und dem *terme propre* nachgeordnete Zeichen möglich, als eine im Sinne der *eloquentia corporis* verstärkende Wirkung, stellt sich für Diderot die Situation gänzlich verschieden dar: Gesten ‚malen‘ nicht nur, sie ‚stellen‘ vielmehr unabhängig von den sprachlichen Signifikanten selbst ‚dar‘; beide werden nicht mehr auf Seiten der Rhetorik, sondern auf Seiten der Gebärde verortet.<sup>401</sup> Durch die synchrone Perspektive, die Diderot im *Taubstummenbrief* eröffnet hat, stehen dem Autor nunmehr zwei autonome Zeichensysteme zur Verfügung. Daraus resultiert nicht nur eine neue Vielfalt, sondern vor allem auch eine neue Herausforderung für den Autor: Sein Talent bemisst sich nun daran, ob er die der Situation angemessene Ausdrucksweise wählt, wie es bereits an der Gegenüberstellung der ‚natürlichen‘ und der ‚rhetorischen‘ Rede Clairvilles thematisiert wurde.

Mais combien de circonstances, où le silence est forcé? (EFN, 1144)

Mais Dorval ne parle point...Mais peut-il y avoir de discours qui frappent autant que son action et son silence?...Qu'on lui fasse dire quelques mots par intervalles, cela se peut; mais il ne faut pas oublier qu'il est rare que celui qui parle beaucoup se tue. (EFN, 1173; Herv. A.E.)

Und wieviel andere Umstände gibt es, wo das Stillschweigen unvermeidlich ist? (DI, 181)

Aber Dorval spricht nicht?...Aber wo kann eine Rede so stark rühren, als seine Aktion und sein Stillschweigen rühren?...Man lasse ihn dann und wann ein Wort sagen. Das geht dar wohl an. Nur muß man nicht vergessen, daß sich ein Mensch, der viel spricht, selten ermordet. (DI, 217; Herv. A.E.)

Doch nicht nur die Abwechslung, sondern auch die Kombination beider Zeichensysteme muss aufeinander abgestimmt werden, was nicht zuletzt auch in der Theateranekdote im *Taubstummenbrief* thematisiert wird<sup>402</sup>: Die Herausforderung, Gestik und Mimik der Rede entsprechend anzuwenden, wächst dadurch, dass beide nicht mehr nur als unterstützende Elemente der Rede, sondern als zu einem eigenständig bedeutungsgenerierenden Zeichensystem zugehörig aufgefasst werden und dadurch sogar in Widerspruch zur Rede treten können. So entfällt bei einer falsch eingesetzten Geste nicht einfach nur der wirkungsverstärkende ‚Effekt‘ im Sinne der *eloquentia corporis*, sondern es besteht die Gefahr, einen Widersinn zu produzieren und damit die dramatische Illusion zu stören:

Est-il possible qu'on ne sentira point l'effet du malheur est de rapprocher les hommes, et qu'il est ridicule, surtout dans les moments de tumulte, lorsque les passions sont portées à l'excès, et que l'action est la plus agitée, de se tenir en rond, séparés, à une certaine distance les uns des autres, et dans un ordre systématique? (EFN, 1137; Herv. A.E.)

Wird man es denn *nicht einmal empfinden, daß das Unglück die Menschen einander näher bringt* und daß es besonders in den tumultuösen Augenblicken, wenn die Leidenschaften aufs höchste gestiegen sind und die Aktion am heftigsten wird, *lächerlich ist, sich in einem halben*

<sup>400</sup> „[...] mais cette discussion nous éloignerait: attachons-nous à notre sujet. Voyons ce qui est possible aujourd'hui [...]“ (EFN, 1153)/„Allein diese Untersuchung würde uns zu weit abführen. Wir wollen bei unserer Sache bleiben.“(DI, 192).

<sup>401</sup> Diese wurde in den antiken Rhetoriken stets ausgeschlossen: vgl. XI, 3, 181.

<sup>402</sup> Hierin beschreibt Diderot, wie er sich während eines Theaterstücks, dessen Textpassagen ihm bekannt waren, die Ohren zuhielt, um das Gebärdenspiel der Schauspieler besser beurteilen zu können. Vgl. LSM, 21/BTS, 38.

*Zirkel zu halten und in einer gewissen Entfernung nach einer symmetrischen Ordnung voneinander abzustehen?* (DI, 173; Herv. A.E.)

Dieses Zitat richtet sich gegen die restriktive Auflage der *bienséance*, die eben eine adäquate Umsetzung einer Szene auf der Bühne verhindert. Darüber hinaus zeigt das Zitat, dass, wenn die Zeichensysteme situationsadäquat eingesetzt werden, dem Zuschauer dieser Wechsel zwischen Wort und Gebärde nicht einmal auffalle. Nicht ohne Grund also wird der Unterschied zwischen der Figur des Zuschauers Diderot und der des Lesers Diderot in den *Entretiens* fortlaufend thematisiert: So entwickelt sich das poetologische Streitgespräch ausgehend von der Lektüre des Manuskripts („je vous ai lu“ (EFN, 1131)<sup>403</sup>) und den Anstreichungen im Text, nicht aber im Anschluss an die Aufführung – wodurch textimmanent bereits der Erfolg der diderotischen Theaterstrategie suggeriert wird:

A propos de cette scène de désespoir [III, v], elle est singulière. J'en avais été vivement affecté *dans le salon*. Jugez combien je fus surpris, à la lecture, d'y trouver des gestes et point de discours. (EFN, 1140)

Gut, daß wir auf diese Verzweiflungsszene kommen. Sie ist sonderbar. Sie rührte mich *in dem Saale* ungemein. Nun denken Sie, wie betroffen ich bei dem Lesen war, als ich weiter nichts als Gebärden und keine Reden darin fand. (DI, 177)

Die Rede ist hier von der fünften Szene im dritten Akt, nachdem Clairville von Rosalie zurückgewiesen wurde<sup>404</sup>, und er nun in einem Monolog seiner Verzweiflung Ausdruck verleiht. Auffallend an der Szenengestaltung, die Dorval nach der fiktiven Überarbeitung durch Clairville als ‚Ton der Natur‘ bezeichnet, ist der hohe Anteil an Nebentext im Vergleich zu einem relativ geringen Haupttext Clairvilles, wobei die Regieanweisungen eben jene Elemente präzisieren, die Diderot als zum *tableau* gehörig ausgewiesen hat:

*Il pousse l'accent inarticulé du désespoir; il se promène avec agitation; et il se répète sous différentes formes de déclamations violentes: „Laissez-moi, je vous bais.“ Il se jette dans un fauteuil. Il y demeure un instant. [...] Il se tait encore un moment. Il se lève. Il se promène. Il paraît s'être un peu tranquilisé. Il dit [...]* (Fils Naturel, III, 5; 1102)

Er stößt einen unartikulierten Laut der Verzweiflung hervor: Er geht aufgeregt auf und ab, und er wiederholt in unterschiedlichen Formen heftiger Ausrufe: „Laß mich, ich hasse Dich.“ Er wirft sich in einen Sessel. Er bleibt dort einen Augenblick sitzen. [...] Er schweigt einen Moment. Er erhebt sich. Er spaziert herum. Er scheint sich ein wenig beruhigt zu haben. Er sagt [...]

Es fällt auf, dass die Regieanweisung eine Abfolge von Handlungen, die von dem Schauspieler nacheinander auszuführen sind, beschreibt, womit nochmals unterstrichen wäre, dass nicht das zu Beginn angesprochene Innehalten der Handlung, der momentane Stillstand in Form eines Gemäldes, das ausschlaggebende Moment des geforderten Theatertableaus ausmacht, sondern diese Forderung vielmehr auf die Art der verwendeten Zeichen zielt. Zugleich wird durch die

---

<sup>403</sup> „Ich habe sie gelesen.“ (DI, 166).

angeführten Zitate deutlich, dass es sich bei der Forderung, die Bühne (*scène*) gegen den *Salon* einzutauschen, letztlich um eine abgeleitete Forderung handelt, die die Illusion zwar verstärkt – indem sie ‚unnatürliche‘ räumliche Figurenanordnungen und Körperhaltungen aufgrund der *bienséance* unterbindet<sup>405</sup> – die geforderte *illusion pleine* jedoch nicht generiert.<sup>406</sup> Illusionierung erfolgt vielmehr durch die verwendeten Zeichen, und insbesondere durch jene der Gebärdensprache, eine Funktion, die traditionellerweise der Rhetorik zugesprochen wurde, worauf auch die Überraschung des Rezipienten hindeutet.

Da eine Kritik des Stücks, wie die Figur Diderot sie vorbringt, jedoch erst im Anschluss an die Lektüre und nicht im Moment der Rezeption selbst geäußert werden kann, müssen diese Zeichen unmittelbar wirken. Dies nun lässt sich vor dem Hintergrund des dubosschen Modells natürlicher und künstlicher Zeichen erklären:

Et j'ajouterais qu'il y a bien de la différence entre peindre à mon imagination, et mettre en action sous mes yeux. On fait adopter à mon imagination tout ce qu'on veut; il ne s'agit que de s'en emparer. *Il n'en est pas ainsi de mes sens.* (EFN, 1179; Herv. A.E.)

Ich aber will bloß anmerken, daß es ein großer Unterschied ist, meiner Einbildung etwas vorzuschildern und es vor meinen Augen zur Wirklichkeit bringen. Meine Einbildungskraft läßt alles, was man will, gefallen; man darf sie nur einzunehmen wissen. *Mit meinen Sinnen hingegen ist es ganz anders.* (DI, 224; Herv. A.E.)

Gerade die Unterscheidung zwischen der Wirkung durch *imagination* im Gegensatz zu jener sinnlich evozierten Illusion zeigt, wie dieses Modell des natürlichen Zeichens funktioniert: Es wird in Analogie zu den physiologischen Reaktionen des sensualistischen Ansatzes konzipiert. Ebenso wie der äußere Reiz zur automatischen und damit passiven Perzeption führt, so lässt sich für die Umsetzung inneren Empfindens in körperliche Reaktionen eine ebensolche Struktur aufweisen.<sup>407</sup> Gebärdensprache, auf physiologischen Kausalrelationen beruhend, wirkt

---

<sup>404</sup> „ROSALIE: Laissez-moi...Je vous hais...Laissez-moi, vous dis-je.“ (FN, III, 4)/„ROSALIE: Lassen Sie mich...Ich hasse Sie...Lassen Sie mich, sage ich Ihnen.“

<sup>405</sup> In Bezug auf die klassisch offene Bühne bemerkt Dorval zu seinem Theaterentwurf: „Convencez que ce tableau n'aurait point eu lieu sur la scène; que les deux amis n'auraient osé se regarder en face, tourner le dos au spectateur, se grouper, se séparer, se rejoindre; et que toute leur action aurait été bien compassée, bien empesée, bien maniérée, et bien froide.“ (EFN, 1137)/„Gestehen Sie nur, daß dieses Gemälde auf der Bühne nicht würde stattgefunden haben, daß es die zwei Freunde nicht würden haben wagen dürfen, einander ins Gesicht zu sehen, dem Zuschauer den Rücken zu kehren, sich zu gruppieren, sich zu trennen und sich wieder zu vereinigen; daß ihre ganze Aktion sehr abgemessen, sehr zierlich und sehr frostig würde gewesen sein.“ (DI, 173).

<sup>406</sup> Dies lässt sich bereits an dem 38. Kapitel der *Bijoux indiscrets* zeigen: Hier sei, der Sekundärliteratur zufolge, die Theatertheorie Diderots *in nuce* angelegt (vgl. Jauß 1961, 380-383). Konzidiert man dies, muss man jedoch einräumen, dass der Forderung nach der vierten Wand nur eine untergeordnete Rolle zukommt, da der Fremde, der diesem Schauspiel unbeobachtet und zufällig beiwohnt, dieses dennoch nicht mit der Realität verwechseln könne. Entgegen der Studie von Fried stellt sich die ‚Absorption des Zuschauers‘ so zwar als eine charakteristische, jedoch nicht als die entscheidende Größe, die die Wirksamkeit der Kunst des 18. Jahrhunderts garantiert, heraus. Fried 1980.

<sup>407</sup> Weiterhin zitiert Diderot mit dieser Betonung der sinnlichen Wirkung des Theaters auch eine geläufige Unterscheidung: Sowohl Malebranche als auch Du Bos betonen jeweils, dass sinnliche Präsenz wesentlich stärkere Wirkung entfalte als die bloße Vorstellung: „Mais il faut remarquer [...] que l'âme est beaucoup plus touchée *par les objets extérieurs, qu'elle juge come présents* et comme capables de lui faire sentir du plaisir ou de la douleur, que par le cours des esprits animaux.“ (Malebranche, RV, 94; Herv. A.E.)/„Freilich setzt der Eindruck der äusseren Gegenstände, welche die Seele für gegenwärtig und für fähig halt, sie Vergnügen oder Schmerz empfinden zu lassen, die Fibern im Gehirne mehr und stärker in Bewegung als der Lauf der Lebensgeister.“ (EW, 163).

also gegenüber imaginationsvermittelter Lautsprache quasi mechanisch und entzieht sowohl dem Willen des Einzelnen als auch der Beeinflussung durch äußere Umstände. Und da der Körper eine invariante Grundausstattung darstellt, kann so jedem Signifikat nur ein eindeutiger körperlicher Signifikant zugeordnet werden. Von daher unterliegt die Gebärdensprache im Gegensatz zur Lautsprache auch keinem historischen Wandel<sup>408</sup>: Sie stellt ein Residuum konstanter und unvermittelter Bedeutung zur Verfügung und kann aus diesem Grund von jedem Rezipienten auch unmittelbar, ohne rationale Entschlüsselung, verstanden werden.

Hieran wird auch der Unterschied zu Du Bos verständlich, für den die Wirkung der Kunst im Gegensatz zu Diderots Vorstellungen gerade nicht in der Illusionierung bestand. Sinnliche Wahrnehmung und rationale Erkenntnis treten bei ihm in Wechselwirkung miteinander, relativieren sich und garantieren dadurch das Vergnügen an den Kunstwerken, da die hervorgerufenen Emotionen (*passions*) zwar prinzipiell derselben Natur sind wie tatsächliche Leidenschaften, in ihrer Intensität jedoch abgeschwächt werden, da die *ratio* das Bewusstsein wach hält, dass es sich nicht um eine unmittelbare Gefährdung der eigenen Person handelt<sup>409</sup>:

Je parle peut-être mal, quand je dis que la Peinture employe des signes: c'est la nature elle-même que la Peinture met sous nos yeux. *Si notre esprit n'y est pas trompé, nos sens du moins y sont abusés.* (RC, 111, (415))<sup>410</sup>

Ich drücke mich vielleicht schlecht aus, wenn ich sage, dass sich die Malerei Zeichen bediene: Es ist die Natur selbst, die die Malerei vor unsere Augen stellt. Wenn auch unser Verstand dadurch nicht verführt wird, unsere Sinne zumindest werden getäuscht.

<sup>408</sup> Dieser Aspekt wurde insbesondere von Anglet in seiner historischen Studie zur Bedeutung des ‚Schreis‘ herausgearbeitet. Vgl. Andreas Anglet: *Der Schrei. Affektdarstellung, ästhetisches Experiment und Zeichenbewegung in der deutschsprachigen und in der französischsprachigen Literatur und Musik von 1740 bis 1900 – unter Berücksichtigung der bildenden Künste*. Heidelberg 2003, 73-204.

<sup>409</sup> „Les Peintres & les Poètes excitent en nous ces passions artificielles, en présentant les imitations des objets capables d'exciter en nous des passions véritables. Comme l'impression que ces imitations font sur nous est du même genre que l'impression que l'objet imité par le Peintre ou par le Poète ferait sur nous; comme l'impression que l'imitation fait n'est différente de l'impression que l'objet imité feroit, qu'en ce qu'elle est moins forte, elle doit exciter dans notre ame une passion qui ressemble à celle que l'objet imité y auroit pû exciter. [...] comme l'impression faite par l'imitation n'est pas sérieuse d'autant qu'elle *ne va point jusqu'à la raison pour laquelle il n'y a point d'illusion dans ces sensations* [...] enfin comme l'impression faite l'imagination n'affecte vivement que l'ame sensitive, elle s'efface bien-tôt.“ (Du Bos, 14 (27-28)).

<sup>410</sup> Da für Du Bos die Malerei visuell und das Theater auditiv wirkt, bleibt diese Äußerung in den *Réflexions critique* ersterer vorbehalten. Diderot hingegen weist nach, dass das Theater der Malerei insofern überlegen sei, da ihre ‚natürlichen Zeichen‘ im Gegensatz zur Malerei durch die physische Präsenz der Schauspieler noch wirklichkeitstreu wirken: „Il faut que l'action théâtrale soit bien imparfaite encore, puisqu'on ne voit sur la scène presque aucune situation dont on ne pût faire une composition supportable en peinture [...] la vérité y est-elle moins essentielle que sur la toile? Serait-ce une règle, qu'il faut s'éloigner de la chose à mesure que l'art en est plus voisin, et mettre moins de vraisemblance dans une scène vivante, où les hommes mêmes agissent, que dans une scène colorée, où l'on ne voit, pour ainsi dire, que les ombres? Je pense, pour moi, que si un ouvrage dramatique était bien fait et bien représenté, la scène offrirait autant de tableaux réels qu'il y aurait dans l'action de moments favorables au peintre.“ (EFN, 1137; Herv. A.E.)/„Die theatralische Aktion muß noch sehr unvollkommen sein, weil man auf der Bühne fast keine einzige Stellung siehet, aus welcher sich eine erträgliche Komposition für die Malerei machen ließe. Ist denn Wahrheit hier weniger unentbehrlich als auf der Leinwand? Sollte es ein Grundsatz sein, daß man sich von der Sache selbst um so viel weiter entfernen müsse, je näher ihr die Kunst ist, und daß man in einen lebenden Auftritt, wo man wirkliche Menschen handeln siehet, weniger Wahrscheinlichkeit legen müsse als in einen gemalten Auftritt, wo man, so zu reden, nur die Schatten von ihnen erblickt? Ich meinesteils glaube, die Bühne müßte dem Zuschauer, wenn ein dramatisches Werk gut gemacht und gut aufgeföhret würde, ebensoviele wirkliche Gemälde darstellen, als brauchbare Augenblicke für den Maler in der Handlung vorkommen.“ (DI, 173).

Es ist nun leicht zu erkennen, wie sich durch die diderotsche Einschätzung der Gebärdensprache als eines der Lautsprache äquivalenten Ausdruckssystems die Auffassung des Theaters grundlegend ändert. Da die Gebärdensprache eigenständig Bedeutung generieren kann, reicht bereits die sinnliche ‚Täuschung‘ aus, um die Theaterillusion herzustellen. Diese ist für Diderot wesentlich, da er das Theater nicht nur als ‚*plaisir pur*‘, sondern als ‚moralische Institution‘ verstanden wissen möchte.<sup>411</sup> Sinnliche und rationale Elemente wirken nun, wenn sie gekonnt eingesetzt werden, nicht mehr gegeneinander, sondern verstärken einander.<sup>412</sup> Dabei stellt die emotionale Wirkung sogar erst den Rahmen für die rationale Wirksamkeit des *discours* bereit, so dass das Theater in Abgrenzung zu Du Bos gerade keine flüchtigen Eindrücke<sup>413</sup>, sondern dauerhafte Wirkung entfalten kann:

Qu'est-ce qui nous affecte dans le spectacle de l'homme animé de quelque grande passion? Sont-ce ses discours? Quelquefois. *Mais ce qui émeut toujours, ce sont des cris, des mots inarticulés, des voix rompues, quelques monosyllabes qui s'échappent par intervalles, je ne sais quel murmure dans la gorge, entre les dents. La violence du sentiment coupant la respiration et portant le trouble dans l'esprit, les syllabes des mots se séparent, l'homme passe d'une idée à une autre; il commence une multitude des discours; il n'en finit aucun [...] La voix, le ton, le geste, l'action, voilà ce qui appartient à l'acteur; et c'est ce qui nous frappe, surtout dans le spectacle des grandes passions.* (EFN, 1144-1145: Herv. A.E.)

Was rührt uns bei dem Anblick eines Menschen, der von gewaltigen Leidenschaften bestürmet wird, am meisten? Sind es seine Reden? Zuweilen. *Aber das, was allezeit rühret, sind Schreie, unartikulierte Töne, abgebrochene Worte, einzelne Silben, die ihm dann und wann entfahren, und ich weiß selbst nicht, was für ein Murren in der Kehle und zwischen den Zähnen. Indem die Heftigkeit der Empfindung das Atemholen unterbricht und den Geist in Aufruhr setzt, trennen sich die Silben der Wörter, und der Mensch fällt von einer Idee auf die andere. Er fängt eine Menge Reden an. Er endiget keine [...] Die Stimme, der Ton, die Gebärde, die Aktion, alles das gehört dem Schauspieler zu, und das ist es eben, was uns an heftigen Leidenschaften am meisten rühret.* (DI, 182; Herv. A.E.)

Von daher erklärt sich auch die Verquickung der Motive, die Diderot in Bezug auf die Tableaus geltend macht: Sowohl Wirksamkeit, als eine genuin rhetorische Kategorie (*enargeia*), als auch Wahrheit, deren Kollision dem rhetorischen System immer wieder und insbesondere

<sup>411</sup> „DORVAL.–[...] Quel est l'objet d'une composition dramatique? Moi.– C'est, je crois, d'inspirer aux hommes l'amour de la vertu, l'horreur du vice...“ (EFN, 1176)/„Dorval: [...] Was ist die Absicht eines dramatischen Stücks? ICH: Den Menschen, glaube ich, Liebe zur Tugend und Abscheu vor dem Laster einzuflößen...“ (DI, 220)

<sup>412</sup> „Quel effet cet art, joint au discours, ne produirait-il pas? Pourquoi avons-nous séparé ce que la nature a joint? A tout moment, le geste ne répond-il pas au discours?“ (EFN, 1144)/„Welche Wirkung müßte diese Kunst vollends haben, wenn sie mit der Rede verbunden würde?“ (DI, 181).

<sup>413</sup> „[...] comme l'impression faite l'imagination n'affecte vivement que l'ame sensitive, elle s'efface bien-tôt.“ (RC, 14 (27-28))/„[...] da der durch die Einbildungskraft hervorgerufene Eindruck nur den empfindsamen Teil der Seele berührt, ist dieser bald verblasst“. Dagegen setzt Diderot sein Theaterkonzept: „C'est alors qu'on tremblerait aller au spectacle, et qu'on ne pourrait s'en empêcher; c'est alors *qu'au lieu de ces petites émotions passagères, de ce froids applaudissements, de ces larmes rares dont le poète se contente, il renverserait les esprits, il porterait dans les âmes le trouble et l'épouvante*; et que l'on verrait ces phénomènes de la tragédie ancienne, si possibles et si peu crus, se renouveler parmi nous.“ (EFN, 1152)/„Alsdenn würde man in den Schauplatz zu gehen zittern und doch gleichwohl so schwer daraus wegbleiben können; alsdenn würde der Dichter, statt der kleinen überhingehenden Rührungen, statt der frostigen Beifallsbezeugungen und der wenigen und seltenen Tränen, womit er sich itzt begnügen muß, die Seelen ganz erschüttern und mit Aufruhr und Schrecken erfüllen können; alsdenn würden wir jene Erscheinungen der alten Tragödie, die so sehr möglich sind und doch so wenig geglaubt werden, sich wieder ereignen sehen.“ (DI, 191).



im 18. Jahrhundert zur Last gelegt wurde, können deshalb im Theater verwirklicht und garantiert werden.

Ausgehend von den Überlegungen zur Geste der Lady Macbeth im *Taubstummbrief*<sup>414</sup> über die Darstellung der Passionen im Theater („Ce ne sont pas des mots que je veux remporter du théâtre, mais des impressions“<sup>415</sup>) bis hin zur *Eloge de Richardson*<sup>416</sup> lässt sich also ein doppeltes Zeichenmodell nachweisen, das den der Sprache nachgeordneten *gestes artificiels* ein eigenständiges, universelles und vor allem unmanipulierbares System der *gestes naturels* entgegenhält und somit das Ideal einer Universalsprache gerade nicht mathematisch verwirklicht, wie es der philosophische Diskurs forderte, sondern anthropologisch begründet.

Doch ist damit nur eine Facette dieses Modells beleuchtet. Die wesentliche Bedingung zur Codierung des Körpers im Zeichen authentischer Kommunikation stellt die Ebene der Ideen dar, die in diesem Modell noch unangefochten bleibt. Dorval formuliert die notwendige Prämisse:

je vois *la vérité et la vertu* comme deux grandes statues élevées sur la surface de la terre, et immobiles au milieu du ravage et des ruines de tout ce qui les environne. Ces grandes figures sont quelquefois couvertes de nuages. Alors les hommes se meuvent dans les ténèbres. Ce sont les temps de l'ignorance et du crime, du fanatisme et des conquêtes. Mais il vient un moment où le nuage s'entrouvre; alors les hommes prosternés

---

<sup>414</sup> „[...] parce qu'il y a des gestes sublimes que toute l'éloquence oratoire ne rendra jamais. Tel est celui de Macbeth dans la tragédie de Shakespeare. La somnambule Macbeth s'avance en silence et les yeux fermés sur la scène, imitant l'action d'une personne qui se lave les mains, comme si les siennes eussent encore été teintes du sang de son roi qu'elle avait égorgé il y avait plus de vingt ans. Je ne sais rien de si pathétique en discours que le silence et le mouvement des mains de cette femme. Quelle image du remords!“ (*LSM*, 17)/ „Weil es erhabene Gebärden gibt, die auch die größte Beredsamkeit niemals wiedergeben kann. Von solcher Art ist die Gebärde der Lady Macbeth in Shakespeares Tragödie. Die schlafwandelnde Lady Macbeth kommt auf die Bühne schweigend und mit geschlossenen Augen nach vorn (5. Akt, 1. Szene) und ahmt die Handlung einer Person nach, die sich die Hände wäscht, als seien ihre Hände noch immer vom Blut des Königs gerötet, den sie vor mehr als zwanzig Jahren umbringen ließ. Ich kenne nichts, was in der Rede so ergreifend wäre wie das Schweigen dieser Frau und die Bewegung ihrer Hände. Welches Bild der Reue!“ (*BTS*, 34).

<sup>415</sup> Denis Diderot: *De la poésie dramatique*. In: ders.: *Euvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. IV. Paris 1996, 1284. Im Folgenden: *PD*./„nicht Worte, sondern Eindrücke will ich aus dem Schauplatze mitnehmen.“ (Denis Diderot: *Von der dramatischen Dichtkunst*. In: ders.: *Ästhetische Schriften*. Bd. 1. Hg. von Friedrich Bassenge. Frankfurt a.M. 1968, 251. Im Folgenden: *DD*).

<sup>416</sup> Freilich ändern sich die medialen Bedingungen im Roman und die *Tableaux* müssen durch die Imagination des Lesers generiert werden: „C'est la peinture des mouvements qui charme, surtout dans les romans domestiques. Voyez avec quelle complaisance l'auteur de *Paméla*, de *Grandisson* et de *Clarisse* s'y arrête! Voyez quelle force, quel sens, et quel pathétique elle donne à son discours! Je vois le personnage; soit qu'il parle, soit qu'il se taise, je le vois; et son action m'affecte plus que ses paroles.“ (*PD*, 1338)/„Besonders entzückt uns das Gemälde der Bewegungen in den häuslichen Romanen. Man sehe nur, wie gern der Verfasser der Pamela, des Grandison und der Clarisse dabei verweilt. Man sehe nur, wie stark, wie bedeutend, wie pathetisch seine Reden dadurch werden. Ich sehe die Person; ich sehe sie, sie mag reden oder schweigen: und ihre Aktion rührt mich mehr als ihre Reden.“ (*DD*, 319) Dabei ist die Analogie zum neuen Theater omnipräsent, nicht nur im Vokabular („Paméla, Clarisse et Grandisson sont trois grands drames!“ (*ER*, 158)/„Pamela', 'Clarissa' und 'Grandison' sind drei große Dramen!“ (*LR*, 406), sondern auch durch den direkten Vergleich: „Ô Richardson! On prend, malgré qu'on en ait, un rôle dans tes ouvrages, on se mêle à la conversation, on approuve, on blâme, on admire, on s'irrite, on s'indigne. Combien de fois ne me suis-je pas surpris, comme il est arrivé à des enfants qu'on avait menés au spectacle pour la première fois, criant: 'Ne le croyez pas, il vous trompe... Si vous allez-là, vous êtes perdu.' Mon âme était tenue dans une agitation perpétuelle.“ (*ER*, 155-156)/„Ja, Richardson, ob man will oder nicht: man versetzt sich in die eine oder andere Rolle in deinen Werken; man mischt sich in die Unterhaltung, man billigt, man tadelt, man regt sich auf, man empört sich. Wie oft ist es mir ähnlich ergangen wie Kindern, die man zum erstenmal ins Theater geführt und gewarnt hat: 'Glaubt diesem Schauspiel nicht, es täuscht euch... Laßt ihr euch davon ergreifen, so seid ihr verloren!' Meine Seele wurde in ständiger Erregung gehalten.“ (*LR*, 404).

reconnaissent la vérité et rendent hommage à la vertu. *Tout passe; mais la vertu et la vérité restent. Je définis la vertu, le goût de l'ordre dans les choses morales. Le goût de l'ordre en général nous domine dès la plus tendre enfance; il est plus ancien dans notre âme, me disait Constance, qu'aucun sentiment réfléchi [...] il agit en nous, sans que nous nous en apercevions [...].* (EFN, 1160; Herv. A.E.)

Ich betrachte *die Wahrheit und die Tugend* als zwei große auf der Fläche der Erden errichtete Bildsäulen, die, mitten unter den Verwüstungen und den Trümmern aller Dinge um sie her, unerschüttert stehengeblieben. Diese großen Figuren sind oft in Wolken verhüllet. Und dann tappen die Menschen in der Finsternis herum. Es sind dieses die Zeiten der Unwissenheit, des Lasters, des Fanatismus und der Eroberungen. Allein der Augenblick kömmt, da sich das Gewölke zerteilet, und dann fallen die Menschen nieder, erkennen die Wahrheit und beten die Tugend an. *Alles vergehet; nur Tugend und Wahrheit bleiben. Ich erkläre die Tugend durch den Geschmack an Ordnung in sittlichen Dingen. Der Geschmack an Ordnung überhaupt beherrscht uns von unserer zartesten Kindheit an. Er ist weit älter in unserer Seele, sagte Theresia zu mir, als alle Überlegungen [...].* Er wirkt in uns, ohne daß wir es merken. (DI, 201; Herv. A.E.)

Die Formulierung „Le goût de l'ordre en général nous domine dès la plus tendre enfance“ mag zunächst irritieren, weist sie doch eine gewisse Nähe zum cartesianischen Innatismus auf. Doch die Betonung der ‚Kindheit‘ und des relationalen Verhältnisses („plus ancien qu'aucun sentiment réfléchi“) macht die Unterschiede kenntlich: Nicht die Ideen selbst sind angeboren, diese werden ausschließlich über die Erfahrung gewonnen; die physiologische Disposition indes, die es erlaubt, überhaupt Ideen zu erwerben, ist angeboren. So kommt es, dass auch aus (vulgär-) sensualistischer Position hier noch eine unstrittige, allgemeine Idee über die Bedeutung von *vertu* und *vérité* postuliert werden kann.<sup>417</sup> Was also zunächst wie eine Wiederholung der rhetorischen Forderung nach Verlebendigung anmutet und auch von Bacon und Condillac hätte formuliert werden können, bekommt vor diesem Hintergrund nun eine neue Qualität:

Une maxime est une règle abstraite et générale de conduite dont on nous laisse l'application à faire. Elle n'imprime par elle-même *aucune image sensible dans notre esprit*: mais celui qui agit, on le voit, on se met à sa place ou à ses côtés; on se passionne pour ou contre lui; on s'unit à son rôle, s'il est vertueux; on s'en écarte avec indignation, s'il est injuste et vicieux.[...] (ER, 155)

Eine Maxime ist eine abstrakte, allgemeine Regel des Verhaltens, deren Anwendung uns überlassen bleibt. Von sich aus prägt sie *unserem Geist kein sinnliches Bild ein*. Wenn aber jemand handelt, dann sieht man ihn vor sich, versetzt sich an seine Stelle oder an seine Seite, ereifert sich für oder gegen ihn, fühlt sich in seine Rolle ein, falls er tugendhaft ist, und wendet sich empört von ihm ab, falls er ungerecht und lasterhaft ist. (LR, 403)

Beide Zeichensysteme, philosophisch-abstrakter Diskurs wie auch körperliche Gebärdensprache, haben demnach direkten Zugriff auf den Gedanken, auf die Idee der *vertu*. Dabei jedoch kann die philosophische Sprache, wie in der *Lettre sur les Sourds et les Muets* gezeigt,

---

<sup>417</sup> Ebenso in der *Eloge de Richardson*, die eine Definition der *vertu* festlegt: „Qu'est-ce que c'est la vertu? C'est, sous quelque face qu'on la considère, un sacrifice de soi-même.“ (ER, 156)/„Was ist die Tugend? In welcher Gestalt man sie auch betrachtet: immer ist sie eine Selbstaufopferung.“ (LR, 404). Dass innerhalb des sensualistischen Ansatzes bereits wesentlich tiefgreifendere Überlegungen zur moralphilosophischen Begriffsbildung entwickelt wurden, ist Gegenstand des vierten Kapitels.

das Seelentableau nur defizitär abbilden. Die Folge daraus ist, dass nun kein Abhängigkeitsverhältnis mehr besteht: Das Theater kann zu einer ernst zu nehmenden Institution des Aufklärungsprozesses werden, nicht weil sie Philosophie verlebendigt, sondern weil Literatur über ein eigenes semiotisches System verfügt, das in der Lage ist, die Idee der Tugend unmittelbar erfahrbar zu machen. So erhält die bildliche Darstellung einen Eigenwert gegenüber der rein didaktischen Funktion, die ihr Bacon und Condillac zugewiesen haben:

[...]et le méchant sort de sa loge moins disposé à faire le mal que s'il eût été gourmandé par un orateur sévère et dur. (PD, 1283)

[...] der Böse gehet also aus dem Schauplatze weit weniger geneigt, Übels zu tun, als wenn ihm ein ernster und strenger Redner eine Strafpredigt gehalten hätte (DD, 250)

Insofern ist es auch kein Widerspruch, eine zeitliche Signatur der Stücke einzufordern<sup>418</sup>, wie es Diderot mit seiner Forderung nach *conditions* und *relations* formuliert.<sup>419</sup> Diese sollen die Identifikation des Zuschauers im Gegensatz zum Konzept des Charakters erleichtern. Doch auch die Vehemenz, mit der diese Forderung in den *Entretiens* vorgetragen wird, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Änderung ebenfalls auf der Verwendung des doppelten Zeichensystems basiert: So bildet die Gebärdensprache die Voraussetzung für eine Annäherung an den Zeitgeist (*l'esprit du siècle*).<sup>420</sup> Nur indem eine zeitunabhängige Ebene das Allgemein-Menschliche unmittelbar zugänglich macht, kann auf einer zweiten – diskursiven – Ebene eine Annäherung an zeitgenössische Phänomene, vornehmlich über die Sprache, die Gesellschaftsänderung durch ihr Signifikantenmaterial repräsentiert, aber auch über Dekors

<sup>418</sup> „Or, je crois qu'en un ouvrage, quel qu'il soit, l'esprit du siècle doit se remarquer.“ (EFN, 1161)/„Nun glaube ich, daß man in jedem Werke, es mag von einer Art sein, welcher es will, den Geist des Jahrhunderts müsse wahrnehmen können.“ (DI, 202) Darauf insistiert Dorval im Laufe der Unterredung: „Elle [cette tragédie] est plus voisine de nous. C'est le tableau des malheurs qui nous environnent. Quoi! vous ne concevez pas l'effet que produiraient sur vous une scène réelle, des habits vrais, des discours proportionnés aux actions, des actions simples, des dangers dont il est impossible que vous n'ayez tremblé pour vos parents, vos amis, pour vous-même?“ (EFN, 1174)/„Wie? Sie begreifen nicht, wie stark eine wirkliche Szene, wie stark wahre Kleidung, einfache Handlungen und diesen Handlungen angemessene Reden, wie stark Gefahren auf sie wirken würden, ob welchen Sie notwendig zittern müßten, wenn Ihre Anverwandte, Ihre Freunde oder Sie selbst ihnen ausgesetzt wären?“ (DI, 218).

<sup>419</sup> „Que ce ne sont plus, à proprement parler, les caractères qu'il faut mettre sur la scène, mais les conditions. Jusqu'à présent, dans la comédie, le caractère à été l'objet principal, et la condition n'a été que l'accessoire; il faut que la condition devienne aujourd'hui l'objet principal, et que le caractère ne soit que l'accessoire [...] C'est la condition, ses devoirs, ses avantages, ses embarras, qui doivent servir de base à l'ouvrage. Il me semble que cette source est plus féconde, plus étendue et plus utile que celle des caractères. *Pour peu que le caractère fût chargé, un spectateur pouvait se dire à lui-même, ce n'est pas moi. Mais il ne peut se cacher que l'état qu'on joue devant lui ne soit le sien; il ne peut méconnaître ses devoirs. Il faut absolument qu'il s'applique ce qu'il entend.*“ (EFN, 1177)/„Daß man [...] nicht mehr die Charaktere, sondern die Stände auf die Bühne bringen muß. Bisher ist in der Komödie der Charakter das Hauptwerk gewesen, und der Stand war nur etwas Zufälliges: nun aber muß der Stand das Hauptwerk und der Charakter das Zufällige werden [...] Künftig muß der Stand, müssen die Pflichten, die Vorteile, die Unbequemlichkeiten desselben zur Grundlage des Werks dienen. Diese Quelle erscheint mir weit ergiebiger, von weit größerem Umfange, von weit größerem Nutzen als die Quelle der Charaktere. War der Charakter nur ein wenig übertrieben, so konnte der Zuschauer zu sich selbst sagen: das bin ich nicht. Das aber kann er unmöglich leugnen, daß der Stand, den man spielt, sein Stand ist; seine Pflichten kann er unmöglich verkennen. Er muß das, was er hört, notwendig auf sich anwenden.“ (DI, 221).

<sup>420</sup> Insofern widersprechen wir Jauß, der die Illusion des *drame* allein auf die „lebenswahren kleinen Details“ zurückführt. Vgl. Hans Robert Jauß: Nachahmungsprinzip und Wirklichkeitsbegriff in der Theorie des Romans von Diderot bis Stendhal. In: *Nachahmung und Illusion*. Hg. von Hans Robert Jaus. München 1964, 157-178.

und Kleidung vorgenommenen werden, was dann entsprechend die rationale Identifikation verstärkt<sup>421</sup>. Die Idee des Allgemein-Menschlichen, das anhand des gesellschaftlich-historischen Besonderen vermittelt werden soll, ist in diesen Theaterentwürfen also noch nicht aufgegeben, es wird durch die Körperrhetorik garantiert:

On apprend à un jeune élève qu'on destine à la peinture, à dessiner le nu. Quand cette partie fondamentale de l'art lui est familière, il peut choisir un sujet. Qu'il le prenne ou dans les conditions communes, ou dans un rang élevé, qu'il draper ses figures à son gré, mais qu'on ressente toujours le nu sous la draperie; que celui qui aura fait une longue étude de l'homme dans l'exercice du genre sérieux, chausse, selon son génie, le cothurne ou le soc; qu'il jette sur les épaules de son personnage, un manteau royal ou une robe de palais, *mais que l'homme ne disparaisse jamais sous le vêtement.* (EFN, 1166-1167; Herv. A.E.)<sup>422</sup>

Einen jungen Menschen, den man zur Malerei aufziehen will, lehret man vor allen Dingen das Nackte zeichnen. Hat er es in dieser Grundlage der Kunst zu einer Fertigkeit gebracht, so kann er sich einen Gegenstand aussuchen. Er kann ihn aus den gemeinen Ständen oder aus einer höhern Ordnung nehmen. Er kann seine Figuren kleiden, wie er will, nur daß man das Nackte niemals unter dem Gewande ganz verliere. So mag auch der, der den Menschen in den Übungen der ernsthaften Gattung lange genug studieret hat, nach seinem Genie entweder den Kothurn oder die Sokken anlegen; er mag seinen Personen einen königlichen Mantel oder den Rock einer Gerichtsperson umwerfen: *nur daß der Mensch niemals unter der Kleidung verschwindet!* (DI, 209; Herv. A.E.)

Obgleich Diderot den *drame* bewusst als antirhetorisches Theatermodell konzipiert, das seine Wirkkraft der unmittelbaren, unverstellten Körpersprache verdankt und die Lautsprache relativ dazu abwertet (sie sei lediglich dazu imstande, ‚kalte Reaktionen‘ und ‚flüchtige Eindrücke‘ hervorzurufen), so lässt sich an dieser Stelle dennoch aufzeigen, dass auch das neue *genre sérieux* noch auf einer grundlegenden Prämisse des rhetorischen Modells basiert: Dem Autor wird prinzipiell die Möglichkeit zugestanden, eine Idee durch Zeichen *identisch* im Rezipienten zu reproduzieren.<sup>423</sup> Zwar unterminiert bereits Du Bos mit seiner Unterteilung in natürliche und künstliche Zeichen die im rhetorischen System angenommene Gleichwertigkeit von Bild und Wort und Diderot trägt sogar noch zu einer Vertiefung dieses Spalts bei.<sup>424</sup> Dessen ungeachtet bleibt jedoch die Hypothese einer grundsätzlichen Identität zwischen Sender und Empfänger

---

<sup>421</sup> „[...] parce que le monde enchanté peut amuser des enfants, et qu'il n'y a que le monde réel qui plaise à la raison.“ (EFN, 1151)/„Weil die bezauberte Welt zwar Kinder vergnügen, der Vernunft aber nur die wirkliche Welt gefallen kann.“ (DI, 190).

<sup>422</sup> Ebenso zu finden in der *Eloge de Richardson*, wo er selbst für den Roman die aristotelische Definition geltend macht: „Ô Richardson! J'oserai dire que l'histoire la plus vraie est pleine de mensonges, et que ton roman est plein de vérités. L'histoire peint quelques individus: tu peins l'espèce humaine [...] *Le cœur humain, qui a été, est et sera toujours le même, est le modèle selon lequel tu copies.*“ (ER, 162; Herv. A.E.)/„Ja, Richardson, ich möchte die Behauptung wagen, daß auch die wahrste Historie noch voller Lügen ist, dein Roman dagegen voller Wahrheiten. Die Historie schildert irgendwelche Individuen; du schilderst die menschlich Gattung. [...] *Das menschliche Herz, das immer dasselbe war, ist und sein wird, ist das Modell, das du kopierst.*“ (LR, 411; Herv. A.E.).

<sup>423</sup> „Mais dans la peinture théâtrale, il ne s'agit pas de cela. Point de distraction, point de supposition qui fasse dans mon âme un commencement d'impression autre que celle que le poète a intérêt d'y exciter.“ (PD, 1334)/„Bei der theatralischen Malerei aber kommt es hierauf nicht an. Sie leidet keine Zerstreung, keine Voraussetzung, die einen andern Eindruck in meiner Seele veranlassen könnte, als den sich der Dichter vorgesetzt hat.“ (DD, 314).

<sup>424</sup> Zu den Bedingungen des rhetorischen Systems und seinem historischen Wandel vgl. Albrecht Koschorke: Seeleneinschreibeverfahren. Die Theorie der Imagination als Schnittstelle zwischen Anthropologie und Literatur. In: *Historische Anthropologie und Literatur. Romanistische Beiträge zu einem neuen Paradigma der Literaturwissenschaft*. Hg. von Rudolf Behrens/Roland Galle. Würzburg 1995, 135-154.

aufrecht erhalten – nur dass diese direkte Relation nunmehr ausschließlich durch ‚natürliche Zeichen‘, bei Du Bos durch die Malerei, in den Theaterentwürfen Diderots durch die Körpersprache hervorgerufen werden kann –, wohingegen der Rede als künstlichen Zeichen die Aufgabe einer ‚vernünftigen Überredung‘ zufällt. Als einer mittelbarer, syntaktisch gebundenen und von der Aktivität der *ratio* abhängigen Beeinflussung ist ihre Wirkung nicht ebenso kalkulierbar, nicht als ebenso ‚sicher‘, ‚wahr‘ und ‚natürlich‘ einzuschätzen wie jene der in *Tableaux* verdichteten Gebärden. Eine wesentliche Aufgabe des *drame* besteht also darin, zeitlose Körperbilder zu generieren – wie sie Diderot bereits im *Taubstummbrief* am Beispiel der Lady Macbeth beschrieben hat oder in den *Entretiens* in Iphigenies Mutter sieht – und dadurch die Funktion des ‚kulturellen Gedächtnisses‘ zu übernehmen:

La véritable dignité, celle qui me frappe, qui me renverse, c'est le tableau de l'amour maternel dans toute sa vérité. (EFN, 1138)

Die wahre Würde, die mich einzig und allein rühret, die mich niederschlägt, ist das Gemälde der mütterlichen Liebe in aller ihrer Wahrheit. (DI, 174)

Zugleich lassen sich bereits in dem Theaterentwurf selbst die Grenzen und Brüche dieses Konzept authentischer Körperkommunikation aufweisen. Erkennbar wird dies an einer eher marginalen Bemerkung Dorvals zu den antiken Aufführungsbedingungen, die nunmehr verloren seien:

Jugez de la force d'un grand concours de spectateurs, par ce que vous savez vous-même de l'action des hommes les uns par les autres, et de la communication des passions dans les émeutes populaires. Quarante à cinquante mille hommes les uns sur les autres, et de la communication des passions dans les émeutes populaires. *Et s'il arrivait à un grand personnage de la république de verser une larme, quel effet croyez-vous que sa douleur dût produire sur le reste des spectateurs?* (EFN, 1157; Herv. A.E.)

Schließen Sie über die Gewalt einer großen Menge Zuschauer aus dem, was Sie von der wechselseitigen Wirkung eines Menschen auf den andern und von der Mitteilung der Leidenschaften bei einem Aufruhre des Pöbels von selbst wissen werden. Vierzig- bis fünfzigtausend Menschen halten sich nicht aus Anständigkeit in Schranken. *Und wenn es geschähe, daß einer von den größten Männern des Staats eine Träne fallen ließe, was meinen Sie wohl, welche Wirkung sein Schmerz auf die übrigen Zuschauer haben würde?* (DI, 197)

Dorval bedauert hier den Verlust des öffentlichen Raums der Aufführung, anstatt vierzig bis fünfzig Tausende gelte es nun nur noch einige Hunderte im Theater zu unterhalten. Auffallend an dieser Äußerung ist vor allem die Vorbildfunktion, die ‚hochgestellten Persönlichkeiten‘ zugeschrieben wird, um die Wirkung auf die Massen zu verstärken, denn es ist gerade die von Diderot geforderte Bühnenform der vierten Wand, welche nicht nur den Zuschauer bewusst aus dem Geschehen ausschließt, sondern darüber hinaus die Verbannung potentieller Orientierungspersonen, des König oder anderer hochrangiger Personen, von der Bühne

fordert, während ihnen die klassische Bühne einen solchen Platz explizit zuwies.<sup>425</sup> Betrachtet man Diderots Theaterstück unter diesem Aspekt, so ist indes unschwer zu erkennen, dass die Bezugsperson zwar gewechselt hat, die Funktion jedoch erhalten geblieben ist – allerdings wurde diese nun in die Fiktion des Theaterstücks integriert. Nicht ohne Grund wird der *Fils naturel* von einem Prolog, einem Epilog und einem Dialog eingerahmt. Hierin werden genau jene Anweisungen formuliert und jenes Vorbild vorgestellt, das die Illusion einer ‚natürlichen‘ und authentischen Kommunikation überhaupt erst stützt: Der als Figur auftretende Diderot, dessen biographischer Hintergrund hier bewusst anzitiert wird, um seine Glaubwürdigkeit als Aufklärer und Identifikationsfigur zu unterstreichen<sup>426</sup>, wird zum idealen Rezipienten stilisiert. Nicht nur, dass er das Rezeptionsmodell einübt, indem er die Position des versteckten, nicht bewussten Zuschauers<sup>427</sup> vorführt, sondern er gibt auch die adäquate Reaktion vor:

Chemin faisant, *j'essayais mes yeux*, et me disais pour me consoler, *car j'avais l'âme triste*: „Il faut que je sois bien bon de m'affliger ainsi. *Tout ceci n'est qu'une comédie*. Dorval en a pris le sujet dans sa tête. Il l'a dialoguée à sa fantaisie, et l'on s'amuse aujourd'hui à la représenter.“ (FN, 1126; Herv. A.E.)

Unterwegs trocknete ich mir die Augen und sagte zu mir selbst, um mich zu trösten, denn meine ganze Seele war traurig: „Ich muß wohl sehr gutherzig sein, daß ich mich so betrüben kann. Es war ja weiter nichts als eine Komödie. Dorval hat den Inhalt aus seinem Kopfe genommen. Er hat ihn nach seiner Phantasie in Gespräche gebracht, und heute machte man sich das Vergnügen, es aufzuführen.“ (Einleitung in die Unterredungen, *DI*, 165)

Entscheidend an dieser Reaktion ist nicht nur die Rührung und Ergriffenheit, die der fiktive Diderot durchlebt, sondern darüber hinaus auch die Feststellung, dass diese unabhängig davon eintreten, ob dieses Ereignis tatsächlich stattgefunden hat, wie es Dorval in den *Entretiens* dann behaupten wird, oder ob es sich dabei um eine fiktive Begebenheit handelt, wie es hier zunächst vermutet wird (und sich auch bewahrheitet, wie nicht zuletzt der Plagiatsvorwurf zeigt). Zur Verbreitung der Idee der Tugend erweist sich indes beides als gleichermaßen wirksam.

Die vorgelebte Reaktion eint fernerhin die Rezipienten über zeitliche und örtliche Gegebenheiten hinaus: Selbst wenn es sich nicht mehr um antike Stadien, sondern um Guckkastenbühnen mit beschränkter Zuschauerzahl oder gar nur noch um einen einsamen

---

<sup>425</sup> Vgl. hierzu auch Heeg 2001, der die religiösen Implikationen der Bühnenform des 17. und 18. Jahrhunderts skizziert.

<sup>426</sup> „Le sixième volume de l'*Encyclopédie* venait de paraître [...]“ (FN, 1081)/„Der sechste Band der Enzyklopädie war gerade erschienen [...]“.

<sup>427</sup> „J'entrai dans le salon par la fenêtre; et Dorval, qui avait écarté tout le monde, me plaça dans un coin, d'où, sans être vu, je vis et j'entendis ce qu'on va lire, excepté la dernière scène.“ (FN, 1083)/„Ich kam durch das Fenster in das Zimmer hinein und Dorval, der alle ferngehalten hatte, plazierte mich in eine Ecke, von der aus ich, ohne selbst gesehen zu werden, sah und hörte, was man lesen wird, abgesehen von der letzten Szene“ und „La représentation en avait été si vraie qu'oublant en plusieurs endroits que j'étais spectateur, et spectateur ignoré, j'avais été sur le point de sortir de ma place, et d'ajouter un personnage réel à la scène.“ (FN, 1156)/„Man hatte alles mit so vieler Wahrheit vorgestellt, daß *ich* bei verschiedenen Stellen es fast vergessen hätte, wie ich weiter nichts als ein Zuschauer und noch dazu ein unbewusster Zuschauer sei, und beinahe im Begriff gewesen war, meinen Platz zu verlassen und die Bühne mit einer wirklichen Person durch mich zu vermehren.“ (Einleitung in die „Unterredungen“, *DI*, 165).

Leser<sup>428</sup> handelt, so wird nun eine virtuelle Rezeptionsgemeinschaft kreiert.<sup>429</sup> Ersichtlich wird dieses Konstrukt insbesondere an Diderots Besprechung der Werke Richardsons: Zwar lässt deren Lektüre jede Ablenkung von außen als Störung empfinden und beschreibt somit den Idealfall einer abgeschiedenen Einzellektüre; dessen ungeachtet führt aber auch dieses jenseits der Gemeinschaft stattfindende Lektüreereignis zu einem Gemeinschaftsgefühl:

*Hommes, venez apprendre de lui à vous réconcilier avec les maux de la vie; venez, nous pleurons ensemble sur les personnages malheureux de ses fictions [...] (ER, 158)*

Lernt von ihm, ihr Menschen, wie man sich mit den Übeln des Lebens abfinden kann; kommt, wir wollen gemeinsam über die unglücklichen Gestalten weinen, die seiner Einbildungskraft entsprungen sind [...] (LR, 406)

Zugleich entlarven diese Äußerungen das Ideal der ‚natürlichen Sprache‘ als eine Fiktion: Die emotionale Reaktion auf die dramatischen *tableaux* erweist sich weniger als authentischer anthropologischer Reflex, denn als eine Exklusionsregel, die wiederum eine Diskursgemeinschaft kreiert, welche durch die Begründung ihres Körperdiskurses zugleich ihren Anspruch als eine ‚wahrhafte‘ und ‚tugendhafte‘ Gemeinschaft verbürgt sieht:

Depuis qu'ils [les trois ouvrages de Richardson] me sont connus, ils ont été ma pierre de touche; ceux à qui ils déplaisent sont jugés pour moi. Je n'en ai jamais parlé à un homme que j'estimasse, sans trembler que son jugement ne se rapportât au mien. Je n'ai jamais rencontré personne qui partageât mon enthousiasme, que je n'aie été tenté de le serrer entre mes bras et de l'embrasser. (ER, 164; Herv. A.E.)

Seit ich diese Werke kenne, sind sie mein Prüfstein: *wem sie missfallen, der hat sich in meinen Augen selbst das Urteil gesprochen*. Niemals habe ich einem Menschen, den ich schätzte, darüber Wort gewechselt, *ohne zu zittern vor Angst, daß sein Urteil etwa nicht mit meinem übereinstimmen könnte*. Ich bin auch niemals einem Menschen, der meine Begeisterung teilte, begegnet, ohne daß ich versucht gewesen wäre, ihn in meine Arme zu schließen und an mein Herz zu drücken. (LR, 413)

Darüber hinaus trägt das, was Diderot als Auszeichnung der gelungenen Illusionen Richardsons hervorhebt, zugleich das Stigma der Passivität und Supplementarität:

Arraché à cette lecture par des occupations sérieuses, j'éprouvais un dégoût invincible; je laissais là le devoir et je reprenais le livre de Richardson. Gardez-vous bien d'ouvrir ces ouvrages enchanteurs, lorsque vous aurez quelques devoirs à remplir. (ER, 158)

---

<sup>428</sup> „Il est incertain qu'elle [la pièce du *Fils naturel*] fût acceptée. Il l'est beaucoup plus encore qu'elle réussît. *Une pièce qui tombe ne se lit guère*. En voulant étendre l'utilité de celle-ci, on risquerait de l'en priver tout à fait.“ (EFN, 1189 Herv. A.E.)/„Es ist ungewiß, ob man es annehmen würde. Es ist noch ungewisser, ob es Beifall finden würde. *Man liest nicht gern ein Stück, das auf der Bühne gescheitert ist*. Und so könnte es leicht kommen, daß dieses Stück ganz ohne Nutzen bliebe, weil man seinen Nutzen gar zu groß hätte machen wollen.“ (DI, 237; Übs. leicht geändert; Herv. A.E.)

<sup>429</sup> Wir teilen insofern die These Koschorkes, der davon ausgeht, dass das Phänomen ‚Empfindsamkeit‘ die Reaktion auf eine Krise der Rezeption darstelle, die in der Umstellung oraler Rezeptionsverhältnisse und der damit verbundenen Geselligkeit auf die Verschriftlichung und die dadurch fortschreitende Anonymisierung der Kommunikation durch lesende Einzelpersonen bestehe. Vgl. Albrecht Koschorke: Das Ende der Rhetorik und der Aufgang der Literatur. In: ders.: *Körperströme und Schriftverkehr: Mediologie des 18. Jh.* München 1999, 292-302.

Wenn mich ernste Aufgaben aus dieser Lektüre herausrissen, empfand ich unüberwindlichen Verdruß: ich ließ die Pflicht beiseite und nahm wieder Richardsons Buch zur Hand. Hütet euch, diese bezaubernden Werke aufzuschlagen, solange ihr noch irgendwelche Pflichten zu erfüllen habt! (LR, 406)

Es bedarf dazu noch nicht einmal einer Präzisierung der Argumente aus der Lesesucht-Debatte, die gegen Ende des 18. Jahrhunderts virulent wurde<sup>430</sup>, es genügt in diesem Zusammenhang bereits auf die Einleitung und auf den im *Candide* kritisierten Habitus zu verweisen, um die Art der Wirksamkeit des *drame* infrage zu stellen: Es setzt die Fiktion (bei *Candide* noch die Philosophie) an die Stelle der Praxis („occupations sérieuses“) und lässt den Rezipienten dadurch handlungsunfähig werden. Obwohl die ‚devoirs‘ Thema des *drame* sein sollen, hält die Lektüre den Leser jedoch von der Erfüllung seiner Pflichten im tatsächlichen Leben ab. („Gardez-vous bien d’ouvrir ces ouvrages enchanteurs, lorsque vous aurez quelques devoirs à remplir.“) Nicht die Aktivität des Rezipienten, sondern das passive, von einer absoluten Idee der *vertu* bestimmte Erleiden steht also im Zentrum dieses Modells. Zur Rechtfertigung identifikatorischer Lektüre und jener Werke, die eine solche Lektürehaltung durch die Art ihrer Zeichen ermöglichen, führt Diderot den moralischen Läuterungsprozess des Lesers an:

S’il importe aux hommes d’être persuadés qu’indépendamment de toute considération ultérieure à cette vie, nous n’avons rien de mieux à faire pour être heureux que d’être vertueux, quel service Richardson n’a-t-il pas rendu à l’espèce humaine? Il n’a pas démontré cette vérité; mais il l’a fait sentir [...] (ER, 157)

Wenn es darauf ankommt, die Menschen davon zu überzeugen, daß wir – unabhängig von allen Erwägungen über das Jenseits – nichts anderes zu tun brauchen, um glücklich zu werden, als tugendhaft zu sein: welchen Dienst hat dann Richardson dem menschlichen Geschlecht geleistet! Er hat diese Wahrheit durchaus nicht bewiesen; aber er läßt sie fühlen [...] (LR, 405)

Gegen das Modell ist nun zweierlei einzuwenden: Zum einen lässt sich eine Diskussion über möglichen Missbrauch führen, wobei dann eben jener Wirkmechanismus vorausgesetzt wird und die Kontroverse sich darüber entwickelt, inwiefern insbesondere junge Mädchen, auf welche sich die Lesesucht-Debatte fokussiert, sowohl durch einen untugendhaften Autor als auch durch das Auftreten untugendhafter Figuren gefährdet sein könnten. Zum anderen kann das Modell jedoch noch wesentlich grundsätzlicher in die Kritik geraten, denn es stellt lediglich das Ideal geläuterter Subjekte in und durch eine virtuelle Welt dar; ungelöst bleibt indes die Frage nach der Vermittlung zwischen Fiktion und Wirklichkeit. Zwar wird die grundlegende Austauschbarkeit zwischen virtueller und realer Welt suggeriert<sup>431</sup>, doch die Beschreibungen in

---

<sup>430</sup> Vgl. W. Sander: Argumente der Fiktionskritik 1680-1730. In: *Germanisch-Romanische Monatschrift* 26 (1976), 129-140 sowie Christian Berthold: *Fiktion und Vieldeutigkeit. Zur Entstehung moderner Kulturtechniken des Lesens im 18. Jahrhundert*. Tübingen 1993.

<sup>431</sup> „L’illusion n’est pas volontaire. Celui qui dirait: ‚Je veux me faire illusion‘, ressemblerait à celui qui dirait: ‚J’ai une expérience des choses de la vie à laquelle je ne ferai aucune attention.“ (PD, 1297)/„Die Illusion ist nicht freiwillig: Sagen: Ich will mich täuschen lassen ist ebenso viel als sagen, ich habe eine Erfahrung von dem, was in dem menschlichen Leben vorfällt, auf die ich nicht achten will.“ (DD, 268).



der *Eloge de Richardson* zeigen vielmehr, dass eine fortdauernde Ergriffenheit, wie sie das *drame* im Idealfall auslösen soll, nicht zwingend zu einer Umsetzung in der Wirklichkeit führt, sondern vielmehr der Konstruktion eines *château en Espagne*, einer ‚gefährlichen‘ Parallelwelt, wie sie Condillac als Inbegriff des Wahnsinns beschrieben hatte, entspricht:

Un jour, une femme d'un goût et d'une sensibilité peu commune, fortement préoccupée de l'histoire de Grandisson qu'elle venait de lire, dit à un de ses amis qui partait pour Londres: „Je vous prie de voir de ma part miss Émilie, M. Belford, et surtout miss Howe, si elle vit encore.“ (ER, 164)

Eines Tages sagte eine Frau von ungewöhnlichem Geschmack und ungewöhnlicher Empfindsamkeit, die gerade die Geschichte von Grandison gelesen hatte und sehr von ihr eingenommen war, zu einem ihrer Freunde, der nach London abreiste: „Bitte besuchen Sie doch in meinem Auftrag Frau Emily, Herrn Belford und vor allem Frau Howe, wenn sie noch lebt!“ (LR, 413)

So werden die permanenten Bewegungen, die sich an der Grenze zu einem durchaus existierenden Phänomenbereich ‚Literatur‘ vollziehen, offensichtlich und machen deutlich, dass eine Definition dessen, was *poésie* sei und Aussagen darüber, welche Rolle ihr im 18. Jahrhundert zugeschrieben werden kann, endgültig nicht getroffen werden kann. Allein Du Bos, Condillac und Diderot, die alle drei ihre Modelle ausgehend von sensualistischen Prämissen entwickeln und sich mit dem Fall identifikatorischer Lektüre beschäftigen, stellen bereits drei Konzepte der Kunst vor: Du Bos gelangt zu dem Ergebnis, dass ‚Illusion‘ und identifikatorische Lektüre nicht das Ziel der Kunst seien, sondern lediglich einen raren Sonderfall beschreiben und weniger über die Kunst, als über den Rezipienten aussagen<sup>432</sup>; bei Condillac erweist sich die identifikatorische Lektüre als das notwendige Gegenmodell zur sensualistischen Erkenntnistheorie, das als Sammelbecken unterschiedlichster Phänomene dient, denen lediglich gemeinsam ist, dass sie sich empiristischer Erklärung entziehen. Und bei Diderot stellt sich das Identifikationsmodell, das zunächst durchaus in der baconschen Tradition einer veranschaulichenden *poésie* zu stehen scheint, schließlich als Gegenmodell zur Philosophie heraus mit eigenem Erkenntnisanspruch und einer unabhängigen ‚eigentlichen‘ Sprache. Und auch dieses Modell, dessen Grenzen hier bereits analysiert wurden, wird von Diderot selbst spätestens in seiner Schrift über das *Paradoxe sur le Comédien* widerlegt.<sup>433</sup> Im Folgenden soll nun gezeigt werden, auf welchem argumentativen Grund sich diese Änderungen vollziehen.

---

<sup>432</sup> „Il est vrai que les jeunes gens qui s'adonnent à la lecture des Romans, dont l'attrait consiste dans des imitations poétiques, sont sujets à être tourmentés par des afflictions & par des désirs très réels; mais ces maux ne sont pas les suites nécessaires de l'émotion artificielle causée par le portrait de Cyrus & de Mandane. Cette émotion artificielle n'en est que l'occasion [...] les principes des passions naturelles [...] sont déjà en elle [jeune personne]“ (RC, 15 (32))/ „Es ist wahr, dass die jungen Leute, die sich der Romanlektüre hingeben, deren Anziehungskraft in den poetischen Nachahmungen besteht, Gefahr laufen durch echte Trauer und echte Leidenschaften gequält zu werden. Aber diese Übel sind nicht die notwendigen Folgen des künstlichen Gefühls, das durch das Porträt von Cyrus und von Mandane hervorgerufen wurde. Dieses künstliche Gefühl ist nur der Auslöser [...] die Grundlagen natürlicher Leidenschaften [...] sind schon in ihr [dieser jungen Person] angelegt“.

<sup>433</sup> Eine ausführliche Analyse zum *Paradoxe* sowie zu der neuen Qualität der Gebärdensprache im *Neveu de Rameau* liefern Geitner 1992, 317-343, sowie Rudolf Behrens: Diderots gemimte Körper: Spiel, Identität und Macht. In: *Leib-Zeichen*. Hg. von Rudolf Behrens/Roland Galle. Würzburg 1993, 125-149.

### 3. „L'image doit sortir du cadre“<sup>434</sup> – Die diderotischen Salonkritiken

He can converse with a Picture, and find an agreeable Companion in a Statue.<sup>435</sup> (Addison, PI, 278)

Gemeinhin werden die Salonbeschreibungen Diderots<sup>436</sup>, die in Grimms *Correspondance littéraire*<sup>437</sup> erschienen sind, als eine Fortsetzung der Theatertheorie Diderots betrachtet. Vor allem in seiner Vorliebe für die Genrebilder Greuzes, von ihm als *peinture morale* bezeichnet, wird der Anschluss an das Pathetisch-Tugendhafte des Theaterkonzepts gesehen.<sup>438</sup> Auch aus kunstgeschichtlicher Sicht wird diese Nähe bestätigt, nicht zuletzt durch die Studie Frieds, der mit dem Phänomen der ‚Absorption‘ den formalen Rahmen zwischen Malerei und Diderots Theatertheorie spannt.<sup>439</sup> In dieser übergreifenden Perspektive wird indes übersehen, dass sich innerhalb der Schriften Diderots durchaus ein Wandel der Imaginationskonzeption abzeichnet, der ebenfalls bereits im *Taubstummbrief* angelegt ist, jedoch ein Gegenmodell zum ‚rhetorischen‘ Modell rhetorischer Zeichen der Theatertheorie darstellt. Im wesentlichen resultiert diese Veränderung daraus, dass die Folgen aus den in der *Lettre sur les Sourds et les Muets* entwickelten Problemkomplexen in letzter Konsequenz bedacht werden und so insbesondere die Opposition zwischen natürlichen und künstlichen Zeichen aufgegeben wird, was wiederum das Mimesis-Verständnis als eine ‚Nachahmung der schönen Natur‘ – eine Definition, deren semantische Vagheit Diderot Batteux bereits im *Taubstummbrief* zum Vorwurf machte – zunehmend unterhöhlt.

Um dies zu verdeutlichen, ist es unumgänglich, sich zunächst noch einmal den erkenntnistheoretischen Rahmen des Sensualismus in Erinnerung zu rufen, von dem ausgehend die ‚ästhetische‘ Imagination entwickelt wird. Einen ersten Hinweis auf eine erkenntnistheoretische Verortung der diderotischen Kluft zwischen Gedanken und Sprache liefert der Artikel „SENSATIONS“ der *Encyclopédie*:

---

<sup>434</sup> Zitiert nach Foucault 1966, 24.

<sup>435</sup> Joseph Addison: The pleasures of imagination (No. 411-421). In: Addison, Joseph/Steele, Richard (Hgg.): *The Spectator*. 4 Bde. Hg. von Gregory Smith. Bd.3. London 1958, 278. Im Folgenden: PI./„Er kann sich mit einem Gemälde unterhalten und in einer Statue einen angenehmen Begleiter finden.“

<sup>436</sup> Bei den Pariser *Salons* handelt es sich um Kunstausstellungen, die im Abstand von zwei Jahren stattfanden und die die Arbeiten der *Académie des Beaux Arts et de la Peinture* der Öffentlichkeit zugänglich machten. Zum historischen Hintergrund vgl. Albert Dresdner: *Die Entstehung der Kunstkritik im Zusammenhang der Geschichte des europäischen Kunstlebens*. München 1968. (Im Folgenden: Dresdner 1968). Zur allgemeinen Einordnung der diderotischen Kunstkritik vgl. weiterhin Götz Pochat: *Geschichte der Ästhetik und Kunsttheorie. Von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*. Köln 1986 sowie Lionello Venturi: *Geschichte der Kunstkritik*. Turin 1964.

<sup>437</sup> Für weitere Informationen zu dieser, in nur geringer Stückzahl an europäischen Fürstenhöfen zirkulierenden Zeitschrift, in der Diderot zahlreiche Texte, u.a. auch *Jacques le Fataliste*, veröffentlichte vgl. J. Schlobach: „Correspondance littéraire“. In: *Dictionnaire de Diderot*. Hg. von Roland Mortier/Raymond Trousson. Paris 1999, 117-120.

<sup>438</sup> Vgl. dazu Peter-Eckhard Knabe: Diderots *Salons* und die Krise der Bildbeschreibung. In: *Von der Unklarheit des Wortes in die Klarheit des Bildes?* Festschrift für Johannes Thiele. Hg. von Volker Fuchs. Tübingen 1998, 173 sowie August Langen: Die Technik der Bildbeschreibung in Diderots „Salons“. In: *Romanische Forschungen* 61 (1948), 324-387. Im Folgenden: Langen 1948.

<sup>439</sup> Vgl. Fried 1980.

Nos *sensations* au contraire sont confuses; et c'est ce qui fait conjecturer que ce ne sont pas des *perceptions simples*, quoi qu'en dise le célèbre Locke. [...] A cette variété de couleurs, de teintes, de nuances répondent autant de *sensations* distinctes, que nous prendrions pour *sensations simples*, aussi bien que celle du rouge et du vert, si les expériences de Newton ne démontraient que ce sont des *perceptions composées* de celles des cinq couleurs originales. Il en est de même des tons dans la musique [...] Toute *sensation*, celle du ton, par exemple, ou de la lumière en général, quelque simple, quelque indivisible qu'elle nous paraisse, est un composé d'idées, est un assemblage ou un amas de petites perceptions qui se suivent dans notre âme si rapidement, et dont chacune s'y arrête si peu, ou qui s'y présente à la fois en si grand nombre, que l'âme, ne pouvant les distinguer l'une de l'autre, n'a de ce composé qu'une seule perception très-confuse, par égard aux petites parties ou perceptions qui forment ce composé [...] (Art. „SENSATIONS (Métaphysique)“). In: *ENCYCLOPÉDIE*; Herv. A.E.)

Unsere *Empfindungen* dagegen sind verschwommen, und dies bringt uns eben auf die Vermutung, daß sie keinesfalls, was der berühmte Locke auch darüber sagen mag, einfache Wahrnehmungen sind. [...] Dieser Mannigfaltigkeit von Farben, Farbtönen, Nuancen entsprechen ebenso viele unterschiedliche *Empfindungen*, die wir für einfache *Empfindungen* – genau wie die von Rot und Grün – halten würden, wenn uns die Experimente Newtons nicht bewiesen, daß es Wahrnehmungen sind, die aus denen der fünf Grundfarben zusammengesetzt sind. Ebenso verhält es sich mit den Tönen in der Musik. [...] Jede *Empfindung* – zum Beispiel die des Tons oder die des Lichtes im allgemeinen – ist deshalb, so einfach und unteilbar sie uns auch erscheint, ein Kompositum von Ideen, eine Sammlung oder Anhäufung von kleinen Wahrnehmungen, die in unserer Seele so schnell aufeinander folgen, alle so unbeständig sind oder gleichzeitig in so großer Zahl auftreten, daß die Seele, die sie nicht voneinander unterscheiden kann, von diesem Kompositum einerseits – im Hinblick auf die kleinen Teile oder Wahrnehmungen, die dieses Kompositum bilden – nur eine sehr verschwommene Wahrnehmung, andererseits aber eine sehr klare hat, insofern die Seele sie nämlich von jeder anderen Aufeinanderfolge oder Sammlung von Wahrnehmungen deutlich unterscheidet. Daher kommt es, daß jede *Empfindung*, die – in sich selbst gesehen – unklar ist, ganz klar wird, wenn Sie sie einer anderen *Empfindung* gegenüberstellen.<sup>440</sup>

Hinter dieser Aufgliederung des Artikels in ‚klare und einfache Ideen‘ (*idées*) und ‚dunkle und komplexe Wahrnehmungen‘ (*sensations*)<sup>441</sup> steht letztlich die (lockesche) Unterteilung in primäre und sekundäre Qualitäten<sup>442</sup>, die sich im Rahmen der repräsentationalistischen Wende der Neuzeit entwickelt. Die Prämisse dieser von Descartes erstmals systematisch ausformulierten Wahrnehmungstheorie besagt, dass der Wahrnehmende die Gegenstände der Außen- und Innenwelt nicht unmittelbar, sondern nur als Repräsentationen im Bewusstsein wahrnimmt, also gewissermaßen mentale ‚Bilder‘ der Außenwelt das einzige Erkenntnismaterial sind, über

<sup>440</sup> Proust vermerkt, dass die Autorschaft dieses Artikels ungeklärt sei (Proust 1962, 538). Da er jedoch ursprünglich Diderot zugeordnet wurde, findet er sich in der Übersetzung der *Philosophischen Schriften Diderots* von Theodor Lücke, Bd. 1, 291-292 (Im folgenden: Lücke 1961). Ungeachtet der Autorschaftsfrage legen die Formulierungen, derer sich Diderot im *Taubstummnenbrief* bedient, jedoch eine Übernahme dieser Gedanken für seine These in der *Lettre sur les Sourds et les Muets* nahe.

<sup>441</sup> „Nos philosophes vont plus loin; ils vous font très-bien remarquer que cette espèce de perception que l'on nomme *sensation* est très-différente d'un côté de celle qu'on nomme *idée*, d'autre côté des actes de la volonté et des passions.“ (Art. „SENSATIONS (Métaphysique)“). In: *ENCYCLOPÉDIE* / „Unsere Philosophen gehen noch weiter; sie machen Ihnen ganz klar, daß jene Art Wahrnehmung, die man *Empfindung* nennt, einerseits von der Wahrnehmung, die man *Idee* nennt, und andererseits von den Willensakten und den Leidenschaften grundverschieden ist.“ (Lücke 1961, 290).

<sup>442</sup> Wobei diese Unterteilung selbst nicht von Locke stammt, sondern bereits wesentlich früher in der Naturphilosophie, vor allem aber im rationalistischen Kontext (insbesondere bei Descartes), auftritt. Locke ist insofern Bezugspunkt, da diese Unterscheidung im Sensualismus eine entscheidende Bedeutung erlangen musste.

das der Mensch verfügt. Im Gegensatz zu antiken Modellen, in denen das Wahrnehmungsorgan einen kontinuierlichen Kontakt mit der Welt herstellt<sup>443</sup>, wird dieses in neuzeitlichen Theorien als Grenze zur Außenwelt konzipiert, an der sich ‚Subjekt‘ und ‚Objekt‘, ‚Innen‘ und ‚Außen‘ scheiden und definieren lassen<sup>444</sup>: Gegenstand der Wahrnehmung ist somit nicht mehr das extramentale Objekt, sondern dessen Bewusstseinsbild, das durch das Wahrnehmungsorgan und seine Vernetzung mit dem Bewusstsein gestiftet wird, ein Modell, das Descartes in seiner *Dioptrique* in Analogie zur *camera obscura* beschreibt.<sup>445</sup> Auch Locke knüpft an dieses Modell an<sup>446</sup>:

For, methinks, the *Understanding* is not much unlike a Closet wholly shut from light, with only some little openings left, to let in external visible Resemblances, or *Ideas* of things without. (*ESSAY*, II, xi, §17).

Denn meines Erachtens ist der Verstand einem Kabinett gar nicht so unähnlich, das gegen das Licht vollständig abgeschlossen ist und in dem nur einige kleine Öffnungen gelassen wurden, um äußere, sichtbare Ebenbilder oder Ideen von den Dingen der Umwelt einzulassen.

Bei Descartes tritt das eigentliche Netzhautbild in den Hintergrund: Er konzentriert sich auf jene Partikel, die es durch Bewegung erst hervorrufen, so dass nicht das Bild, sondern die Bewegung, die das Bild entstehen lässt, der entscheidende Faktor ist, welcher es schließlich erlaubt, die Wirklichkeit *rational* zu rekonstruieren.<sup>447</sup> Während also für die cartesianische Rekonstruktion der Realität kein Abbildverhältnis zwischen extramentalem Objekt und mentalem Bewusstseinsbild, sondern lediglich ein semiotisches Übersetzungsverhältnis vorliegen muss<sup>448</sup>, ist für den empiristischen Ansatz Lockes die Frage nach der

---

Vgl. dazu die Dissertation von Carsten Siebert: *Qualia. Das Phänomenale als Problem philosophischer und empirischer Bewusstseinstheorien*. Berlin 1998. [Digitale Publikation]. Im Folgenden: Siebert 1998.

<sup>443</sup> Vgl. beispielsweise Aristoteles: *Von der Seele*. Griechisch/Deutsch. Hg. von Horst Seidel. Hamburg 1995, II, 12.

<sup>444</sup> Vgl. Andreas Bedau: *Sehen und Wissen. Zur Definitionsgeschichte der aus der mechanistischen Sinnesphysiologie entwickelten „visuellen Schnittstelle“ zwischen Mensch und Welt*. Dissertation Hamburg 1995 [Mikrofiche].

<sup>445</sup> Vgl. René Descartes: *La Dioptrique*. In: *Œuvres de Descartes*. 11 Bde. Hg. von Charles Adam/Paul Tannery. Bd. VI. Paris 1965, Kap.V. Eine ausführliche Darstellung dieser philosophiegeschichtlich entscheidenden Wende in der Wahrnehmungstheorie unternimmt Perler 1996.

<sup>446</sup> Dabei radikalisiert er die cartesische Analogie, vgl. dazu Lambert Wiesing: Einleitung: Philosophie der Wahrnehmung. In: ders. (Hg.): *Philosophie der Wahrnehmung. Modelle und Reflexionen*. Frankfurt a.M. 2002, 22-27.

<sup>447</sup> „Or, encores que cete peinture, en passant ainsi iusques au dedans de nostre teste, retiene tousiours quelque chose de la ressemblance des obiets dont elle procede, il ne se faut point toutesfois persuader, ainsi que ie vous ay desia tantost assés fait entendre, que ce soit par le moyen de cete ressemblance qu’elle face que nous les sentons [...]“ (René Descartes: *La Dioptrique*, AT VI, 114)/„Wenn nun auch dieses Bild, das auf diese Weise ins Innere unseres Kopfes gelangt, immer noch eine Ähnlichkeit mit den Gegenständen behält, von denen es ausgeht, so darf man sich doch, wie ich es Ihnen ja schon verständlich genug gemacht habe, die Sache nicht so vorstellen, als ob wir durch diese Ähnlichkeit eine Empfindung von ihnen bekommen, als ob es noch andere Augen in unserem Gehirn gäbe, durch die wir sie wahrnehmen könnten. Es sind vielmehr die Bewegungen, aus denen sich das Bild zusammensetzt, die unmittelbar auf unsere Seele wirken [...]“ (Gertrud Leisegang: *Descartes Dioptrik*. Meisenheim am Glan 1954, 130).

<sup>448</sup> „En sorte que souvent, pour estre plus parfaites en qualité d’images, et représenter mieux un obiet, elles doivent ne lui pas ressembler. Or il faut que nous pensions tout le meme des images qui se forment en notre cerveau, et que nous remarquions qu’il est seulement question de savoir comment elles peuvent donner moyen à l’ame de sentir toutes les diverses qualités des obiets auxquels elles se rapportent, et non point comment elles ont en soi leur ressemblance.“ (René Descartes: *La Dioptrique*, AT VI, 113)/„So dürfen oft Bilder, um in ihrer Eigenschaft als Bilder vollkommen zu sein und die Gegenstände besser darzustellen, diesen häufig gerade nicht

Übereinstimmung zwischen Netzhautbild und extramentaler Wirklichkeit entscheidend. Ausgehend von dem postulierten epistemologischen Vorrang der Erfahrung muss er, um wahre Aussagen über die Natur treffen zu können, die Kongruenz zwischen den Gegenständen der Außenwelt und den entsprechenden Bewusstseinsrepräsentationen – den „Pictures coming into such a dark Room“ (Locke, *ESSAY*, II, xi, §17)<sup>449</sup> – nachweisen:

’Tis evident, the Mind knows not Things immediately, but only by the intervention of the *ideas* it has of them. *Our Knowledge* therefore is *real*, only so far as there is a conformity between our *Ideas* and the reality of Things. But what shall be here the Criterion? How shall the Mind, when it perceives nothing but its own *Ideas*, know that they agree with Things themselves? (*ESSAY*, IV, iv, §3)

Es ist offensichtlich, daß der Geist die Dinge nicht unmittelbar, sondern auf dem Umwege über die *Ideen* erkennt, die er von ihnen besitzt. Daher ist *unser Wissen* nur insoweit *real*, als zwischen unseren *Ideen* und *der Realität der Dinge eine Übereinstimmung besteht*. Was aber soll hier das Kriterium sein? Wie soll der Geist, wenn er lediglich seine eigenen *Ideen* wahrnimmt, erkennen, ob diese mit den Dingen selbst übereinstimmen?

Locke löst diese Schwierigkeit mit Hilfe eines rationalistischen Denkkonstrukts, der Differenz zwischen primären und sekundären Qualitäten. Beiden Qualitäten gemein ist, dass sie mit den mentalen Bildern in einem Kausalzusammenhang stehen: So geht Locke davon aus, dass die Gegenstände der Außenwelt durch sinnlich nicht wahrnehmbare Partikel Impulse an die Sinnesorgane aussenden, die wiederum eine innere Repräsentation – die Idee – verursachen.<sup>450</sup> Damit jedoch ist noch nichts über den Grad ihrer Übereinstimmung ausgesagt, vielmehr existiert in der Tradition seit Platon ein Fundus an Fallbeispielen, die auf die Täuschungsanfälligkeit sinnlicher Eindrücke abheben.<sup>451</sup> Der Unterschied zwischen Ideen, die durch primäre oder solche, die durch sekundäre Qualitäten ausgelöst werden, liegt also in ihrem Wirklichkeitsbezug. Locke erläutert dies am Beispiel des Mannas<sup>452</sup>, dessen Wahrnehmung häufig mit der Idee des Bauchgrimms verknüpft werde: Dabei entspreche der Idee des Bauchschmerzes keine Qualität *des extramentalen Gegenstands*, vielmehr sei diese ausgelöst durch Kräfte, die eine solche Wahrnehmung ausschließlich *im Subjekt* hervorrufen könnten. Die Ursache dieser Kräfte liege wiederum in einem Zusammenwirken von mehreren primären Qualitäten. Primäre Qualitäten sind folglich jene, die den extramentalen Gegenständen auch unabhängig vom wahrnehmenden Subjekt zukommen. Dazu zählt Locke „Festigkeit, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung oder Ruhe und Zahl“<sup>453</sup> und nur diese ermöglichen wahre Aussagen über die Wirklichkeit. Sekundäre Qualitäten hingegen bezeichnen

---

gleichen. Dasselbe müssen wir von den Bildern annehmen, die sich in unserem Gehirn bilden. Wir müssen dabei beachten, dass es hierbei darauf ankommt zu wissen, wie sie der Seele die Möglichkeit geben können, die verschiedenen Eigenschaften der Gegenstände, die sie darstellen, zu empfinden, und nicht welche Ähnlichkeit sie mit ihnen haben.“ (Gertrud Leisegang: *Descartes Dioptrik*. Meisenheim am Glan 1954, 89-90).

<sup>449</sup> „[...] die in einen solchen dunklen Raum hineingelangenden Bilder“.

<sup>450</sup> Vgl. hierzu auch Siebert 1998, 8.

<sup>451</sup> Platon: *Theaitetos*. In: Platon. *Sämtliche Werke*. 8 Bde. Hg. von Olof Gigon. Bd. 5. Zürich/München 1974, 157e-160e, 184d-186d.

<sup>452</sup> Vgl. *ESSAY*, II, viii, §18.

<sup>453</sup> „Solidity, Extension, Figure, Motion, or Rest, and Number“ (*ESSAY*, II, viii, §9).

lediglich Dispositionen des Wahrnehmungssubjekts; bei einfachen Ideen ‚klassischer‘ Sinneseindrücke wie Geruch, Töne und Farben handelt es sich demnach um solche ‚sekundärer‘ Qualitäten:

From whence I think it is easie to draw this Observation, That the *ideas of primary Qualities* of Bodies, *are Resemblances* of them, and their Patterns do really exist in the Bodies themselves; but the *Ideas, produced* in us by these *Secondary Qualities, have no resemblance* of them at all. There is nothing like our *Ideas*, existing in the Bodies themselves. They are in the Bodies, we denominate from them, only a Power to produce those Sensations in us: And what is Sweet, Blue, or Warm in *Idea*, is but the certain Bulk, Figure, and Motion of the insensible Parts in the Bodies themselves, which we call so. (*ESSAY*, II, viii, §15)

Hieraus ergibt sich, wie mir scheint, ohne weiteres der Schluß, daß die *Ideen der primären Qualitäten* der Körper *Ebenbilder* der letzteren sind und daß ihre Urbilder in den Körpern selbst real existieren, während die durch die *sekundären Qualitäten* in uns *erzeugten Ideen* mit den Körpern überhaupt *keine Ähnlichkeit* aufweisen. In den Körpern selbst existiert nichts, was unsern *Ideen* gleiche. Sie sind in den Körpern, die wir nach ihnen benennen, lediglich eine Kraft, jene Sensationen in uns zu erzeugen. Was in der *Idee* von süß, blau und warm ist, ist nur eine gewisse Größe, Gestalt und Bewegung der sinnlich nicht wahrnehmbaren Teilchen in den Körpern selbst, die wir so benennen.

Durch die Opposition von realen, im Sinne von in den Gegenständen selbst existierenden, primären Qualitäten und sekundären, das heißt den Gegenständen nur zugeschriebenen, tatsächlich aber nur im Wahrnehmenden vorhandenen Qualitäten gelingt es Locke, den Abbildcharakter von mentaler Idee und extramentaler Realität zu konstruieren und so Aussagen über die hinter den Ideen stehende ‚Materialität‘ zu ermöglichen. Für Locke ist dadurch bewiesen, „that *simple Ideas are not fictions* of our Fancies, but the natural and regular productions of Things without us, really operating upon us“ (*ESSAY*, IV, iv, §4).<sup>454</sup>

Dies zeigt nun, an welcher Stelle Diderot mit seiner Kritik der Unübersetzbarkeit zwischen Innen und Außen ansetzt und in welchem Rahmen er die Funktion der Kunst verortet: Es ist nicht der von Berkeley erhobene ‚philosophische‘ Einwand der Unhaltbarkeit einer Unterscheidung zwischen primären und sekundären Qualitäten<sup>455</sup>, sondern eine Kritik,

---

<sup>454</sup> „[...] daß die einfachen Ideen keine Fiktionen unserer Einbildungskraft sind, sondern die natürlichen und regelmäßigen Erzeugnisse von Dingen außerhalb von uns, die tatsächlich auf uns einwirken.“

<sup>455</sup> Auch Berkeley teilt in seinem *Treatise concerning the Principles of Human Knowledge* [1710] die grundlegende Prämisse mit Locke, dass lediglich Ideen und nicht extramentale Gegenstände Material unserer Erkenntnis seien – und gelangt dadurch an den bereits von Locke artikulierten problematischen Ausgangspunkt, anhand welchen Kriteriums darüber entschieden werden könne, ob eine Übereinstimmung dieser Ideen mit der Wirklichkeit vorliege. Gegen Locke wendet Berkeley jedoch ein, dass primäre Qualitäten nur gemeinsam mit sekundären Qualitäten erfahren würden, beide Qualitäten demnach nur auf der Ebene der Ideen für das erkennende Subjekt wahrnehmbar seien: „[...] an idea can be like nothing than an idea; [...] If we look but ever so little into our thoughts, we shall find it impossible for us to conceive a likeness except only between our ideas.“ (George Berkeley: *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. In: *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. 8 Bde. Hg. von T. E. Jessop. Bd. 2. London u.a. 1949, §8)/„[...] eine Idee kann nur einer Idee ähnlich sein [...] Wenn wir noch so wenig auf unsere Gedanken achten, so werden wir es unmöglich finden, eine andere Ähnlichkeit als die zwischen unseren Ideen zu begreifen.“ (George Berkeley: *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*. Hg. von Alfred Klemmt. Hamburg 1979, §8) Auf eine andere Ebene als jene der Ideen – etwa auf die Außenwelt als solche – kann das erkennende Subjekt folglich keinen Zugriff haben, und selbst wenn es sich mit den primären und sekundären Qualitäten so verhielte, wie Locke es voraussetze, so sei dies für den menschlichen Geist schlichtweg nicht feststellbar (vgl. §20). Diese Überlegungen hat Berkeley in der Formulierung *esse est percipi* kondensiert, wodurch er die Menge wahrer Sätze auf diejenigen beschränkt, die Aussagen über Ideen treffen.

die sich auf die Ideen sekundärer Qualitäten (also auf Empfindungen) konzentriert. Das Konzept der ‚einfachen Idee‘ bleibt Diderot zufolge für die Naturwissenschaften unverzichtbar<sup>456</sup>, allein für den Bereich der Kunst, in dem sekundäre Qualitäten verstärkt auftreten, bezweifelt er, dass es sich hierbei um einfache Eindrücke handele. Die Zuordnung der Kunst zu den sekundären Eindrücken und damit den subjektbezogenen Reaktionen auf die Wahrnehmung finden sich bereits in der einflussreichen Briefserie Addisons, den *Pleasures of Imagination*, welche in der Zeit vom 21. Juni bis zum 3. Juli 1712 in der Wochenzeitschrift *Spectator*<sup>457</sup> veröffentlicht wurde. Addison bezieht sich in seinen Ausführungen explizit auf Lockes Epistemologie<sup>458</sup> und konstruiert sein Modell der Einbildungskraft in Analogie zu Lockes Unterscheidung einer primären, passiven und einer sekundären, aktiven Wahrnehmung, die die Erinnerungstätigkeit des Subjekts voraussetzt:

In this secondary Perception, as I may so call it, or viewing again the *Ideas*, that are lodg'd in the *Memory*, the *Mind* is oftentimes more than barely passive, the appearance of those dormant Pictures, depending sometimes on the Will. The *Mind* very often sets it self on work in search of some hidden *Idea*, and turns, as it were, the Eye of the Soul upon it; though sometimes too they start up in our *Minds* of their own accord, and offer themselves to the Understanding [...] (Locke, *ESSAY*, II, x, §7)

Bei dieser sekundären Wahrnehmung, wenn ich es so bezeichnen darf, das heißt bei dem Wiederansehen der dem Gedächtnis einverleibten Ideen, ist der Geist oft mehr als rein passiv; denn das Erscheinen jener schlummernden Bilder hängt mitunter vom Willen ab. Der Geist setzt sich selbst sehr häufig ins Werk, um eine verborgene Idee aufzusuchen, und wendet sich ihr gleichsam als Auge der Seele zu; hingegen tauchen die Ideen bisweilen von selbst im Geiste auf und bieten sich dem Verstand dar.

---

Damit bezweifelt er nicht die Existenz einer materiellen Welt als solcher – er erkennt an, dass Ideen extramental verursacht werden – leugnet aber die Möglichkeit ihrer Erkenntnis. Ihm zufolge existiert keine Möglichkeit für den menschlichen Verstand, Rückschlüsse auf die die Ideen verursachende Materie zu ziehen.

<sup>456</sup> Für Diderot stellt der idealistische Ansatz Berkeleys eine Provokation des aufklärerischen Wissensmodells dar, dessen Fortschrittsgedanke darauf basiert, eine Annäherung an die Natur zu leisten, indem ihre Gesetze und Funktionsweisen freigelegt werden. Der Idealismus, den Berkeley gegen Lockes Überzeugung der Repräsentation vertritt, bedeutet für Diderot folglich „un système qui, à la honte de l'esprit humain et de la philosophie, est le plus difficile à combattre, quoique le plus absurde de tous.“ (Denis Diderot: *Lettre sur les Aveugles*. In: ders.: *Ceuvres*. Bd. 1, 164)/„Ein System, das – zur Schande des menschlichen Geistes und der Philosophie – am schwierigsten zu bekämpfen ist, obgleich es das allerabsurdeste ist.“ (Denis Diderot: *Brief über die Blinden*. In: ders.: *Philosophische Schriften*. Bd.1, 74.) So fordert er Condillac in seiner *Lettre sur les Aveugles* dazu auf, eine Widerlegung Berkeleys zu verfassen, dies um so dringlicher, da die Nähe zwischen beiden Philosophen offensichtlich sei: „L'idéalisme mérite bien de lui [Condillac] être dénoncé; et cette hypothèse a le piquer, moins encore par sa singularité, que par la difficulté de la réfuter dans ses principes; car ce sont précisément les mêmes de ceux de Berkeley.“ (ebd., 164)/„Der Idealismus verdient es wohl, von ihm [Condillac] angeprangert zu werden, und diese Hypothese hat etwas Herausforderndes für ihn, weniger wegen ihrer Absonderlichkeit als wegen der Schwierigkeit, sie im Rahmen seiner Prinzipien zu widerlegen; denn er hat genau dieselben Prinzipien wie Berkeley.“ (ebd.).

<sup>457</sup> Detaillierte Untersuchungen der Ästhetik Addisons finden sich bei Johannes Dobai: Addison und Steele. In: ders.: *Die Kunstliteratur des Klassizismus und der Romantik in England*. Bd. I (1700-1750). Bern 1974, 92-123, Heinz-Joachim Müllenbrock; Die Literaturtheorie Joseph Addisons. In: *Englische und amerikanische Literaturtheorie. Studien zu ihrer historischen Entwicklung*. Bd.I. Hg. von Rüdiger Ahrens/Erwin Wolff. Heidelberg 1978, 266-284 sowie Dürbeck 1998, 67-76.

<sup>458</sup> „I have here supposed that my Reader is acquainted with *that great Modern Discovery*, which is at present universally acknowledged by all the Enquirers into Natural Philosophy: Namely, that Light and Colours, as apprehended by the Imagination, are only *Ideas In the Mind*, and not *Qualities that have any Existence in Matter*“ (Addison, PI, 284)/„Ich habe hier vorausgesetzt, dass mein Leser mit dieser bedeutsamen modernen Entdeckung vertraut ist, die zur Zeit allgemein von den Forschern der Naturphilosophie anerkannt ist, nämlich, dass Licht und Farben, wie sie von der Einbildungskraft wahrgenommen werden, nur Vorstellungen im Geiste sind und keine Qualitäten, die irgend eine Existenz in der Materie haben.“

Addison untergliedert nun die unterschiedlichen Arten des durch die Einbildungskraft<sup>459</sup> ausgelösten Lustempfindens nach diesem Modell: Primäre Vergnügungen resultieren aus der unmittelbaren visuellen Wahrnehmung gegenwärtiger Objekte, sekundäre bestehen darin, sich visueller Eindrücke zu erinnern und diese – ungeachtet ihres Realitätsgehalts – zu kombinieren:

[...] I divide these Pleasures in two Kinds: My Design being first of all to discourse of those Primary Pleasures of the imagination, which entirely proceed from such Objects as are before our Eyes; and in the next place to speak of those Secondary Pleasures of the Imagination which flow from the Ideas of visible Objects, when the Objects are not actually before the Eye, but are called up into our Memories, or formed into agreeable Visions of Things that are either Absent or Fictitious. (Addison, PI, 277)

[...] Ich unterteile diese Lustempfindungen in zwei Arten: Meine Absicht ist es zunächst von jenen primären Lustempfindungen der Einbildungskraft zu sprechen, die gänzlich von solchen Gegenständen herrühren, wie sie uns vor Augen stehen, und weiterhin, von jenen sekundären Lustempfindungen der Einbildungskraft zu reden, die von den Ideen der sichtbaren Gegenstände ausströmen, wenn diese Gegenstände nicht tatsächlich vor dem Auge stehen, aber in unseren Erinnerungen heraufbeschworen werden oder wenn diese zu angenehmen Vorstellungen von Gegenständen geformt werden, die entweder abwesend oder fiktiv sind.

Betrachtet man die Ausführungen Addison zu den *Secondary Pleasures* genauer, so wird deutlich, dass diese ungleich komplexer strukturiert sind als es hier zunächst den Anschein hat: Gerade die zweite Möglichkeit sekundärer Vergnügungen, als „agreeable Visions of Things that are either Absent or Fictitious“ beschrieben, unterminiert diese Aussage. Diese finden nämlich bevorzugt in einem Medium statt: Es ist die Kunst bzw. die in dieser Hinsicht gleichberechtigten Künste, die eine Vision vorstellen, in der sich Ideen abwesender Gegenstände kombiniert und als präsent vor Augen gestellt finden. Doch nicht die künstlerische Zusammenstellung der Ideen ist nun der Auslöser des Lustempfindens, vielmehr ist es der Vergleich zwischen der Erinnerung an Ideen tatsächlicher Eindrücke und jenen Ideen, die im Kunstwerk (verfremdend) zusammengefügt wurden. Mit anderen Worten: Was zunächst als Entweder-Oder-Option beschrieben wurde, erweist sich nun als notwendige Wechselbeziehung zwischen beiden Arten von Ideen, um überhaupt dieses sekundäre Lustempfinden generieren zu können:

[...] this Secondary Pleasure of the Imagination proceeds from that Action of the Mind, which compares the Ideas arising from the Original Objects, with the Ideas we receive from the Statue, Picture, Description, or Sound that represents them. (Addison, PI, 291-292)

[...] dieses sekundäre Lustempfinden der Einbildungskraft rührt von jener Geistesaktivität her, welche die Ideen, die aus den tatsächlichen Gegenständen entstehen, mit den Ideen, die wir von der Statue, dem Gemälde, der Beschreibung oder dem Ton, die es repräsentieren, vergleichen.

---

<sup>459</sup> Diese wird von Addison ausschließlich auf visuelle Eindrücke bezogen.



Damit scheint zunächst ein klassisches Abhängigkeitsverhältnis wiederholt und bestätigt – die wie immer geartete Verwiesenheit der Kunst auf die Natur. Gleichwohl gilt es hier festzuhalten, dass dieser Akt des Vergleichens, welcher das Vergnügen auslöst, nicht normativ eingegrenzt ist: Addison formuliert keine Forderung, die von der Notwendigkeit einer Übereinstimmung zwischen Wirklichkeit (bzw. den Ideen, die aus der visuellen Wahrnehmung des extramentalen Gegenstands) und Kunst (d.h. erinnertes und neu kombinierter Ideen) handelt.

Darüber hinaus erweisen sich die durch die Imagination bedingten Vergnügungen noch in einer zweiten Hinsicht als ‚sekundär‘: Während Locke gezeigt hat, dass vornehmlich die primären Qualitäten für die Naturwissenschaft von Belang sind, stellt sich die Frage, weshalb überhaupt sekundäre Qualitäten auftreten, wenn sie doch keine Eigenschaft der Dinge selbst repräsentieren. Addison glaubt dies beantworten zu können: Für ihn sind Eindrücke wie Farbe und Geruch Zeichen Gottes, um uns seine Schönheit, Größe und Vollkommenheit erkennen zu lassen:

He [the Supreme Author of our Being] has given almost every thing about us the Power of raising an agreeable Idea in the Imagination: So that it is impossible for us to behold his Works with Coldness and Indifference, and to survey so many Beauties without a secret Satisfaction and Complacency. *Things would make but a poor Appearance to the Eye, if we saw them only in their proper Figures and Motions: And what Reason can we assign for their exciting in us many of those Ideas which are different from any thing that exists in the Objects themselves, (for such are Light and Colours) were it not to add Supernumerary Ornaments to the Universe, and make it more agreeable to the Imagination? [...] In short, our Souls are at present delightfully lost and bewildered in a pleasing Delusion, and we walk about like the Enchanted Hero in a Romance, who sees beautiful Castles, Woods and Meadows [...] (Addison, PI, 283)*

Er [der höchste Schöpfer unseres Seins] hat fast allem um uns herum die Kraft verliehen, eine angenehme Idee in der Einbildungskraft hervorzurufen: Auf diese Weise ist es für uns unmöglich, seine Werke mit Kälte und Indifferenz zu betrachten und so viele Schönheiten ohne eine geheime Befriedigung und Selbstzufriedenheit zu betrachten. Gegenstände würden im Auge nur eine schwache Erscheinung hervorrufen, wenn wir sie nur in ihren eigentlichen Formen und Bewegungen sähen. Und welchen Grund können wir dafür angeben, dass sie in uns so viele jener Ideen hervorrufen, die von all dem, was in den Gegenständen selbst existiert, so verschieden sind (so zum Beispiel Licht und Farben), wäre es nicht, um der Welt zusätzlichen Schmuck hinzuzufügen und sie so der Einbildungskraft angenehmer zu machen? [...] Kurzum, unsere Seelen sind in jenem Augenblick auf wunderbare Weise in einer angenehmen Illusion verloren und verwirrt und wandern darin umher wie der verzauberte Held in einem Roman, der wunderbare Schlösser, Wälder und Wiesen sieht...[...]

Der für Addison charakteristische Bezug auf die göttliche Vorsehung ist bei Diderot zwar getilgt, das Erklärungsmuster über die Empfindung – im Sinne einer nur im Menschen hervorgerufenen Gestimmtheit beim Anblick eines Objekts, das nichts über den Gegenstand an sich aussagt, aber über seine Wirkung auf den Menschen – ist jedoch auch für ihn die Ausgangsbasis der Kunst.<sup>460</sup> Doch bleibt Diderot nicht dabei stehen. Die Destruktion des

---

<sup>460</sup> Vgl. beispielsweise die Äußerung Diderots angesichts eines der von ihm hochgeschätzten Stillebens von Chardin: „S'il est vrai, comme le disent les philosophes, qu'il n'y a de réel que nos sensations, que ni le vide de

Konzepts der durch eine sekundäre Qualität ausgelösten einfachen Idee wird auch dadurch befördert, dass diese Ideen von Assoziationen begleitet werden können:

C'est qu'à mon avis, *ce n'est ni par sa couleur, ni par les astres dont il étincelle pendant la nuit*, que le firmament nous transporte d'admiration. [...] Si une femme allait chez un marchand de soie, et qu'il lui offrit une aune ou deux de firmament, je veux dire, d'une étoffe du plus beau bleu et parsemée de point brillants, je doute fort qu'elle la choisît pour s'en vêtir. D'où naît donc le transport que le firmament nous inspire pendant une nuit étoilée et sereine? *C'est, ou je me trompe fort, de l'espace immense qui nous environne, du silence profond qui règne dans cet espace et d'autres idées accessoires dont les unes tiennent à l'astronomie et les autres à la religion.* Quand je dis à l'astronomie, j'entends cette astronomie populaire qui se borne à savoir que ces points étincelants sont des masses prodigieuses, reléguées à des distances prodigieuses, où ils sont les centres d'une infinité des mondes suspendus sur nos têtes [...] (Diderot, *SALON DE 1763*, 260; Herv. A.E.).

Nach meiner Ansicht versetzt uns das Firmament *weder durch seine Farbe noch durch die Sterne in Bewunderung, die es in der Nacht anzündet* [...] Wenn eine Frau zu einem Seidenhändler ginge und wenn er ihr ein oder zwei Ellen Firmament anböte – ich meine: ein oder zwei Ellen vom schönsten, mit glänzenden Punkten übersäten blauen Tuch-, so bezweifle ich sehr, daß sie es wählen würde, um sich damit zu bekleiden. Woher kommt also die Begeisterung, die uns das Firmament in einer sternklaren Nacht einflößt? *Wenn ich mich nicht sehr täusche, rührt sie von dem unermesslichen Raum her, der uns umgibt, von dem tiefen Schweigen, das in diesem Raum herrscht, und von anderen Begleitideen, die die einen der Astronomie und die anderen der Religion verdanken.* Wenn ich von der Astronomie spreche, so meine ich jene populäre Astronomie, die sich auf das Wissen beschränkt, daß diese Lichtpünktchen gewaltige Massen darstellen, die in ungeheure Entfernungen verbannt sind und die dort die Zentren von unendlich vielen Welten bilden [...] (*SALON VON 1763*, 449; Herv. A.E.).

Das verwendete Vokabular lässt zugleich die Quelle erkennen, auf die sich Diderot mit seinen Überlegungen bezieht: Er nimmt die Opposition zwischen *idée fondamentale* und *idée accessoire* auf, die insbesondere in der rationalistischen Logik von Port Royal ausgearbeitet wurde. Insofern kann Diderot hier auf einen Fundus an Überlegungen zurückgreifen, die bereits das cartesianische Transparenzideal des Zeichens unterwandern, denn mit dem Konzept der *idées accessoires* sind nicht nur die schon von Diderot im *Taubstummbrief* angeführten Elemente der Mimik, Gestik und Intonation angesprochen. Darüber hinaus beeinflussen die Nebenideen auch den semantischen Gehalt des Wortes<sup>461</sup>, indem sie nicht mehr in der Repräsentation

---

l'espace, ni la solidité même des corps n'ait peut-être rien en elle-même de ce que nous éprouvons, qu'ils m'apprennent ces philosophes quelle différence il y a pour eux, à quatre pieds de tes tableaux, entre le Créateur et toi [Chardin]?" (*SALON DE 1765*, 345)/ „Wenn es wahr ist, wie die Philosophen behaupten, daß es nichts Wirkliches außer unseren Empfindungen gibt, daß die Leere des Raums und sogar die Festigkeit der Körper vielleicht an sich nichts von alledem ist, was wir empfinden, dann sollen mich diese Philosophen lehren, welcher Unterschied für sie, bei vier Fuß Abstand von deinen Gemälden, zwischen dem Schöpfer und dir besteht.“ (*SALON VON 1765*, 539-540).

<sup>461</sup> So auch in dem von Beauzée verfassten *Encyclopédie*-Eintrag „MOT“ zu finden: „Il faut encore distinguer dans la signification objective des *mots* l'idée principale & les idées accessoires. Lorsque plusieurs *mots* de la même espèce représentent une même idée objective, variée seulement de l'une à l'autre par des nuances différentes qui naissent de la diversité des idées ajoutées à la première; celle qui est commune à tous ces *mots*, est l'idée principale; & celles qui y sont ajoutées & qui différencient les signes, sont des idées accessoires.“ (Beauzée: Art. „MOT“. In: *ENCYCLOPÉDIE*)/ „Man muss darüber hinaus bei der objektiven Bedeutung des Worts zwischen der Hauptidee und den Nebenideen unterscheiden: Dann, wenn mehrere Worte der gleichen Art dieselbe objektive Idee bezeichnen und sich voneinander nur durch abweichende Schattierungen unterscheiden, die aus der Verschiedenheit der Ideen resultiert, welche ersterer hinzugefügt werden. Die Idee, die allen Worten gemein ist,

aufgehen und somit auf den Intellekt wirken, sondern durch ihre konnotative Dimension zugleich in der Lage sind, im Hörer ein affektives Potential freizusetzen.<sup>462</sup> Unschwer lässt sich auch hier eine Parallele zu Diderots *Lettre* ziehen, allerdings mit zwei wesentlichen Einschränkungen: Zum einen ‚säkularisiert‘ Diderot die Argumentation, indem er diese im 17. Jahrhundert im Bereich der Homiletik angesiedelten Beobachtungen nun auf die Qualität des poetischen Zeichens überträgt. Zum anderen wird, so die Annahme, das Modell unbewusster Assoziationen durch die sensualistischen Prämissen und insbesondere durch den dort entwickelten Subjektbegriff verschärft, was letztlich eine essentielle Voraussetzung des rhetorischen Modells sprengen wird.

Wesentliche Vorbedingung der Hybridisierung des Konzepts der *idées accessoires* ist die Aufgabe der Opposition zwischen natürlichen und künstlichen Zeichen, die sich noch für das Theatermodell als konstitutiv erwiesen hat. So beschäftigte Diderot bereits in der *Lettre sur les Sourds et les Muets* die grundlegende Differenz zwischen den Künsten, und er lässt dieser Überlegung einen Vergleich über die Umsetzung des Motivs einer sterbenden Frau in Malerei, Musik und Poesie folgen. Bezeichnend ist bereits hier der Aufbau des Vergleichs: Obwohl der Stich von Van Mies’ die ‚Sache selbst‘ darstellt – und auch tatsächlich abgebildet ist – ist dieser nicht Ausgangspunkt seiner Betrachtungen, vielmehr werden zunächst Verse aus Vergils Äneis zitiert, an denen nun die jeweilige Ausführung gemessen wird.<sup>463</sup> Diderot zieht aus diesem Vergleich der Künste die wirkmächtige Schlussfolgerung, dass Malerei nur über den Augenblick verfüge, dafür aber Gleichzeitiges auszudrücken vermöge, die Poesie hingegen linear angelegt sei.<sup>464</sup> Ein ähnliches Vorgehen findet sich nun bei einigen Gemäldekritiken des

---

ist die Hauptidee und diejenigen, die hinzugefügt werden und die die Zeichen unterscheiden, sind die Nebenideen.“

<sup>462</sup> Vgl. dazu die Dissertation von Jutta Weiser: *Vertextungsstrategien im Zeichen des désordre. Rhetorik, Topik und Aphoristik in der französischen Klassik am Beispiel der Maximes von La Rochefoucauld*. Heidelberg 2004, insbes. 117-146 sowie 207-246. Weiser arbeitet in ihrer Studie u.a. heraus, wie die Kombination von cartesianischer Physiologie und jansenistischer Theologie zu einem Zeichenmodell der Duplizität führt und damit das im Cartesianismus geforderte semiologische Transparenzideal der *représentation redoublée* unterläuft.

<sup>463</sup> Hunfeld sieht den Vergleich der Künste untereinander in einer Reihe mit den anderen Beispielen der *Lettre*, die stets auf die Lautsprache bezogen bleiben und liest den *Taubstummbrief* als Dokument der Sprachverfallenheit. Vgl. Barbara Hunfeld: Zur „Hieroglyphe“ der Kunst um 1800. Überlegungen zu einer Metapher bei Diderot, Goethe, Schubert und Schlegel. In: *Hieroglyphen. Stationen einer anderen abendländischen Grammatologie. Archäologie der literarischen Kommunikation*. Bd. VIII. Hg. von Aleida Assmann/Jan Assmann. München 2003, 281-296.

<sup>464</sup> „Le peintre n’ayant qu’un moment n’a pu rassembler autant de symptômes mortels que le poète.“ (*LSM*, 46)/„Da der Maler aber nur über einen Augenblick verfügt, konnte er nicht ebenso viele Anzeichen des Todes wie der Dichter gleichzeitig darstellen.“ (*BTS*, 64) Vgl. dazu auch Diderots Artikel „ENCYCLOPÉDIE“: „La peinture n’atteint point aux opérations de l’esprit; l’on ne distinguerait point entre des objets sensibles distribués sur une toile comme ils seraient énoncés dans un discours, les liaisons qui forment le jugement et le syllogisme; ce qui constitue un de ces êtres sujet d’une proposition; ce qui constitue une de ces qualités attribut; ce qui enchaîne la proposition à une autre pour en composer un discours; en un mot il y a une infinité des choses de cette nature que la peinture ne peut figurer; mais elle montre du moins toutes celles qu’elle figure: et si au contraire le discours écrit les désigne toutes, il n’en montre aucun. Les peintures des êtres sont toujours très incomplètes; mais elles n’ont rien d’équivoque, parce que ce sont les portraits mêmes d’objets que nous avons sur les yeux. Les caractères de l’écriture [...] ne signifient rien par eux-mêmes. La clé des tableaux est dans la nature, et s’offre à tout le monde.“ (Diderot, Art. „ENCYCLOPÉDIE“, in: *ENCYCLOPÉDIE*; Herv. A.E.)/„Da die Malerei keine unmittelbare Beziehung zu den Verrichtungen des Geistes hat, könnte man an wahrnehmbaren Gegenständen, die auf einer Leinwand ebenso verteilt wären, wie sie in einer Rede vorgebracht werden, nicht die zur Urteilsbildung und zum Vernunftschluß führenden Zusammenhänge erkennen: nämlich das, was eines dieser Dinge darstellt, als Subjekt dieses Hauptsatzes; das, was eine Eigenschaft dieser Dinge darstellt, als Attribut; das, was den Hauptsatz mit einem anderem verknüpft, um dadurch einen Vernunftschluß zu ziehen, und dass, was diesen Vernunftschluß mit

*Salons*, so beispielsweise bei der Besprechung des Gemäldes *Le Combat de Diomède et d'Énée* von Doyen im *Salon de 1761*: „J'ai relu à l'occasion du tableau de Doyen cet endroit du poète.[...] C'est un enchaînement de situations terribles et délicates, toujours la couleur et l'harmonie qui conviennent“ (*SALON DE 1761*, 224)<sup>465</sup>. Ausgehend von diesen Versen der *Ilias* entwickelt Diderot nun eine visuelle Ausgestaltung des homerschen Tableaus, allerdings nur, um schließlich festzustellen: „J'aurais choisi, comme vous voyez, le moment qui eût précédé la blessure de Vénus; M. Doyen au contraire a préféré le moment qui suit.“ (ebd., 224)<sup>466</sup> Was zunächst nur als eine geschickte Überleitung erscheinen mag, erweist sich in der Folge als eigentliche Referenz: Das Gemälde Doyens, das Diderot nun bespricht, wird kontinuierlich zu dem imaginären Gedankenbild des *Ilias*-Lesers Diderot in Beziehung gesetzt und daran gemessen: „Cette composition [de Doyen] est toute d'effroi. Le moment qui précédait la blessure eût offert le contraste du terrible et du délicat [...] Quoi qu'il en soit le tableau de M. Doyen produit un grand effet.“ (ebd., 224-225)<sup>467</sup> Bemerkenswert an dieser kurzen Passage über Doyen ist die Akzentuierung, die eine neue Größe in den Vordergrund des Verhältnisses von künstlichem und natürlichem Zeichen rückt: die des inneren Bewusstseinsbildes des Rezipienten, das mit jenem des Malers gerade nicht übereinstimmt, gleichwohl entscheidend zur Urteilsbildung beiträgt.<sup>468</sup>

Diese Perspektive wird zunächst durch das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Bild und Text verstellt, da die Historienmalerei ihr Sujet *per definitionem* einer vorgängigen Narration (geschichtlicher oder literarischer Art) entlehnt. Deutlicher tritt dies im Falle der Genrebilder hervor, die auf keinen Subtext rekurrieren, sondern dem theoretischen Anspruch nach die

---

einem anderen verbindet, um dadurch eine Rede zu bilden. *Mit einem Wort: es gibt unendlich viele derartige Momente, welche die Malerei nicht abbilden kann; doch stellt sie wenigstens alle jene Momente, die sie abbildet, bildlich dar.* Wenn die geschriebene Rede dagegen alle Momente andeutet, so stellt sie doch keinen anschaulich dar.“(Diderot, Art. „Enzyklopädie“, Lücke, Bd.1, 167; Herv. A.E.).

<sup>465</sup> „Anlässlich des Gemäldes von Doyen habe ich die Stelle bei dem Dichter wieder einmal gelesen. Sie besteht in einer Verknüpfung von schrecklichen und zarten Situationen und weist überall die passende Farbe und die entsprechende Harmonie auf.“ (*SALON VON 1761*, 377).

<sup>466</sup> „Wie Sie sehen, hätte ich also den Augenblick gewählt, der der Verwunderung der Venus vorausgeht. Doyen hat dagegen den Augenblick gewählt, der ihr folgt.“ (*SALON VON 1761*, 378).

<sup>467</sup> „Die Komposition ist, wie Sie sehen, ganz und gar Schrecken. Der Augenblick vor der Verwunderung hätte den Kontrast des Schrecklichen und des Zarten bieten können [...] Wie dem auch sei, so bringt doch das Gemälde Doyens einen starken Effekt hervor.“ (*SALON VON 1761*, 378).

<sup>468</sup> Vgl. dazu auch den *Taubstummenbrief*: „Ils veulent que je leur dise encore pourquoi une peinture admirable dans un poème deviendrait ridicule sur la toile“ (*LSM*, 44)/„Sie wollen auch, daß ich ihnen sage, warum ein Gemälde, das in einer Dichtung bewunderungswürdig erscheint, auf der Leinwand lächerlich wirken würde.“ (*BTS*, 63) Ungeachtet der Darstellungstechnik des Malers, unternimmt es Diderot also zunächst zu diskutieren, ob dieser überhaupt den seiner künstlerischen Ausdrucksform angemessenen Augenblick für sein Gemälde gewählt habe. Vgl. dazu ebenso Diderots Kritik an dem dargestellten Moment in Lépiciés Gemälde *La descente de Guillaume le Conquérant en Angleterre*: „Un général ne pouvait guère faire mieux entendre à ses soldats qu'il fallait vaincre ou mourir, qu'en brûlant les vaisseaux qui les avaient apportés. C'est ce que fit Guillaume. [...] Le beau sujet pour le peintre, pourvu que ce peintre ne soit pas Lépicié! Quel instant croyez-vous que celui-ci ait choisi? Celui ou la flamme consume les vaisseaux, et où le général annonce à son armée l'alternative terrible. [...] Tranquillisez-vous et vous ne donnez pas une peine dont l'artiste s'en est disposé.“ (*SALON DE 1765*, 416-418)/„Ein Feldherr kann seinen Soldaten nicht deutlicher zu verstehen geben, daß sie siegen oder sterben müssen, als durch das Verbrennen der Schiffe, die sie hergebracht haben. Das hat Wilhelm getan. [...] Welch schönes Sujet für einen Maler – vorausgesetzt, daß dieser Maler nicht Lépicié heißt! Welchen Augenblick, glauben Sie, hat Lépicié gewählt? Den Augenblick, in dem die Flammen die Schiffe verzehren und der Feldherr seinem Heer das schreckliche Entweder-Oder verkündet. [...] Beruhigen Sie sich und geben sie sich keine Mühe, da der Künstler selbst sie sich geschenkt hat.“ (*SALON VON 1765*, 595-596).

‚Sache selbst‘ darstellen, wie beispielsweise Greuzes *La jeune Fille qui pleure son oiseau mort*. Diderot beginnt zunächst mit einer Beschreibung des Sujets: „Elle [la jeune fille] est de face, sa tête est appuyée sur sa main gauche. L’oiseau mort est posé sur le bord supérieur de la cage, la tête pendante, les ailes traînantes, les pattes en l’air“ (*SALON DE 1765*, 381)<sup>469</sup> und fährt dann mit einer Wertung der greuzeschen Darstellung fort. Diese überzeugt ihn derart, dass er beim Anblick des Gemäldes seiner Begeisterung Ausdruck verleiht, um schließlich unvermittelt ins Fiktionale zu wechseln: „Si l’on s’y arrête ou qu’on y revienne, on s’écrie: ‚Délicieux! délicieux!‘ Bientôt on se surprend conversant avec cette enfant et la consolant.“ (*SALON DE 1765*, 381)<sup>470</sup> Diderot entwickelt nun ausgehend von der Mimik und Körpersprache des dargestellten Modells („Vous baissez les yeux, vous ne me répondez pas“ (ebd., 381)<sup>471</sup>) ein Zwiegespräch, dessen Verlauf nahe legt, dass die Traurigkeit des dargestellten Mädchens auf einen Fehltritt zurückzuführen sei und der Tod des Vogels, welcher sich als ein Geschenk des Geliebten erweist, in ein böses Vorzeichen für die Liebenden umgedeutet werden könne. Entscheidend für die Rezeption ist auch hier der Imaginationsvorgang des Rezipienten: Das Gemälde wirkt nun nicht mehr, indem eine Beziehung unter den dargestellten Gegenständen und Personen hergestellt wird, sondern gerade das Abwesende, der Geliebte, wird in das Gemälde hineingeholt und eröffnet auf diese Weise eine völlig neue Interpretation: „Cette enfant pleure autre chose, vous dis-je. D’abord vous l’avez entendue, elle en convient, et son affliction dit le reste.“ (ebd., 383)<sup>472</sup> Das Zitat illustriert dabei die Umkehrung des Verhältnisses zwischen Deskription und Narration: Der abgebildete schwermütige Gesichtsausdruck liefert nur noch die Bestätigung des – eigentlich – fiktiven Dialogs und verkehrt damit das Verhältnis von dargestellter Wirklichkeit und Fiktion. Zugleich jedoch ist dieser Vorgang höchst individuell: „Le sujet de ce petit poème est si fin *que beaucoup de personnes ne l’ont pas entendu*; ils ont cru que cette jeune fille ne pleurerait que son serin“ (ebd., 383)<sup>473</sup>. Das gemalte Kunstobjekt wirkt also gerade nicht unmittelbar und Malerei erweist sich, entgegen der Behauptung Diderots in der *Lettre sur les Sourds et les Muets*, ebenso als ‚Hieroglyphe‘ wie Literatur und Musik. Obwohl diese Interpretation des Sujets motivgeschichtlich nahe liegt und Diderot darauf hinweist, dass er dieses Bild in Analogie zu anderen Gemälden Greuzes setze („Greuze a déjà peint une fois le même sujet“ (ebd., 383)<sup>474</sup>), so lässt sich doch weder durch das auf dem Gemälde Dargestellte noch aufgrund der Beschreibung Diderots die Autorintention eindeutig rekonstruieren. Letztlich bleibt diese in der Schwebe und wird nur durch die Fiktion selbst bestätigt („vous l’avez entendue [...]“).

<sup>469</sup> „Die Kleine [das junge Mädchen] ist von vorn gesehen. Ihr Kopf ruht auf der linken Hand. Das tote Vögelchen liegt auf dem oberen Rand des Käfigs; der Kopf hängt herab, die Flügel sind lahm, die Füße ausgestreckt.“ (*SALON VON 1765*, 566).

<sup>470</sup> „Wenn man davor stehen bleibt oder wenn man zu ihm zurückkehrt, ruft man wieder: ‚Köstlich, köstlich!‘ Bald ertappt man sich dabei, wie man mit dieser Kleinen plaudert und sie tröstet.“ (*SALON VON 1765*, 566).

<sup>471</sup> „Die schlagen die Augen nieder, Sie antworten mir nicht [...]“ (*SALON VON 1765*, 567).

<sup>472</sup> „Dieses Kind weint aus einem ganz anderen Grund, sage ich Ihnen. Vor allem, das haben Sie ja gehört, gibt sie es selbst zu. Und ihr nachdenklicher Kummer sagt das übrige.“ (*SALON VON 1765*, 569).

<sup>473</sup> „Das Sujet dieses kleinen Gedichtes ist so fein, daß viele Leute es nicht verstanden haben. Sie glaubten, dieses junge Mädchen beweine nur seinen Kanarienvogel.“ (*SALON VON 1765*, 568).

<sup>474</sup> Greuze hat schon einmal dasselbe Sujet gemalt [...]“ (*SALON VON 1765*, 568).

Diese Charakteristika nun stehen in direktem Gegensatz zur Rezipientenhaltung in der Theatertheorie. Wenngleich unter formalen Gesichtspunkten Parallelen aufgezeigt werden können – nicht nur die Absorption als Kennzeichen des Gemäldemotivs in Analogie zum Theater der vierten Wand, sondern auch das durch identifikatorische Rezeptionshaltung bedingte Eingreifen in die Fiktion, einem Wunsch, den Diderot sowohl dem Theaterzuschauer als auch dem Richardson-Leser unterstellt und der hier nun durchgeführt wird – so treten die Unterschiede indes deutlich hervor: Nicht mehr der emphatische Nachvollzug dessen, was der Autor durch natürliche Zeichen kommunizieren möchte, sondern die individuelle Aneignung des Dargestellten wird thematisiert.

Auf diese Weise wird die Vorstellung eines authentischen Kommunikationssystems jenseits sprachlicher Zeichen unterlaufen: Die im *Taubstummenbrief* beschriebene individuelle Diskrepanz in der Wirkung tritt nun auch im Bereich ‚natürlicher‘ Zeichen auf, woraus sich für die Malerei eine ähnliche Rezeptionsstruktur wie für die Poesie ergibt: „Mais l’intelligence de l’emblème poétique n’est pas donné à tout le monde; il faut être presque en état de le créer pour le sentir fortement“ (*LSM*, 34)<sup>475</sup> gilt nun ebenso für die in der *Lettre* angeführten Zitatbeispiele wie auch für das Gemälde Greuzes, dessen Gehalt sich nur Wenigen erschließt. Darüber hinaus wird deutlich, dass, selbst mit diesem ‚Feingefühl‘ ausgestattet, nicht sicher zu stellen ist, dass der Betrachter entsprechend dem Seelentableau des Künstlers urteilt - von der Darstellung kann nicht mehr unmittelbar auf die Bedeutung geschlossen werden. Der vielfach in der Forschung artikulierte Vorwurf, Diderots Salonkritiken entbehrten eines den bildenden Künsten angemessenen Maßstabs und seien literarischen Kriterien unterworfen<sup>476</sup>, erweist sich vor dem Hintergrund der Zeichentheorie als unhaltbar: Die Qualität des doyenschen Gemäldes bemisst sich nicht an seiner Ausrichtung auf die textuelle Vorlage („Le peintre a fait sagement de s’écarter ici du poète“ (*SALON DE 1761*, 225)<sup>477</sup>), sondern beruht vielmehr auf dem inneren Bewusstseinsbild des Rezipienten, das durch die Lektüre evoziert wird und als Bindeglied zwischen Epos und Gemälde fungiert.<sup>478</sup> Folglich ist die Diskrepanz zwischen innerem Seelentableau und materieller Repräsentation, unabhängig von dem gewählten semiotischen System, unüberbrückbar: Malerei wie auch Narration dienen daher beide nur einer wechselseitigen Annäherung an das individuelle Bewusstseinsbild, das sich als *tertium comparationis* freilich jeglicher Repräsentation entzieht. Der Fokus verschiebt sich infolgedessen

<sup>475</sup> „Aber das Verständnis für das poetische Sinnbild ist nicht jedermann gegeben; man muß fast imstande sein, es selbst zu schaffen, um es stark zu empfinden.“ (*BTS*, 53).

<sup>476</sup> Vgl. u.a. Dresdner 1968, Langen 1948.

<sup>477</sup> „Der Maler hat klug daran getan, hier vom Dichter abzuweichen.“ (*SALON VON 1761*, 379).

<sup>478</sup> Unterstrichen werden kann diese These auch anhand der Besprechung des Fragonard-Gemäldes *Corésus et Callirhoé* (*SALON DE 1765*, 423-431): Diderot beginnt diese mit dem Bedauern, dass sich das Bild bereits nicht mehr im *Salon* befunden hätte und dass er Grimm stattdessen einen Traum erzähle, dessen letztes Bild sich schließlich als mit dem fragonardschen Gemälde identisch erweist. Die Traumepisode, die dort entwickelt wird und der dargestellten Szene Fragonards vorangeht, basiert, wie Starobinski in seiner Lektüre zeigt, auf Pausanias *Beschreibung Griechenlands*, die Diderot jedoch gerade nicht wiederholt, sondern vielmehr „in der Freiheit, die ihm der angebliche Traum gewährt, alle Privilegien seiner Phantasie wahr[t]. [...] Doch ist es andererseits sicher, daß die Anregung zum Träumen, die er in Fragonards Gemälde gefunden hat, ihn die Anfangsszene des Mythos erfinden läßt.“ (Jean Starobinski: Diderot als Beschreiber: Die Passion des Koresus. In: *Mit den Augen geschrieben. Von gedichteten und erzählten Bildern*. Hg. von Lea Ritter-Santini. München/Wien 1991, 32).

von einer adäquaten Umsetzung des Seelentableaus in Form der Gebärdensprache auf die medial bedingten Unterschiede in dieser Übersetzungsleistung.

Fernerhin tritt die individuelle Beschaffenheit des Bewusstseinsbildes hervor: Nicht nur, dass diese Deutung Diderots auf seiner Kenntnis weiterer Werke Greuzes beruht, der Selbstbezug wird darüber hinaus unterstrichen, indem er die suggerierte Frivolität des Gemäldes noch steigert: „Je n’aime point à affliger, malgré cela, il ne me déplairait pas trop d’être la cause de sa peine.“ (SALON DE 1765, 383)<sup>479</sup> Das, was unter dem Terminus der ‚Nebenidee‘ oder ‚Empfindung‘ in der rhetorischen Tradition noch die Möglichkeit zu bewusster Affektlenkung eröffnete, entzieht sich nun dem Zugriff: Wenn die Identität des Einzelnen sich durch wiederholte Perzeptionen konstituiert, wie es in der sensualistischen Theoriebildung vorgesehen ist, ist der Erfahrungshintergrund des Subjekts zugleich kontingent. Die Folge daraus ist, dass die durch den rhetorischen Mechanismus der Nebenideen ausgelösten Assoziationsketten nicht mehr vorhersagbar erscheinen: Zusammengesetzt aus individuellen Erfahrungen und kombiniert in einer sich theoretischer Reflektion entziehenden Weise – eben durch Zufall oder Gewohnheit – erweisen sie sich als konstituierender Faktor von Kunstwahrnehmung. So entsteht durch die Freisetzung der Imagination des Rezipienten im Kontakt mit dem Kunstwerk ein Raum, in dem Individualität sich artikuliert, obwohl sie sich der Repräsentation entzieht. Die Assoziationsreihen des Rezipienten treten mit der ‚Objektivität‘ der Darstellung in Wechselwirkung („que signifie cet air rêveur et mélancolique? Quoi, pour un oiseau!“ (SALON DE 1765, 381)<sup>480</sup>), ein Zustand, den Diderot als ‚zeitlos‘ hervorhebt.<sup>481</sup> Nicht zuletzt besteht die diderotische Kritik an dem Rokkoko-maler Boucher – neben dem Vorwurf des Verstoßes gegen moralische Wohlanständigkeit – darin, ihm die ‚Überfülle‘ seiner Gemälde, hier von *La Bergerie*, vorzuwerfen, die gerade ein solches Wechselspiel verhindert:

*Entre tant de détails tous également soignés, l’œil ne sait où s’arrêter. Point d’air. Point de repos. [...] Quand on écrit, faut-il tout écrire? Quand on peint, faut-il tout peindre? De grâce, laissez quelque chose à suppléer par mon imagination. (SALON DE 1763, 247)*

Unter so vielen Details, die alle gleich sorgfältig ausgeführt sind, weiß das Auge nicht, wo es verweilen soll. Keine Luft, keine Ruhe. [...] Muß man denn, wenn man schreibt, alles schreiben? Muß man denn, wenn man malt, alles malen? Ich bitte Sie, lassen Sie doch etwas offen, das meine Einbildungskraft ergänzen kann. (SALON VON 1763, 440)

---

<sup>479</sup> „Ich mache nur ungern andere traurig. Trotzdem würde es mir nicht besonders leid tun, die Ursache ihres Kummers zu sein.“ (SALON VON 1765, 568).

<sup>480</sup> „Warum dieser nachdenkliche und melancholische Gesichtsausdruck? Wegen eines Vögelchens!“ (SALON VON 1765, 567).

<sup>481</sup> So anlässlich eines Vernet-Gemäldes: „Je ne vous dirai point quelle fut la durée de mon enchantement; l’immobilité des êtres, la solitude d’un lieu, son silence profond suspendent le temps, il n’y en a plus, rien ne le mesure, l’homme devient comme éternel.“ (SALON DE 1767, 600)/„Ich kann Ihnen nicht sagen, wie lange meine Verzauberung dauerte. Die Unbeweglichkeit der Dinge, die Einsamkeit eines Ortes, seine tiefe Stille heben die Zeit auf: es gibt dann keine mehr. Sie läßt sich dann an nichts mehr messen; der Mensch wird zu etwas Ewigem.“ (SALON VON 1767, 80).

Diderot spielt hier die technische Perfektion Bouchers, die er durchaus anerkennt („Quel abus du talent!“ (ebd., 247)<sup>482</sup>) gegen die ideelle Ebene aus: Präzision und Detailtreue bewirken im Medium der Malerei nicht zwingend den Eindruck größerer Naturnähe, sondern können ins Gegenteil umschlagen. Die Bildwirkung verbleibt auf den visuellen Aspekt beschränkt, so dass zwar die technische Ausführung kommentiert werden kann, darüber hinaus jedoch keine Empfindungen im Betrachter ausgelöst werden: „La peinture est l’art d’aller à l’âme par l’entremise des yeux; si l’effet s’arrête aux yeux, le peintre n’a fait que la moindre partie du chemin.“ (*SALON DE 1765*, 408)<sup>483</sup> So erklärt sich auch Diderots Sympathie für die Skizze, die eben jenen Freiraum eröffnet, der erst die Imagination des Betrachters aktiviert und so ‚bewegte‘ Bilderreihen in ihm freizusetzen beginnt:

Les esquisses ont communément un feu que le tableau n’a pas; c’est le moment de chaleur de l’artiste [...] sans aucun mélange de l’apprêt que la réflexion met à tout [...] or, plus l’expression des arts est vague, plus l’imagination est à l’aise. [...] Je vois dans le tableau une chose prononcée; combien dans l’esquisse y supposai-je de choses qui y sont à peine annoncées! Voici, mon ami, de quoi montrer combien il reste d’équivoque dans le meilleur tableau.<sup>484</sup> (*SALON DE 1765*, 388)

Skizzen haben gewöhnlich ein Feuer, das dem Gemälde fehlt. Sie entstehen im Augenblick der glühenden Hingabe des Künstlers [...] ohne jede Beimischung des Künstlichen, das die Reflexion in alles bringt [...] Je unbestimmter der Ausdruck der Künste ist, desto freier ist die Einbildungskraft. [...] Im Gemälde sehe ich eine Sache klar ausgedrückt. Aber wie viele Dinge vermute ich bei einer Skizze, obgleich sie in ihr kaum angedeutet sind! Daran, lieber Freund, kann man nachweisen, wieviel Unklares es auch im besten Gemälde noch geben muß. (*SALON VON 1765*, 574)

Man sieht, wie sich Diderot bei seinen Salonkritiken an den addisonschen Überlegungen über die *Secondary Pleasures* der Einbildungskraft orientiert. Die Wirkung resultiert nun nicht mehr aus der Darstellung der Natur im Medium der Kunst, sondern durch den Vergleich von den Ideen, „arising from the Original Objects, with the Ideas we receive from the Statue, Picture, Description, or Sound that represents him“. Doch ist dieser Vergleich zwischen Natur und Kunst bei Diderot ungleich komplexer strukturiert, da der Rezipient als individuelle Größe in den Fokus des Interesses tritt. Dadurch ist der unmittelbare Zugriff auf die Wirklichkeit nicht mehr wie bei Addison ungebrochen möglich, sondern wird über die unbewusst ausgelösten Assoziationsketten der Empfindungen im Betrachter vermittelt, die sich zwischen jeden Vergleich von Kunst und textueller Vorlage, Kunst und Wirklichkeit stellen. So wird nicht nur ein ‚gestimmtes‘ Bild, sondern gleich eine Reihe von mentalen Bildern im Rezipienten freigesetzt, die unwillkürlich und nahezu zeitgleich auftreten. Und obschon Diderot die Bilderreihen narrativ umsetzt, stehen auch diese Erzählungen unter dem im *Taubstummbrief* beschriebenen Vorbehalt, nicht mehr das Abbild, sondern bereits eine nachträglich und logisch strukturierte Übersetzung des Seelentableaus darzustellen. Das „Vor-Augen-Stellen“, von

<sup>482</sup> „Welche Vergeudung von Talent“ (*SALON VON 1763*, 440).

<sup>483</sup> „Malerei ist die Kunst, auf dem Weg über die Augen bis zur Seele zu dringen. Wenn die Wirkung nur bis zu den Augen gelangt, hat der Maler nur den kleineren Teil seines Weges zurückgelegt.“ (*SALON VON 1765*, 590).

<sup>484</sup> Der letzte Satz ist zitiert nach der Diderot-Gesamtausgabe von Assézat/Tourneux, Bd. 10, 352.



Diderot umschrieben als ein „Aus-dem-Rahmen-Treten des Bildes“<sup>485</sup>, ist durch den individuellen Hintergrund des Rezipienten jedoch nicht mehr steuerbar und liegt von daher jenseits des rhetorischen Modells: Ideentheorie schlägt hier in Assoziationstheorie um, ohne indes die Identität von Künstler und Rezipienten noch garantieren zu können.

Unübersehbar ist dabei die Diskrepanz zwischen diesem Modell und der batteuxschen Aktualisierung des aristotelischen Mimesis-Konzepts im 18. Jahrhundert, insbesondere, wenn man die in der *doctrine classique* vorgenommene Verengung dieses Prinzips in Betracht zieht, die in der Nachahmung antiker Kunstwerke besteht, da mit diesen bereits vollendete und nicht zu übertreffende Realisierungen der ‚schönen Natur‘ vorlägen. Die normative Auffassung von der ‚*belle nature*‘, die diesem Imperativ künstlerischen Schaffens zugrunde liegt, ist demnach auch Ausgangspunkt diderotischer Kritik:

[...] quand je veux faire une statue de belle femme, j'en fais déshabiller un grand nombre; je prends de chacune d'elles ce qu'elles ont de beau. – Et à quoi le reconnais-tu? – Mais à la conformité avec l'antique, que j'ai beaucoup étudié. – Et si l'antique n'était pas, comment t'y prendrais-tu? Tu ne me réponds pas. (*SALON DE 1767*, 524)

„Sehen Sie, wenn ich die Statue einer schönen Frau machen will, so lasse ich eine große Anzahl von Frauen sich entkleiden; alle bieten mir schöne Partien und unschöne Partien; ich nehme von jeder, was an ihr schön ist.“ Und woran erkennst du das? „An der Übereinstimmung mit der Antike, die ich gründlich studiert habe.“ Und wenn es keine Antike gäbe, woher würdest du dann das Schöne nehmen? Du antwortest mir nicht. (*SALON VON 1767*, 15-16; Übs. leicht geändert)

Im fiktiven Dialog mit einem Künstler wird die Problematik entwickelt: Ohne den Verweis auf antike Formen fehlen die Kriterien zur Definition der schönen Natur. Darüber hinaus soll die zweite Annahme, die mit dem Antikenkult verbunden ist, ausgeräumt werden. Diese besteht darin, dass antike Künstler ein ideales Modell vor ihrem geistigen Auge erschaffen hätten, indem sie aus Einzelwahrnehmungen abstrahierten, um diese schließlich mit Hilfe der Einbildungskraft neu zu kombinieren:

C'est un vieux conte, mon ami, que pour former cette statue, vraie ou imaginaire que les Anciens appelaient la règle et que j'appelle le modèle idéal ou la ligne vraie, ils aient parcouru la nature, empruntant d'elle, dans une infinité d'individus, les plus belles parties dont ils composèrent un tout. (ebd., 526)

Es ist eine alte Geschichte, lieber Freund, daß die Alten, um jenes reale oder imaginäre Standbild zu schaffen, das sie „die Regel“ nannten und das ich das ideelle Modell oder die wahre Linie nenne, die ganze Natur erforschten und dabei von unzähligen Individuen die schönsten Teile entlehnten, aus denen sie dann ein Ganzes zusammensetzten. (*SALON VON 1767*, 18)

---

<sup>485</sup> Eine entsprechende Metaphorik durchzieht die Salonbesprechungen Diderots, so beispielsweise anlässlich Le Princes *Pastorale russe*: „Un tableau avec lequel on raisonne ainsi, qui vous met en scène, et dont l'âme reçoit une sensation délicieuse, n'est jamais un mauvais tableau.“ (*SALON DE 1765*, 407)/„Ein Gemälde, mit dem sie in solcher Weise Zwiesprache halten, das sie selbst in die Szene hineinzieht und von dem ihre Seele eine köstliche Empfindung erfährt, kann niemals ein schlechtes Gemälde sein.“ (*Salon 1765*, 590) oder bezogen auf Chardins Stilleben: „Les objets sont hors de la toile et d'une vérité à tromper les yeux.“ (*SALON DE 1763*, 264)/„die Gegenstände treten aus der Leinwand hervor und haben eine Wahrheit, die die Augen täuscht.“ (*SALON VON 1763*, 453).

Hieran lässt sich erkennen, inwiefern das Mimesis-Konzept brüchig wird: Nicht nur, dass das erste Modell, an dem sich der Künstler orientieren sollte, nicht in der Natur vorgefunden werden kann, die es durch kontingente Einflüsse verformt und verstellt. Es lässt sich überraschenderweise auch nicht einfach aus der Kombination schöner Einzelemente herstellen<sup>486</sup>, wie es in der zeitgenössischen – und auch von Diderot noch bemühten – Standarddefinition der Einbildungskraft vorgestellt wird<sup>487</sup>:

L'imagination ne crée rien, elle imite, elle compose, combine, exagère, agrandit, rapetisse, elle s'occupe sans cesse de ressemblances. (*SALON DE 1767*, 619.)

Die Einbildungskraft ist nicht schöpferisch; sie ahmt nach, setzt zusammen, verknüpft, übersteigert, vergrößert und verkleinert. Sie beschäftigt sich unaufhörlich mit Ähnlichkeiten. (*SALON VON 1767*, 105)

Wenngleich die wahrgenommene Natur noch Ausgangspunkt für den Künstler bleibt, lässt sich doch die Einbildungskraft des Künstlers eben so wenig an einen (visuellen) ersten Eindruck in der Natur zurückbinden wie jene des Betrachters. Vielmehr wird die Aufmerksamkeit auf einen langwierigen und komplizierten künstlerischen Schaffensprozess gelenkt, in dem die Ideen, anstatt in der Kunst nur neu kombiniert zu werden, vorher quasi neu erschaffen werden: Aus einem Bewusstsein des Ungenügens der Natur heraus entsteht, eingedenk der komplexen Struktur natürlicher Organismen, aus der Wechselwirkung von Natureindrücken, technischem Können, Abstraktion und Konkretisation ein ‚erstes Modell‘, ein Verfahren, das Diderot metaphorisch als *tatônnement* bezeichnet:

Avec le temps, par une marche lente et pusillanime, par un long et pénible tâtonnement, par une notion sourde, secrète, d'analogie, acquise par une infinité d'observations successives dont la mémoire s'éteint et dont l'effet reste, la réforme s'est étendue à de moindres parties, de celles-ci à de moindres encore, et de ces dernières aux plus petites, à l'ongle, à la paupière, aux cils, aux cheveux, *effaçant sans relâche et avec une circonspection étonnante les altérations et difformités de Nature vicieuse, ou dans son origine, ou par les nécessités de sa condition*, s'éloignant sans cesse du portrait, de la ligne fausse, pour s'élever au vrai modèle idéal de la beauté. (*SALON DE 1767*, 525; Herv. A.E.)

---

<sup>486</sup> „Convenez donc que ce modèle est purement idéal, et qu'il n'est emprunté directement d'aucune image individuelle de Nature dont la copie vous soit restée dans l'imagination, et que vous puissiez appeler derechef, arrêter sous vos yeux et recopier servilement, à moins que vous ne veuillez vous faire portraitiste. [...] Convenez donc que la différence du portraitiste et de vous, homme de génie, consiste essentiellement en ce que le portraitiste rend fidèlement Nature comme elle est, et se fixe par goût au troisième rang, et que vous qui cherchez la vérité, le premier modèle, votre effort continu est de vous élever au second.“ (*SALON DE 1767*, 524)/ „Geben Sie also auch zu: dieses Modell ist durchaus „ideell“; es kann niemals unmittelbar von irgend einem individuellen Bild der Natur herrühren, dessen genaue Kopie in Ihrer Einbildungskraft haften geblieben ist, und Sie dürften diese Kopie nur dann wieder hervorrufen, sich vor Augen halten und sklavisches wieder kopieren, wenn Sie Porträtist werden wollten. [...] Geben Sie schließlich zu: der Unterschied zwischen einem Porträtisten und Ihnen, einem Mann von Genie, besteht im wesentlichen darin, daß der Porträtist getreu die Natur wiedergibt, wie sie ist, und folglich auf Grund seines Geschmacks den dritten Rang einnimmt; daß Sie dagegen die Wahrheit suchen, das erste Modell, und daß Ihre unablässige Bemühung dahin zielt, sich auf den zweiten Rang zu erheben.“ (*SALON VON 1767*, 15).

<sup>487</sup> Zur Diskussion der platonistischen Züge des *modèle idéal* bei Diderot vgl. Wolfgang Drost: *Le Regard intérieur: Du Modèle idéal chez Diderot*. In: *Le Regard et l'objet. Diderot critique d'art*. Hg. von Michel Delon/Wolfgang Drost. Heidelberg 1989, 69-90.

Durch einen langsamen und zaghaften Fortschritt, durch langes und mühsames Herumtasten, durch eine dunkle, verborgene, analogiehafte Vorstellung, die das Ergebnis unendlich vieler, aufeinanderfolgender Beobachtungen ist, die zwar dem Gedächtnis entschwenden, in ihm aber nachwirken: durch all das hat sich im Laufe der Zeit diese Umgestaltung auf die kleineren Teile, von diesen auf noch kleinere und schließlich auf die kleinsten ausgedehnt: Fingernagel, Augenlid, Wimpern, Haare. *Unablässig und mit erstaunlicher Umsicht wurden Abweichungen und Missbildungen einer Natur ausgetilgt, die entweder in ihrem Ursprung oder infolge der Notwendigkeiten der jeweiligen Lebenslage fehlerhaft war, und so entfernte man sich unaufhörlich vom Porträt, von der falschen Linie, um sich zum wahren Modell der Schönheit, zur wahren Linie zu erheben.* (*SALON VON 1767*, 16-17; Herv. A.E.)

Die Konsequenz daraus ist, dass die Vorstellung eines *beau absolu*<sup>488</sup> hinfällig wird: Wenn diese Modelle nicht einfach nach der Natur kopiert sind, sondern visuelle Eindrücke nur vermittelt in das *modèle idéal* eingehen, welches sich schließlich als ein psychologischer Schöpfungsakt des Einzelnen erweist, ist jedes dieser ersten Modelle individuell.<sup>489</sup> So entstehen unterschiedliche, aber prinzipiell gleichwertige Vorstellungen von der ‚schönen Natur‘: Zwar seien die griechischen Künstler nicht zu übertreffen in dem, was sie als Maßstab des Schönen etabliert hätten, diesen Maßstab hingegen konnten sie nur entwickeln, da sie als jüngste Künstlergeneration in dieser diderotischen Genealogie gezwungen gewesen seien, den Weg des *tatónnement* zu beschreiten. Jede Künstlergeneration, die diesen Prozess erneut auf sich nähme und sich nicht an Vorbildern orientiere, könnte ein ebenso perfektes erstes Modell hervorbringen, nicht obwohl, sondern gerade weil es dem der Griechen nicht entspräche:

[...] c'est que si ces modèles [des Grecs] avaient été anéantis, il y a tout à présumer qu'obligés comme eux [les Grecs] à nous traîner d'après une nature difforme, imparfaite, viciée, nous serions arrivés comme eux à un modèle original et premier, à une ligne vraie qui aurait été bien plus nôtre, qu'elle ne l'est et ne peut l'être. (*SALON DE 1767*, 527-528; Herv. A.E.)

Wären die Modelle der Griechen vernichtet worden, so ist durchaus anzunehmen, daß wir wie sie gezwungen gewesen wären, uns langsam an einer entstellten, unvollkommenen, fehlerhaften Natur emporzuarbeiten, und daß wir daher wie sie zu einem originalen und ersten Modell, einer wahren Linie gelangt wären, *die dann weitaus mehr unsere eigene gewesen wäre, als sie es tatsächlich ist und sein kann.* (*SALON VON 1767*, 20; Herv. A.E.)

Vor diesem Hintergrund ist auch der Vernet-Kommentar Diderots im *Salon von 1767* zu lesen. Auch hier inszeniert Diderot einen Wechsel zwischen der Ebene des Gemäldes und der ‚Wirklichkeit‘: Eingeleitet durch die Bemerkung, nicht die Landschaftsbilder Vernets zu besprechen, sondern durch eine Reise davon abgehalten worden zu sein, schildert Diderot nun

---

<sup>488</sup> Vgl. dazu auch den *Encyclopédie*-Artikel „BEAU“.

<sup>489</sup> „ligne vraie, modèle idéal de beauté qui n'exista nulle part que dans la tête des Agasias, des Paphaëls, des Poussins, des Pugets, des Pigalles, des Falconets [...] modèle idéal de la beauté, ligne vraie non traditionnelle qui s'évanouit presque avec l'homme de génie, qui forme pendant un temps l'esprit, le caractère, le goût des ouvrages d'un peuple, d'un siècle, d'une école“ (*SALON DE 1767*, 525)/„Die wahre Linie – das ideelle Modell der Schönheit - existiert nirgendwo anders als in den Köpfen eines Agasias, eines Raffael, eines Poussin, eines Puget, eines Pigalle, eines Falconet [...] Das ideelle Modell der Schönheit, die wahre, nicht die traditionelle Linie, verschwindet fast ganz, wenn ein Mann von Genie dahingeht, der eine Zeitlang den Geist, den Charakter, den Geschmack der Werke eines Volkes, eines Zeitalters, einer Schule formt.“ (*SALON VON 1767*, 17).

stattdessen die Spaziergänge durch diese „campagne voisine de la mer et renommée par la beauté“ (*SALON DE 1767*, 594)<sup>490</sup> und seine Eindrücke: „Qui sait le temps que je passai dans cet état d'enchantement? Je crois que j'y serais encore sans le bruit confus de voix qui m'appelaient.“ (*SALON DE 1767*, 618)<sup>491</sup> Was sich während dieser Beschreibungen schon andeutet („Tout à fait vers la droite, sur une saillie de ce rocher, j'observai deux figures que *l'art n'aurait pas mieux placée pour l'effet*“ (ebd., 595 ; Herv. A.E.)<sup>492</sup>, erweist sich gegen Ende der umfangreichen Reiseberichterstattung schließlich als Gewissheit. Die Spaziergänge waren nur eine Illusion, tatsächlich hat Diderot doch die Gemälde Vernets beschrieben:

Mon secret m'est échappé et il n'est plus temps de recourir après. Entraîné par le charme du *Clair de lune* de Vernet, j'ai oublié que je vous avais fait un conte jusqu'à présent et que je m'étais supposé devant la nature (et l'illusion était bien facile), puis tout à coup je me suis retrouvé de la campagne au Salon. (*SALON VON 1767*, 625-626)

Mein Geheimnis ist mir entschlüpft, und es läßt sich nicht mehr rückgängig machen. Hingerissen vom Zauber des *Mondscheins* von Vernet, habe ich ganz vergessen, daß ich Ihnen bisher eine erfundene Geschichte erzählt hatte. Ja, ich hatte mich mitten in die Natur versetzt (und die Illusion war nicht schwer zu erreichen) und sah mich dann plötzlich vom Lande in den Salon zurückversetzt. (*SALON VON 1767*, 112-113)

Auch dieser Vertauschungsprozess, eine Erzählung anstelle der Bildbeschreibung zu setzen, fällt in das aufgezeigte Schema und lässt sich als narrative Umsetzung des diderotischen Seelentableaus beim Betrachten der vernetschen Landschaften deuten. Hervorzuheben ist hier jedoch die Art der Vertauschung: Nicht mehr ein Subtext, wie noch bei *Corésus et Callirhoe* oder *Le Combat de Diomède et d'Énée*, ist Auslöser dieser Erzählung, sondern – vorgeblich – der Anblick der Natur selbst. Dass diese sich schließlich doch noch als Kunst erweist, deutet auf eine prinzipielle Austauschbarkeit beider hin und lässt die Untergliederung Addisons in primäre und sekundäre Vergnügungen der Einbildungskraft zunächst obsolet erscheinen. Genau dies wird in einem (fiktiven) Gespräch zwischen Diderot und seinem Begleiter auf einem ihrer Spaziergänge durch die Natur diskutiert:

– Vous avez beau dire Vernet, Vernet, je ne quitterai point la nature pour courir après son image; quelque sublime que soit l'homme, ce n'est pas Dieu. – D'accord; mais si vous aviez un peu plus fréquenté l'artiste, il vous aurait peut-être appris à voir dans la nature ce que vous n'y voyez pas. [...] – Quoi! sérieusement vous croyez que Vernet aurait mieux à faire que d'être le copiste rigoureux de cette scène? – Je le crois. [...] si Vernet vous eût appris à mieux voir la nature, la nature, de son côté, vous eût appris à bien voir Vernet. (*SALON DE 1767*, 596)

„So oft Sie auch sagen mögen: Vernet, Vernet, so werde ich doch niemals die Natur verlassen, um ihrem Abbild nachzulaufen. So erhaben der Mensch auch sein mag, er ist doch nicht Gott!“ – „Einverstanden. Aber wenn sie etwas häufiger mit dem Künstler

---

<sup>490</sup> „Gegend in der Nähe des Meeres, die wegen der Schönheit ihrer Landschaften berühmt ist“ (*SALON VON 1767*, 72).

<sup>491</sup> „Wer weiß, wie lange ich in diesen Zustand des Entzückens versunken blieb? Ich glaube, ich befände mich noch jetzt in ihm, wenn mich nicht ferne, verworrene Stimmen aus ihm erweckt hätten“ (*SALON VON 1767*, 103).

<sup>492</sup> „Ganz rechts entdeckte ich auf einem Vorsprung dieses Felsens zwei Gestalten, die auch die Kunst nicht effektvoller hätte placieren können.“ (*SALON VON 1767*, 73; Herv. A.E.).

zusammengekommen wären, so hätten Sie vielleicht von ihm gelernt, in der Natur Dinge zu erblicken, die Sie sonst in ihr nicht sehen können. [...]“ – „Wie, glauben Sie im Ernst, Vernet könnte etwas Besseres tun, als diese Landschaft aufs genaueste zu kopieren?“ – „Das glaube ich. [...] Wenn aber Vernet Sie gelehrt hätte, die Natur richtiger zu sehen, so hätte die Natur ihrerseits Sie gelehrt, Vernet richtig zu sehen.“ (*SALON VON 1767*, 75)

Das Zitat macht indes deutlich, dass die Aufhebung der Unterscheidung zwischen Kunst und Natur gerade nicht das Ziel der diderotischen Erzählsequenz war. Vielmehr wird ein Rezeptionsmodell vorgestellt, dass die Differenz zwischen beiden notwendig voraussetzt: So schließt Diderot vielmehr an Addisons Definition der Kunst an und erweitert dessen Konzept: Unabhängig davon, ob es sich um erinnerte Ideen visueller Eindrücke (auf der Ebene des Salonbetrachters Diderot) oder um unmittelbare Natureindrücke (als die sie sich für den fiktionalen Diderot der Reisebeschreibung präsentieren) handelt, wird erst durch den Vergleich dieser Ideen mit jenen, die die Kunst im Sinne des *modèle idéal* neu geschaffen hat, eine Wirkung hervorgebracht. Diese Wirkung nun beschränkt sich nicht mehr nur auf das Vergnügen, sondern initiiert einen wechselseitigen und dauerhaften Prozess zwischen Natur und künstlerischem Medium. Die durch die Kunst hervorgerufene Illusion lenkt den Rezipienten folglich nicht mehr von der Realität ab, – sie kreiert keine Parallelwelten mehr, wie Diderot es noch in Bezug auf die Romane Richardsons beschrieben hatte – sondern verweist geradezu auf die Natur als notwendigem Vergleichsmodell. So werden künstlerisches Erleben und Naturwahrnehmung in Beziehung zueinander gesetzt, was bewirkt, dass nun beide mittels des Vergleichs differenzierter wahrgenommen werden können. So bewirkt das in den Gemälden angelegte *modèle premier* des Künstlers, die Natur neu wahrzunehmen, sie „richtiger zu sehen“, indem die verborgenen Zusammenhänge in der Natur erkennbar werden und der Blick für die Schönheiten oder auch Absonderlichkeiten, die Nuancierungen und Harmonien in der Natur geschärft wird, und trägt so dazu bei, auch das Lustempfinden des direkten visuellen Eindrucks zu steigern:

Écoutez un fait, mais un fait vrai à la lettre. Il était nuit [...] Je me recordais le soir ce que j'avais vu. J'avais pris la plume [...] j'allais écrire que le *Clair de lune* de Vernet était un peu sec et que les nuées m'en avaient paru trop noires et pas assez profondes, lorsque tout à coup je vis à travers mes vitres la lune entre des nuées, au ciel, la chose même que l'artiste avait imitée sur sa toile. [...] Je m'arrêtai et je me dis à moi-même qu'il ne fallait pas accuser Vernet de fausseté *sans y avoir bien regardé*. (*Salon de 1769*, 848-849; Herv. A.E.)

Hören Sie nun eine wahre, buchstäblich wahre Begebenheit: Es war Nacht [...] Abends rief ich mir das, was ich gesehen hatte, ins Gedächtnis zurück. Ich griff zur Feder [...] ich wollte schreiben, daß Vernets *Mondschein* ein wenig nüchtern sei und daß mir die Wolken etwas zu schwarz und nicht tief genug erschienen seien – da erblickte ich plötzlich durch meine Fensterscheiben am Himmel den Mond zwischen den Wolken, und zwar genau so, wie ihn der Künstler auf seiner Leinwand nachgeahmt hatte. Stellen Sie sich mein Erstaunen vor, als ich mir das Gemälde vergegenwärtigte und dabei keinen Unterschied zwischen ihm und der Erscheinung bemerkte, die ich vor Augen hatte [...] Ich hielt inne und sagte mir, man dürfe niemals Vernet einer Unwahrheit beschuldigen, *ohne ihn zuvor ganz genau betrachtet zu haben*. (*Salon von 1769*, 271; Herv. A.E.)

Umgekehrt lässt gerade der Kontrast von Natur und Kunst die jeweils individuellen *modèles idéals* der Künstler erkennen, die gerade nicht mehr nur einem (antiken) Schönheitsideal verpflichtet sind, sondern unterschiedliche Versionen des Schönen kreieren und auf diese Weise das Vergnügen an der Kunst, die nicht mehr gemäß der Regeln, sondern des individuellen Blicks beurteilt wird, intensivieren.

## V.

### DIE UNMARKIERTE EINBILDUNGSKRAFT – *IMAGINATION IN DEN SCIENCES DE L'HOMME*

Zénon niait la réalité du mouvement. Pour toute réponse, son adversaire se mit à marcher; et quand il n'aurait fait que boiter, il eût toujours répondu. (PD, 1279)

Zeno leugnete die Wirklichkeit der Bewegung. Statt aller Antwort ging sein Gegner auf und nieder, und wenn er auch gehinkt hätte, er würde doch geantwortet haben. (DD, 245)

Eine ähnliche Struktur entdeckt der Erzähler in *Jacques le Fataliste* auch an dem Protagonisten seiner Geschichte, der diesen Widerspruch gleichwohl in einer Person vereint: Zum einen, wie der Titel bereits zeigt, Anhänger eines, durch seinen Hauptmann vermittelten Determinismusglaubens spinozistischer Prägung („c'est qu'il était écrit là-haut“ (JF, 715))<sup>493</sup>. Zum anderen derjenige Part des reisenden Duos, bestehend aus einem nicht näher bestimmten Herrn und seinem Diener Jacques, der im Gegensatz zu seinem auf die mechanischen Verrichtungen des Tabakschnupfens und Uhrenablesens beschränkten Herrn gerade die aktive Rolle übernimmt und in Gefahrensituationen die Initiative ergreift, kurzum, ein Fatalist, der sich in seinem Handeln selbst widerlegt:

D'après ce système, on pourrait s'imaginer que Jacques ne se réjouissait, ne s'affligeait de rien; cela n'était pourtant pas vrai. Il se conduisait à peu près comme vous et moi. Il remerciait son bienfaiteur, pour qu'il lui fit encore du bien; il se mettait en colère contre l'homme injuste, et quand on lui objectait qu'il ressemblait alors au chien mord la pierre qui l'a frappé: „Nenni, disait-il, la pierre mordue par le chien ne se corrige pas, l'homme injuste est modifié par le bâton.“ (JF, 840)

Auf Grund dieses [spinozistischen] Systems könnte man sich einbilden, daß Jacques sich nie über etwas gefreut habe oder betrübt gewesen sei; aber dem war durchaus nicht so. Er verhielt sich ungefähr so wie du und ich. Er dankte seinem Wohltäter, damit dieser ihm auch weiterhin Gutes tue. Er geriet in Zorn über einen Ungerechten; und wenn man ihm entgegenhielt, daß er dann dem Hund gleiche, der den Stein beißt, der ihn getroffen hat, sagte er: „Mitnichten, der vom Hund gebissene Stein bessert sich nicht; der ungerechte Mensch wird durch den Stock verändert.“ (JF, 207)

Damit ist ein bereits in der Einleitung aufgeworfenes Phänomen wieder aufgegriffen: Ein Literaturmodell, das gerade nicht auf die passive Rezeption der Tugend wie in den Theaterschriften setzt, sondern das die Aktivität des fiktiven Protagonisten der theoretischen Reflexion entgegengesetzt und damit letztlich auch den Leser zu einer Stellungnahme zwingt. Hinzu kommt, dass in *Jacques le Fataliste* etwas fraglich geworden ist, was vorab als feste Größe Bestand hatte. Während das identifikatorische Lektüremodell die *virtu* noch als eine vorausliegende abstrakte Wahrheit konzipierte, die vermittelt, jedoch nicht hinterfragt werden musste – sowohl in den *Entretiens sur le Fils Naturel* als auch in der *Eloge de Richardson* werden

---

<sup>493</sup> „weil es da oben geschrieben steht“ (JF, 6)

diese Definitionen vorgegeben – entwerfen Diderots späte *conte*, *Jacques le Fataliste* und der *Neveu de Rameau*, ein gänzlich anderes Bild: *vertu* steht hierin ebenso zur Disposition wie auch ‚Handlungsfreiheit‘ und ‚Moral‘. Der subversive Charakter dieser *conte* ist hinlänglich betont worden und nicht grundlos exemplifiziert Warning seine Konterdiskursivitätsthese an *Jacques le Fataliste* und nicht an Diderots *Père de famille*. Die prinzipielle Frage hingegen scheint bisweilen noch offen. Auf welchen Prämissen basiert eine solch subversiv-kritische Rolle der – wohlweislich zu Lebzeiten unveröffentlichten bzw. nur einem eingeschränkten Leserkreis im Ausland zugänglichen – Erzählungen oder anders formuliert, wo ist der historische Ort literarischer Kritik im sensualistischen Paradigma anzusiedeln? Denn das Themengebiet, das hier im Fokus des Interesses steht, die grundsätzliche Frage nach Moral, Gesetzen und Religion, bildet einen Bereich, dessen sich bereits die aufklärerische Philosophie angenommen hat und darin sogar eine ihrer Hauptaufgaben sieht: Insbesondere der Bereich der Sittenlehre soll sich durch die lockesche und condillacische Sprachkritik fortan auf ebenso verlässliche und klare Begrifflichkeiten berufen können wie jener der Mathematik und von daher Missverständnissen und Sektiererei vorbeugen. Angesichts dieser Absichtserklärungen, die das Fiktive und Bildliche aus dem Bereich der *science de l'homme* ebenso auszuschließen trachten wie aus dem Bereich der *science de la nature* – welche Wirksamkeit kann dann Literatur überhaupt entfalten, wenn nicht wieder diejenige ‚traditioneller‘, also didaktischer Art, als Illustration des Abstrakten im Konkreten? Unsere These lautet nun, dass bereits in der sensualistischen Philosophie ein fiktionaler Kern angelegt ist, der nicht nur eine erkenntnistheoretische, sondern auch eine ontologische Dimension der Imagination freilegt, der freilich von den Philosophen vehement und aus noch aufzuweisenden Gründen, geleugnet wird, in Diderots späten Romanen, insbesondere im *Neveu de Rameau*, jedoch freigelegt und in seinen weitreichenden Konsequenzen entwickelt wird.



## 1. *Philosophie und Moral*

Hume ging hauptsächlich von einem einzigen, aber wichtigen Begriffe der Metaphysik, nämlich dem der Verknüpfung von Ursache und Wirkung [...] aus, und forderte die Vernunft, die da vorgibt, ihn in ihrem Schoße erzeugt zu haben, auf, ihm Rede und Antwort zu gebe, mit welchem Recht sie sich denkt: daß etwas so beschaffen sein könne, daß, wenn es gesetzt ist, dadurch auch etwas anderes notwendig gesetzt werden müsse. (Kant, *Einleitung zu den Prolegomena*)

Bislang wurde vor allem der erkenntnistheoretische Aspekt der Imagination fokussiert. Entscheidend für diese Perspektive ist die Frage nach der Herkunft der Ideen: Handelt es sich dabei um angeborene Konzepte oder können diese ausschließlich aus der Erfahrung gewonnen werden?<sup>494</sup> Der Sensualismus definiert sich wesentlich über diese Frage: Nicht zuletzt widmet Locke der Widerlegung des Innatismus eines, seines insgesamt vier Bücher umfassenden Essays und positioniert sich dadurch in Frontstellung zum Cartesianismus. Locke hat damit gewissermaßen die epistemologische Bestätigung für die naturwissenschaftliche Ablehnung der Hypothesen erbracht. Erkenntnistheoretisch wird zwar die Notwendigkeit der Imagination erkannt und so in gewisser Hinsicht – als grundlegende erste Perzeption – aufgewertet, doch damit ist sie zugleich kausal rückgebunden und beherrschbar geworden. Jede nicht passive Funktion der Einbildungskraft lässt sich darüber hinaus semiotisch kontrollieren: Bildhaftes Sprechen bleibt nur dann unverdächtig, Wirklichkeit zu supplementieren, wenn es sich auf die eigentlichen Zeichen der Philosophie zurückbeziehen lässt. Der sensualistische Anspruch, nun mit letzter Gewissheit das Fiktionale und damit auch die Gefahr von Illusionen, Chimären, Luftschlössern und Romanen aus der Philosophie verbannt zu haben, erscheint damit zunächst als gerechtfertigt. Indes bleibt zu fragen, ob dadurch die Funktionen des Fiktiven – und damit letztlich auch die Rolle des Einbildungsvermögens in der Philosophie – vollständig beschrieben sind. Dieser Einwand liegt nahe, wenn man die Einwände Humes in Betracht zieht, dass die für die *sciences naturelles* grundlegende Beziehung von Ursache und Wirkung letztlich imaginärer Natur sei und sogar assoziativ gestiftet werde, denn „die Wirkung ist von der Ursache ganz und gar verschieden und kann folglich niemals in dieser entdeckt werden.“<sup>495</sup> Damit lässt Hume die von Condillac nur mühsam aufrecht erhaltene Trennung zwischen

---

<sup>494</sup> Die Polemik Lockes basiert dabei auf einer ungerechtfertigt vereindeutigenden Interpretation des cartesianischen Konzepts der *ideae innatae*, was ebenso für Condillac gilt, der sich der lockeschen Kritik, wenn auch in abgeschwächter Form, anschließt. Vgl. hierzu Jörn Schösler: *John Locke et les philosophes français. La critique des idées innées en France au dix-huitième siècle*. In: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 353 (1997) sowie Röd 1992, 71.

<sup>495</sup> David Hume: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Hamburg 1984, 39./„For the effect is totally different from the cause, and consequently can never be discovered in it.“ (David Hume: *An Enquiry concerning human understanding*. In: ders.: *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Hg. von Selby-Bigge/P.H. Nidditch. Oxford <sup>3</sup>1975, 29).

rationaler und imaginärer *liaison d'idées* endgültig hinfällig erscheinen. Doch existiert noch ein anderer Bereich aufklärerischen Wissens, in dem die Problematik um die Einbildungskraft offensichtlich wird: jener der *sciences de l'homme*. Dabei wird zugleich erkennbar, dass, obwohl der Mensch als Teil der Natur gilt und insofern dem Gesamtbereich der Philosophie zuzuordnen ist, es gerade die aufklärerische Philosophie ist, die statt des postulierten Einheitsdiskurses die zeichentheoretischen Bedingungen für eine Trennung der *sciences naturelles* von den *sciences de l'homme* schafft.<sup>496</sup>

Dazu gilt es den Begründungszirkel des Sensualismus nochmals genauer zu betrachten: Der Rückbezug auf die Wirklichkeit, der durch das sensualistische Postulat des *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* gegen den Rationalismus geltend gemacht wurde, ist die Ausgangsbasis für eine weitere Unterteilung der Ideen:

We have hitherto considered those *Ideas*, in the reception whereof, the Mind is only passive [...] But as the Mind is wholly Passive in the reception of all its simple *Ideas*, so it exerts several acts of its own, whereby out of its simple *Ideas*, as the Materials and Foundations of the rest, the other are framed. (*ESSAY*, II, xii, §1)

Bisher haben wir diejenigen *Ideen* betrachtet, bei deren Aufnahme sich der Geist rein passiv verhält. [...] Während er sich aber bei der Aufnahme aller seiner einfachen *Ideen* durchaus passiv verhält, vollbringt er selbständig verschiedene Handlungen, um aus seinen einfachen *Ideen* als dem Material und der Grundlage für alles Weitere die übrigen Ideen zu bilden.

Lockes Modell zufolge können einfache Ideen also nie inadäquat oder phantastisch sein, da sie passiv eingepreßt werden. Die eigentliche Fehlerquelle im Bereich menschlichen Wissens und damit auch die Gefahr, einer Chimäre aufzusitzen, liegt also auf einer anderen Ebene, derjenigen der komplexen Ideen, deren Genese die Aktivität des Geistes voraussetzt.<sup>497</sup> Gleichwohl sind diese *Complexe Ideas*, wenn sie korrekt gebildet werden, essentiell für den Fortschritt menschlicher Kenntnisse, ermöglichen sie doch die nahezu unbegrenzte Ausdehnung des Wissens, indem der Geist denkend die einfachen Ideen zu neuen Einheiten zusammenfügt:

As simple *Ideas* are observed to exist in several Combinations united together; so the Mind has a power to consider several of them united together, as one *Idea*; and that not only as they are united in external Objects, but as it self has join'd them. (*ESSAY*, II, xii, §1)

---

<sup>496</sup> Dies halten wir der cassirerschen Behauptung entgegen, dass „[d]ie ‚Naturwissenschaften‘ [...] noch keineswegs den ‚Geisteswissenschaften‘ gegenübergestellt, geschweige ihnen, nach Art und Geltung, entgegengesetzt [werden].“ (Cassirer 1998) Wenn auch, wie Cassirer betont, der Naturbegriff noch als Klammer fungiert, resultieren aus der unterschiedlichen Art des Wirklichkeitsbezug, wie Locke ihn konstruiert und der von Condillac übernommen wird, bereits schwerwiegende Konsequenzen, wie im folgenden zu zeigen sein wird.

<sup>497</sup> „For those being Combinations of simple Ideas, put together, are united under one general Name; 'tis plain, that the Mind of Man uses *some kind of Liberty*, in forming those complex Ideas: How else comes it to pass, that one Man's Idea of Gold, or Justice, is different from another's?“ (*ESSAY*, II, xxx, §3)/„Denn da diese [komplexen Ideen] Kombinationen von einfachen Ideen sind, die unter einem allgemeinen Namen gruppiert und vereinigt werden, so ist es klar, daß der Geist eines Menschen bei der Bildung dieser komplexen Ideen mit einer *gewissen Freiheit* verfährt. Wie erklärt sich sonst die Tatsache, daß die Idee, die jemand anders davon besitzt, verschieden ist?“

Wie die Beobachtung zeigt, daß einfache *Ideen* zu verschiedenen Kombinationen vereinigt existieren, so hat auch der Geist die Kraft, eine Anzahl einfacher Ideen vereint als eine einzige *Idee* anzusehen, und zwar nicht nur so, wie sie in den äußeren Objekten miteinander verbunden sind, sondern auch so, wie er sie selbst verknüpft hat.

Komplexe Ideen entstehen, indem der Geist einfache Ideen erweitert, vergleicht, abstrahiert oder kombiniert<sup>498</sup>, womit sich jedoch auch der Wirklichkeitsbezug zwischen Repräsentation und Repräsentiertem entscheidend verändert. So existieren nach Locke unterschiedliche Gruppen komplexer Ideen, solche der Substanzen, der Relationen und der Modi.<sup>499</sup> Dabei interessiert hier vor allem die Gegenüberstellung jener komplexer Ideen, die der Geist aus gemischten Modi<sup>500</sup> zusammensetzt, und solcher, die sich auf Substanzen beziehen. Letzteren eignet nach Locke ein hypothetisches Moment, da das Zusammenfügen der einfachen Ideen auf einem gedanklichen Konstrukt basiert: Sie werden als autonome Einheit betrachtet, Locke führt Blei als Beispiel an, wobei der dabei unterstellte Substanzbegriff selbst nicht auf eine einfache Idee zurückgeführt werden kann. Dennoch bleibt der Erkenntniswert dieser Gruppe komplexer Ideen unangefochten, da die hier zusammengeführten Ideen mit den extramentalen Gegenständen verglichen werden können, wodurch ‚reine Phantasiegebilde‘ ausgeschlossen werden.

Anders stellt sich die Situation hingegen für die zweite Gruppe komplexer Ideen dar: Modi werden nicht als Substanzen, sondern lediglich in Bezug auf diese gedacht, wie beispielsweise Dankbarkeit oder Lüge. In dieser Gruppe können nicht nur dieselben einfachen Ideen miteinander kombiniert werden, wie es bei einem ‚Dutzend‘ der Fall ist, sondern auch einfache Ideen unterschiedlicher Art zusammengeführt werden, die sogenannten komplexen Ideen gemischter Modi (z.B. Schönheit, Trunkenheit oder Diebstahl). Der Vergleich zwischen Ideenebene und Wirklichkeit kann in diesem Fall allerdings nicht mehr als Maßstab für Objektivität dienen, da die Genese komplexer Ideen gemischter Modi anderen Bedingungen genügt:

*The Mind often exercises an active Power in the making these several Combinations. For it being once furnished with simple Ideas, it can put them together in several Compositions, and so make variety of complex Ideas, without examining whether they exist so together in Nature. And hence, I think, it is, that these Ideas are called Notions: as if they had their Original, and constant Existence, more in the Thoughts of Men, than in the reality of things; and to form such Ideas, it sufficed, that the Mind put the parts of them together, and that they were consistent in the Understanding, without considering whether they had any real Being [...] (ESSAY, II, xxii, §2)*

*Bei der Bildung dieser verschiedenen Kombinationen [Kombinationen gemischter Modi] übt der Geist oft eine aktive Kraft aus. Sobald er nämlich mit einfachen Ideen versehen ist, kann er sie*

---

<sup>498</sup> Allgemein zur lockeschen Theorie komplexer Ideen vgl. Rainer Specht: *John Locke*. München 1989 sowie zu Condillac und Locke Ricken 1984, 210-231.

<sup>499</sup> Vgl. dazu *ESSAY*, II, xii, §3.

<sup>500</sup> „[...] Complex Ideas [...] which consisting of several Combinations of simple Ideas of different kinds, I have called Mixed Modes, to distinguish them from the more simple Modes, which consist only of simple Ideas of the same kind.“ (*ESSAY*, II, XXII, §1)/„Weil diese komplexen Ideen aus verschiedenen Kombinationen einfacher Ideen von *ungleicher* Art bestehen, habe ich sie gemischte Modi genannt, um sie von den einfacheren Modi zu unterscheiden, die sich nur aus einfachen Ideen *derselben* Art zusammensetzen.“ (Übs. leicht geändert).

zu verschiedenen Gruppen zusammenschließen und so eine Mannigfaltigkeit von komplexen *Ideen* herstellen, ohne zu fragen, ob sie so vereinigt in der Natur vorkommen. Deshalb denke ich, werden diese *Ideen Begriffe* genannt, als ob sie ihren Ursprung und ihre dauernde Existenz mehr in den Gedanken der Menschen als in der Realität der Dinge hätten und als ob es zur Bildung solcher *Ideen* genügte, wenn der Geist ihre Bestandteile zusammenfüge und sie im Verstand bestehen, gleichviel ob sie irgendein reales Sein besitzen [...]

Komplexe Ideen verschiedener Modi basieren zwar auf einfachen Ideen und sind so letztlich immer auf die Erfahrung zurückzuführen, doch räumen sie dem menschlichen Geist eine gewisse Freiheit gegenüber der Natur ein: Sie können zwar mit der Beobachtung der Wirklichkeit übereinstimmen, doch ist dies nicht die notwendige Voraussetzung dafür, dass sie als richtig, wahr und adäquat gelten:

[...] though I do not deny, but several of them might be taken from Observation, and the Existence of several simple *Ideas* so combined, as they are put together in the Understanding. For the Man who first framed the *Idea* of *Hypocrisy*, might have either taken it at first from the observation of one, who made shew of good Qualities which he had not; or else have framed that *Idea* in his Mind, without having any such pattern to fashion it by. (*ESSAY*, II, xxii, §2)

[...] gleichwohl will ich freilich nicht leugnen, daß manche von ihnen der Beobachtung und der Existenz verschiedener einfacher *Ideen* entnommen sein können, die vereinigt so vorkommen, wie sie im Verstand zusammengeschlossen sind. Denn der Mensch, der als erster die *Idee* der *Heuchelei* bildete, kann sie entweder zuerst durch die Beobachtung eines Menschen gewonnen haben, der gute Qualitäten zur Schau trug, die er aber nicht besaß, oder aber kann diese *Idee* in seinem Geist gebildet haben, ohne irgendein solches Muster zu besitzen, wonach er sie gestaltete.

Entscheidend hieran ist nun, dass es sich bei diesen *Mixed Modes* nicht nur um eine umfangreiche, sondern auch sehr zentrale Gruppe menschlichen Wissens handelt: Locke behauptet hier nicht weniger, als dass Begriffe aus dem moralischen, juristischen und nicht zuletzt sogar aus dem religiösen Bereich menschlichen Ursprungs sind, da der Verstand sie ohne Hilfsmittel, also ohne angeborene Ideen und ohne Vorbild in der Natur, aus der ihm zur Verfügung stehenden Menge an einfachen Ideen eigenständig konzipiert habe:

And we cannot doubt, but Law-makers have often made Laws about Species of Actions, which were only the Creatures of their own Understanding; Beings that had no other existence, but in their own Minds. And, I think, no body can deny, but that the *Resurrection* was a Species of mixed Modes in the Mind, before it really existed. (*ESSAY*, III, v, §5)

Zweifellos haben Gesetzgeber oft Gesetze für gewisse Arten von Handlungen gegeben, die nur die Schöpfungen ihres Verstandes waren, für Dinge, denen nur in ihrem eigenen Geist eine Existenz zukam. Meiner Meinung nach kann niemand leugnen, daß die *Auferstehung*, bevor sie wirklich existierte, eine Art der im Geist befindlichen gemischten Modi war.

Vor dem Hintergrund des baconschen Modells wird ersichtlich, welche Aufwertung die ‚Fiktion‘ dadurch erfahren hat: Während in dem in *De augmentis scientiarum* vorgelegten Klassifikationssystem das ‚Mögliche‘ auf den Bereich der Literatur begrenzt war und nur in diesem

festgelegten Rahmen über die Regeln der Natur hinausgegangen werden durfte – darin lag die Freiheit der Poesie, zugleich aber auch ihre epistemologische Schwäche –, ‚entdeckt‘<sup>501</sup> Locke nun einen Bereich menschlichen Wissens, dessen Grundlage nicht nur in Abweichung von der äußeren Natur besteht, sondern dessen Bedingungen vom Geist selbst erst gesetzt werden, ohne sich an einem bereits existierenden ‚Muster‘ zu orientieren:

Who can doubt, but the *Ideas of Sacrilege, or Adultery*, might be framed in the Mind of Men, and have names given them; and so these Species of mixed Modes be constituted, before either of them was ever committed; and might be as well discoursed of, and reasoned about, and as certain Truths discovered of them, whilst yet they had no being but in the Understanding, as well as now, that they have but too frequently a real Existence? (*ESSAY*, III, v, §5)

Wer kann daran zweifeln, daß die *Ideen* von *Kirchenraub* oder *Ehebruch* im menschlichen Geiste gebildet und benannt, diese Arten gemischter Modi also geschaffen werden konnten, bevor eines dieser Verbrechen begangen wurde? Konnte man sie nicht schon ebenso gut erörtern und verhandeln, ebenso zuverlässige Wahrheiten über sie entdecken, solange sie nur erst im Verstande vorhanden waren, wie das jetzt möglich ist, wo sie nur allzu häufig eine reale Existenz besitzen?

Im Kern des sensualistischen Modells, das sich dadurch vom Rationalismus abgrenzt, dass es Einbildungen des Geistes methodisch vorbeugt, findet sich nun genau jene Struktur wieder, die Descartes als ‚lebhaftige Einbildungskraft‘ ausgelegt wurde: Eine ‚ungebundene‘ Vernunft, die ohne ständigen Vergleich mit der Realität Gefahr läuft, rationale von imaginären Leistungen nicht mehr unterscheiden zu können. Mehr noch – obgleich Locke diese Problematik nicht entwickelt und lediglich allgemein von der Aktivität des Verstandes spricht – ist es offenkundig, dass diese komplexen Ideen durch den ‚Witz‘ und nicht den ‚Scharfsinn‘ gebildet werden, das heißt, dass hier ein Wissensbereich etabliert wird, in dem die Imagination als jenem Vermögen, das Ähnlichkeiten erkennt, Verbindungen stiftet, beliebig trennt und zusammensetzt, dominiert: „these *Essences of the Species of mixed Modes*, are not only *made* by the Mind, but made *very arbitrarily*, made without Patterns, or reference to any real Existence.“ (*ESSAY*, III, v, §3)<sup>502</sup> Mit anderen Worten: Es kristallisiert sich innerhalb des sensualistischen Modells ein Bereich heraus, in dem Philosophen gar nichts anderes tun können, als ‚Romane‘ zu schreiben. Es ist unschwer zu erkennen, dass Abgrenzungen zwischen Dichtern und Philosophen, wie sie Diderot noch in *De la poésie dramatique* vorstellt, vor diesem Hintergrund zweifelhaft werden:

---

<sup>501</sup> „I allow, it might be brought into a narrower Compass: but I was willing to stay my Reader on an Argument, that appears to me new, and a little out of the way [...] I think therefore needs to be inculcated; because the Faults, Men are usually guilty of in this kind, are not only the greatest hinderances of true Knowledge; but are so well thought of, as to pass for it.“ (*ESSAY* III, v, §16)/„Ich gebe zu, daß sich meine Ausführungen hätten kürzer fassen lassen; ich wollte aber meine Leser bei einem Thema verweilen lassen, das mir als neu und als etwas abseitsliegend erscheint. [...] Denn meiner Meinung nach sollte dieser Gegenstand deshalb so eindringlich behandelt werden, weil die Fehler, derer sich die Menschen in dieser Hinsicht gewöhnlich schuldig machen, nicht nur die größten Hindernisse wahrer Erkenntnis bilden, sondern so hoch bewertet werden, daß sie selbst als Erkenntnis gelten.“

Se rappeler une suite nécessaire d'images telles qu'elles se succèdent dans la nature, c'est raisonner d'après les faits. Se rappeler une suite d'images comme elles se succéderaient nécessairement dans la nature, tel ou tel phénomène étant donné, c'est raisonner d'après une hypothèse, ou feindre; *c'est être philosophe ou poète, selon le but qu'on se propose.* (PD, 1300; Herv. A.E.)

Sich einer notwendigen Reihe von Bildern erinnern, so wie sie in der Natur aufeinander folgen, heißt, nach gewissen Faktis denken. Sich einer Reihe Bilder erinnern, so wie sie in der Natur notwendig aufeinander folgen müßten, wenn dieses oder jenes Phänomenon gegeben ist, heißt nach einer Hypothes denken, das ist, dichten; das heißt, Philosoph oder Poet sein, nachdem man sich diesen oder jenen Endzweck vorsetzt. (DD, 272)

Was Diderot hier als Differenz zwischen Philosoph und Dichter anführt, dient ihm zugleich auch als Argument für die Nähe der Dichtung zur Philosophie, die dadurch aristotelisch im ‚Schein des Wahren‘, dem „nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit Mögliche[n]“<sup>503</sup>, verbürgt ist. Durch den Aufweis der besonderen Entstehung komplexer Ideen wird dieser Unterschied jedoch aufgehoben: Es wird deutlich, dass moralische Ideen nicht nur auf der Tätigkeit der Einbildungskraft beruhen, sondern darüber hinaus auch nach dem Prinzip der aristotelischen Wahrscheinlichkeit geregelt sind, denn sich eine mögliche Abfolge von Bildern unter der Annahme bestimmter Gegebenheiten vorzustellen, ist nach der lockeschen Beschreibung ebenfalls die Aufgabe des (Moral-)Philosophen. Und da sowohl Moralphilosophie als auch Literatur den Bereich menschlicher Handlungen fokussieren, lässt sich zeigen, dass Lockes Möglichkeitsbegriff viel eher Parallelen mit dem aristotelischen Wahrscheinlichkeitsbegriff aufweist, als dass er dem Modell mathematischer Begriffsbildung entspräche, wie es von Locke suggeriert wird<sup>504</sup>:

Mixed Modes and Relations, having no other reality, but what they have in the Minds of Men, there is nothing more required to those kind of Ideas, to make them *real*, but that they be so framed, *that there is a possibility of existing conformable to them.* These Ideas, being themselves Archetypes, cannot differ from their Archetypes, and so *cannot be chimerical, unless any one will jumble together in them inconsistent Ideas.* (ESSAY, II, xxx, §4; Herv. A.E.)

Da gemischte Modi und Relationen keine andere Realität haben als die, die sie im menschlichen Geist haben, so ist, um Ideen dieser Art real zu machen, nicht mehr erforderlich, als daß sie so gebildet werden, *daß möglicherweise etwas ihnen entsprechendes existieren kann.* Da diese Ideen selbst Urbilder sind, können diese nicht von ihren Urbildern abweichen, also auch *nicht nur chimärisch sein. Es sei denn, daß irgend jemand unvereinbare Ideen in ihnen zusammenfügen wollte.* (Herv. A.E.)

---

<sup>502</sup> „diese Wesenheiten der Arten gemischter Modi [sind] nicht nur überhaupt vom Geist *geschaffen*, sondern auch *ganz willkürlich gebildet*, ohne Muster und ohne jegliche Bezugnahme auf irgend eine reale Existenz.“

<sup>503</sup> POETIK, §9.

<sup>504</sup> „All the Discourses of the Mathematicians about the squaring of a Circle, conick Sections, or any other part of Mathematicks, *concern not the Existence* of any of those Figures: but their Demonstrations, which depend on their *Ideas*, are the same, whether there be any Square or Circle existing in the World, or no. In the same manner, the Truth and Certainty of *moral* Discourses abstracts from the Lives of Men, and the Existence of those Vertues in the World, whereof they treat.“ (ESSAY, IV, iv, §8)/„Alle Erörterungen der Mathematiker über die Quadratur des Kreises, über Kegelschnitte oder irgendein anderes Problem der Mathematik *beziehen sich nicht* auf die *Existenz* einer der betreffenden Figuren; vielmehr bleiben ihre Beweise, die auf ihren *Ideen* beruhen, dieselben, gleichviel, ob in der Welt ein Quadrat oder ein Kreis existiert oder nicht. Ganz ebenso sind für die Wahrheit und Gewißheit *moralischer* Erörterungen der Lebenswandel der Menschen und die Tatsache, ob die behandelten Tugenden überhaupt in der Welt existieren oder nicht, unabhängig.“

Gerade jener Zusatz, dass unvereinbare Ideen nicht zusammengefügt werden sollten, stellt den Leser dabei vor Interpretationsprobleme, denn welche Ideen, die lediglich rein fiktional und in Absehung von der Natur verknüpft werden, schließen sich per se aus? Letztlich scheint also auch bei der Konstruktion dieser Art von komplexen Ideen ein – wenn auch unklarer – Bezug auf die Seinsordnung vorausgesetzt zu sein, der eine bestimmte Zusammenfügung entgegen den bislang in der Natur bekannten Kausalitäten als inadäquat auszusondern erlaubt. Das ‚Mögliche‘ ist dabei ebenso wenig wie das aristotelische Wahrscheinliche im Faktischen zu verorten, es liegt vielmehr darin begründet, dass es von einer Gemeinschaft als „selbstevidentes Wahrscheinliches“<sup>505</sup> aufgefasst wird, oder, in den Worten Lockes, dass sich eine Gemeinschaft über die Nützlichkeit einer solchen Ideenkombination verständigt:

Nor does the Mind, in these of mixed Modes, as in the complex *Ideas* of Substances, examine them by the real Existence of Things; or verifie them by Patterns, containing such peculiar Compositions in Nature. To know whether his *Idea* of *Adultery*, or *Incest*, be right, will a Man seek it any where amongst Things existing? Or is it true, because any one has been Witness to such an Action? No: but it suffices here, that Men have put together such a Collection into one complex *Idea*, that makes the *Archetype*, and specifick *Idea*, whether ever any such Action were committed *in rerum natura*, or no. (*ESSAY*, III, v, §3)

Auch prüft der Geist die komplexen *Ideen* gemischter Modi weder – wie diejenigen der Substanzen – an der realen Existenz der Dinge, noch berichtigt er sie nach Vorbildern, die in der Natur solche besonderen Verbindungen enthalten. Würde wohl jemand, der erkennen will, ob seine *Idee* von *Ehebruchreiz* oder *Blutschande* zutreffend sei, diese irgendwo unter den existierenden Dingen aufsuchen? Oder ist seine Idee davon richtig, weil jemand Zeuge einer solchen Handlung gewesen ist? Nein; vielmehr genügt es hier, daß die Menschen eine solche Gruppe zu einer komplexen *Idee* vereinigt haben, die das *Urbild* und die spezifische *Idee* ausmacht, gleichviel, ob eine solche Handlung *in rerum natura* je begangen worden ist oder nicht.

Bei Aristoteles ist die Wahrscheinlichkeit durch sein entelechetisches Naturmodell verbürgt, d.h. alles, was von der Kunst erschaffen wird, ist bereits der Form nach in der Natur enthalten, insofern es unter Berücksichtigung der geltenden Kausalrelationen erdacht wird.<sup>506</sup> Und obgleich bei Locke bereits die ontologische Dimension dieser Begriffsbildung zu erkennen ist<sup>507</sup>, versucht auch er noch, das Mögliche über den gemeinsamen Nenner der einfachen Ideen im Wirklichen zu verankern: Der Begriff, der aktiv vom Geist geschaffen wird<sup>508</sup>, stelle mithin nichts genuin Neues dar, sondern sei lediglich aus der Natur abgeleitet:

<sup>505</sup> Hans Blumenberg: Terminologisierung einer Metapher: ‚Wahrscheinlichkeit‘. In: ders.: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a.M. 1998, 139.

<sup>506</sup> Vgl. hierzu auch A. Eusterschulte: „Mimesis“. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. von Gert Ueding. Bd.5. Tübingen 2001, 1232 –1294 sowie Manfred Fuhrmann: *Die Dichtungstheorie der Antike. Aristoteles – Horaz – Longin: Eine Einführung*. 2. überarb. Aufl. Darmstadt 1992.

<sup>507</sup> Wenngleich Locke die Begriffe vornehmlich unter der Perspektive der leichten und schnellen Mitteilung als dem Hauptzweck der Sprache betrachtet, wird dennoch an seinen Ausführungen deutlich, dass bestimmte Phänomene erst und allein durch die gedankliche Konzeption ein Sein verliehen wird („um Ideen dieser Art real zu machen“, heißt es im oben angeführten Zitat) und die imaginär gewonnenen komplexen Ideen der eigentlichen Existenz vorausgehen und sie bedingen, wie das oben angeführte Beispiel der Blutschande zeigt.

<sup>508</sup> Mit ‚Begriff‘ bezeichnet Locke ausschließlich die Namen für komplexe Ideen gemischter Modi, da ihre Existenz allein durch diesen Akt der Bezeichnung gesichert wird: „For the connexion between the loose parts of

To understand this aright, we must consider *wherein this making of these complex Ideas consists*; and that is not in the making any new *Idea*, but putting together those which the Mind had before. Wherein the Mind does these three things: First, It chuses a certain Number. Secondly, It gives them connexion, and makes them into one *Idea*. Thirdly, It ties them together by a Name. (*ESSAY*, III, v, §4)

Um das richtig zu verstehen, müssen wir überlegen, *worin die Bildung dieser komplexen Ideen besteht*. Es wird nämlich hierbei nicht irgendeine neue *Idee* erzeugt, sondern es werden nur solche Ideen vereinigt, die der Geist schon vorher besaß. Dabei vollzieht der Geist folgende drei Tätigkeiten: Erstens wählt er eine gewisse Anzahl aus; zweitens verknüpft er die ausgewählten Ideen miteinander und bildet daraus eine einzige *Idee*; drittens verbindet er sie durch einen Namen.

Diese Einschränkung ist für Locke wesentlich, da sich nur über die Bestandteile der Begriffe, die einfachen Ideen, Aussagen über die (sprachliche) Adäquatheit der komplexen Ideen treffen lassen. Denn wie bereits an Condillac deutlich wurde, der dieses Problem von Locke übernommen hat, stellt Locke fest, dass *Mixed Modes* nicht von jedem Individuum neu gebildet, sondern vielmehr durch den Sprachgebrauch übernommen werden:

I confess, that in the beginning of Languages, it was necessary to have the *Idea*, before one gave it the Name. [...] But this concerns not Languages made, which have generally pretty well provided for *Ideas*, which Men have frequent Occasion to have, and communicate: And in such, I ask, whether it be not the ordinary Method, that Children learn the Names of mixed Modes, before they have their *Ideas*? What one of a thousand ever frames the abstract *Idea* of Glory or Ambition, before he has heard the Names of them. (*ESSAY*, III, v, §15)

Ich gebe zu, daß es bei der Entstehung der Sprache notwendig war, die *Idee* zu besitzen, ehe man ihr einen Namen gab. [...] Dies gilt jedoch nicht für fertige Sprachen, welche gewöhnlich einen reichlichen Vorrat an jenen *Ideen* besitzen, zu deren Verwendung und Mitteilung sich die Menschen häufig veranlaßt sehen. Daher frage ich nun: Besteht bei solchen Sprachen das gewöhnliche Verfahren nicht darin, daß Kinder die Namen der gemischten Modi erlernen, bevor sie sich die entsprechenden *Ideen* angeeignet haben? Bildet wohl einer unter tausend je die abstrakten *Ideen* Ruhm und Ehrgeiz, ehe er ihre Namen gehört hat?

Da das sprachliche Zeichen nicht mehr repräsentiert als die *Ideen* im Geiste des Sprechers, kann nicht vorausgesetzt werden, dass diese Wörter in identischer Weise mit den *Ideenkombinationen* des Rezipienten gebraucht werden. So resultiert der Missbrauch der Sprache entweder aus der Unkenntnis der darin verbundenen *Ideen*<sup>509</sup> oder wird absichtlich

---

those complex *Ideas*, being made by the Mind, this union, which has no particular foundation in Nature, would cease again, were there not something that did, as it were, hold it together, and keep the parts from scattering. Though therefore it be the Mind that makes the Collection, 'tis the Name which is, as it were the Knot, that ties them fast together.“ (*ESSAY*, III, v, §10)/„Denn die Verknüpfung der losen Bestandteile jener komplexen *Ideen*, die durch den Geist vollzogen wird und keine besondere Grundlage in der Natur hat, würde wieder aufhören zu bestehen, wenn es nicht etwas gäbe, das sie gleichsam zusammenhielte und verhinderte, daß die Teile auseinanderfallen. Obwohl also der Geist die *Ideen* zusammenfasst, so ist doch der Name gewissermaßen der Knoten, durch den sie fest zusammengehalten werden.“

<sup>509</sup> „Indeed, another coming after, and in Conversation learning from him the word *Courage*, may make an *Idea*, to which he gives the name *Courage*, different from what the first Author applied it to, and has in his Mind, when he uses it. And in this case, if he designs, that his *Idea* in Thinking, should be conformable to the other's *Idea*, as the



durch eine ‚Verdunklung‘ der Begriffe herbeigeführt. Aus diesem Grund besteht für Locke die wesentliche Aufgabe des zeitgenössischen Philosophen nicht darin, neue Begriffe zu bilden (obgleich sein Modell prinzipiell diese Möglichkeit vorsieht), sondern vielmehr darin, den Sprachgebrauch bereits existierender Begriffe eindeutig zu fixieren<sup>510</sup>, denn der inadäquate Gebrauch eines Begriffs hat für die Kommunikation schwerwiegendere Folgen als im Falle einer Substanzidee oder einer einfachen Idee. Letztere können zwar auch, wie Locke einräumt, mit einem anderen Zeichen verknüpft werden, doch kann eine Verständigung über die einfachen Ideen immer durch den Vergleich der *sensation* gewährleistet werden. Gleiches gilt für Substanzideen, die durch den Vergleich mit den Wirklichkeit überprüft werden können, eine Möglichkeit, die im Falle der komplexen Ideen unterschiedlicher Modi jedoch entfällt, da in ihnen reale und nominale Existenz zusammenfallen.

Der ‚eigenmächtige‘ Gebrauch eines Zeichens ist nach Locke also ein Missbrauch, da er gegen die der Sprache inhärente Logik verstößt, deren Ziel im *Essay* darin gesehen wird, einen möglichst schnellen und unkomplizierten Austausch der Ideen zu ermöglichen. Folglich ist unumgänglich,

[to] take care to *apply their Words*, as near as may be, to *such Ideas as common use has annexed them to*. For Words, especially of Languages already framed, being no Man’s private possession, but the common measure of Commerce and Communication. (*ESSAY*, III, xi, §11)

darauf [zu] achten, daß man *seine Wörter* so genau wie möglich auf jene Ideen *anwendet, die der herrschende Sprachgebrauch mit ihnen verknüpft hat*. Denn die Wörter sind namentlich in den voll ausgebildeten Sprachen nicht Privatbesitz eines einzelnen, sondern das gemeinsame Maß für den gegenseitigen Verkehr und Austausch.

Doch wenn die Natur als Maßstab entfällt, was kann dann als Gradmesser für einen korrekten Gebrauch des Begriffs herangezogen werden? Der einzige Weg besteht Locke zufolge in einer Aufzählung der einfachen Ideen, die in einem Begriff kombiniert sind. Man sieht also, weshalb

---

Name he uses in speaking, is conformable in sound to his, from whom he learned it, his *Idea* may be very wrong and *inadequate*. [...] His *Idea* is so far defective and *inadequate*, as it is distant from the Archetype and Pattern he refers it to, and intends to express and signify by the name he uses for it.“ (*ESSAY*, II, xxxi, §4)/„Nun kann ein zweiter kommen und vom ersteren in der Unterhaltung das Wort *Mut* erlernen. Dann ist es möglich, daß er eine *Idee* bildet und *Mut* nennt, die von dem abweicht, worauf der Urheber dieses Wort angewandt und was er im Sinne hat, sobald er es verwendet. Nehmen wir nun an, daß der zweite in diesem Fall beabsichtigt, seine *Idee* solle sich beim Denken mit der des ersten decken. Stimmt doch auch das Wort, das er beim Sprechen gebraucht, dem Klang nach mit dem überein, was er von dem andern gelernt hat. Dann kann allerdings seine *Idee* ganz falsch und *inadäquat* sein. [...] Darum ist seine *Idee* in demselben Grad mangelhaft und *inadäquat*, wie sie sich von dem Urbild und Muster entfernt, auf das er sie bezieht und das er durch den dafür verwendeten Namen ausdrücken und bezeichnen will.“

<sup>510</sup> „[...] But in recompence thereof, may be perfectly and exactly *defined*. For they being Combinations of several *Ideas*, that the Mind of Man has arbitrarily put together, without reference to any Archetypes, Men may, if they please, exactly know the *Ideas*, that go to each Composition [...] This, if well considered, would lay great blame on those, who make not their Discourses about moral things very clear and distinct.“ (*ESSAY*, III, xi, §15)/„[...] Dafür lassen sie [die meisten gemischten Modi, zumal jene, die in das Gebiet der Moral gehören] sich jedoch erschöpfend und genau *definieren*. Da die gemischten Modi Kombinationen von mehreren *Ideen* sind, die der Menscheng Geist willkürlich vereinigt hat, und zwar ohne Bezugnahme auf irgendwelche Urbilder, so kann man, wenn man nur will, auch genau die *Ideen* kennen, die zu jeder einzelnen Verbindung gehören. [...] Hierin liegt

es für ihn so entscheidend war zu betonen, dass komplexe Ideen nichts Neues, sondern nur eine abgeleitete Einheit darstellen: Da einfachen Ideen auf *sensations* (und *reflections*) zurückgeführt werden können, gewinnt er so einen ‚archimedischen Punkt‘ außerhalb der Sprache, der Bedeutung garantiert.<sup>511</sup> Und so können auch Begriffe durch die Aufzählung der in ihnen enthaltenen einfachen Ideen eindeutig fixiert werden. Die Frage ist indes, wer darüber entscheidet, welche einfachen Ideen zu einem Begriff zusammengefügt werden.

Für Locke wird die Zusammensetzung der komplexen Idee von demjenigen festgelegt, der diese Gedankenverbindung als erster begrifflich bezeichnete; die nachfolgenden Generationen haben sich an diesem Zeichengebrauch zu orientieren<sup>512</sup>:

He that first brought the word *Sham, Wheedle, or Banter* in use, put together, as he thought fit, those Ideas he made it stand for: And as it is with any new Names of Modes, that are now brought into any Language; so was it with the old ones, when they first made use of. (*ESSAY*, III, ix, §7)

Wer zuerst die Wörter *sich schämen, schmeicheln, necken* in Umlauf setzte, fügte die Ideen, für die er sie verwendete, so zusammen, wie er es für geeignet hielt. Und wie es sich mit jedem neuen Namen eines Modus verhält, der jetzt in irgendeine Sprache eingeführt wird, so verhielt es sich auch mit den alten, als sie zuerst in Umlauf gesetzt wurden.

Seine zunächst so klare wie eindeutige Erklärung erweist sich hingegen als durchaus problematisch, da der Ursprung bzw. das erste Auftreten eines Begriffs selten eindeutig feststellbar sind, was die Frage nach der Definitionshoheit aufwirft:

[...] whereof we have no other sensible Standard, existing any where, but the Name it self, or the definition of that Name: *We have nothing else to refer these our Ideas of mixed Modes* to as a Standard, to which we would conform them, but the Ideas of *those, who are thought to use those Names in their most proper Significations*; and so as our Ideas conform, or differ from them, they pass for true or false. (*ESSAY*, II, xxxii, §12; Herv. A.E.)

Auch haben wir für sie [die komplexen Ideen gemischter Modi] nirgends einen anderen wahrnehmbaren Maßstab als den Namen selbst oder seine Definition. Das bedeutet, *wir haben nichts anderes, auf das wir diese unsere Ideen der gemischten Modi wie auf ein maßgebliches Muster beziehen können, als die Ideen derjenigen Leute, von denen angenommen wird, daß sie die Namen in der richtigen Bedeutung gebrauchen*. Je nachdem also unsere Ideen mit diesen übereinstimmen oder nicht, gelten sie für wahr oder falsch. (Herv. A.E.)

Erwecken diese Ausführungen zunächst den Anschein, es sei das Ziel Lockes‘, lediglich eine Art ‚objektiver Bedeutungsfeststellung‘ von Begriffen vorzulegen<sup>513</sup>, so deutet die

---

eigentlich ein schwerer Vorwurf gegen diejenigen, die sich über moralische Dinge nicht völlig klar und deutlich ausdrücken.“

<sup>511</sup> „It may be considered, how *difficult* it is, to *lead another by Words into the Thoughts of Things, stripp’d of those specifical differences* we give them: Which Things, if I name not, I say nothing; and if I do name them, I thereby rank them into some sort, or other, and suggest to the Mind the usual abstract *Idea* of that *Species*; and so cross my purpose.“ (*ESSAY*, III, vi, §43)/ „Man möge aber bedenken, wie *schwer* es ist, *einem anderen durch Worte eine Vorstellung von Dingen zu vermitteln, die der spezifischen Unterschiede entblößt sind*, die wir ihnen geben. Benenne ich nämlich diese Dinge nicht, so sage ich nichts. Benenne ich sie aber, so reihe ich sie dadurch in diese oder jene Art ein und erwecke im Geist die gewöhnliche abstrakte *Idee* der betreffenden *Art*, womit ich meine Absicht durchkreuze.“

<sup>512</sup> So wird diese Genealogie bis zum biblisch ‚ersten‘ Menschen zurückgeführt, vgl. *ESSAY* III, vi, §§44-45.

<sup>513</sup> „But I am apt to imagine, that were the imperfections of Language, as the Instrument of Knowledge, more thoroughly weighed, a great many of the Controversies that make such a noise in the World, would of themselves

Formulierung „Leute, von denen angenommen wird, dass sie die Namen in der richtigen Bedeutung gebrauchen“ bereits eine weitere, von Locke ausgeklammerte Dimension an: die der Macht.

So greifen im *Essay* verdeckt Exklusionsmechanismen, die die Menge potentiell unendlicher komplexer Ideen *per se* einschränken. Mit anderen Worten: Es geht Locke nicht nur um die eindeutige Fixierung von Begriffen, also um die Einigung auf eine Bedeutung –, sondern vor allem um die Festlegung der ‚richtigen‘ Bedeutung, die durchaus von der ersten Definition abweichen kann. Daher wird die Kontinuitätsregel im Sprachgebrauch (das ‚Definitionsrecht des Ersten‘) eingeschränkt. Zum einen sieht Locke sie durch den Zweck der Sprache, ihre Mitteilungsfunktion, begrenzt:

Where there was no such Custom, there was no notion of any such Actions [...] Hence also we may see the Reason, Why *Languages constantly change, take up new, and lay by old terms. Because change of Customs and Opinions bringing with it new Combinations of Ideas, which is necessary frequently to think on, and talk about, new names, to avoid long descriptions, are annexed to them.* (*ESSAY*, II, xxii, §6-7, Herv. A.E.)

Wo es keine entsprechende Sitte gab, da fehlte auch der Begriff von derartigen Handlungen [...] Hieraus können wir auch den Grund entnehmen, warum sich *die Sprachen fortwährend verändern, neue Ausdrücke aufnehmen und alte ablegen. Der Wechsel der Gewohnheiten und Meinungen* bringt neue Kombinationen von Ideen mit sich, an die man oft denken und über die man sprechen muß; ihnen werden, um lange Beschreibungen zu vermeiden, neue Namen beigelegt.

Doch werden nicht nur, wie hier behauptet, neue Namen erfunden, sondern auch alte Begriffe einem Bedeutungswandel unterworfen, das heißt, mit neuen Kombinationen einfacher Ideen belegt. Locke beruft sich hierzu auf die ‚Gemeinschaft‘ als Bezugsgröße, die darüber entscheidet, welche Begriffe in Gebrauch bleiben, aussterben oder gebildet werden. Dieser Gemeinschaftsbezug hat eine strategische Funktion: Es wird dadurch eine Machtneutralität suggeriert, die daraus resultiert, dass Begriffsdefinitionen mit dem gesamtgesellschaftlichen Nutzen identifiziert werden. Dass Gemeinschaft jedoch nicht stets homogen gedacht werden kann, sondern unterschiedliche Interessenslagen hierin zusammentreffen, wird ersichtlich, wenn Locke den absichtlichen Missbrauch der Sprache brandmarkt, indem er bestimmten Gesellschaftsgruppen vorwirft, absichtlich leere oder unklare Begriffe zu verwenden, um dadurch ihren Einfluss zu festigen. Tatsächlich beschreibt Locke in anderem Zusammenhang auch die aktuelle Situation als in unterschiedliche ‚Sprachlager‘ zerfallene Teilgemeinschaften, als aufgesplittert in verschiedene religiöse, politische oder philosophische ‚Sekten‘, die bewusst dunkel argumentierten.<sup>514</sup> Mag ihm der Nachweis der bewussten Verdunklung in Bezug auf Substanzideen noch gelingen, so wird die Argumentation in Bezug auf die Moralbegriffe

---

cease; and the way to Knowledge, and, perhaps, Peace too, lie a great deal opener than it does.“ (*ESSAY* III, ix, §21)/„Ich neige zu der Annahme, daß, wenn man die Unvollkommenheiten der Sprache als des Instruments der Erkenntnis gründlicher erwäge wollte, ein großer Teil der Streitigkeiten, die in der Welt so viel Lärm verursachen, von selbst aufhören würde. Somit würde dann auch der Weg zur Erkenntnis, wie vielleicht auch der Weg zum Frieden, viel offener vor uns liegen, als es jetzt der Fall ist.“

<sup>514</sup> Vgl. *ESSAY* II, xxxiii, §18.

ungleich schwieriger. So stellt sich, insbesondere vor dem Hintergrund des Assoziationsphänomens, das ja gerade vorführt, inwiefern innerhalb einzelner Gruppierungen ‚falsche‘ Assoziationen ritualisiert und habitualisiert werden, die Frage, mit welchen Kennzeichen jene Gemeinschaft ausgestattet sein muss, die darüber entscheidet, ob es sich um ‚reale‘ oder ‚phantastische‘ Begriffsverwendung komplexer Ideen unterschiedlicher Modi handelt:

One may observe, in all Languages, certain Words, that if they be examined, will be found, *in their first Original, and their appropriated Use, not to stand for any clear and distinct Ideas.* These, for the most part, several Sects of Philosophy and Religion have introduced. [...] For having either had no determinate Collection of Ideas annexed to them, when they were first invented; or at least such as, if well examined, will be found inconsistent [...] Or if he wants to be better stored, the great Mint-Masters of these kind of Terms, I mean the Schoolmen and Metaphysicians, (under which, I think, the disputing natural and moral Philosophers of these latter Ages, may be comprehended,) have wherewithal abundantly to content him. (*ESSAY, III, x, §2, Herv. A.E.*)

In allen Sprachen gibt es gewisse Wörter, von denen man bei näherer Prüfung feststellen kann, *daß sie so, wie sie ursprünglich und eigentlich verwendet wurden, keinerlei klare und deutliche Idee vertreten.* Meist sind sie von einzelnen philosophischen oder religiösen Schulen eingeführt worden [...] Denn als man sie [diese Wörter] schuf, wurde entweder gar keine feste Sammlung von Ideen mit ihnen verknüpft oder wenigstens nur so eine, die sich bei genauerer Untersuchung als innerlich widerspruchsvoll erwies [...] Wenn er [der Leser] aber noch besser [mit Beispielen] versorgt werden möchte, so werden ihm die großen Prägemeister dieser Art von Ausdrücken – ich meine die Schulgelehrten und Metaphysiker (denen meiner Meinung nach auch die streitfertigen Natur- und Moralphilosophen der jüngsten Zeit angehören dürften) – mehr als genug Beispiele liefern.

Dazu führt Locke nun das Kriterium der einfachen Ideen an: Nicht mehr die traditionelle, d.h. vom gemeinschaftlichen Gebrauch (!) bestätigte Form der Definition unter Angabe von *genus* und *species* wird akzeptiert; als zulässige Erklärung von Begriffen gilt nur mehr die Aufzählung einfacher Ideen.<sup>515</sup> Damit ist offensichtlich, dass bestimmte Begriffe u.a. cartesianischer Provenienz geradezu neu festgelegt werden *müssen*, da sie sich anhand dieses Maßstabs unvermeidlich als unklar erweisen. Darüber hinaus wird erreicht, dass all jene, die nicht die These der durch Erfahrung bedingten Ideen teilen, potentiell in Opposition zur ‚Gemeinschaft‘ treten, da sie den Eindruck erwecken, ihre Begriffe absichtlich zu verschleiern. Hieran zeigt sich deutlich der Nexus zwischen Begriffsdefinition und Machtanspruch, den Locke gerade für sein Argument des ‚gemeinschaftlichen Gebrauchs‘ zu negieren sucht, tatsächlich jedoch bewusst ausübt, indem er in Bezug auf den Begriff der ‚Gemeinschaft‘

---

<sup>515</sup> „[...] though defining by the Genus be the shortest way; yet, I think, it may be doubted, whether it be the best. This I am sure, it is not the only, and so not absolutely necessary. For Definition being nothing but making another understand by Words, what Idea, the term defined stands for, *a definition is best made by enumerating those simple Ideas that are combined in the signification of the term Defined.*“ (*ESSAY, III, iii, §10; Herv. A.E.*)/„[...] wenn auch ein Definieren mit Hilfe des *genus* der kürzeste Weg ist, so läßt sich meiner Ansicht nach doch bezweifeln, ob es der beste ist. Soviel steht für mich fest: er ist nicht der einzige und folglich nicht unbedingt notwendig. Definieren besteht nämlich nur darin, einem andern *durch Worte* verständlich zu machen, welcher Idee der definierte Ausdruck entspricht; daher definiert man am besten, indem man *diejenigen einfachen Ideen aufzählt, die in der Bedeutung des definierten Ausdrucks vereinigt sind.*“

notwendig ebenso unklar bleibt, wie er es seinen Anhängern im Hinblick auf die Definition von komplexen Ideen gemischter Modi vorwirft.

Condillac übernimmt in seinem *Essai sur l'origine des connoissances humaines* die lockesche Untergliederung in komplexe Ideen der Substanzen und solche unterschiedlicher Modi unter dem Begriffspaar *notions des substances* und *notions archétypiques*<sup>516</sup>:

quant aux notions qui se forment de perceptions différentes, il y en a de deux sortes: celles des substances et celles qui se composent des idées simples qu'on rapporte aux différentes actions des hommes. Afin que les premières soient utiles, il faut qu'elles soient faites sur le modèle des substances et qu'elles ne représentent que les propriétés qui y sont renfermées. Dans les autres, on se conduit tout différemment. *Souvent il est important de les former, avant d'en avoir vu des exemples.* (EOCH, I, iii, §5)

Was nun die Begriffe angeht, die aus verschiedenen Perzeptionen gebildet werden, so gibt es davon zwei Arten: die *Begriffe der Substanzen* und andererseits *Begriffe*, die sich aus einfachen, *auf die verschiedenen Handlungen der Menschen bezogenen Ideen zusammensetzen*. Sollen die ersteren nützlich sein, so müssen sie *nach dem Modell der Substanzen* gebildet werden und nur die in diesen Substanzen enthaltenen Eigenschaften repräsentieren. Mit der zweiten Art von Begriffen verhält man sich ganz anders. Oft ist es wichtig, *sie zu bilden, bevor man davon Beispiele gesehen hat*.

Dabei sieht Condillac ebenso wie Locke prinzipiell die Möglichkeit, im Bereich der archetypischen Begriffe, die bislang durch Unklarheiten, Irrtümer und Auseinandersetzungen geprägt waren, eine solche Klarheit und Ordnung zu schaffen, wie sie im mathematischen Begriffssystem herrsche.<sup>517</sup> Jedoch wählt Condillac dazu einen anderen Ansatz: Im Unterschied zu Locke beruft er sich nicht mehr auf das ‚Definitionsrecht des Ersten‘, um einen Maßstab für die adäquate Festlegung des Begriffsinhalts zu etablieren. Für ihn besteht die Aufgabe des Philosophen nicht mehr im Sichten und Ordnen der bereits existierenden archetypische Ideen, sondern in der vollkommenen Neuentwicklung der Begriffe<sup>518</sup>:

C'est un avis usé et généralement reçu que celui qu'on donne *de prendre les mots dans le sens de l'usage*. En effet, il semble d'abord qu'il n'y a pas d'autre moyen pour se faire entendre, que de parler comme les autres. *J'ai cependant cru devoir tenir une conduite différente*. Comme on a remarqué que, *pour avoir de véritables connoissances, il faut recommencer dans les sciences sans se laisser prévenir en faveur des opinions accréditées; il m'a paru que, pour rendre le langage exact, on doit le réformer sans avoir égard à l'usage*. [...] lorsqu'il est question des *idées complexes qui appartiennent plus particulièrement à la métaphysique et à la morale*, il n'y a rien de plus arbitraire, ou même

<sup>516</sup> Condillac verändert jedoch die Terminologie leicht: die einfache Idee (*simple idea*) Lockes entspricht bei ihm der Perzeption (*perception*) und bei komplexen Ideen (*complexe ideas*) werden alle Untergruppen als ‚Begriffe‘ (*notions*) bezeichnet. Vgl. dazu EPOCH, III, §16.

<sup>517</sup> „Il me parut qu'on pouvoit raisonner en métaphysique et en morale avec autant d'exactitude qu'en géométrie; se faire, aussi bien que les géomètres, des idées justes; déterminer, comme eux, le sens des expressions d'une manière précise et invariable; enfin se prescrire, peut-être mieux qu'ils n'ont fait, un ordre assez simple et assez facile pour arriver à l'évidence.“ (EOCH, Introduction, 3)/ „Mir schien, daß man in der Metaphysik und in der Moral genauso exakt schlußfolgern könne wie in der Geometrie, daß man ebenso wie die Geometer genaue Begriffe bilden, daß man wie sie die Bedeutung der Wörter genau und dauerhaft bestimmen könne und daß man schließlich, vielleicht noch besser als die Geometer es getan hatten, sich eine einfache, unkomplizierte und leicht anwendbare Methode zur Richtschnur machen könne, um zu klaren Erkenntnissen zu kommen.“ (Einleitung, 57).

<sup>518</sup> „les idées complexes sont l'ouvrage de l'esprit: si elles sont défectueuses, c'est parce que nous les avons mal faites: le seul moyen pour les corriger, c'est de les refaire.“ (EOCH, II, ii, §21)/ „Die komplexen Ideen sind ein Produkt des Geistes. Wenn sie unvollkommen sind, so deshalb, weil wir sie schlecht gebildet haben. Das einzige Mittel, sie richtigzustellen, besteht darin, sie neu zu bilden.“

souvent de plus capricieux. C'est ce qui m'a porté à croire que, pour donner de la clarté et de la précision au langage, il falloit reprendre les matériaux de nos connoissances, et *en faire de nouvelles combinaisons sans égard pour celles qui se trouvent faites.* (EOCH, II, ii, 2, §11; Herv. A.E.)

Es ist ein alter und allgemein angenommener Ratschlag, *die Wörter in der Bedeutung zu verwenden, die ihnen der Sprachgebrauch verleiht.* In der Tat gibt es zunächst anscheinend kein anderes Mittel sich zu verständigen, als so zu sprechen wie die anderen. *Ich glaubte jedoch, mich anders verhalten zu müssen.* Da wir festgestellt haben, *daß man zur Erlangung wirklicher Erkenntnisse in den Wissenschaften von vorn beginnen muß, ohne sich überlieferten und damit vorgefassten Meinungen hinzugeben, schien mir, daß man die Sprache exakt machen müsse, indem man sie ohne Respekt vor dem Sprachgebrauch verbessert.* [...] sobald es sich *um komplexe Ideen handelt, die insbesondere in die Metaphysik und die Sittenlehre gehören,* so gibt es nichts, was willkürlicher und oft sogar launischer wäre. Ich glaube daher, wenn man der Sprache Klarheit und Genauigkeit geben will, muß man die Materialien unserer Erkenntnisse ganz neu ins Auge fassen und *daraus neue Kombinationen bilden, ohne Ansehen der bereits bestehenden.*

Allerdings bezieht sich die Schaffung neuer Begriffe nicht auf alle sprachlichen Zeichen: Zeichen für Perzeptionen und auch für Substanzbegriffe sind davon ausgenommen bzw. werden mit dem aktuellen Sprachgebrauch abgeglichen.<sup>519</sup> Das eigentliche Ziel der grundlegenden Erneuerung ist die Gruppe der *notions archétypes*, die sich mit den Handlungen der Menschen befassen, die also im „Bereich der Sittenlehre, der Rechtswissenschaft und der Künste“<sup>520</sup> angesiedelt sind. Dabei folgt Condillac Locke insoweit, als auch er eine Definition im klassischen Sinne als einer Bestimmung durch das *genus proximum* sowie die *differentia specifica* ablehnt und in der Aufzählung der Perzeptionen, die in einer komplexen Idee enthalten sind, die einzige Möglichkeit sieht, die Unklarheiten des zeitgenössischen Sprachgebrauchs auszuschalten. Doch gemäß seines Anspruchs, keine Neuordnung, sondern eine Neubildung vorzulegen, beginnt er mit den ersten Operationen der Seele, also mit den einfachen Ideen, um diese schließlich zu komplexen Ideen zu vereinen:

Voilà la méthode que j'ai voulu suivre [...] Je n'ai pas commencé par exposer les noms des opérations de l'ame, pour les définir ensuite: mais je me suis appliqué *à me placer dans les circonstances les plus propres à m'en faire remarquer le progrès;* et à mesure que je me suis fait des idées qui ajoutoient aux précédentes, je les ai fixées par des noms, en me conformant à l'usage, toutes les fois que je l'ai pu sans inconvénient. (EOCH, II, ii, 2, §22; Herv. A.E.)

Das ist die Methode, der ich folgen wollte [...] Ich habe nicht damit begonnen, die Namen der Seelenoperationen darzulegen, um sie anschließend zu definieren. Vielmehr habe ich versucht, *mich in die geeignetsten Umstände zu versetzen, um mich die Entwicklung der Seelenoperationen beobachten zu lassen.* Und in dem Maße, in dem ich mir Ideen gebildet habe, die zu den vorangegangenen hinzukamen, habe ich sie durch Benennungen fixiert, indem ich mich an den Sprachgebrauch hielt, sooft ich dies ohne Nachteil tun konnte.

---

<sup>519</sup> „[...] il faudroit qu'après s'être mis dans des circonstances où l'on sentiroit et où l'on verroit quelque chose, on donnât à ce qu'on sentiroit et à ce qu'on verroit un nom qu'on emprunteroit de l'usage.“ (EOCH, II, ii, 2, §14)/„Vielleicht wäre es notwendig, sich zunächst in Umstände zu stellen, in denen man etwas empfindet oder sieht, um dann dem, was man empfindet und was man sieht, eine Benennung zu geben, die aus dem Sprachgebrauch stammt.“

<sup>520</sup> EPOCH, II, ii, 2, §25.

Durch diese Aussagen am Ende des zweiten Teils seines *Essais*, in dem er die abschließende Betrachtung über die richtige Methode in den Wissenschaften diskutiert, erhält der erste Teil nun eine neue Wertung: Es handelt sich dabei nicht mehr nur um eine abstrakte phylogenetische Herleitung menschlicher Kenntnisse, sondern um eine Erzählung, eine Rekonstruktion von „geeigneten Umständen“, die es dem Autor erlaubten, das zu beobachten, was er hier als ‚natürlich‘ behauptet. Dahinter steht freilich die These, dass jeder, der in die gleichen Umstände gesetzt wird, auch zu denselben Begriffen gelangt – und dies nicht nur in Bezug auf die einfachen Ideen, sondern auch und gerade in Bezug auf die archetypischen Begriffe. Dies unterstreicht noch einmal eindringlich die Notwendigkeit für Condillac zwischen ‚imaginären‘ und ‚rationalen‘ *liaisons d'idées* zu differenzieren<sup>521</sup>: Nur unter der Bedingung, dass die Bildung komplexer Begriffe sich rational, in Analogie zur mathematischen Begriffsbildung, vollzieht, kann vorausgesetzt werden, dass zwei Individuen unter den selben Umständen identisch reagieren. Durch diese Anfangserzählung ist indes nicht nur Condillac, sondern zugleich auch der Leser in jene Umstände versetzt worden, die den Nachvollzug ‚eindeutiger‘ Begriffsbildung ermöglichen – so zumindest lautet die rhetorische Prämisse dieses Kapitels, die sich an dem suggestiven Gebrauch des Personalpronomens aufzeigen lässt, das von dem Autor-Ich nun in ein den aufgeklärten Leser einschließendes ‚Wir‘ wechselt:

Mais si *nous* commençons à ne lier aux mots que peu d'idées, et si *nous* ne passons à de plus grandes collections qu'avec beaucoup d'ordre, *nous nous* accoutumerons à composer *nos* notions de plus en plus, sans les rendre moins fixes et moins assurées. (*EOCH*, II, ii, 2, §21)

Wenn *nir* aber anfangs nur wenige Ideen mit den Wörtern verbinden und nur sehr systematisch zu größeren Zusammenfassungen übergehen, dann werden *nir uns* daran gewöhnen, *unsere* Begriffe in immer komplexerer Weise zusammenzusetzen, ohne sie unbeständig oder ungewiß zu machen.

Daraus resultiert, ebenso wie auch bei Lockes Gemeinschaftsbegriff, eine Opposition zwischen dem suggerierten ‚Wir‘ derjenigen, die durch die Lektüre aufgeklärt wurden und dadurch quasi zustimmen müssen, und all jenen, die nicht nur einen unklaren und undeutlichen Gebrauch dieser Begriffe pflegen, sondern, wie Condillac einräumen muss, diesen auch noch für berechtigt halten, da sie von dem Prinzip eingeborener Ideen ausgingen, das keinen Freiraum für die Änderungen archetypischer Begriffe eröffne<sup>522</sup>. Folglich gelte es diese zu überzeugen; aus dem Projekt des ‚Ichs‘ ist textuell eine ‚Mission der Aufgeklärten‘ geworden:

Par ce détail sur les idées archétypes, il est facile de s'apercevoir *qu'il ne tiendra qu'à nous de fixer la signification de leurs noms*, parce qu'il dépend de nous de déterminer les idées simples dont nous avons nous-mêmes formé des collections. On conçoit aussi *que les autres* entreront

<sup>521</sup> Vgl. Kap.II.

<sup>522</sup> „les philosophes ne font des raisonnemens si obscurs et si confus, que parce qu'ils ne soupçonnent pas qu'il y ait des idées qui soient l'ouvrage de l'esprit [...] Prévenus que les idées sont innées, ou que, telles qu'elles sont, elles ont été bien faites, ils croient n'y devoir rien changer, et les prennent telles que le hazard les présente.“ (*EOCH*, II, ii, §32)/„Die Philosophen stellen nur deshalb so obskure und verworrene Überlegungen an, weil sie nicht vermuten, daß es Ideen gibt, die ein Produkt des Geistes sind [...]. Sie gehen von der vorgefassten Meinung aus, daß die Ideen eingeboren seien oder daß sie zumindest, so wie sie sind, zutreffend gebildet wurden.“

dans *nos pensées*, pourvu que nous les mettions dans des circonstances où les mêmes idées simples soient l'objet de leur esprit comme du nôtre: et où ils soient engagés à les réunir sous les mêmes noms que nous les aurons rassemblées. (EOCH, II, ii, 2, §26; Herv. A.E.)

Aus dieser Feststellung über die archetypischen Ideen ist leicht abzuleiten, daß es nur *von uns* abhängt, die Bedeutung ihrer Bezeichnung festzulegen, weil es nämlich *an uns* liegt, die einfachen Ideen zu bestimmen, aus denen wir selber Zusammenfassungen bilden. *Ebenso erkennt man, daß die anderen Menschen sich unsere Gedanken zu eigen machen werden, wenn wir sie in Umstände stellen, in denen die gleichen einfachen Ideen Gegenstand ihres Geistes und des unseren sind und in denen sie veranlasst werden, diese Ideen unter dem gleichen Namen zusammenzufassen, wie wir es tun.*

Hier zeichnet sich indes ein Widerspruch ab, denn wenn, wie von Locke und Condillac postuliert, die Besonderheit archetypischer Begriffe gerade darin besteht, unabhängig von der Situation des Einzelnen, in Absehung von Zeit, Ort oder Umständen gedankliche Muster zu kreieren, dann stellt sich hier die Frage nach der Vermittlung zwischen Identifikationsstrategie und Schaffung rein geistiger, normativer moralischer Begriffe. Komplexe Begriffe unterschiedlicher Modi können bei Locke zwar durch Aufzählung der in ihnen enthaltenen einfachen Ideen eindeutig bestimmt werden, ihre Genese hingegen bleibt individuell, ‚willkürlich‘ und geschieht in der ‚Freiheit des Geistes‘, der unabhängig von der Natur kombiniert: „What one of a thousand ever frames the abstract *Idea* of *Glory* or *Ambition*, before he has heard the Names of them.“ (ESSAY, III, v, §15) Insofern können sie nur erlernt und nachträglich erklärt, jedoch nicht als zwingende Abfolge identischer Geistesoperationen, wie Condillac dies hier suggeriert, betrachtet werden. Dieser Widerspruch tritt noch deutlicher hervor, wenn Condillac sein Modell des Begriffswandels entwickelt. So galt es bei Locke noch als Sprachmissbrauch, einen einmal fixierten Begriff ohne gemeinschaftliche Notwendigkeit, also ausgehend von Sitten und Bräuchen, zu verändern. Diese Möglichkeit räumt Condillac indessen sogar ein und derselben Person ein:

Enfin, quand il voudroit ajouter à ses premières combinaisons, ou en retrancher quelque chose, les signes qu'il employeroit, conserveroient la clarté des premiers, *pourvu que ce qu'il auroit ajouté ou retranché, se trouvât marqué par de nouvelles circonstances*. S'il vouloit ensuite faire part aux autres de ce qu'il auroit pensé, *il n'auroit qu'à les placer dans les mêmes points de vue où il s'est trouvé lui-même*, lorsqu'il a examiné les signes, et il les engageroit à lier les mêmes idées que lui aux mots qu'il auroit choisis. (EOCH, II, ii, 2, §13; Herv. A.E.)

Wenn dieser Mensch schließlich seinen ersten Kombinationen etwas hinzufügen oder etwas davon abziehen will, so würden die von ihm verwendeten Bezeichnungen die Klarheit der ersten bewahren, *falls das, was er hinzufügt oder abzieht, durch neue Umstände gekennzeichnet ist*. Wenn er dann anderen seine Gedanken mitteilen will, *braucht er diese Personen nur den gleichen Standpunkt einnehmen zu lassen, auf den er sich selber bei der Untersuchung der Zeichen gestellt hat*, und so wird er sie dahin bringen, mit den Wörtern, die er gewählt hat, die gleichen Ideen zu verbinden wie er selber.

Diese Stelle bleibt zunächst unklar: Bezieht sich die durch Umstände bedingte Änderung auf den gleichen Namen, findet also ein Begriffswandel statt, der dann berechtigt wäre, wenn alle Anderen über diese Änderung in Kenntnis gesetzt würden, oder wird diese veränderte Kombination mit einem neuen Begriff bezeichnet? Letzteres wäre insofern unpraktikabel, da es eine potentiell unendliche Menge von Kombinationsmöglichkeiten einfacher Ideen gibt und



jede zu bezeichnen dem Zweck der Sprache, der Vereinfachung der Kommunikation, zuwiderlaufen, wenn das Sprechen nicht gar verunmöglichen würde. Schlägt Condillac hier jedoch einen Begriffswandel vor, stellt sich die Frage nach der Bedeutung des Begriffs ‚*circonstances*‘ im condillacischen Text. Dieser wird durchaus unterschiedlich – einmal als zufällige Konstellation, zum anderen als logische Voraussetzung – gebraucht, ohne dass dieser Unterschied definiert werden könnte.<sup>523</sup> Und auch diese Verwendung als Möglichkeit des Einzelnen, eine durch ‚bestimmte Umstände‘ begründete Änderung vorzunehmen, legt eher eine Bedeutung im Sinne zeitlich und örtlich bedingter Faktoren denn als logische Prämisse nahe, die indes Voraussetzung für eine allgemeine und dauerhafte Festlegung archetypischer Begriffe wäre.

Darüber hinaus erweist sich die Option Condillacs als praktikabel für einen Menschen, mit dem sich alle identifizieren, wird jedoch dann unmöglich, wenn jeder Einzelne diese Operation des Verkürzens oder Erweiterns durchführt. Das zeigt erneut, wie stark die Argumentation darauf beruht, dass sie narrativ entwickelt wird. Gerade nicht das Allgemeine, das für Locke noch die wesentliche Bedingung der gemischten Ideen unterschiedlicher Modi darstellte, sondern das Individuelle muss bei Condillac betont werden, um seine These der Identifikation aufrecht erhalten zu können. Dadurch verliert die Begriffsbildung jedoch jenen Aspekt, der bei Locke noch als letztes Abgrenzungskriterium zur Literatur angeführt werden konnte: Die Betonung der Allgemeinheit dieser Begriffe, die in Absehung von der Natur gebildet werden, die Notwendigkeit einer abstrakten, gerade nicht bildlichen Sprache. Condillac

---

<sup>523</sup> So wird er einmal zur Markierung der zufälligen Umstände im Naturzustand gebraucht, die es gerade auszuschalten gilt, da sie Kontingentes zusammenfügten, was natürlich nicht zusammengehöre: „Mais ces sortes de liaisons, formées par hasard, et n’étant pas entretenues par la réflexion, ne subsistoient pas long-tems. [...] Ainsi l’exercice de l’imagination n’étoit point à leur pouvoir; *il n’étoit que l’effet des circonstances où il se trouvoient.*“ (EOCH II, i, 1, §1)/„Aber diese Arten von Verknüpfungen bildeten sich durch Zufall, wurden nicht durch die Reflexion befestigt und bestanden daher nur kurze Zeit [...] Auf diese Weise war die Ausübung der Imagination nicht in ihrer Gewalt; *sie war nichts weiter als die Auswirkung der Umstände, in denen sie sich befanden.*“ Zum anderen haben die ‚Umstände‘ eine konstitutive Bedeutung für archetypische Begriffe, da nur sie die Bedingungen der Nachvollziehbarkeit garantieren können, die dann ‚rational‘ gestiftet sein sollen. Doch wie garantiert werden kann, dass diese ‚geeigneten Umstände‘ zur Identifikation für alle ‚dieselben Umstände‘ sind und gerade nicht zufällig, bleibt offen. Erneut zeigt sich, dass Condillac das Kriterium fehlt, um ‚rational‘ und ‚natürlich‘ voneinander zu scheiden, vielmehr heißt es an entscheidender Stelle der Argumentation, an dem die Analyse als ‚richtige‘ Methode eingeführt wird: „Quand je veux réfléchir sur un objet, je remarque d’abord que les idées que j’en ai, sont liées avec celles que je n’ai pas, et que je cherche. J’observe ensuite que les unes et les autres peuvent se combiner de bien des manières, et que selon que les combinaisons varient, il y a entre les idées *plus ou moins de liaison.* [...] Si la liaison est légère, je découvrirai peu de chose, mes pensées ne me paroîtront que l’effet d’une application violente, ou même du *hasard* [...] Mais que je considère *un objet par le côté qui a le plus de liaison avec les idées que je cherche,* je découvrirai tout [...] Toute la difficulté se borne à savoir comment on doit commencer pour saisir les idées selon leur plus grande liaison. Je dis que la combinaison où cette liaison se rencontre, *est celle qui se conforme à la génération même des choses.* Il faut, par conséquent, commencer par *l’idée première qui a dû produire toutes les autres.*“ (EOCH, II, ii, 3, §39)/„Wenn ich über einen Gegenstand nachdenke, bemerke ich zunächst, daß die Ideen, die ich von ihm habe, mit denjenigen verknüpft sind, die ich suche. Ich beobachte anschließend, daß die einen wie die anderen sich auf vielerlei Arten miteinander kombinieren lassen und daß es je nach der Verschiedenheit dieser Kombinationen unter den Ideen *mehr oder weniger Verknüpfungen* gibt. [...] Wenn die Verknüpfung geringfügig ist, werde ich nur wenig entdecken; meine Gedanken werden mir als das Ergebnis einer heftigen Anstrengung oder sogar *des Zufalls* erscheinen. [...] Wenn ich aber *diejenige Seite des Gegenstands betrachte, die am meisten mit den von mir gesuchten Ideen verknüpft ist,* so werde ich alles entdecken. [...] Die ganze Schwierigkeit besteht darin, zu wissen, wie man beginnen muß, um die Ideen in ihrer Verknüpfung zu erfassen. Ich sage, *daß die Kombination, in der diese Verknüpfung auftritt, ihrer Entstehung entspricht.* Folglich muß man *mit der ersten Idee* beginnen, die alle anderen hervorgebracht hat.“ (EOCH, II, i, 3, §39; Herv. A.E.) Natürliche und rationale *liasion d’idée* fallen hier also wieder in eins.

übernimmt zwar diese Forderung<sup>524</sup>, unterläuft sie indessen dadurch, dass er einen ‚Entwicklungsroman‘ um einen Protagonisten bei seiner Ideenbildung entwirft, der an bestimmte Umstände gebunden ist (unter anderem diese, dass er keinen Kontakt mit anderen Individuen haben darf). Einerseits erzählt als Geschichte eines Individuums beansprucht sie andererseits jedoch exemplarischen Charakter und weist so die klassische Struktur des von Aristoteles geforderten Dramas auf, das Allgemeine im Besonderen sichtbar werden zu lassen. Angelehnt an Diderots Charakteristik der Romane Richardsons kann man auch von Condillac sagen, dass er nicht Maximen formuliere, sondern ‚die Sache selbst‘ zeige.<sup>525</sup> Ein weiteres Beispiel hierfür bietet sich in Condillacs Überlegungen zur rechten Methode:

Un homme que Dieu créeroit d'un tempérament mûr, et avec des organes si bien développés, qu'il auroit dès les premiers instans un parfait usage de la raison, ne trouveroit pas dans la recherche de la vérité les mêmes obstacles que nous. Il n'inventeroit des signes qu'à mesure qu'il éprouveroit de nouvelles sensations, et qu'il feroit de nouvelles réflexions. Il combinerait ses premières idées selon les circonstances où il se trouveroit; [...] ses notions seroient toujours exactement déterminées, et sa langue ne seroit point sujette aux obscurités et aux équivoques des nôtres. *Imaginons-nous donc être à la place de cet homme, passons par toutes les circonstances où il doit se trouver, voyons avec lui ce qu'il sent, formons les mêmes réflexions, acquérons les mêmes idées, analysons-les avec le même soin, exprimons-les par de pareils signes, et faisons-nous, pour ainsi dire, une langue toute nouvelle.* (EOCH, II, ii, 3, §29; Herv. A.E.)

Ein Mensch, den Gott mit einem reichen Temperament und mit so gut entwickelten Organen erschaffen würde, daß er vom ersten Augenblick an den vollkommenen Gebrauch der Vernunft hätte, würde in der Aneignung der Wahrheit nicht auf dieselben Hindernisse stoßen wie wir. Er würde im gleichen Maße Zeichen erfinden, wie er neue Sinnesempfindungen hätte und neue Reflexionen anstellte; er würde seine ersten Ideen entsprechend den Umständen miteinander kombinieren, in denen er sich befindet [...] seine Ideen wären daher immer genau bestimmt, und seine Sprache wäre nicht dunkel und zweideutig wie die unsere. *Versetzen wir uns also einmal an die Stelle dieses Menschen, erleben wir alle Umstände mit, in denen er sich befindet, sehen wir mit ihm, was er fühlt, nehmen wir die gleichen Reflexionen vor, eignen wir uns die gleichen Ideen an, analysieren wir diese mit der gleichen Sorgfalt, drücken wir sie mit den gleichen Zeichen aus und bilden wir uns so gewissermaßen eine ganz neue Sprache.*

Hier nun greift sogar ein doppelter Identifikationsprozess: Leser und Autor sollen sich nicht nur in diesen fiktiven Menschen hineinversetzen. Vielmehr steht dieser ‚Protagonist‘ zugleich für den Philosophen und Autoren Condillac ein, der zwar die vollentwickelte Vernunft nicht von Geburt an besessen hat, diesen Mangel jedoch in fortgeschrittenem Alter dadurch

<sup>524</sup> „Souvent il est important de les [les idées archétypes] former, avant d'en avoir vu des exemples; et d'ailleurs ces exemples n'auroient ordinairement rien d'assez fixe pour nous servir de règle. Une notion de la vertu ou de la justice, formée de la sorte, varierait selon que les cas particuliers admettroient ou rejetteroient certaines circonstances; et la confusion iroit à un tel point qu'on ne discerneroit plus le juste de l'injuste: erreur de bien des philosophes. Il ne nous reste donc qu'à rassembler, à notre choix, plusieurs idées simples, et qu'à prendre ces collections une fois déterminées pour le modèle d'après lequel nous devons juger des choses.“ (EOCH, II, ii, 1, §4 ,137; Herv. A.E.)/„Oft ist es wichtig, sie [die archetypischen Ideen] zu bilden, bevor man davon Beispiele gesehen hat. Im übrigen würden diese Beispiele nicht genügend Beständigkeit haben, um uns als Regel dienen zu können. Ein auf solche Weise gebildeter Begriff der Tugend oder Gerechtigkeit wäre veränderlich, je nach den im Einzelfall gegebenen oder nicht vorhandenen Umständen. Und die Verwirrung ginge so weit, daß man die Gerechtigkeit und die Ungerechtigkeit nicht mehr unterscheiden würde: Ein Irrtum, in den zahlreiche Philosophen verfallen sind. Wir müssen also nach unserer Wahl mehrere einfache Ideen zusammenfassen und diese nun einmal fixierten Zusammenfassungen als das Modell nehmen, nach dem wir die Dinge zu beurteilen haben.“

<sup>525</sup> Vgl. Kap. III, 144.

ausgleichen kann, dass er sich im Stadium entwickelter Vernunft noch einmal in die Ausgangssituation zurückprojiziert und erneut die Entwicklungsstadien durchläuft. Der ‚philosophische Autor‘ ist also nicht nur Beobachter der Situation, sondern zugleich Vorbild und Identifikationsfigur, der sich, zuvor mit den schlecht gebildeten Begriffen gemeinschaftlicher Kommunikation ausgestattet, nun erneut einem Lernprozess aussetzt und dadurch zu den gut gebildeten Begriffen jenes fiktiven, bereits von Geburt an voll entwickelten Menschen gelangt. Damit kann ‚der Sündenfall‘<sup>526</sup> kompensiert werden und sich jeder Mensch quasi aus der eigenen Kraft philosophischer Überlegung einen Zustand ‚vor dem Sündenfall‘ rekonstruieren. Es ist also nicht nur die Geschichte eines Menschen, sondern vor allem die des Individuums Condillac, die nicht nur exemplarischen Charakter hat in Bezug auf den Prozess, sondern damit zugleich die Autorität über die Festlegung der dabei gewonnenen Begriffe erlangt, ohne sie explizit beansprucht zu haben. Condillac ist nun derjenige, der darüber entscheidet, welches die eindeutigen und adäquaten und welches die neuzubildenden moralischen Begriffe sind: „*Elles [les idées complexes] sont toutes l'ouvrage de l'esprit, celles qui sont le plus exactes, comme celles qui le sont le moins: si nous avons réussi dans quelques-unes, nous pouvons donc réussir dans les autres, pourvu que nous nous conduisions toujours avec la même adresse.*“ (EOCH, II, ii, 2, §26; Herv. A.E.)<sup>527</sup>

Gerade jenes fiktive Beispiel eines vollentwickelten Menschen zeigt dabei deutlich, welche Rolle die Imagination in der Theorie Condillacs spielt: Einbildungskraft ist nicht nur bei der Bildung der Begriffe selbst, sondern auch bei der Nachbildung im Sinne einer identifikatorischen Rekonstruktion der Umstände notwendig. Condillac verstärkt diese Parallele zwischen Philosophie und Literatur indirekt auch dadurch, da er – im Unterschied zu Locke – darauf hinweist, dass die Begriffe in der Gesetzgebung (und damit implizit jene der Moral) ebenso wenig wie jene der Kunst vorab existieren müssten, da beide auf dem selben Bildungsprinzip, den *notions archétypes*, basierten: „*Les législateurs n'avoient point de modèles, quand ils ont réuni la première fois certaines idées simples, dont ils ont composé les loix [...] Les modèles des arts ne se sont pas non plus trouvés ailleurs que dans l'esprit des premiers inventeurs.*“ (EOCH, II, ii, 2, §25)<sup>528</sup> So zeigt sich also an den moralphilosophischen Theorien sensualistischer Provenienz zum einen ein fiktiver Kern, der gerade nicht rational beherrscht werden kann, worauf die Definitionsschwierigkeiten, um bestimmte Kombinationen auszuschließen, sowohl bei Locke als auch bei Condillac hinweisen. Zum anderen kristallisiert

---

<sup>526</sup> „*Mais les choses ont bien changé par sa désobéissance. Dieu lui a ôté tout cet empire: elle est devenue aussi dépendante des sens, que s'ils étoient la cause physique de ce qu'ils ne font qu'occasionner; et il n'y a plus pour elle de connoissances que celles qu'ils lui transmettent. [...] C'est cet état de l'ame que je me propose d'étudier; le seul qui puisse être l'objet de la philosophie [...]*“ (EOCH, I, i, 1, §8)/„Aber die Dinge haben sich grundlegend geändert durch den Ungehorsam der Seele gegenüber Gott. Gott hat ihr all diese Macht genommen: Sie ist jetzt so weitgehend von den Sinnen abhängig, als wären diese die physische Ursache dessen, was sie nur okkasionell hervorrufen; und es gibt für die Seele keine anderen Erkenntnisse mehr als die von den Sinnen vermittelten. Aber gerade diesen Zustand der Seele will ich erforschen, den einzigen, der Gegenstand der Philosophie sein kann [...].“

<sup>527</sup> „*Sie sind alle ein Produkt des Geistes, die genauesten ebenso wie die ungenauesten. Wenn uns einige davon wirklich gelungen sind, so können uns auch andere gelingen, vorausgesetzt, daß wir immer mit der gleichen Geschicklichkeit zu Werke gehen.*“ (Herv. A.E.).

sich immer stärker heraus, dass diese Begriffe nicht abstrakt konzipiert werden können, sondern immer in einem – indirekten – Bezug zu Kontexten und Situationen bestimmter Personen und Lebensumstände gedacht sind. Damit ist jedoch die philosophisch garantierte Unverbrüchlichkeit mathematischer Begriffsbildung, die gerade nicht menschliches Handeln untersucht, sondern rein gedankliche Entitäten, verloren. Moral wird dann geschichtlich generiert, wie es bei Lockes Gemeinschaftsbegriff bereits anklingt, und verweist dadurch nur um so dringlicher auf die Frage nach der Definitionsmacht. Das Fiktive hat insofern einen legitimen Platz in der Philosophie der Aufklärung, da es einen notwendigen Teil menschlichen Wissens darstellt. Modellintern ist jedoch die Abgrenzung zwischen Philosophie und Literatur hierbei nicht mehr aufrecht zu erhalten.

## 2. *An der Grenze zwischen Illusion und Wirklichkeit - Diderots ‚Neveu de Rameau‘*

Il n’y a [...] point de signes si  
disparates qui ne confinent, point  
d’idées si bizarres qui ne se touchent.  
(*SALON DE 1767*, 623)<sup>529</sup>

Diderots *Neveu de Rameau* soll nun im Kontext dieser Problematik gelesen werden. Die Auseinandersetzung zwischen einem ‚*Lmi*‘ und einem ‚*Moi*‘, als Dialog inszeniert, führt überraschenderweise jedoch gerade nicht zu einem eindeutigen Triumph aufklärerischer Tugend- und Moralvorstellungen. Entgegen erster Anzeichen – ‚*Lmi*‘ wird lediglich als namenloser, allein durch das Verwandtschaftsverhältnis zu einem bekannten zeitgenössischen Musiker gekennzeichnete amoralische Widerpart zum Philosophen ‚*Moi*‘ eingeführt – wandelt sich jedoch die Gesprächssituation: Die Repliken des zunächst sich überlegen fühlenden Philosophen werden immer kürzer und gerinnen zu Allgemeinplätzen, wohingegen *Lmi* im Fortgang des Streitgesprächs sich nicht nur als dominierender Part, sondern auch als individueller Charakter erweist, was einen spannungsvollen Kontrast zu seiner Zurechnung zur ‚*espèce*‘ darstellt. Dabei können die Repliken des *Neveu* nicht nur als Angriffe auf die philosophischen respektive bürgerlichen<sup>530</sup> Begriffsbestimmungen gelesen werden, wie sie *Moi* *Lmi* beispielsweise in Bezug auf die *vertu* entgegenhält. Ebenso wenig argumentiert *Lmi* lediglich gegen „das für wahr Geltende bis hin zu den ‚angeborenen Ideen‘“<sup>531</sup> cartesianischer Provenienz noch lässt sich *Moi* auf die Rolle des „Statthalter[s] der LEIBNIZschen

<sup>528</sup> „Die Gesetzgeber hatten keine Modelle, als sie erstmalig gewisse einfache Ideen zusammenfassten, aus denen sie Gesetze bildeten [...] Auch die Modelle der Künste fanden sich nirgendwo anders als im Geiste ihrer ersten Erfinder.“

<sup>529</sup> „Es gibt keine Zeichen, die so grundverschieden wären, dass sie nicht aneinandergrenzten, und keine Ideen, die so wunderlich wären, daß sie sich nicht berührten.“ (*SALON VON 1767*, 109).

<sup>530</sup> Vgl. Ruth Groh: *Ironie und Moral im Werk Diderots*. München 1984, 306.

<sup>531</sup> Hans Robert Jauf: Der dialogische und der dialektische ‚Neveu de Rameau‘. In: ders.: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt a.M. 1982, 468.

Metaphysik<sup>532</sup> festlegen – im Gegenteil sind wir der Ansicht, dass sich der *Neveu* gerade nicht ausschließlich gegen jene rationalistischen Modelle richtet, die den Aufklärern als ‚Systeme‘ galten, sondern vielmehr die auf die Natur des Menschen ausgerichtete, ‚wahre und eigentliche‘ Metaphysik sensualistischer Herkunft den Bezugsrahmen für die Erzählung abgibt. Der *Neveu de Rameau* ist also nicht nur als Auseinandersetzung um die *Inhalte* bestimmter Begriffe, sondern auch auf formaler Ebene als eine Stellungnahme über die *Art* philosophischer Begriffsbildung zu lesen, und nicht ohne Grund steht hier der Philosoph als rational Kombinierender dem künstlerisch Imaginierenden gegenüber.

Die Trennung zwischen Geistes- und Naturwissenschaften, die sich in den sensualistischen Modellen bereits abzeichnet, versuchen Locke und Condillac noch durch die Analogie zur Mathematik zu überbrücken: Archetypische Begriffe eigneten sich insbesondere dazu, da sie ebenso wie mathematische Begriffe – und hierin ergeben sich gewisse Parallelen zu Vico – als vom Geist selbstgeschaffene Produkte vollständig vorlägen und dadurch auch eindeutig zu bestimmen seien. Diderots *Neveu de Rameau* hingegen wird, so die These, dieses Modell unterlaufen und auf die historische Dimension von Moralbegriffen aufmerksam machen, die sie gerade einer deutlichen Bestimmung entzieht und das philosophische Ideal, Moralbegriffe durch ein eindeutiges und zeitloses Verweissystem von *termes propres* zu fixieren, als Illusion erweist.<sup>533</sup> Dies geschieht nicht in Form einer philosophischen Argumentation, sondern ebenso wie *Candide* in dem zunächst folgenlos scheinenden Medium der Literatur. Doch angesichts der aufgewiesenen Nähe zwischen Literatur und Philosophie in Bezug auf die archetypischen Begriffe schlägt diese Unverbindlichkeit in Verbindlichkeit um: Allein die Existenz eines Werks wie dem des *Neveu de Rameau* bedeutet eine Provokation des sensualistischen Ansatzes, denn nicht mehr die Frage nach der *vraie histoire*, der verbürgten historischen Existenz dieses Neffen des Musikers Rameau noch dessen historischer Persönlichkeit stehen hier zur Debatte; Wahrheit und Berechtigung dieser Figur lassen sich einzig daraus herleiten, dass die Existenz eines solchen Individuums als möglich betrachtet wird. Damit kann dieses ‚Original‘, als das *Lui* eingeführt wird, nicht mehr einfach nur als chimärisch gelten, insbesondere dann, wenn der *Neveu* von anderen als ‚wahrscheinlich‘ angesehen wird.<sup>534</sup>

Dadurch ändert sich auch die Rolle der Literatur grundlegend: Sie bildet nicht mehr nur konkret und individuell ab, was bereits in der Natur vorhanden ist, noch illustriert sie

---

<sup>532</sup> Paul Geyer: Zur Dialektik des Paradoxen in der französischen Moralistik. Montaignes *Essais* – La Rochefoucaulds *Maximes* – Diderots *Neveu de Rameau*. In: *Das Paradox: Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*. Hg. von Paul Geyer/Roland Hagenbüchle. Tübingen 1992, 398. Im Folgenden: Geyer 1992.

<sup>533</sup> Insofern folgen wir hierin Geyer, der *Neveu* die Einsicht in die „Genealogie der Moral“ attestiert. (Geyer 1992, 398).

<sup>534</sup> „Nor are *Trully's* Offices less true, because there is no Body in the World that exactly practices his Rules, and lives up to that pattern of a vertuous Man, which he has given us, and which existed no where, when he writ, but in *Idea*. If it be true in Speculation, *i.e.* in *Idea*, that *Murther deserves Death*, it will also be true in Reality of any Action that exists conformable to that *Idea of Murther*.“ (*ESSAY*, IV, iv, §8)/„Ciceros Pflichtenlehre ist deshalb nicht weniger wahr, weil es keinen Menschen auf der ganzen Welt gibt, der seine Vorschriften genau befolgte und dem Musterbild des tugendhaften Mannes, das Cicero uns entworfen hat, gerecht würde. Denn dieser Mensch existierte auch damals, als Cicero schrieb, lediglich in der Idee. Wenn es theoretisch, d.h. in der Idee wahr ist, daß

ausschließlich philosophische Erkenntnisse – sie schafft vielmehr, ebenso wie die Philosophie, Phänomene, die es in der Natur bislang noch nicht gegeben hat. Das Verhältnis zwischen Wirklichkeit und Fiktion hat sich damit grundlegend gewandelt, auch in Bezug auf die aristotelische *Poetik*: Das Gedankenmodell ist nun notwendig vor der Realität angesiedelt, denn nur auf diese Weise vermag es eine normative Funktion zu erfüllen. Damit stellt sich sogleich auch das Problem der Art des Zusammenfügens von Ideen, denn für den Philosophen *Moi* stellt der Künstler ein Faszinosum dar, da er doch von zugleich „so richtigen und wieder falschen Ideen“<sup>535</sup> ausgehe:

MOI.- Ô fou, archifou! m'écraï-je, comment se fait-il que dans ta mauvaise tête il se trouve des idées si justes pêle-mêle avec tant d'extravagances? LUI.- Qui diable sait cela? C'est le hasard qui vous les jette, et elles demeurent. (NR, 642)

Ich. O Narr! Erznarr! rief ich aus, wie ist es möglich, daß in deinem garstigen Kopf so richtige Gedanken vermischt mit so viel Tollheit sich finden? Er. Wer kann das wissen? Wirft sie ein Zufall hinein, so bleiben sie drinnen. (RN, 28)

Als Antwort liefert der Neffe genau jene Beschreibung, die Locke zur Charakterisierung der Ideenassoziation diente. Hier also setzt die Erzählung an, an der essentiellen und zugleich prekären Grenze zwischen Wahnsinn, philosophischem Roman und archetypischen Begriffen, um mit der Infragestellung dieser Abgrenzungen sogleich das gesamte Modell zu dekonstruieren<sup>536</sup>, denn die ‚zufällig‘ eingegebenen Beobachtungen des Neffen erweisen sich im Verlaufe des Gesprächs als so zutreffend, dass sich *Moi* nicht mehr lachend von ihm distanzieren kann. Während er noch einleitend auf den ‚unterhaltenden‘ Charakter des Gesprächs mit einem solchen ‚Original‘ hinweist<sup>537</sup>, drücken seine körperlichen Reaktionen zunehmendes Unbehagen gegenüber den Reden des Anderen aus.<sup>538</sup> Sein ‚körperliches Leiden‘ an *Lui* rührt nicht zuletzt daher, dass der Philosoph die Zusammenfügung der Ideen des Neffen argumentativ nicht als inadäquat zu entkräften vermag, wenngleich er doch zu fühlen und zu wissen glaubt, dass sie falsch sein müssen. Es ist also der bereits bei Locke und

---

auf Mord die Todesstrafe stehen muß, so wird das auch in der Wirklichkeit für jede Handlung wahr sein, die ihrer Existenz nach der Idee des Mordes entspricht.“

<sup>535</sup> Denis Diderot: *Rameaus Neffe*. Übs. von Johann Wolfgang Goethe. Stuttgart 2003, 21. Im Folgenden: RN./„idées si justes et alternativement si fausses“ (Denis Diderot: *Le Neveu de Rameau*. In: ders.: *Œuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. 2. Paris 1994, 637. Im Folgenden: NR).

<sup>536</sup> Vgl. hierzu auch Michel Foucault: *L'histoire de la folie à l'âge classique*. Paris 1961.

<sup>537</sup> „Ils m'arrêtent une fois l'an, quand je les [ces originaux] rencontre, parce que leur caractère tranche avec celui des autres, et qu'ils rompent cette fastidieuse uniformité que notre éducation, nos conventions de société, nos bienséances d'usage, ont introduite.“ (NR, 624)/„Des Jahrs können sie [dergleichen Originale] mich einmal festhalten, wenn ich ihnen begegne, weil ihr Charakter von den gewöhnlichen absticht und sie die lästige Einförmigkeit unterbrechen, die wir durch unsere Erziehung, unsre gesellschaftlichen Konventionen, unsre hergebrachten Anständigkeiten eingeführt haben.“ (RN, 5).

<sup>538</sup> „Je ne savais, moi, si je devais rester ou fuir, rire ou m'indigner. [...] Je commençais à supporter avec peine la présence d'un homme qui discutait une action horrible [...] comme un connaisseur en peinture ou en poésie examine les beautés d'un ouvrage de goût[...] Je deviens sombre, malgré moi. Il s'en aperçut et me dit: [...] Vous avez l'air soucieux d'un homme tracassé de quelque idée fâcheuse.“ (NR, 672)/„Ich wusste nicht, sollte ich bleiben oder fliehen, lachen oder mich entrüsten. [...] Die Gegenwart dieses Menschen fing mir an unerträglich zu werden, der eine schreckliche Tat [...] ben behandelte wie ein Kenner der Malerei oder Poesie die Schönheiten irgendeines vortrefflichen Werkes [...] Wider meinen Willen ward ich finster. Er bemerkte es und sagte: [...] Ihr habt das grämliche Ansehn eines Menschen, der von beschwerlichen Gedanken gepeinigt wird.“ (RN, 66).

Condillac neuralgische Punkt des ‚Maßstabs‘ thematisiert, der festlegt, unter welchen Umständen und Bedingungen Ideen zusammengefügt werden können, um als ‚wahr‘ zu gelten.

Dabei resultiert die Spannung zwischen den Protagonisten aus der grundlegend abweichenden Argumentationsperspektive: „Rien ne dissemble plus de lui que lui-même“ (NR, 624)<sup>539</sup>, mit diesen Worten wird der Neffe vom Philosophen beschrieben. Was hier zunächst auf Äußerlichkeiten wie Gewicht und Kleidung zutrifft, die davon abhängen, ob *Lmi* einen Gönner finden konnte, gilt *Moi* gleichwohl als metaphorische Beschreibung für die ‚Charakterlosigkeit‘ von *Lmi*, der so widersprüchliche Handlungen wie den Verkauf der eigenen Frau und das Beweinen ihres Todes in sich vereint. Darüber hinaus erweist sich die körperliche Beschreibung des *Neveu* auch als symptomatisch für seinen Argumentationsgestus: „Pour moi, je ne vois pas de cette hauteur où tout se confond“ (NR, 690).<sup>540</sup> Damit scheint die Diskussion von vornherein entschieden: Der rein triebgesteuerte *Lmi* bringt seine Einwände gegen einen, seine Bedürfnisse beherrschenden Philosophen vor, welcher sich eher wie Diogenes in die Tonne zurückzöge und sinnlichen Freuden entsagte, als Wissenschaft und Moral zu verraten. So kann *Lmi* dem abstrakten philosophischen Verfahren, das sich über den Einzelfall erhebt und das Gemeinwohl der Gattung im Blick hat, nichts entgegen setzen als seinen Hunger. „[O]ublions pour un moment le point que nous occupons dans l’espace et dans la durée, et étendons notre vue sur les siècles à venir, les régions les plus éloignées et les peuples à naître. Songeons au bien de notre espèce.“ (NR, 639)<sup>541</sup>, lautet daher die Antwort des Philosophen auf den Vorwurf des Künstlers, dass sein genialer Onkel sich weder um Frau noch Tochter kümmere und auch ihn eher verdursten ließe, als ihm ein Glas Wasser zu reichen. Die philosophische Argumentationsebene des *Moi* wird jedoch zweifach gebrochen: Zum einen, indem *Lmi* sie als eine Perspektive der Mächtigen entlarvt, zum anderen, indem er sie nicht direkt angezweifelt, aber durch die Schilderung des alltäglichen Umgangs mit moralischen Vorstellungen konterkariert.

Von seinem übergeordneten Standpunkt aus glaubt sich der Philosoph zunächst berechtigt, die konkreten und von der Sorge um materielles Wohlergehen geprägten Ausführungen des Neffen kommentieren zu können: „Cela est même infiniment plus vrai que vous ne le sentez.“ (NR, 629)<sup>542</sup> Doch anstatt sich über diese Bestätigung erfreut zu zeigen, entgegnet ihm *Lmi*:

Oh! vous voilà, vous autres! Si nous disons quelque chose de bien, c’est comme des fous ou des inspirés, par hasard. Il n’y a que vous autres qui vous entendiez. Oui, monsieur le philosophe, je m’entends, et je m’entends ainsi que vous vous entendez. (NR, 629)

Ja, so seid ihr andern! Wenn wir etwas Gutes sagen, so soll es, wie bei Narren und Schwärmern der Zufall gewesen getan haben. Ihr andern nur versteht euch selbst. Ja, Herr

---

<sup>539</sup> „Und nichts gleicht ihm weniger als er selbst.“ (RN, 4).

<sup>540</sup> „Was mich betrifft, ich betrachte die irdischen Dinge nicht von solcher Höhe, wo alles einerlei aussieht.“ (RN, 90).

<sup>541</sup> „Laßt uns einen Augenblick den Punkt vergessen, wo wir im Raum und in der Zeit stehen! Verbreiten wir unsern Blick über künftige Jahrhunderte, entfernte Regionen, künftige Völker; denken wir an das Wohl unserer Gattung“ (RN, 13).

<sup>542</sup> „Das ist sogar unendlich wahrer, als Ihr selbst nicht empfindet.“ (RN, 11).

Philosoph, ich verstehe mich, und verstehe mich ebenso gut als Ihr Euch versteht. (RN, 11)

Hinter der philosophischen Urteilsbestätigung entlarvt der Neffe das Vorurteil, dass nur diejenigen, die sich nicht durch ihre Bedürfnisse leiten ließen, zur Selbstreflexion fähig seien, was dem Philosophen zugleich als Argument für seine gesellschaftliche Vorrangstellung dient. Damit bleibt die Geschichte von einem Dritten – ebenfalls ein Gast Bertins –, die *Lmi* dem Philosophen erzählt, nicht ohne Bedeutung für das Verhältnis der beiden Protagonisten untereinander: Das, was an anderen aus der Distanz beobachtet und belächelt wird, wiederholt sich nun strukturell in Bezug auf *Moi* und *Lmi*:

*C'est une de ces figures qui appellent la plaisanterie et les nasardes, et que Dieu fit pour la correction des gens qui jugent à la mine, et à qui leur miroir aurait dû apprendre qu'il est aussi aisé d'être un homme d'esprit et d'avoir l'air d'un sot, que de cacher un sot sous une physiognomie spirituelle.* (NR, 661)

Es ist eine von den Figuren, die zu Spöttereien und Nasenstübern reizen, *die aber Gott zur Züchtigung der Menschen geschaffen hat*, die nach der Gesichtsbildung urteilen und die ihre Erfahrung hätte belehren sollen, daß es ebensowenig ist, ein Mann von Geist zu sein und das Ansehen eines Dummkopfs zu haben, als den Dummkopf unter einer geistreichen Physiognomie zu verbergen. (RN, 51)

Nicht das Aussehen, sondern die Bedürfnisorientiertheit ist hier das Vorurteil. So kommt auch dem *Neveu* jene demaskierende Funktion in Bezug auf den Philosophen zu. Indem er aber unter Beweis stellt, sich und seine Beweggründe zu durchschauen, legt er zugleich das verborgene Motiv im Denken seines Gegenübers frei als einen Versuch der Distinktion, um sich über die eigene Mittelmäßigkeit hinwegzutäuschen: „[...] tous ces petits Catons comme vous, qui nous méprisent par envie, dont la modestie est le manteau de l'orgueil, et dont la sobriété est la loi du besoin.“ (NR, 647)<sup>543</sup> Doch nicht die direkte Anklage ist es, die diesen Eindruck untermauert, sondern vielmehr die Offenheit, mit der der *Neveu* selbst an anderer Stelle die Motive seiner Argumentation offen legt. Nachdem er sich, hergeleitet aus den konkreten Beispielen seines Onkels Rameau und des Dichters Racine, vehement gegen die Existenz von Genies ausspricht („Il faut des hommes; mais pour des hommes de génie, point.“ (NR, 627)<sup>544</sup>), die nur auf Kosten ihrer Umgebung, nicht jedoch zum Wohl der Gemeinschaft lebten, dekuviert er diese Argumentation im nächsten Schritt als reinen Selbstschutz aus Eigenliebe: „Je suis envieux. Lorsque j'apprends de leur vie privée quelque trait qui les dégrade, je l'écoute avec plaisir; cela nous rapproche; j'en supporte plus aisément ma médiocrité.“ (NR, 631)<sup>545</sup> Dadurch dass *Lmi* die persönlichen Interessen, die normalerweise aus einer Argumentation ausgeklammert werden, artikuliert, bestätigt er nicht nur, sich selbst zu kennen und besser zu analysieren, als jene Philosophen, die ihn analysieren zu können glauben,

---

<sup>543</sup> „[...] solch kleine Catonen wie Euch, [...] die Ihr uns aus Neid verachtet, deren Bescheidenheit nur Stolz andeuten und deren Enthaltbarkeit durch die Not geboten wird.“ (RN, 34).

<sup>544</sup> „Menschen muß es geben, Menschen von Genie nicht.“ (RN, 8).

<sup>545</sup> „Neidisch bin ich. Wenn ich etwas von ihrem Privatleben [der Genies] vernehme, das sie heruntersetzt, das hör ich mit Vergnügen, das nähert uns einander, und ich ertrage leichter meine Mittelmäßigkeit.“ (RN, 14).



sondern kehrt das Urteil damit sogar noch gegen den Urteilenden: Seine Luzidität in Bezug auf die impliziten Motive eines Diskurses stellt indirekt infrage, ob überhaupt ‚wahre‘ und ‚interessenlose‘ Argumente existieren, was wiederum die Frage nach der Selbstverblendung des Philosophen aufwirft, der sich entweder weniger gut kennt als der *Neveu* oder sich (bewusst) selbst täuscht im Gegensatz zu *Lmi*: „Heureusement je n’ai pas besoin d’être hypocrite; il y en a déjà tant de toutes les couleurs, *sans compter ceux qui le sont avec eux-mêmes*.“ (NR, 651; Herv. A.E.)<sup>546</sup>

Indem hier die gesellschaftliche Rangordnung bereits indirekt thematisiert wird, tritt auch die Schwäche der abstrakten Begrifflichkeit des Philosophen hervor: „Vraiment, je sais bien que si vous allez appliquer à cela certains principes généraux de je ne sais quelle morale qu’ils ont tous à la bouche, et qu’aucun d’eux ne pratique, il se trouvera que ce qui est blanc sera noir et ce qui est noir sera blanc.“ (NR, 645)<sup>547</sup> Der Neffe bezweifelt damit nicht grundsätzlich die philosophische Prämisse, dass identische Umstände auch gleiche moralische Begriffe hervorbringen, wie Condillac es für seine Neubildung archetypischer Ideen voraussetzt, er weist lediglich darauf hin, dass gleiche Umstände schlichtweg nicht existieren, sondern nur durch ein hohes Maß an Abstraktion hergestellt werden können. Dass mit diesem Abstraktionsvorgang freilich eine wesentliche Dimension für die tatsächliche Begriffsverwendung verloren geht, illustriert er an einer Reihe von Einzelbeispielen.

Voilà où vous en êtes, vous autres. *Vous croyez que le même bonheur est fait pour tous*. Quelle étrange vision! Le vôtre suppose un certain tour d’esprit romanesque que nous n’avons pas, une âme singulière, un goût particulier. Vous décorez cette bizarrerie du nom de vertu, vous l’appellez philosophie. *Mais la vertu, la philosophie sont-elles faites pour tous le monde?* (NR, 647)

So seid ihr nun, ihr andern! *Ihr glaubt, dieselbige Ehre sei für alle gemacht*. Welch wunderliche Grille! Eure Art von Ehre verlangt eine gewisse romanenhafte Wendung des Geistes, die wir nicht haben, eine sonderbare Seele, einen eigenen Geschmack. *Diese Grillen verziert ihr mit dem Namen der Tugend, ihr nennt es Philosophie; aber die Tugend, die Philosophie, sind sie denn für alle Welt?* (RN, 34)

Das konkrete Argument des Hungers hat hier die Wirkung eines *grain de levain*, es lässt unter allgemeinen Maximen die konkreten Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse hervortreten: „il serait bien singulier que j’allasse me tourmenter [...] pour me donner [...] des qualités très estimables, [...] mais qui me coûteraient beaucoup à acquérir, à pratiquer, ne me mèneraient à rien [...] par la satire continuelle des riches auprès desquels les gueux comme moi ont à chercher leur vie.“ (NR, 651)<sup>548</sup>. Damit ist zugleich der blinde Fleck in der Moralphilosophie

<sup>546</sup> „Glücklicherweise brauche ich kein Heuchler zu sein. Es gibt ihrer ohnehin in allen Farben, ohne die zu rechnen, *die sich selbst belügen*.“ (RN, 39; Herv. A.E.).

<sup>547</sup> „Wohl weiß ich, daß Ihr mir da gewisse allgemeine Grundsätze anführen werdet von einer gewissen Moral, die sie alle im Munde haben und niemand ausübt. Da mag sich denn finden, daß schwarz weiß und weiß schwarz ist.“ (RN, 31).

<sup>548</sup> „Es wäre doch wunderbar, wenn ich mich [...] quälte [...] um mir die schätzbarsten Eigenschaften, die ich nur mit Anstrengung erwerben und ausüben könnte, anzueignen, die mich doch zu nichts führten [...] Denn darf wohl ein Bettler wie ich, der sein Leben von reichen Leuten hat, ihnen solch einen Sittenspiegel beständig vorhalten?“ (RN, 38; Übs. leicht geändert).

angesprochen, der sowohl bei Locke als auch bei Condillac aufgezeigt werden konnte: Die Frage nach der Definitionsmacht, wer unter welchen Umständen dazu berechtigt ist, eine verbindliche Zusammenfügung als moralische Idee zu etablieren und damit zugleich festlegt, worin das Allgemeinwohl besteht und was als Tugend zu gelten hat. Und nach Ansicht des *Neveu* liegt diese Macht nicht in den Händen der Philosophen, sondern derjenigen, die reich sind: „Quoi qu'on fasse, on ne peut se déshonorer quand on est riche.“ (NR, 648)<sup>549</sup> Diese Macht wird freilich nicht ausgeübt, indem bestehende Begriffe umgebildet würden. Vielmehr zeigt *Lui* eine effektivere Strategie auf, die aus einem bequemen ‚Sich-Einrichten‘ in der Diskrepanz zwischen philosophischem Ideal und alltäglichen Umgang damit besteht:

Mais, monsieur le philosophe, il y a une conscience générale, comme il y a une grammaire générale, et puis des exceptions dans chaque langue, que vous appelez [...] MOI.- Idiotismes. [...] LUI.- Et le souverain, le ministre, le financier, le magistrat, le militaire, l'homme de lettres, l'avocat, le procureur, le commerçant, le banquier, l'artisan, le maître à chanter, le maître à danser, sont de fort honnêtes gens, quoique leur conduite s'écarte en plusieurs points de la conscience générale, et soit remplie d'idiotismes moraux. Plus l'institution des choses est ancienne, plus il y a d'idiotismes; plus les temps sont malheureux, plus les idiotismes se multiplient. (NR, 645)

Aber, Herr Philosoph, wenn es ein allgemeines Gewissen gibt, wie eine allgemeine Grammatik, so gibt es auch Ausnahmen in jeder Sprache. Ihr nennt das [...] Ich: *Idiotismen*. [...] Er. Und der Fürst, der Minister, der Financier, die Magistratsperson, der Soldat, der Gelehrte, der Advokat, der Prokurator, der Kaufmann, der Bankier, der Handwerker, der Singmeister, der Tanzmeister sind sehr rechtschaffene Leute, wenn sich gleich ihr Betragen auf mehreren Punkten von dem allgemeinen Gewissen entfernt und voll moralischer Idiotismen befunden wird. Je älter die Einrichtungen der Dinge, je mehr gibt's Idiotismen. Je unglücklicher die Zeiten sind, um so viel vermehren sich die Idiotismen. (RN, 31)

Der *Neveu* zeigt hier gewissermaßen die Konsequenzen aus dem lockeschen Modell komplexer Ideen gemischter Modi: Die Festlegung auf den traditionellen Wortgebrauch, das fiktive ‚Definitionsrecht des Ersten‘, führt dazu, dass die in normativer Absicht geprägten Moralbegriffe ihre Verbindlichkeit verlieren. Gerade die Kluft zwischen alltäglichen Anforderungen und Bedürfnissen und abstraktem Ideal lässt die Auslegungsbedürftigkeit hervortreten: Da abstrakte Begriffe bestimmte Umstände, sei es bedingt durch die frühere Zeit ihrer Entstehung, sei es angesichts aktueller Misere, nicht abdecken könnten, wird die konkrete Umsetzung der allgemeinen Moral an den herrschenden Umständen und Gepflogenheiten innerhalb einer Gesellschaftsgruppe ausgerichtet und so ‚Idiotismen‘ etabliert. Die allgemeine Moral erreicht durch ihre Abstraktion gerade das Gegenteil ihrer eigentlichen Bestimmung: Nicht sie wird zur Norm, sondern die Wirklichkeit, an der nun das Abstrakte ausgerichtet wird. Durch die bedeutende Anzahl der Ausnahmen, die der *Neveu* hier aufzählt, wird deutlich, dass eine ‚allgemeine Moral‘ gar nicht existiert, die komplexen Ideen gemischter Modi über den Status reiner Fiktionen nicht hinausgehen, gerade weil ihnen die konkrete Verbindlichkeit zur Durchsetzung in einer Gemeinschaft fehlt. Daher sind sie nicht mehr als philosophische Sprachkonvention – gewissermaßen moralische Idiotismen der Gemeinschaft

---

<sup>549</sup> „Man mag sich stellen, wie man will, man entehrt sich nicht, wenn man reich ist.“ (RN, 36).

der Philosophen –, die ihren Normcharakter allein darauf gründen, dass sich im Umkreis der Mächtigen niemand findet, der die Unabhängigkeit besäße, das Handeln der Reichen als nach diesen Maßstäben unmoralisches zu demaskieren – wodurch ein vermeintlicher Konsens hergestellt wird, der jedoch erzwungen, faktisch indes inexistent ist<sup>550</sup>: „On a dit que *bonne renommée valait mieux que ceinture dorée*. Cependant qui a bonne renommée n’a pas ceinture dorée, et je vois qu’aujourd’hui qui a ceinture dorée ne manque guère de renommée.“ (NR, 646)<sup>551</sup>

Damit zerstört der *Neveu* grundlegend das theoretische Modell archetypischer Begriffe: Nicht nur, dass sich nicht für jeden die ‚Umstände‘ als identisch erweisen, da das Individuum in unterschiedlichste Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse eingebunden ist und somit die Erfahrungen des Einzelnen nicht einfach abstrahiert werden können, er zeigt darüber hinaus, dass allgemeine Begriffe nicht von der Allgemeinheit geteilt werden. Sie seien insofern ‚gemein‘, als sie jeder folgenlos im Munde führe, hätten jedoch jegliche Verbindlichkeit durch ihren Abstraktionsgrad eingebüßt, da sich nahezu niemand durch das Allgemeine verpflichtet fühle, abgesehen von den wenigen Ausnahmen derer, die sie etabliert haben. Die Moral wird von den Mächtigen, nicht aber von den Philosophen geschrieben, was sich auch am Durchdeklinieren der gemeinhin als Tugend geltenden Begriffe zeigt, mit denen *Moi* den Neffen konfrontiert:

MOI.- Servir ses amis? LUI.- Vanité! Est-ce qu’on a des amis? Quand on en aurait, faudrait-il en faire des ingrats? Regardez-y bien, et vous verrez que c’est presque toujours là ce qu’on recueille des services rendus. La reconnaissance est un fardeau, et tout fardeau est fait pour être secoué. MOI.- Avoir un état dans la société et en remplir les devoirs? LUI.- Vanité! [...] Remplir ses devoirs, à quoi cela mène-t-il? [...] faire sa cour, voir les grands, étudier leurs goûts, se prêter à leurs fantaisies, servir leurs vices, approuver leurs injustices: voilà le secret. (NR, 648)

---

<sup>550</sup> Bereits in den Salonbesprechungen greift Diderot diesen Gedanken des Idiotismus auf, und zeigt die schwierige Vermittlung zwischen Abstraktion und Anwendung: „Quelle notion précise peut-on avoir du bien et du mal, du beau et du laid, du bon et du mauvais, du vrai et du faux, sans une notion préliminaire de l’homme? – Mais si l’homme ne se peut définir...-Tout est perdu [...] La morale se renferme donc dans l’enceinte d’une espèce. [...] s’il y avait une morale propre à une espèce d’animaux et une morale propre à une autre espèce, peut-être la même espèce y avait-il une morale propre à différents individus ou du moins à différentes conditions et collections d’individus semblables, et, pour ne pas vous scandaliser par un exemple trop sérieux, une morale propre aux artistes, ou à l’art, et que cette morale pourrait bien être le rebours de la morale usuelle.“ (SALON DE 1767, 614-615). / „Welchen genauen Begriff kann man denn von Gut und Böse, Schön und Hässlich, Gut und Schlecht, Wahr und Unwahr haben, wenn man nicht vorher einen Begriff vom Menschen hat? ...Wenn sich ein Mensch aber nicht definieren läßt...dann ist alles verloren [...] Die Moral ist also auf den Umkreis der Gattung beschränkt... [...] wenn es eine Moral gibt, die einer Gattung eigentümlich ist, so gibt es vielleicht innerhalb ein und derselben Gattung auch eine Moral, die verschiedenen Individuen eigentümlich ist, zumindest aber verschiedenen Ständen und damit gewissen Gesamtheiten ähnlicher Individuen. Und um Sie nicht durch ein allzu bedenkliches Beispiel vor den Kopf zu stoßen, sage ich: eine Moral, die den Künstlern oder der Kunst eigentümlich ist, könnte sehr wohl in schärfstem Gegensatz zur üblichen Moral stehen.“ (SALON VON 1767, 98-99) Die Opposition zwischen der ‚einer Gattung eigentümlichen Moral‘ und der ‚üblichen‘ Moral wird auch hier gezeigt und auf einen gemeinsamen Kern zurückgeführt: der Bestimmung, dessen, was der Mensch sei. Dennoch zeichnet sich auch hier ab, dass die Frage nach dem Menschen an der Individualität der einzelnen Menschen bzw. zunächst an der einer Gruppe verschiedener Individuen zu scheitern droht: Selbst wenn die Abgrenzung des Menschen im Vergleich zum Tier gelingt, ist damit noch keine Aussage über eine notwendige Moral getroffen, die den Einzelnen betrifft. Die Suche nach dem allgemeinen Begriff ‚Mensch‘ mündet vielmehr in die Auflösung des Gattungsbegriffs.

<sup>551</sup> „Sonst sagte man: Guter Ruf ist goldnen Gürtel wert. Indessen nicht immer hat der einen goldnen Gürtel, der guten Ruf hat. Aber das ist heute zutage gewiß, wer den goldnen Gürtel hat, dem fehlt der gute Ruf nicht.“ (RN, 32).

Ich. Seinen Freunden zu dienen? Er: Eitelkeit! Hat man denn Freunde? Und wenn man ihrer hätte, sollte man sie in undankbare verwandeln? Beseht's genau, und Ihr werdet finden, fast immer ist's Undank, was man für geleistete Dienste gewinnt. Die Dankbarkeit ist eine Last, und jede Last mag man gerne abwerfen. Ich. Ein Amt haben und dessen Pflichten erfüllen? Er: Eitelkeit! [...] Seine Pflichten erfüllen, wohin kann das führen? [...] Kommt man denn auf solche Weise vorwärts? Seine Aufwartung machen, die Großen sehen, ihren Geschmack ausforschen, ihren Phantasien nachhelfen, ihren Lastern dienen, ihre Ungerechtigkeiten billigen, das ist das Geheimnis. [...] (RN, 35)

Die Liste des Philosophen, die wie eine Aufzählung der im *Fils naturel* propagierten Tugendideale der Freundschaft, des Pflichtverständnisses und der Kindererziehung wirkt, wird durch die erste Relativierung des *Lui* bereits *ad absurdum* geführt. Auf die Vaterlandsliebe angesprochen, erklärt dieser: „Il n'y a plus de patrie: je ne vois d'un pôle à l'autre que des tyrans et des esclaves.“ (NR, 648)<sup>552</sup> Die Untergliederung in Mächtige und Machtlose, in Herrschende und Untergebene beeinflusst die gesellschaftliche Struktur derart, dass Moralideale, die diesen fundamentalen Aspekt gesellschaftlicher Existenz ausblenden, von vornherein Worthülsen bleiben:

Mais je crois que vous vous moquez de moi. Monsieur le philosophe, vous ne savez pas à qui vous vous jouez; vous ne vous doutez pas que dans ce moment je représente la partie la plus importante de la ville et de la cour. Nos opulents dans tous les états ou se sont dit à eux-mêmes ou ne se sont pas dit les mêmes choses que je vous ai confiées [...] (NR, 647)

Ihr spottet wohl gar, Herr Philosoph, und wisst nicht, mit wem Ihr's vorhabt. Ihr merkt nicht, daß ich in diesem Augenblick den beträchtlichsten Teil der Stadt und des Hofes vorstelle. Unsre Reichen aller Stände haben sich dasselbe gesagt oder haben sich's nicht gesagt, dasselbe, was ich Euch soeben vertraute. (RN, 34)

Doch erweist sich dieses Machtfeld dynamischer strukturiert, als es zunächst den Anschein hat: Zwar ist der Neffe zur Bedürfnisbefriedigung auf die Almosen des Reichen angewiesen; keineswegs dürfe dieses materielle Abhängigkeitsverhältnis jedoch als repräsentativ für die tatsächliche Machtverteilung betrachtet werden, denn der Besizende ist nicht automatisch der Tyrann und der Schmeichler nicht zwingend der Sklave. Hierin besteht nun gerade das Talent des Künstlers, sich mit Instinkt und Scharfsinn jene psychologische Abhängigkeit des Reichen – im Falle des Neffen: Bertins – zu Nutze zu machen: Denn „je vivais avec des gens qui m'avaient pris en gré, précisément parce que j'étais doué, à un rare degré, de toutes ces qualités [d'être un ignorant, un sot, un fou, un impertinent, un escroc, un gourmand].“ (NR, 632)<sup>553</sup> Reiche Leute wie Bertin umgeben sich mit einer solcher ‚espèce‘, so die Analyse des Neffen, nicht nur weil diese sie aus einem Abhängigkeitsverhältnis heraus nie moralisch anklagen würden, sondern vor allem auch, weil sie ihnen das Gefühl der Macht verleihen.<sup>554</sup> Der Narr

<sup>552</sup> „Es gibt kein Vaterland mehr. *Von einem Pol zum anderen sehe ich nur Tyrannen und Sklaven.*“ (RN, 35).

<sup>553</sup> „[ich lebte mit Personen, die mich eben sehr wohl leiden konnten, weil ich auf einen hohen Grad diese Eigenschaften [unwissend, töricht, närrisch, unverschämt, gaunerisch, gefräßig zu sein] sämtlich besaß.“ (RN, 16).

<sup>554</sup> „J'aime à commander, et je commanderai. J'aime qu'on me loue, et on me louera.“ (NR, 647)/„Ich mag gern befehlen, und befehlen werd ich. Ich will gelobt sein, und man wird mich loben.“ (RN, 34) Es ist also nicht seine

schmeichelt also dort, wo dieses Überlegenheitsgefühl Gefahr läuft unterzugehen: Er klatscht als einziger der nur mittelmäßig schauspielernden Geliebten Bertins Beifall, er verschafft ihr die Wortführerschaft innerhalb eines Gesprächs, wenn ihr diese zu entgleiten droht, er unterhält seinen Gönner als Narr, um das Machtgefühl des Anderen zu bestätigen. Und dies bezeichnenderweise nicht nur gegenüber Bertin, auch *Lui* gegenüber erprobt er seine Rolle durch eine Musikpantomime<sup>555</sup>, indem er, dreißig Arien miteinander vermischend, „Gang, Haltung, Gebärde [...] und die verschiedenen singenden Personen nach[ahmte], wechselweise rasend, besänftigt, gebieterisch oder spöttisch.“ (RN, 72)<sup>556</sup> Die Reaktion, die *Moi* auf diese Darbietung schildert, ist aufschlussreich:

s'emparant de nos âmes, et les tenants suspendues dans la situation la plus singulière que j'aie jamais éprouvée...Admirais-je? Oui, j'admirais! Étais-je touché de pitié? J'étais touché de pitié; mais une teinte de ridicule était fondue dans ces sentiments, et les dénaturait. (NR, 677)

So bemächtigte er sich unserer Seelen und hielt sie in der wunderbarsten Lage schwebend, die ich jemals empfunden hatte. Bewunderte ich ihn? Ja, ich bewunderte. War ich gerührt und mitleidig? Ich war gerührt und mitleidig, doch ein lächerlicher Zug war in diese Gefühle verschmolzen und nahm ihnen die Natur. (RN, 73)

Es ist diese Mischung, die der Neffe perfekt zu handhaben weiß, die keines der beschriebenen Gefühle dominieren lässt, sondern alles durch einen lächerlichen Zug entkräftet: Produktives künstlerisches Talent wäre in der Gegenwart Bertins und seiner Geliebten ein Affront und würde sie der Mittelmäßigkeit anklagen; unterhaltend kann Kunst in diesem Kontext nur dann sein, wenn sie scheitert, wenn sich in die Bewunderung Mitleid und Lächerlichkeit mischen. Nicht umsonst sind es die gescheiterten Künstler, die Bertin an seinen Tisch lädt, wie der Neffe ironisch bemerkt:

Nous avons, comme vous savez, la compagnie la plus nombreuse et la mieux choisie. C'est une école d'humanité, le renouvellement de l'antique hospitalité. Tous les poètes qui tombent, nous les ramassons [...] tous les musiciens décriés, tous les auteurs qu'on ne lit point, toutes les actrices sifflées, tous les acteurs hués, un tas de pauvres honteux, plats parasites à la tête desquels j'ai l'honneur d'être, brave chef d'une troupe timide. (NR, 659)

Wir haben, wie Ihr wisst, die zahlreichste, ausgesuchteste Gesellschaft, es ist eine Schule der Menschlichkeit, eine Erneuerung der alten Gastfreundschaft. *Alle Poeten, die fallen, wir raffen sie auf* [...] alle verschrienen Musiker, alle Schriftsteller, die man nicht liest, alle ausgepiffenen Schauspielerinnen, alle ausgezischten Schauspieler, ein Haufen verschämter Armen, platte Schmarotzer, an deren Spitze ich mich zu stellen die Ehre habe als wackerer Anführer eines furchtsamen Haufens. (RN, 49)

---

Perspektive, sondern jene der Mächtigen, die er einnimmt, wenn er behauptet: „[...] car, moi, je suis sans conséquence. On fait de moi, avec moi, devant moi tout ce qu'on veut sans que je m'en formalise.“ (NR, 633)/„Denn ich bin ohne Bedeutung. Man macht aus mir, vor mir, mit mir alles, was man will, ohne daß es mir auffällt.“ (RN, 16).

<sup>555</sup> Zur Funktion der Pantomime im *Neveu* vgl. Geitner 1992, Behrens 1993 sowie Martin Raether: Pantomime und Mimesis: Die Interpretationen des Neveu. In: *Diderot und die Ambivalenz der Aufklärung*. Hg. von Dietrich Harth/Martin Raether. Würzburg 1987, 104-127.

<sup>556</sup> „imitant de la démarche, du maintien, du geste, les différents personnages chantants; successivement furieux, radouci, impérieux, ricaneur“ (NR, 677).

Dass *Moi* seine Ambivalenz in Bezug auf die Pantomime des Neffen offen thematisiert und daraus eher Unbehaglichkeit als Bestätigung zieht, spricht für die ungebrochene Naivität seines Tugendbegriffs: „celui qui serait sage n’aurait point de fou; celui donc qui a un fou n’est pas sage; s’il n’est pas sage il est fou; et peut-être, fût-il le roi, le fou de son fou.“ (NR, 662)<sup>557</sup> *Lui* betrachtet sich insofern als unersetzlich und als *primus inter pares* in der Gesellschaft der anderen Schmarotzer und Gefallenen im Hause Bertins, da er seine Funktion durchschaut hat und sie dadurch als Rolle künstlerisch auszufüllen vermag; aus dem existentiell Bedürftigen ist nun ein Künstler geworden: „l’attitude admirative du dos [...] je la regarde comme mienne, quoiqu’elle puisse peut-être m’être contestée par des envieux“ (NR, 656)<sup>558</sup>, lautet denn auch seine Antwort auf die Frage des Philosophen, ob er denn mit derartigem künstlerischen Genie ausgestattet, nicht auch etwas erfunden habe. Erst das unbeschönigte und offen vor sich selbst eingestandene Wissen um seine Funktion im Hause Bertin als Schmeichler und Parasit<sup>559</sup> erlaubt ihm diese Distanz zu seiner Rolle und bringt ihm auf diese Weise einen Machtvorsprung vor dem sich noch überlegen wahnenden Hausherren ein, so dass sich das Verhältnis zwischen Sklave und Unterworfenem umkehrt, der König zum ‚Narr seines Narren‘ wird: „ce rôle amuse [...] si l’on goûte quelque plaisir à se moquer en dedans de la bêtise de ceux qu’on enivre“ (NR, 655).<sup>560</sup>

Die Kritik des Neffen richtet sich folglich gegen jene, die diese Macht- und Abhängigkeitskonstellation aus Eigenliebe verdrängen: Denn auch derjenige, der sich mit Schmeichlern und Parasiten umgibt, um sich dadurch überlegen zu fühlen, übernimmt eine feste Rolle in diesem Schauspiel:

Si l’on nous connaît, tout est bien. Il y a un pacte tacite qu’on nous fera du bien, et que tôt ou tard nous rendrons le mal pour le bien qu’on nous aura fait. [...] Brun jette les hauts cris que Palissot, son convive et son ami, ait fait des couplets contre lui. Palissot a dû faire les couplets, et c’est Brun qui a tort. [...] Tout cela est écrit dans le pacte tacite. Tant pis pour celui qui l’ignore ou l’oublie. (NR, 666-667)

Kennt man uns, so ist alles getan. Es besteht nun eine stillschweigende Übereinkunft, daß man uns Gutes tun wird und daß wir, früher oder später, das Gute mit Bösem vergelten werden. [...] Was erhebt Le Brun für ein Geschrei, daß Palissot, sein Tischgenoß, sein Freund, gegen ihn Spottreime gemacht hat! Palissot hat Spottreime machen müssen und Le Brun hat unrecht. [...] Das alles ist im stillschweigenden Vertrag enthalten. Desto schlimmer für den, der ihn nicht kennt oder vergisst. (RN, 60)

<sup>557</sup> „Wer weise wäre, hätte keine Narren, wer einen Narren hat, ist nicht weise, und ist er nicht weise, so ist er ein Narr und vielleicht wäre der König der Narr seines Narren.“ (RN, 53).

<sup>558</sup> „Die bewundernde Stellung des Rückens [...], die seh ich als mein eigen an, ob sie mir gleich durch Neider könnte streitig gemacht werden“ (RN, 46).

<sup>559</sup> So bemerkt der Neveu bei seiner Erzählung über den Renegaten von Avignon: „Il faut plus de courage qu’on ne pense pour s’appeler de son nom. Vous ne savez pas ce qu’il en coûte pour en venir là.“ (NR, 671)/„Es braucht mehr Mut als man denkt, um sich seinen wahren Titel zu geben. Ihr wisst nicht, was es kostet, um dahin zu gelangen.“ (RN, 64).

<sup>560</sup> „die Rolle „unterhält“, wenn man einiges Vergnügen findet, sich über die Dummheit derer aufzuhalten, die man trunken macht“ (RN, 44).

Die Bedingung ist also für alle Seiten, dass Schauspiel als solches bewusst zu halten und nicht seiner Illusion zu erliegen; gelingt es dem Schmeichler, seinen Gönner die Illusion vergessen zu lassen, ist er entweder ein grandioser Künstler oder der Gönner ein Heuchler, der sich vor sich selbst betrügt. Einmal mehr erweist *Moi* so eine Handlung nicht nur als ‚moralisch‘, sondern auch als folgerichtig, die vom Standpunkt philosophischer Begrifflichkeit aus *per se* als ‚verworfen‘ und ‚widersprüchlich‘ gelten muß, so dass der Neffe *Moi* schließlich vorhält: „Quand je dis vicieux, c’est pour parler votre langue, car si nous venions à nous expliquer, il pourrait arriver que vous appellassiez vice ce que j’appelle vertu, et vertu ce que j’appelle vice.“ (NR, 662)<sup>561</sup> Es ist die Perspektive, die letztlich darüber bestimmt, was als moralisch oder amoralisch gelten kann, und so hält *Lui* dem abstrakten Tugendbegriff des Philosophen die Notwendigkeit ‚handwerklicher Idiotismen‘ entgegen, ohne die selbst die Zunft der Schmeichler und Parasiten nicht auskommt.

Nicht also die Schurken, indem sie Schurken sind, haben den Vertrag gebrochen, sondern Rameau hat ihn aufgekündigt, indem er seine Rolle nicht konsequent gespielt hat: „J’ai tout perdu pour avoir eu le sens commun une fois, une seule fois en ma vie.“ (NR, 633)<sup>562</sup> Indem er einem Neuankömmling, der zu Tische den Ehrenplatz einnimmt, in recht drastischen Bildern darüber aufklärt, dass auch er bald ‚unten‘ bei ihm sitzen würde, legt er die Machtstrategie des Tischherren bloß und gibt sie der Lächerlichkeit preis.<sup>563</sup> *Moi* hat sich nicht nur als Wissender enttarnt, sondern vor allem vor den Anderen als solcher zu erkennen gegeben und damit ihre Anerkennung gefordert, die sie ihm durch ihr Lachen zugestanden haben. In diesem Lachen bildet sich eine Gemeinschaft der wissenden ‚Sklassen‘ gegen ihren Herrn aus, die damit seine Autorität und seinen unumschränkten Willen einschränken. Rameau artikuliert diesen Verstoß in einer Rede, von der nicht entschieden werden kann, ob sie als wörtliche Wiederholung seines Gönners oder als Selbstgespräch des Neffen zu betrachten ist:

La sottise d’avoir eu un peu de goût, un peu d’esprit, un peu de raison. Rameau, mon ami, cela vous apprendra à rester ce que Dieu vous fit, et ce que vos protecteurs vous voulaient. (NR, 633; Herv. A.E.)

Welche Narrheit, ein bisschen Geist, ein bisschen Vernunft zu haben! Rameau, mein Freund, das wird dich lehren, das zu bleiben, wozu Gott dich gemacht hat und wie Deine Beschützer dich haben wollen. (RN, 16; Herv. A.E.)

Dass der Wille Gottes und seiner Beschützer hier in einem Atemzug genannt werden, ist symptomatisch: Die Macht, die der Beschützer nun gegen Rameau ausspielt, der seine Maske hat fallen lassen, ist absolut und muß es sein, um die verlorene Autorität wieder zu erlangen. Nur indem er Rameau wieder in das Milieu zurückstößt, aus dem er ihn in seinen Salon aufgenommen hat, kann er den Schein wahren und den Vertrag mit den anderen fortsetzen,

---

<sup>561</sup> „Wenn ich lasterhaft sage, so rede ich nur Eure Sprache. Denn wenn wir uns erklären wollten, so wäre wohl möglich, Ihr hiebet Laster, was ich Tugend nenne, und was ich Laster nenne, Tugend.“ (RN, 54).

<sup>562</sup> „Alles habe ich verloren, weil ich einmal Menschenverstand hatte, ein einziges Mal in meinem Leben.“ (RN, 16-17) Die Bedeutung des Begriffs ‚Menschenverstand‘ entlehnt er hier also dem Sprachgebrauch des Philosophen, unter seinen Maßstäben hingegen erweist er sich als das Gegenteil.

<sup>563</sup> Vgl. hierzu insbesondere Jean Starobinski: *Le dîner chez Bertin*. In: *Das Komische*. Hg. von Wolfgang Preisendanz/Rainer Warning. München 1976, 191-204. Im Folgenden: Starobinski 1976.

der darin besteht, dass sich ein Sklave nicht über die Kondition erhebt, die sie ihm zugeteilt haben: Auflehnung wird mit Ausschluß bestraft.

Der Ratschlag, den der Philosoph dem Neffen daraufhin erteilt, zeigt deutlich, dass er weder das komplexe Machtgeflecht noch die Bedeutung der Rolle des *Neveu* durchschaut hat, die ihm eine Aufwertung vom Bittsteller zum Künstler ermöglicht: „Mais n’y aurait-il pas moyen de se rapatrier? [...] A votre place, j’irais retrouver mes gens. [...] Je ne leur laisserais pas le temps de se passer de moi, de se tourner vers quelque amusement honnête“ (NR, 634)<sup>564</sup> *Lui* hält ihm daraufhin entgegen, dass ihn seine ‚Würde‘ davon abhalte, und eröffnet damit erneut eine moralische Dimension, die sich dem Verständnis des Philosophen entzieht, für den feststeht, dass sein Stand bereits bar jeder Ehre sei, so dass es auch nicht mehr zu verlieren gebe als den gedeckten Tisch und der Neffe sich zu versöhnen suchen solle. Doch eine Entschuldigung käme aus der Perspektive des Neffen einer bewussten Unterwerfung gleich, er könnte fortan seine Rolle nicht mehr mit der notwendigen Distanz spielen, sie nicht mehr als Kunst ansehen, sondern hätte sich tatsächlich unterworfen, da er seine Karten aufgedeckt hat und trotzdem zurückgekehrt wäre:

Je veux bien être abject, mais je veux que ce soit sans contrainte. Je veux bien descendre de ma dignité... Vous riez? MOI.- Oui, votre dignité me fait rire. LUI.- Chacun a la sienne; je veux bien oublier la mienne, mais à ma discrétion et non à l’ordre d’autrui. (NR, 652)

Ich will mich wohl wegwerfen, aber ohne Zwang; ich will von meiner Würde heruntersteigen..Ihr lacht? Ich. Ja! Eure Würde macht mich lachen. Er. Jeder hat die seinige. Ich will die meinige vergessen, aber nach Belieben und nicht auf fremden Befehl. (RN, 40)

Aus dieser Perspektive erklärt sich auch, dass *Lui* das Gefühl der Selbstverachtung nicht fremd ist, was *Moi* überrascht zur Kenntnis nimmt. Doch resultiert dies nicht aus einem abstrakten Ehrbegriff, der wiederum an einen Tugendkatalog gekoppelt ist, wie *Moi* vermutet: Scham empfindet der Neffe nicht für seine Rolle als Schmeichler, sondern nur dafür, diese nicht vollkommen ausgeführt zu haben: „mille plats intrigants sont bien vêtus, et tu irais tout nu? [...] Est-ce que tu ne saurais pas mentir, jurer, parjurer, promettre, tenir ou manquer comme un autre?“ (NR, 635)<sup>565</sup>. Es zeigt sich am Neffen also ein Künstlerethos und ein vollständiges Scheitern des Künstlers wird man nur dann konstatieren, wenn man wie *Moi* einen engen Werkbegriff, begrenzt auf die traditionellen Künste<sup>566</sup>, als Maßstab anlegt. Sieht man die

---

<sup>564</sup> „Aber gäb es denn kein Mittel, Euch wieder zurückzuführen? [...] An Eurem Platz suchte ich meine Leute wieder auf. [...] Ich ließ’ ihnen keine Zeit, mich entbehren zu lernen, sich an ehrbare Unterhaltung zu gewöhnen.“ (RN, 17).

<sup>565</sup> „tausend platte Intrigants sind gut gekleidet, und du liefest nackt herum [...] Wie, du solltest nicht schmeicheln können wie ein anderer, nicht lügen, schwören, falsch schwören, versprechen, halten oder nicht halten wie ein anderer?“ (RN, 19).

<sup>566</sup> So fragt *Moi* in einer höchst verräterischen Formulierung: „[...] dites-moi comment il est arrivé qu’avec la facilité de sentir, de retenir et de rendre les plus beaux endroits des grands maîtres, avec l’enthousiasme qu’ils vous inspirent et que vous transmettez aux autres, vous n’ayez rien fait qui vaille.“ (NR, 686; Herv. A.E.) / „[...] sagt mir, wie kommt’s, daß Ihr, mit der Leichtigkeit, die schönsten Stellen der großen Meister zu fühlen, im Gedächtnis zu behalten, sie mit dem Enthusiasmus, den sie Euch einflößen, wiederzugeben und andere wieder zu entzücken, wie kommt’s, daß ihr nichts gemacht habt, *das etwas wert sei?*“ (RN, 84).



Begabung des Neffen jedoch darin, in seiner Rolle des Schmeichlers die Bewunderung hervorzurufen, so steht dem Scheitern bei Bertin die dem Philosophen widerwillig abgerungene Bewunderung als Beweis seiner Virtuosität gegenüber: „Je ne veux point d'un suffrage qu'on m'accorde sans savoir pourquoi.“ (NR, 639)<sup>567</sup> Die Rolle ist hier nicht Entfremdung, die aus dem Zwiespalt von Gesellschaft und Individuum resultiert, sondern ermöglicht dem Neffen vielmehr etwas zu sein, was er „nach dem Willen Gottes und [s]einer Beschützer nicht sein durfte“, ein Künstler: „Et que puisque je puis faire mon bonheur par des vices qui me sont naturels, que j'ai acquis sans travail, que je conserve sans effort, qui cadrent avec les mœurs de ma nation“ (NR, 651)<sup>568</sup> Ersetzt man die Laster durch den Begriff des Talents, wie es innerhalb des Gesprächs durch den Wechsel der unterschiedlichen Sprachcodes bereits häufig vorgenommen wurde (der Philosoph spricht ironisch gebrochen von seinen Talenten, die für ihn indes Untugend darstellen), so ist man bei der zeitgenössischen Charakteristik des Genies. Der *Neveu de Rameau* kann somit durchaus als Künstlerroman gelten, der nicht nur das Scheitern eines Künstlers ohne Werk<sup>569</sup>, sondern auch sein Kunstwerk, die Lebenspantomime, thematisiert.

Der Neffe eröffnet damit eine Perspektive, die sich sensualistischer Theoriebildung entzieht: Das Analyseinstrumentarium des Philosophen versagt angesichts dieser filigranen Verästelungen der Macht, die er im abstrakten Vokabular des allgemeinen Gewissens nicht zu fassen vermag, wie die ebenso kompromiss- wie auch hilflose Reaktion Mois zeigen: „Écoutez-moi, cher homme. Une société ne devrait point avoir de mauvaises lois, et si elle n'en avait que de bonnes, elle ne serait jamais dans le cas de persécuter un homme de génie.“ (NR, 628)<sup>570</sup> Dem Künstler hingegen gelingt es, eine Funktion wahrzunehmen, die dem Philosophen versagt bleibt: Zwar beansprucht er weder Identifikationsfigur zu sein, wie der Philosoph Condillac, noch spricht er die ‚Wahrheit‘ – ganz im Gegenteil sind seine Argumente ironisch gebrochen: „Moi, je suis le fou de Bertin et de beaucoup d'autres, *le vôtre peut-être dans ce moment, ou peut-être vous le mien*“ (NR, 662; Herv. A.E.)<sup>571</sup> – doch er hat das Potential, Wahrheiten durch seine künstlerische Tätigkeit zu provozieren und hervorzukehren:

S'il en paraît un dans une compagnie, c'est un grain de levain qui fermente et qui restitue à chacun une portion de son individualité naturelle. Il secoue, il agite, il fait approuver ou blâmer; il fait sortir la vérité; il fait connaître les gens de bien; il démasque les coquins; c'est alors que l'homme de bon sens écoute, et démêle son monde. (NR, 624)

Kommt ein solcher in eine Gesellschaft, so ist er ein Krümchen Sauerteig, das das Ganze hebt und jedem einen Teil seiner natürlichen Individualität zurückgibt. Er schüttelt, er bewegt, bringt Lob und Tadel zur Sprache, treibt die Wahrheit hervor, macht rechtliche

---

<sup>567</sup> „Ich verlange keinen Beifall, den man gibt, ohne zu wissen, warum.“ (RN, 24).

<sup>568</sup> „Und weil ich mein Glück machen kann durch Laster, die mir natürlich sind, die ich ohne Arbeit erwarb, die ich ohne Anstrengung erhalte, die mit den *Sitten meiner Nation zusammentreffen, die nach dem Geschmack meiner Beschützer sind*“ (RN, 38).

<sup>569</sup> So die Deutung von Jauß 1982, 482 und Starobinski 1976, 204.

<sup>570</sup> „Hört mich, lieber Mann, eine Gesellschaft sollte keine schlechten Gesetze haben. Hätte sie nur gute, sie käme niemals in Gefahr, einen Mann von Genie zu verfolgen.“ (RN, 10).

<sup>571</sup> „Ich bin der Narr Bertins und mehrerer andern, Eurer vielleicht in diesem Augenblick, vielleicht seid Ihr der meine.“ (RN, 53).

Leute kenntlich, entlarvt die Schelme, und da horcht ein Vernünftiger zu und sondert seine Leute. (RN, 5)

Insofern scheint die Aufgabe sensualistischer Moralphilosophie falsch gestellt: Geklärt werden kann gerade nicht mehr, welche Ideenverbindungen als ‚rational‘ und ‚vernünftig‘ gelten können; die Frage wird durch diese Erzählung vielmehr neu formuliert als Suche nach den Bedingungen und Interessenslagen, unter denen bestimmte archetypischen Begriffe als wahr erscheinen. Mehr noch stellt sich die Forderung nach einer normativ-abstrakten Moral als ebenso interessenleitet heraus, wie jene der Moralphilosophen, die nach Locke und Condillac bewusst dunkel argumentierten. Dadurch wird auch die Vorstellung eines allgemeinen Menschenbilds obsolet: Doch ist damit nicht alles verloren, wie Diderot es noch in den Salonbesprechungen befürchtete. Vielmehr erweist sich die Literatur gerade durch ihre bildhafte Sprache als geeignetes Medium, um konkrete gesellschaftliche Verstrickungen und Abhängigkeitsverhältnisse des Individuums fiktional auszustellen und damit eine Dynamik freizulegen, innerhalb derer Subjektivität erst generiert wird.

Die Abgrenzung zwischen ‚eigentlichem‘ und ‚bildlichem‘ Sprechen erweist sich damit als dynamisch und durchlässig: Bildliches Sprechen lässt sich folglich nicht auf die Literatur beschränken, sondern kann auch im philosophischen Diskurs eine erkenntnisgenerierende Funktion wahrnehmen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass literarischer und philosophischer Diskurs nun wieder ununterscheidbar ineinander aufgingen. Vielmehr zeigt diese Analyse, dass gerade die Grenzziehung eine notwendige Bedingung dafür war, um eine Reflexion auf die Eigengesetzlichkeit bildlichen Sprechens, die Funktionen des Fiktiven und den damit verbundenen künstlerischen Medien, insbesondere der Literatur, in Gang zu setzen. Dabei tritt zugleich die Rolle der Imagination immer stärker hervor, die nicht nur als illusions- sondern auch wirklichkeitsstiftendes Vermögen eine zentrale Bedeutung erhält, vor allem angesichts der neuen Opposition, die sich hier herauszubilden beginnt, die nicht mehr nur über die Unterscheidung von Literatur und Philosophie, sondern viel umfassender über den Gegensatz zwischen Geistes- und Naturwissenschaften bestimmt wird.

## VI.

### ZUSAMMENFASSUNG

Als Ergebnis der Untersuchung lässt sich feststellen, dass es sich, entgegen der vorherrschenden Forschungsmeinung, die von einem Einheitsdiskurs der Aufklärung ausgeht, bei ‚Literatur‘ und ‚Philosophie‘ im 18. Jahrhundert um konfligierende Diskursformationen handelt. Als Ausgangsbasis wurde das für die Ausbildung des modernen Literaturbegriffs relevante Klassifikationsschema der *Encyclopédie* gewählt, um ausgehend von d’Alemberts und Diderots *Discours Préliminaire* die Semantik des aufklärerischen Philosophie-Begriffs zu analysieren, die wiederum als Grundlage einer Bestimmung des Verhältnisses von literarischem und philosophischem Diskurs dient. Dabei erweist sich der enzyklopädische Klassifikationsversuch als wesentlich komplexer als es die graphische Abbildung des *système figuré des connaissances humaines* in der *Encyclopédie* zunächst suggeriert. So lassen sich zwei unterschiedliche Verwendungen des Philosophie-Begriffs nachweisen: *Philosophie* beschreibt nicht nur jenen Gegenstandsbereich, dessen Kenntnisse durch das Seelenvermögen der *ratio* begründet sind, sondern ihr wird darüber hinaus eine metatheoretische Klassifikationsfunktion zugeschrieben. Diese richtet sich vor allem gegen das von der Theologie beanspruchte Wahrheitsmonopol und geht in dieser Hinsicht bereits über das der *Encyclopédie* als Vorlage dienende Modell Bacons hinaus, der seine Aufgliederung des Wissens in *De augmentis scientiarum* noch unter die Ägide der Theologie stellte.

Doch auch im Hinblick auf die vermögenspsychologische Anordnung ergeben sich wesentliche Verschiebungen im Vergleich zum Referenzmodell: Während bei Bacon die den Vermögen zugeordneten Gegenstandsbereiche im Mittelpunkt der Untersuchung stehen, verlagert sich der Fokus in der *Encyclopédie* zunehmend auf die Vermögen selbst. Dies ist nicht zuletzt dem Umstand geschuldet, dass d’Alembert den Wissenschaftsstammbaum mit lockeschen Prämissen zu unterlegen versucht, was zu Inkohärenzen führen muss, denn obgleich Bacon den Enzyklopädisten vor allem als Begründer der experimentellen Methode galt, ist sein in *De Augmentis* entworfenes Klassifikationssystem topischer Natur. Dieser Widerspruch zum empiristisch-sensualistischen Ansatz Lockes wird aufgelöst, indem verstärkt auf die Leistungen der *facultatis animi* reflektiert wird, was eine Aufweichung der Vermögensgrenzen zur Folge hat: So entsteht das Bild eines aufklärerischen Einheitsdiskurses, in dem die Vermögensleistungen der *memoria*, *imaginatio* und *ratio* wechselseitig zusammenwirken.

Dieser neuen Metaphysik lockescher Prägung, die d’Alembert zufolge den oberen Grenzverlauf des Philosophie-Begriffs bezeichnet, korrespondiert ein zweiter Bereich, der entsprechend das untere Ende des durch die Philosophie abgedeckten Spektrums markiert, die Mathematik, an der die Stoßrichtung des *philosophie*-Begriffs präzisiert werden kann: Während die cartesianische Mechanisierung des Weltbilds die Mathematik zum methodischen Inbegriff der Naturerkenntnis werden ließ, erhebt Newton gegen das rationalistische

Korrespondenzmodell Descartes' die Naturbeobachtung zum letztgültigen Maßstab und legt mit seinen *Philosophiae naturalis principia mathematica* eine methodische Umsetzung der von Bacon geforderten Experimentalwissenschaft vor. Einwände gegen die newtonsche Kosmologie ergeben sich vor allem daraus, dass sein grundlegendes Prinzip der Kraft selbst unerklärt bleiben muss, was aus rationalistischer Sicht als Rückfall in die okkulten Qualitäten scholastischer Naturphilosophie gewertet wird. Newton reagiert auf diese Angriffe mit seiner Erklärung über die prinzipielle Ablehnung der Hypothesen im Bereich der Naturphilosophie, was wiederum einer Desavouierung des Cartesianismus als wissenschaftlicher Methode gleichkommt. Insbesondere die Newton-Rezeption hat diesen Aspekt zu einem Kristallisationspunkt der Kontroverse über die wahre Methode der Naturphilosophie stilisiert, indem sie die Hypothese, die in der Astronomie seit alters her als legitimes heuristisches Mittel galt, kurzerhand dem Bereich des Fiktionalen zuordnete und ihr lediglich einen angenehmen, doch der Wahrheit zuwiderlaufenden Charakter attestierte. Dieser, zur polemischen Formel über die Einbildungskraft der Rationalisten geronnene Allgemeinplatz, impliziert freilich eine Betonung der Unterschiede der einzelnen Vermögensleistungen. So tritt die historische Möglichkeit einer ‚Entdifferenzierung‘ hinter der (polemischen) Notwendigkeit, die Imagination aus dem Bereich der Naturphilosophie auszugrenzen, zurück und führt zu einer Dynamik wechselseitiger Abgrenzungsbewegungen: Eine der zentralen Aufgaben zur Durchsetzung des empiristischen Wissenschaftsmodells – und als ein solcher Beitrag versteht sich sowohl der *Discours Préliminaire* als auch das Gesamtprojekt der *Encyclopédie* – liegt also darin, die Bereiche der Literatur und der Philosophie eindeutig gegeneinander abzugrenzen.

Die wissenschaftshistorische Rekonstruktion der Kontroverse hat so gezeigt, dass der als ‚monolithisches Monument‘ der Aufklärung geltende *Discours Préliminaire* durchaus gegenläufige Tendenzen aufweist, die eine Ausdifferenzierung des Literaturbegriffs in Bezug auf den Wissenschaftsbegriff begünstigen, wenn nicht sogar notwendig implizieren: Entgegen der von Cassirer in der *Philosophie der Aufklärung* vorgelegten These eines aufklärerischen Einheitsdiskurses ist so dargelegt worden, dass die immer wieder thematisierte Nähe wissenschaftlicher Methodik zu literarischen Verfahren zunehmend als Problem des aufklärerischen Wissenskonzepts aufgefasst werden kann.

Im dritten Kapitel konnte nachgewiesen werden, dass dieser wissenschaftshistorischen eine zeichentheoretische Abgrenzung entspricht. Basierend auf einer Analyse der Gefahren, die der Einbildungskraft im erkenntnistheoretischen Kontext zugeschrieben werden, zeigt sich, dass allgemeine Forschungsthesen, sei es dass sie eine generelle Aufwertung der Imagination im 18. Jahrhundert konstatieren, sei es dass sie die imaginationsfeindliche Haltung der rationalen Aufklärung betonen, zu kurz greifen. So zeichnete sich bereits bei der Lektüre des *Discours Préliminaire* die Hybridität der Einbildungskraft ab, die sich einer eindeutigen Klassifikation entzieht, und fördert eine entsprechende Vielzahl von Differenzierungsversuchen zutage, mit denen philosophische Texte versuchen, diesem Phänomen gerecht zu werden. Eine im 18. Jahrhundert geläufige Dichotomie, die dies zu leisten versucht, ist die Gegenüberstellung einer *imagination active* und einer *imagination passive*, wobei letztere als eine

*contradictio in adiecto* bereits auf die Schwierigkeiten der Sensualisten mit dieser Abgrenzung hindeutet. Prägenden Einfluss für die Etablierung dieser Dichotomie kann sicherlich Locke zugestanden werden, der in einem erst nachträglich seinem *Essay* angefügten Kapitel einen Mechanismus zur Sprache bringt, der das sensualistische Modell insgesamt infrage stellt: die Ideenassoziation als eine unkontrollierte Funktion der Imagination, die sich dem analytischen Zugriff des Erkenntnissubjekts entzieht.

Insbesondere für Condillacs *Essai sur l'origine des connoissances humaines* erweist sich dies als verhängnisvoll, da sein Grundprinzip menschlicher Erkenntnis, die *liasons d'idées*, strukturelle Ähnlichkeiten mit dem von Locke beschriebenen Phänomen aufweist. Um so aufschlussreicher ist es, die condillacische Rezeption des lockschen Assoziationskapitels zu analysieren und die textuellen Strategien aufzuzeigen, mit denen er seiner Theorie Kohärenz verleiht. Da Erkenntnistheorie für Condillac gleichbedeutend mit Zeichentheorie ist, versucht er diese Differenzierung auf der semiotischen Ebene zu leisten: Nicht mehr die Rede von einer aktiven und einer passiven Einbildungskraft, vielmehr die Differenz zwischen ‚bildlichem‘ und ‚eigentlichem‘ Zeichen ermöglichen es ihm, die ‚rationale‘ von der ‚imaginären‘ Ideenkombination zu scheiden. Das in seiner Repräsentationsfunktion aufgehende Zeichen, der *terme propre*, ist dabei der Maßstab, an dem sich auch Literatur messen lassen muss: ‚Schlechte‘ Literatur, wie der Wirklichkeit supplementierende Roman, wird so zum Inbegriff illusionärer Verblendung auch für den Philosophen, ‚gute‘ Literatur hingegen zeichnet sich durch die Rückübersetzbarkeit ihrer metaphorischen Sprache in die ‚eigentliche‘ Sprache der Philosophie aus. Was sich hier als textuelle Strategie präsentiert, hat Foucault in *Les Mots et les Choses* indes als repräsentativ für den klassisch-klassizistischen Diskurs ausgelegt. Gleichwohl verdeckt der Romanvergleich, mit dem Condillac den (punktuellen) Wahnsinn in das sensualistische Modell zu integrieren sucht, eine entscheidende Wende, die sich an Lockes *Essay* noch deutlicher zeigen lässt: Ein strukturell identischer Wahrnehmungsvorgang kann zufalls- oder gewohnheitsbedingt nicht zu adäquaten, sondern zu chimärischen Ideen führen und entzieht sich dabei jedem (empirischen) Erklärungsversuch – ‚Wahnsinn‘ ist also nicht mehr außerhalb des Modells angesiedelt und fungiert als Definitionsgrenze, sondern ist auf beunruhigende Weise innerhalb des sensualistischen Modells präsent, was nicht zuletzt auch der Grund dafür sein dürfte, dass das 18. Jahrhundert eine Assoziationsphilosophie ausgebildet hat, die dem semiotischen Transparenzideal ebenfalls zuwiderläuft. Mit anderen Worten sind der ‚Wahnsinnige‘ und der ‚Dichter‘ nicht mehr nur Repräsentanten eines bereits verloren gegangenen ternären Zeichenbegriffs<sup>572</sup>, noch markieren sie lediglich die ‚Ränder‘ der klassisch-klassizistischen Episteme, vielmehr bildet sich hier ein Gegenmodell aus, welches die foucaultsche These von der semiotischen Einheit des aufklärerischen Diskurses widerlegt.

---

<sup>572</sup> „La similitude et les signes une fois dénoués, deux expériences peuvent se constituer et deux personnages apparaître face à face. Le fou, entendu non pas comme malade, mais comme déviance constituée et entretenue, comme fonction culturelle indispensable, est devenu, dans l'expérience occidentale, l'homme des ressemblances sauvages. [...] A l'autre extrémité de l'espace culturel, mais tout proche par sa symétrie, le poète est celui qui, au-dessous des différences nommées et quotidiennement prévues, retrouve les parentés enfouies des choses, leurs similitudes dispersées.“ (Foucault 1966, 63).

Dass das bildliche Zeichen nicht nur *ex negativo* auf den *terme propre* bezogen wird, sondern selbst erkenntnisgenerierende Funktion übernimmt, hat das vierte Kapitel erwiesen. Am Beispiel von Diderots *Lettre sur les Sourds et les Muets* wird hier gewissermaßen ein greenblattscher ‚Grenzübergang‘ fokussiert: die Übernahme eines ‚philosophischen‘ Diskurselements – der Unterscheidung bildlicher und eigentlicher Zeichen – in den ästhetisch-literarischen Bereich, in dem es eine neue Dynamik entfaltet. Während diese Dichotomie im philosophischen Kontext eine klare Hierarchie zwischen Philosophie und Literatur festschreibt, in der das bildliche Zeichen im zeitgenössischen Sprachsystem nur mehr eine sekundäre Rolle wahrnehmen konnte, und insofern ganz im Sinne Bacons eine Illustrierung der ‚eigentlichen‘ philosophischen Zeichen darstellt, kehrt Diderot diese Wertung um und zeigt einen nur der poetisch-bildlichen Sprache eigenen Erkenntnisbereich auf. Entscheidende Voraussetzung für diese Neubewertung der Poesie ist, dass Diderot die Prämissen des sensualistischen Modells erneut hinterfragt. So gehen sowohl Locke als auch Condillac davon aus, dass die Übersetzung einer einfachen Idee in ein sprachliches Zeichen unproblematisch sei, da es stets auf diese erste Perzeption zurückgeführt werden könne. Diderot indes bezweifelt, dass die Übersetzung nach diesen einfachen Mechanismen strukturiert sei: Das Innere stellt sich für ihn weniger als eine Abfolge klarer und deutlicher Perzeptionen, denn als eine Ansammlung von Empfindungen dar, als ein *Seelentableau*. Damit widerspricht Diderot nicht nur der sensualistischen Annahme, dass sprachliche Zeichen Gedanken adäquat repräsentieren können, sondern stellt mit seiner Metapher vom Seelentableau darüber hinaus die wesentliche Prämisse sowohl des lockeschen als auch des condillacschen Systems infrage: das Konzept der einfachen Idee, die für Diderot weder einzeln und deutlich noch passiv vom Erkenntnissubjekt wahrgenommen wird. Aus dieser Perspektive stellt die Übertragung des Gedankens in Sprache immer schon einen Verlust an Intensität gegenüber dem inneren Eindruck dar, da die Gleichzeitigkeit der Empfindungen den zeitlichen und logischen Strukturen des Sprachsystems unterworfen wird.

Eine Möglichkeit, diesem Bedeutungsverlust entgegen zu wirken, sieht Diderot in dem poetischen Zeichen, das er mit einer *Hieroglyphe* vergleicht, die zugleich bedeutet und darstellt. Indem Diderot anzweifelt, dass Gedanken Sprache strukturieren, und Locke und Condillac damit unterstellt, dass ihre Vorstellung innerer Wahrnehmungsvorgänge auf einer unzulässigen Projektion sprachlicher Organisationsprinzipien auf psychologische Prozesse basiere, schafft er die Voraussetzung für einen allein der Poesie bzw. den Künsten eigenen Erkenntnisbereich: Sie bilden nicht mehr nur ab, was Philosophie ihnen vorgibt, sondern sie stellen dar, was im ‚eigentlichen‘ Zeichen der Philosophie verloren geht.

Die diderotschen Überlegungen der *Lettre sur les Sourds et les Muets* können als Ausgangspunkt für zwei nahezu konträre Literatur- bzw. Kunstdefinitionen angesehen werden. Zum einen lässt sich hieraus die Theatertheorie Diderots entwickeln, die auf der Annahme beruht, die Kluft zwischen dem Gedanken und seiner zeichenhaften Umsetzung sei durch ein von der Lautsprache verschiedenes Zeichensystem zu überbrücken. Ausgangspunkt dieser Überlegungen ist eine traditionelle, in den *Réflexions critiques sur la Poésie et sur la Peinture* Du Bos’

erneut aufgegriffene Unterscheidung zwischen ‚natürlichen‘ und ‚künstlichen‘ Zeichen: Während erstere die Sache selbst abbilden und insofern unmittelbar auf die Sinne einwirken, wie es in der Malerei der Fall ist, bedürfen letztere, da sie mit dem Abzubildenden in keinem Ähnlichkeitsverhältnis stehen, der Vermittlung durch die Imagination des Rezipienten, was sowohl für Worte als auch für Töne gilt. Die Besonderheit der im *Taubstummbrief* entworfenen Perspektive, die Gebärden- und Lautsprache nicht wie Condillac und Rousseau als sich ablösende Modelle betrachtet, sondern sie unter synchronen Gesichtspunkten miteinander vergleicht, erlaubt es Diderot, in der Gebärdensprache dieses Modell natürlicher Zeichen zu sehen, die im Gegensatz zur linearen Lautsprache unmittelbar wirkt.

Vor diesem Hintergrund lässt sich Diderots in den *Entretiens sur le Fils Naturel* entwickelte Theatertheorie lesen. Neben zahlreichen Forderungen, die er an die neue Gattung des *drame* stellt, erweist sich jene nach dem Einsatz von Theatertableaus als zentral. Tableaus, auch als *scènes muettes* bezeichnet, basieren dabei auf dem Prinzip der Gebärdensprache, Redeszenen (*scènes parlées*) sind der Lautsprache zugeordnet. Diderot dissoziiert damit zwei Ausdrucksformen, die die klassische Rhetorik noch als zusammengehörig betrachtete: Unter dem Stichwort der *eloquentia corporis* findet sich dort aufgelistet, welche Gesten und welches Mienenspiel den Sinn einer Rede unterstreichen. Diderot hingegen betrachtet diese Zeichensysteme als unabhängig: So können, entsprechend den Erfordernissen des Stoffs, Gebärden- und Lautsprache nicht nur zusammenwirken, sondern Redeszenen und stummen Szenen sich abwechseln bzw. sogar gegeneinander ausgespielt werden.

Während bei Du Bos die sinnliche Wirkung natürlicher Zeichen noch durch die Reflexion gebrochen wird, ist das diderotische *drame* darauf ausgelegt, dass die auf die *ratio* des Rezipienten abzielende Rede und die unmittelbare sinnliche Wirkung der Gebärde sich gegenseitig verstärken, so dass das Theater eine moralische Wirkung entfalten kann. Voraussetzung für dieses Modell ist indes, dass es sich bei ‚Tugend‘ und ‚Wahrheit‘ um feststehende, allgemeine Ideen handelt. Literatur ist der Philosophie dann gleichgestellt und nicht mehr nachgeordnet, da sie über ein eigenes semiotisches System natürlicher Zeichen verfügt, das diese allgemeinen Ideen unmittelbar erfahrbar macht. Obwohl das Modell der Gebärdensprache gegen die Rhetorik ausgespielt wird, wird daran offensichtlich, dass es wesentlich auf Prämissen des rhetorischen Modells aufruht: Die nicht nur für das *drame* geforderte, sondern auch am Romanmodell Richardsons nachgewiesene identifikatorische Lektürehaltung setzt eine unproblematische Übertragung der Ideen des Autors an den Zuschauer bzw. Leser voraus.

Dabei lässt sich bereits innerhalb des Theaterentwurfs die Brüchigkeit der Vorstellung eines natürlichen Zeichensystems aufzeigen: Gebärdensprache erweist sich vielmehr als erlernbar und damit sozial codierbar, als dass sie unmittelbar wirkte, wie die Einführung einer Identifikationsperson in die Theaterfiktion zeigt. Zum anderen ergibt sich das Problem der Vermittlung von künstlerischer Illusion und Wirklichkeit: Soll das Theater eine moralische Funktion übernehmen, wie Diderot es fordert, dann darf es jedoch nicht von der Wirklichkeit

ablenken und in jene Parallel- und Scheinwelt münden, die Diderot in der *Eloge de Richardson* beschreibt.

Ein zweites Modell über die Rolle der Kunst im aufklärerischen Kontext entwickelt Diderot in seinen Salonbesprechungen. Eine Bestimmung des erkenntnistheoretischen Orts der diderotschen Überlegungen im *Taubstummensbrief* zeigt dabei den Wandel des Imaginationskonzepts, der in den Salonkritiken deutlich wird: Die Kluft zwischen Innen und Außen geht letztlich auf die lockesche Unterteilung von primären und sekundären Qualitäten zurück. Ideen, die durch primäre Qualitäten extramentaler Gegenstände ausgelöst werden, verweisen danach auf Eigenschaften des Gegenstands selbst, durch sekundäre Qualitäten ausgelöste Ideen hingegen bezeichnen nur eine Disposition des Erkenntnissubjekts, der jedoch kein direktes extramentales Korrelat entspricht. Das Konzept der einfachen Idee wird von Diderot in der *Lettre sur les Sourds et les Muets* also nicht prinzipiell bezweifelt, vielmehr richtet sich seine Kritik gezielt gegen die Vorstellung der Einfachheit jener durch sekundäre Qualitäten hervorgerufenen Ideen, den Empfindungen, die in Widerspruch zu Ideen primärer Qualitäten treten. Die diderotschen Überlegungen zur Kunst beziehen sich so bereits von Beginn an auf jenen Bereich, der die subjektbezogenen Reaktionen im Wahrnehmenden abbildet. Doch nicht nur sensualistische Einflüsse lassen sich hier ausmachen, mit dem Konzept der *idées accessoires*, die die konnotative Ebene einer *idée principale* bezeichnen, erweitert Diderot den Spielraum subjektiver Empfindung und zieht damit die Konsequenz aus dem im sensualistischen Modell skizzierten Subjektbegriff: Wenn der Einzelne sich allein durch wiederholte Erfahrungen konstituiert, impliziert dies zugleich das Ende der Vorstellung des Allgemein-Menschlichen, da die durch den Körper vermittelten Erfahrungen zeitlich und örtlich gebunden und damit letztlich kontingent sind.

Die von Diderot ausgemachte Kluft zwischen innerem Empfinden und zeichenhafter Repräsentation verschärft sich vor diesem Hintergrund: Angesichts des individuellen Erfahrungshintergrunds des Einzelnen erweist sich die Vorstellung eines Systems natürlicher Zeichen als Illusion. Malerei kann zwar ebenso wie auch Poesie eine Annäherung an das innere Bewusstseinsbild versuchen, letztlich entzieht sich dieses jedoch der Repräsentation.

Damit übernimmt die Kunst zugleich eine neue Funktion: Ihr obliegt nun nicht mehr die sinnliche Vermittlung allgemeiner Ideen, sondern das Auslösen von Assoziationsketten. Diderot orientiert sich dazu an den Überlegungen Addisons über die (*Secondary*) *Pleasures of Imagination*. Das sekundäre Lustempfinden wird hier vor allem im Medium der Kunst hervorgerufen und zwar nicht durch die Nachahmung der Natur in der Kunst, sondern durch den Vergleich zwischen der Erinnerung an Ideen direkter Sinnesempfindungen mit jenen neuen Ideenkombinationen, die die Kunst zu stiften vermag. Der Vergleich zwischen fiktionalen und erinnerten Ideen ist über die individuellen Assoziationsreihen des Betrachters vermittelt: So wird im Kontakt mit dem Kunstwerk die Imagination des Rezipienten freigesetzt und schafft so einen virtuellen Raum, in dem die Individualität erfahrbar wird, obwohl sie sich der Repräsentation entzieht.



Doch nicht nur in Bezug auf den Rezipienten lässt sich ein Wandel des Imaginationsbegriffs feststellen, auch die Vorstellung über die Rolle der Einbildungskraft im künstlerischen Schaffensprozess hat sich gewandelt. Mit dem Konzept des *modèle idéal* formuliert Diderot den Bruch mit der klassischen Auslegung der aristotelischen Mimesis. Die Leistung der Imagination besteht nun nicht mehr nur in der Kombination von Einzeldrücken, da dieses ‚erste Modell‘, von dem der Künstler ausgeht, weder ganz noch partiell in der Natur vorzufinden sei; vielmehr bedarf der Künstler der Einbildungskraft, um das innere Modell in einem Entwicklungsprozess aus Beobachtung, Abstraktion und künstlerischer Praxis quasi neu zu erschaffen. Aus dieser Perspektive verliert das ‚Schöne‘ seinen normativen Bezug auf die Antike und erhält vielmehr individuelle und zeittypische Züge. Kunst und Wirklichkeit sind so nicht mehr auf voneinander zu trennenden Ebenen angesiedelt, sondern verweisen gegenseitig aufeinander.

Das letzte Kapitel beschäftigt sich schließlich mit einem der späten *Contes* Diderots, *Le Neveu de Rameau*. Dieses Werk wird im Kontext sensualistischer Überlegungen zur Moralphilosophie gelesen. Während insbesondere Condillac stets darum bemüht war, die Leistungen der Imagination zu markieren, um sie gegen rationale Geistesoperationen abzugrenzen, findet sich hier nun ein Bereich, dessen Fiktionalität zwar offen eingeräumt wird, der jedoch durch die Rückbindung an das Modell mathematischer Zeichen als rational strukturiert ausgewiesen werden soll. Dabei lässt sich bereits bei Locke nachweisen, dass sein Modell des ‚Möglichen‘ – dem einzigen Kriterium, das er für die Adäquatheit jener komplexen Ideen gemischter Modi anführen kann – vielmehr Analogien zum aristotelischen Wahrscheinlichkeitsbegriffs aufweist als dass es den hypothetischen Begriffen der Geometrie entspräche. Bei dieser besonderen Gruppe komplexer Ideen, den *notions archétypiques*, handelt es sich also um genuin imaginationsgestiftete Verbindungen einfacher Ideen, denen zugleich eine bedeutende Rolle im System menschlicher Kenntnisse zukommt, da sie sich auf Bereiche menschlichen Handelns, also auf Moral, Metaphysik, Recht und Kunst, beziehen. Dabei wird sowohl an Locke als auch an Condillac deutlich, dass ein (rationales) Kriterium, welches die Bedingungen angibt, unter denen eine solche Ideenverbindung als verbindlich gelten kann, letztlich nicht zu begründen ist. Weiterhin wird an Condillac ersichtlich, dass diese Modellbildungen nicht mehr nur rein abstrakt geschehen, sondern eine Tendenz zur Narrativierung aufweisen.

Im *Neveu de Rameau* werden die Schwachpunkte dieser Theoriemodelle nun indirekt thematisiert. Dabei wird die Kritik nicht dadurch entschärft, dass sie ‚nur‘ in Form eines *Conte* vorgetragen wird, vielmehr kommt dem literarischen Medium vor dem Hintergrund sensualistischer Moralphilosophie ein neuer Status zu: Durch die modellintern nicht mehr aufrecht zu erhaltende Abgrenzung von fiktionalen *notions archétypiques* und literarischer Erzählung kann der *Neveu* als Äquivalent zu dem von Locke beschriebenen Tugendideal Ciceros gelten, das auch dann Geltung beanspruchen kann, wenn niemals ein Mensch diese Kriterien erfüllt hätte – freilich mit dem Unterschied, dass Rameaus Neffe die normative Geltung solcher komplexer Ideen gemischter Modi gerade unterminiert, indem er durch seinen ‚moralischen Idiotismus‘ die Abhängigkeit des Tugend- und Wahrheitsbegriffs von

gesellschaftlichen Bedingungen und Machtkonstellationen aufzeigt. Doch wird dieser Machtbegriff nicht einseitig repressiv gefasst, vielmehr wird eine Dialektik zwischen ‚Herr und Knecht‘ inszeniert, die letztlich auch das gesellschaftliche Rollenspiel nicht mehr nur als eine Entfremdung vom ‚authentischen‘ Sein auffasst, sondern es geradezu als Bedingung der Subjektconstitution ausweist. Dass sich in diesem Dialog ein imaginierender Künstler und ein ‚rational‘ argumentierender Philosoph gegenüberstehen, lässt die konstitutive Erkenntnisleistung der Literatur hervortreten: Ihre Funktion besteht nicht darin, die Wahrheit auszusagen, sondern sie zu generieren, indem sie Gesellschafts- und Machtstrukturen im Medium der Kunst ausstellt und auf diese Weise wirklichkeitsadäquater zu analysieren vermag als der abstrakte philosophische Diskurs ‚eigentlicher‘ Zeichen. Das bedeutet jedoch nicht, dass Literatur und Philosophie ununterscheidbar würden, vielmehr wird hier ein künstlerisches Selbstbewusstsein aus der Distanz zur Philosophie artikuliert, so dass imaginäre Erkenntnisleistungen nun bewusst in der sich abzeichnenden neuen Opposition zwischen Geistes- und Naturwissenschaften eingesetzt werden können.

## VI.

### ANHANG

#### 1. *Alphabetisches Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen*

Die deutschen Zitate stammen aus den hier aufgelisteten Übersetzungen. War für den entsprechenden Text keine Übersetzung verfügbar, sind die entsprechenden Zitate von der Verfasserin ins Deutsche übertragen worden.

- **AT** = *Œuvres de Descartes*. 11 Bde. Hg. von Charles Adam/Paul Tannery. Paris 1964ff.
- **BI** = Denis Diderot: *Les Bijoux indiscrets*. In: ders.: *Œuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. II. Paris 1994./ **KLEINODE** = Denis Diderot: *Die indiskreten Kleinode*. In: *Das erzählerische Gesamtwerk von Denis Diderot*. Hg. von Hans Hinterhäuser. Bd. 2. Berlin 1966.
- **DAS** = Francis Bacon: *De augmentis scientiarum*. In: *The works of Francis Bacon*. 14 Bde. Hg. von James Spedding/Robert Leslie Ellis/Douglas Denon Heath. Faksim. Neudruck der Ausgabe von 1857-1874. Bd.1. Stuttgart/Bad Cannstatt 1963, 413-837. / **WFW** = Lord Franz Bacon: *Über die Würde und den Fortgang der Wissenschaften*. Übers. und hg. von Johann Hermann Pfingsten. Darmstadt 1966.
- **DP** = Jean Le Rond d'Alembert: *Discours Préliminaire*. In: *L'Encyclopédie de Diderot & d'Alembert ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Version CD-ROM. Marsanne 2000. / **EE** = Jean Le Rond d'Alembert: *Einleitung in die französische Enzyklopädie von 1751*. Hg. von Eugen Hirschberg. Leipzig 1912.
- **EFN** = Denis Diderot: *Entretiens sur le Fils Naturel*. In: ders.: *Œuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. 4. Paris 1996, 1130-1190. / **DI** = Denis Diderot: *Dorval und ich*. In: ders.: *Ästhetische Schriften*. Bd. 1. Hg. von Friedrich Bassenge. Frankfurt a.M. 1968, 159-238.
- **ENCYCLOPÉDIE** = *L'Encyclopédie de Diderot & d'Alembert ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Version CD-ROM. Marsanne 2000.
- **EOCH** = Etienne Bonnot de Condillac: *Essai sur l'origine des connoissances humaines*. In: *Œuvres philosophiques de Condillac*. 3 Bde. Hg. von Georges Le Roy. Bd.1. Paris 1947, 119-217. Zitiert wird nach Teil, Sektion, Kapitel und Paragraph. Die deutsche Übersetzung wird zitiert nach Etienne Bonnot de Condillac: *Essai über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse*. Hg. und übersetzt von Ulrich Ricken. Leipzig 1977.
- **ER** = Denis Diderot: *Éloge de Richardson*. In: ders.: *Œuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. 4. Paris 1996, 155-168. / **LR** = Denis Diderot: *Lobrede auf Richardson*. In: ders.: *Ästhetische Schriften*. Bd. 1. Hg. von Friedrich Bassenge. Frankfurt a.M. 1968, 403-419.
- **ESSAY** = John Locke: *An Essay concerning human understanding*. In: *The Clarendon Edition of the Works of John Locke*. Hg. von Peter H. Nidditch. Oxford u.a. 1975. Zitiert wird nach Buch, Kapitel, Paragraph. Die deutsche Übersetzung wird zitiert nach: John Locke: *Versuch über den menschlichen Verstand*. 2 Bde. Hamburg 4., durchges. Aufl. 1981/1988.
- **FN** = Denis Diderot: *Fils Naturel*. In: ders.: *Œuvres*. Hg. von Laurent Versini. Bd. 4. Paris 1996, 1081-1127.
- **HWbP** = *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter. Basel/Stuttgart 1971ff.
- **HWbR** = *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. von Gert Ueding. Tübingen 1992ff.
- **JF** = Denis Diderot: *Jacques le Fataliste*. In: *Œuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. II. Paris 1994, 713-919. Die deutsche Übersetzung wird zitiert nach: Denis Diderot: *Jacques der Fatalist und sein Herr*. Übers. von Ernst Sander. Stuttgart 1999.
- **LSM** = Denis Diderot: *Lettre sur les Sourds et les Muets*. In: ders.: *Œuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. 4. Paris 1996, 11-75. / **BTS** = Denis Diderot: *Brief über die*

- Taubstummen*. In: ders.: *Ästhetische Schriften*. Bd. 1. Hg. von Friedrich Bassenge. Frankfurt a.M. 1968, 27-97.
- **MED** = René Descartes: *Meditationes de prima philosophia*. In: *Œuvres de Descartes*. 11 Bde. Hg. von Charles Adam/Paul Tannery. Bd. VII. Paris 1983. Zitiert nach Nummer der Meditation, Bandnummer der Gesamtausgabe (AT), Seitenzahl. / **MGP** = René Descartes: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hg. von Artur Buchenau/Lüder Gäbe/Hans Günter Zekl. Hamburg 1993.
  - **NO** = Francis Bacon: *Novum Organum*. In: *The works of Francis Bacon*. 14 Bde. Hg. von James Spedding/Robert Leslie Ellis/Douglas Denon Heath. Faksim. Neudruck der Ausgabe von 1857-1874. Bd.1. Stuttgart/Bad Cannstatt 1963, 118-365. Die Zitatnachweise erfolgen nach den Aphorismennummern. Die deutsche Übersetzung wird zitiert nach Francis Bacon: *Neues Organon*. Teilband 1. Lateinisch-Deutsch. Hg. von Wolfgang Krohn. Hamburg 1990.
  - **NR** = Denis Diderot: *Le Neveu de Rameau*. In: ders.: *Œuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. 2. Paris 1994, 623-695. / **RN** = Denis Diderot: *Rameaus Neffe*. Übs. von Johann Wolfgang Goethe. Stuttgart 2003.
  - **PD** = Denis Diderot: *De la poésie dramatique*. In: ders.: *Œuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. 4. Paris 1996, 1271-1350. / **DD** = Denis Diderot: *Von der dramatischen Dichtkunst*. In: ders.: *Ästhetische Schriften*. Bd. 1. Hg. von Friedrich Bassenge. Frankfurt a.M. 1968, 239-347.
  - **POETIK** = Aristoteles: *Poetik*. Griechisch/Deutsch. Übs. und hg. von Manfred Fuhrmann. Stuttgart 1997.
  - **PRINCIPIA** = Isaac Newton: *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*. Editio tertia aucta & emendata. Hg. von William Thomson/Hugh Blackburn. Glasgow 1871. / **MPP** = Isaac Newton: *Die mathematischen Prinzipien der Physik*. Übers. und hg. von Volkmar Schüller. Berlin/New York 1999.
  - **PROSPECTUS** = Denis Diderot: *Prospectus*. In: ders.: *Œuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. I. Paris 1994, 211-237. / **PROSPEKT** = Denis Diderot: *Prospekt*. In: ders.: *Philosophische Schriften*. Hg. von Theodor Lücke. Bd.1. Berlin 1961, 111-140.
  - **PHILOSOPH** = Art. „Philosoph“ der Enzyklopädie. Übersetzt (da fälschlicherweise Diderot zugeschrieben) in Denis Diderot: *Philosophische Schriften*. 2 Bde. Hg. von Theodor Lücke. Bd. 1. Berlin 1961, 385-390.
  - **RC** = Jean Baptiste Du Bos: *Réflexions critiques sur la Poésie et sur la Peinture*. Genève 1967. Zitiert nach Seitenzahl des Nachdrucks und geklammerter Seitenzahl der Erstausgabe.
  - **RV** = Nicolas de Malebranche: *De la recherche de la vérité*. Hg. von Geneviève Lewis. 2 Bde. Paris 1945. / **EW** = Nicole Malebranche: *Erforschung der Wahrheit. In drei Bänden*. Hg. von Artur Buchenau. München 1914.
  - **SALON DE 1761** = Denis Diderot: *Salon de 1763*. In: ders.: *Œuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. 4. Paris 1996, 201-235./ **SALON VON 1761** = Denis Diderot: *Salon von 1763*. In: ders.: *Ästhetische Schriften*. Bd. 1. Hg. von Friedrich Bassenge. Frankfurt a.M. 1968, 390-431.
  - **SALON DE 1763** = Denis Diderot: *Salon de 1763*. In: ders.: *Œuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. 4. Paris 1996, 236-290. / **SALON VON 1763** = Denis Diderot: *Salon von 1763*. In: ders.: *Ästhetische Schriften*. Bd. 1. Hg. von Friedrich Bassenge. Frankfurt a.M. 1968, 432-472.
  - **SALON DE 1765** = Denis Diderot: *Salon de 1765*. In: ders.: *Œuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. 4. Paris 1996, 291-466. / **SALON VON 1765** = Denis Diderot: *Salon von 1765*. In: ders.: *Ästhetische Schriften*. Bd. 1. Hg. von Friedrich Bassenge. Frankfurt a.M. 1968, 509-634.
  - **SALON DE 1767** = Denis Diderot: *Salon de 1767*. In: ders.: *Œuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Bd. 4. Paris 1996, 517-815. / **SALON VON 1767** = Denis Diderot: *Salon von 1767*. In: ders.: *Ästhetische Schriften*. Bd. 2. Hg. von Friedrich Bassenge. Frankfurt a.M. 1968, 7-217.

## 2. Literaturliste

### A. Quellen

- Addison, Joseph (1712): The pleasures of imagination (No. 411-421). In: Addison, Joseph/Steele, Richard (Hgg.): *The Spectator*. 4 Bde. Hg. von Gregory Smith. Bd.3. London 1958, 276-309.
- Aristoteles (335-323 v.Chr.): *Von der Seele*. Griechisch/Deutsch. Hg. von Horst Seidel. Hamburg 1995.
- Aristoteles (ca. 335 v.Chr.): *Poetik*. Griechisch/Deutsch. Übs. und hg. von Manfred Fuhrmann. Stuttgart 1997.
- Bacon, Francis (1605): *Advancement of Learning*. In: *The works of Francis Bacon*. 14 Bde. Hg. von James Spedding/Robert Leslie Ellis/Douglas Denon Heath. Faksim. Neudruck der Ausgabe von 1857-1874. Bd. 3. Stuttgart/Bad Cannstatt 1963, 255-491.
- Bacon, Francis (1620): *Novum Organum*. In: *The works of Francis Bacon*. 14 Bde. Hg. von James Spedding/Robert Leslie Ellis/Douglas Denon Heath. Faksim. Neudruck der Ausgabe von 1857-1874. Bd.1. Stuttgart/Bad Cannstatt 1963,118-365. / Bacon, Francis: *Neues Organon*. Teilband 1. Lateinisch-Deutsch. Hg. von Wolfgang Krohn. Hamburg 1990.
- Bacon, Francis (1623): *De augmentis scientiarum*. In: *The works of Francis Bacon*. 14 Bde. Hg. von James Spedding/Robert Leslie Ellis/Douglas Denon Heath. Faksim. Neudruck der Ausgabe von 1857-1874. Bd.1. Stuttgart/Bad Cannstatt 1963, 413-837. / Bacon, Lord Franz (1783): *Über die Würde und den Fortgang der Wissenschaften*. Übers. und hg. von Johann Hermann Pfingsten. Darmstadt 1966.
- Bacon, Francis (1627): *Instauratio Magna. (Præfatio & Distributio Operis)*. In: *The works of Francis Bacon*. 14 Bde. Hg. von James Spedding/Robert Leslie Ellis/Douglas Denon Heath. Faksim. Neudruck der Ausgabe von 1857-1874. Bd.1. Stuttgart/Bad Cannstatt 1963, 125-145.
- Batteux, Charles (1746): *Les beaux arts réduit à un même principe*. Genève 1969.
- Berkeley, George (1710): *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. In: *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. 8 Bde. Hg. von T. E. Jessop. Bd. 2. London u.a. 1949, 1-113./ Berkeley, George: *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*. Hg. von Alfred Klemmt. Hamburg 1979.
- Condillac, Etienne Bonnot de (1749): *Traité des systèmes*. In: *Œuvres philosophiques de Condillac*. 3 Bde. Hg. von Georges Le Roy. Bd.1. Paris 1947, 119- 217.
- Condillac, Etienne Bonnot de (1746): *Essai sur l'origine des connoissances humaines*. In: *Œuvres philosophiques de Condillac*. 3 Bde. Hg. von Georges Le Roy. Bd.1. Paris 1947. 1-118. / Condillac, Etienne Bonnot de: *Essai über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse. Ein Werk, das alles, was den menschlichen Verstand betrifft, auf ein einziges Prinzip zurückführt*. Hg. von Ulrich Ricken. Leipzig 1977.
- D'Alembert, Jean Le Rond: *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie (1751)*. In: *L'Encyclopédie de Diderot & d'Alembert ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 2000. CD-ROM. / D'Alembert, Jean Le Rond (1751): *Einleitung in die französische Enzyklopädie von 1751*. Hg. von Eugen Hirschberg. Bd. 1. Leipzig 1912.
- D'Alembert, Jean Le Rond (1751): *Einleitung zur Enzyklopädie von 1751*. Hg. von Erich Köhler. Hamburg 1955.
- D'Alembert, Jean Le Rond (1751): *Einleitung zur Enzyklopädie*. Hg. von Günther Mensching. Hamburg 1997.
- Descartes, René [1637]: *Discours de la Méthode*. In: *Œuvres de Descartes*. 11 Bde. Hg. von Charles Adam/Paul Tannery. Bd. VI. Paris 1965, 1-78. / Descartes, René: *Discours de la Méthode*. Französisch-Deutsch. Hamburg 1960.

- Descartes, René [1637]: *La Dioptrique*. In: *Œuvres de Descartes*. 11 Bde. Hg. von Charles Adam/Paul Tannery. Bd. VI. Paris 1965, 79-228.
- Descartes, René [1641]: *Meditationes de prima philosophia*. In: *Œuvres de Descartes*. 11 Bde. Hg. von Charles Adam/Paul Tannery. Bd. VII. Paris 1983. / Descartes, René: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hg. von Artur Buchenau/Lüder Gäbe/Hans Günter Zekl. Hamburg 1993.
- Descartes, René [1644]: *Principia Philosophiae*. In: *Œuvres de Descartes*. 11 Bde. Hg. von Charles Adam/Paul Tannery. Bd. VIII.1. Paris 1973. / Descartes, René: *Die Prinzipien der Philosophie*. Übers. und erläutert von Artur Buchenau. Hamburg <sup>4</sup>1955.
- Descartes, René [1647]: *Principes de la philosophie*. In: *Œuvres de Descartes*. 11 Bde. Hg. von Charles Adam/Paul Tannery. Bd. IX, 2. Paris 1971.
- Descartes, René [1649]: *Les Passions de l'ame*. In: *Œuvres de Descartes*. 11 Bde. Hg. von Charles Adam/Paul Tannery. Bd. XI. Paris 1974, 291-497. / René Descartes: *Die Leidenschaften der Seele*. Französisch-Deutsch. Hg. von Klaus Hammacher. 2. durchges. Aufl. Hamburg 1996.
- Descartes, René [1664]: *Le monde ou traité de la Lumière*. In: *Œuvres de Descartes*. 11 Bde. Hg. von Charles Adam/Paul Tannery. Bd. XI. Paris 1974, 1-118. / René Descartes: *Le monde ou traité de la lumière. Die Welt oder Abhandlung über das Licht*. Übers. u. mit e. Nachwort vers. von G. Matthias Tripp. Weinheim 1989.
- Descartes, René [1684]: *Regulae ad directionem ingenii*. In: *Œuvres de Descartes*. 11 Bde. Hg. von Charles Adam/Paul Tannery. Bd. X. Paris 1966, 349- 488. / Descartes, René: *Regulae ad directionem ingenii/Regeln zur Ausrichtung der Erkenntniskraft. Lateinisch-Deutsch*. Hg. von Heinrich Springmeyer/Lüder Gäbe/Hans Günter Zekl. Hamburg 1973.
- *Dictionnaire universel françois et latin, vulgairement appelé Dictionnaire de Trevoux*. Nancy 1830.
- Diderot, Denis: *Oeuvres complètes de Diderot*. 20 Bde. Hg. von J. Assézat/M. Tourneux. Paris 1875-1877.
- Diderot, Denis: *Œuvres*. 5 Bde. Hg. von Laurent Versini. Paris 1994-1997.
- Diderot, Denis: *Philosophische Schriften*. 2 Bände. Hg. von Theodor Lücke. Berlin 1961.
- Diderot, Denis: *Die indiskreten Kleinode*. In: *Das erzählerische Gesamtwerk von Denis Diderot*. 4 Bde. Hg. von Hans Hinterhäuser. Bd. 2. Berlin 1966.
- Diderot, Denis: *Ästhetische Schriften*. 2 Bände. Hg. von Friedrich Bassenge. Frankfurt a.M. 1968.
- Diderot, Denis: *Jacques der Fatalist und sein Herr*. Hg. von Ernst Sander. Stuttgart 1999.
- Diderot, Denis: *Rameaus Neffe*. Übs. von Johann Wolfgang Goethe. Stuttgart 2003.
- Du Bos, Jean Baptiste (1719): *Réflexions critiques sur la Poésie et sur la Peinture*. Genève 1967.
- *L'Encyclopédie de Diderot & d'Alembert ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. Version CD-ROM. Marsanne 2000.
- Hobbes, Thomas (1651): *Leviathan*. In: *The English Works of Thomas Hobbes*. 11 Bde. Hg. von John Bohn. Bd. 3. Aalen <sup>2</sup>1966. / Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Hg. von Hermann Klenner. Hamburg 1996.
- Hume, David (1748): *An Enquiry concerning human understanding*. In: *Enquiries concerning human understanding and concerning the principles of morals*. Reprinted from the 1777 edition. Hg. von L.A. Selby-Bigge/P.H. Nidditch. Oxford <sup>3</sup>1975, 5-165. / Hume, David: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Hamburg 1984.
- Kepler, Johannes (1608): *Epitomes astronomiae Copernicanae*. In: ders.: *Opera omnia*. Bd. VII. Hg. von Max Caspar. München 1853.
- La Bruyère: *Les Caractères ou les mœurs de ce siècle*. In: ders.: *Oeuvres complètes*. Paris 1978.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Streitschriften zwischen Leibniz und Clarke*. In: *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. 7 Bde. Hg. von C. J. Gerhardt. Bd.7. Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Berlin 1890. Hildesheim 1965, 345- 440.
- Gottfried Leibniz, Wilhelm: *Der Leibniz-Clarke-Briefwechsel*. Hg. von Volkmar Schüller. Berlin 1991.

- Locke, John (1690): *An Essay concerning human understanding*. In: *The Clarendon Edition of the Works of John Locke*. Hg. von Peter H. Nidditch. Oxford u.a. 1975. / Locke, John: *Versuch über den menschlichen Verstand*. 2 Bände. Hamburg 4./3., durchges. Aufl. 1981/ 1988.
- Malebranche, Nicolas de (1674/75): *De la recherche de la vérité*. Hg. von Geneviève Lewis. 2 Bde. Paris 1945. / Malebranche, Nicole: *Erforschung der Wahrheit*. In drei Bänden. Hg. von Artur Buchenau. München 1914.
- Newton, Isaac (1687): *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*. Editio tertia aucta & emendata. Hg. von William Thomson/Hugh Blackburn. Glasgow 1871. / Newton, Isaac: *Die mathematischen Prinzipien der Physik*. Übers. und hg. von Volkmar Schüller. Berlin/New York 1999.
- Newton, Isaac (1704): *Optics*. In: ders.: *Opera quae exstant omnia*. 5 Bde. Hg. von Samuel Horsley. Bd. IV. Faksimile Neudruck der Ausgabe von 1779-1785. Stuttgart/Bad Cannstatt 1964./ Newton, Isaac: *Optik*. Übs. u. hg. von William Abendroth. Braunschweig/Wiesbaden 1983.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Essai sur l'origine des langues où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*. Hg. von Catherine Kintzler. Paris 1993. / Rousseau, Jean-Jacques: *Versuch über den Ursprung der Sprachen, in dem von der Melodie und der musikalischen Nachahmung die Rede ist*. In: ders.: *Sozialphilosophische und Politische Schriften*. Hg. von Eckhart Koch u.a. München 1981, 163-221.
- Rousseau, Jean-Jacques (1755): *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité*. Hg. von Heinrich Meier. 3., durchges. Aufl. Paderborn u.a. 1993.
- Voltaire(1734): *Lettres philosophiques*. Hg. von René Pomeau. Paris 1964.
- Voltaire (1738): *Eléments de la philosophie de Newton*. In: *The complete Works of Voltaire*. 135 Bde. Hg. von W.H. Barber/U. Kølving. Bd. 15. Oxford 1992. / Voltaire: *Elemente der Philosophie Newtons*. Verteidigung des Newtonianismus. Hg. von Renate Wahsner/Horst-Heino von Borzeszkowski. Berlin 1997.
- Voltaire (1759): *Candide*. In: ders.: *Romans et contes*. Hg. von René Pomeau. Paris 1966, 179-263. / Voltaire: *Candide*. In: ders.: *Sämtliche Romane und Erzählungen*. Mit einem Nachwort von Fritz Schalk. München 1969, 176-287.
- Voltaire: *Dictionnaire philosophique*. In: *Œuvres complètes de Voltaire*. 13 Bde. Bd. VII u. VIII. Paris 1975.

## **B. Darstellungen**

- Albert, Claudia: Imitation de la nature? Probleme der Darstellung in der *Encyclopédie*. In: *Enzyklopädien der frühen Neuzeit: Beiträge zu ihrer Erforschung*. Hg. von Franz M. Eybl. Tübingen 1995, 200-211.
- Anglet, Andreas: *Der Schrei. Affektdarstellung, ästhetisches Experiment und Zeichenbewegung in der deutschsprachigen und in der französischsprachigen Literatur und Musik von 1740 bis 1900- unter Berücksichtigung der bildenden Künste*. Heidelberg 2003, 73-204.
- Arndt, H.W.: „Kausalitätsprinzip“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter/Karlfried Gründer. Bd. 4. Basel/Stuttgart 1976, 803-806.
- Arnold, Julie Wegener: *Art criticism as narrative. Diderot's Salon de 1767*. New York 1995.
- Asmuth, B: „Bild, Bildlichkeit.“ In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. von Gert Ueding. Bd.2. Tübingen 1994, 10-22.
- Asmuth, B.: „Gebundene/ungebundene Rede“. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. von Gert Ueding. Bd.3. Tübingen 1996, 605-629.
- Auroux, Sylvain: La tradition rationaliste dans la philosophie du langage. In: *Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft*. Hg. von Hugo Steger/Herbert Ernst Wiegand. Bd. 7,1: *Sprachphilosophie*. Hg. von Marcelo Dascal u.a. Berlin/New York 1992, 184-197.

- Baasner, Frank: *Der Begriff „sensibilité“ im 18. Jahrhundert*. Aufstieg und Niedergang eines Ideals. Heidelberg 1988.
- Baeumer, Max L.: Vorwort. In: ders. (Hg.): *Toposforschung*. Darmstadt 1973, I-XVII.
- Barck, Karlheinz: *Poesie und Imagination. Studien zu ihrer Reflexionsgeschichte zwischen Aufklärung und Moderne*. Stuttgart 1993.
- Barnett, D./L.G.: „Gestik“. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. von Gert Ueding. Bd.3. Tübingen 1996, 972-989.
- Barthes, Roland: Diderot, Brecht, Eisenstein. In: *L'Obvie et l'obtus. Essais critiques III*. Paris 1982, 86-93.
- Baßler, Moritz: New Historicism, Cultural Materialism und Cultural Studies. In: *Konzepte der Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven*. Hg. von Ansgar Nünning/Vera Nünning. Stuttgart/Weimar 2003.
- Becq, Annie (Hg.): *L'encyclopédisme. Actes du colloque de Caen. 12-16 janvier 1987*. Paris 1991.
- Becq, Annie: *Genèse de l'esthétique française moderne 1680-1814*. Paris 1994.
- Bedau, Andreas: *Sehen und Wissen. Zur Definitionsgeschichte der aus der mechanistischen Sinnesphysiologie entwickelten „visuellen Schnittstelle“ zwischen Mensch und Welt*. Dissertation Hamburg 1995 [Mikrofiche].
- Behrens, Rudolf: Diderots gemimte Körper: Spiel, Identität und Macht. In: *Leib-Zeichen*. Hg. von Rudolf Behrens / Roland Galle. Würzburg 1993, 125-149.
- Behrens, Rudolf: Theoretische und literarische Modellierung der Imagination in der französischen Frühaufklärung. In: ders. (Hg.): *Ordnungen des Imaginären. Theorien der Imagination in funktionsgeschichtlicher Sicht*. Hamburg 2002, 117-140.
- Behrens, Rudolf: Dialogische Einbildungskraft – Zu einer ‚auseinandergesetzten‘ Theorie der Imagination in Diderots *Reve de d'Alembert*. In: *Dialog und Dialogizität im Zeitalter der Vernunft*. Hg. von Dietmar Rieger/Gabriele Vickermann. Tübingen 2003, 125-158.
- Behschnitt, Wolfgang: Die Macht des Kunstwerks und das Gespräch mit den Toten: Über Stephen Greenblatts Konzept der ‚Social Energy‘. In: *Verhandlungen mit dem New Historicism. Das Text-Kontext-Problem in der Literaturwissenschaft*. Hg. von Jürg Glauser/Annegret Heitmann. Würzburg 1999, 157-169.
- Beil, U.J.: „Phantasie“. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. von Gerd Ueding. Bd.6. Tübingen 2003, 927-943.
- Bender, John: Fiktionalität in der Aufklärung. In: *Nach der Aufklärung*. Hg. von Wolfgang Klein/Waltraud Naumann-Beyer. Berlin 1995, 95-107.
- Berger, Willy R.: Das Tableau. Rührende Schluß-Szenen im Drama. In: *Arcadia* 24 (1989), 131-147.
- Berger, Günter: Die „Encyclopédie“(1751-1776). In: *18. Jahrhundert. Theater, Conte philosophique und Philosophisches Schrifttum*. Hg. von Dietmar Rieger. Tübingen 2001, 25-52.
- Bergmann, Helga/Ruben, Peter: Dialektik und Systemdenken in der französischen Aufklärung. In: *Dialektik und Systemdenken. Historische Aspekte. Nikolaus von Kues – Französische Aufklärung – Schelling*. Hg. von Helga Bergmann u.a. Berlin 1977, 55-98.
- Berthold, Christian: *Fiktion und Vieldeutigkeit. Zur Entstehung moderner Kulturtechniken des Lesens im 18. Jahrhundert*. Tübingen 1993.
- Bierbrodt, Johannes: *Naturwissenschaft und Ästhetik 1750-1810*. Würzburg 2000.
- Black, Max (1954): Die Metapher. In: *Theorie der Metapher*. Hg. von Anselm Haverkamp. 2. erg. Aufl. Darmstadt 1996, 55-79.
- Blake, Ralph M./Ducasse, Curt J./Madden, Edward H.: *Theories of scientific method: the Renaissance through the nineteenth century*. Seattle 21989.
- Blum, Carol: Diderot and the problem of virtue. In: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* (1972), 167-179.
- Blum, Paul Richard: «Qualitas occulta». In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter/Karlfried Gründer. Bd.7. Basel 1989, 1743-1748.



- Blumenberg, Hans (1957): ‚Nachahmung der Natur‘. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen. In: ders.: *Wirklichkeiten, in denen wir leben*. Stuttgart 1981, 55-103.
- Blumenberg, Hans: Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans. In: *Nachahmung und Illusion*. Hg. von Hans Robert Jauß. München 1964, 9-27.
- Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a.M. 1981.
- Blumenberg, Hans: ‚Terminologisierung einer Metapher: ‚Wahrscheinlichkeit‘. In: ders.: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a.M. 1998, 117-141.
- Blumenberg, Hans: Wahrheitsmetaphorik und Erkenntnispragmatik. In: ders.: *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a.M. 1998, 23-48.
- Bornscheuer, Lothar: *Topik. Zur Struktur der gesellschaftlichen Einbildungskraft*. Frankfurt a.M. 1976.
- Bornscheuer, Lothar: Die Aufklärung der Topik und die Topik der Aufklärung. In: *Europäische Aufklärung(en): Einheit und nationale Vielheit*. Hg. von Siegfried Jüttner/Jochen Schlobach. Hamburg 1992, 54-65.
- Brandt, Reinhardt: Über die vielfältige Bedeutung der Baconschen Idole. In: *Philosophisches Jahrbuch* 83 (1976), 42-70.
- Brandt, Reinhardt: John Locke. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Völlig Neubearb. Ausgabe. Hg. von Jean-Pierre Schobinger. Bd. 3,2: *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. England*. Basel 1988, 605- 713.
- Brassat, W.: „Malerei“: In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. von Gert Ueding. Bd. 5. Tübingen 2001, 740-842.
- Brockliss, Laurence W.B.: Le contenu de l’enseignement et la diffusion des idées nouvelles. In: Jacques Verger (Hg.): *Histoire des Universités en France*. Toulouse 1986, 199-253.
- Buck, Elmar: Lessing und Diderot – die Konditionen des Theaters. In: *Schauspielkunst im 18. Jahrhundert. Grundlagen, Praxis, Autoren*. Hg. von Wolfgang Bender. Stuttgart 1992, 205-219.
- Bukdahl, Else-Marie: *Diderot, critique d’art*. 2 Bde. Kopenhagen 1980.
- Bundy, Murray Wright (1927): *The Theory of Imagination in classical and mediaeval thought*. Norwood 1978.
- Busse, Dietrich: Begriffsgeschichte oder Diskursgeschichte? Zu theoretischen Grundlagen und Methodenfragen einer historisch-semantischen Epistemologie. In: *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*. Hg. von Carten Dutt. Heidelberg 2003, 17-38.
- Cahn, Michael: Hamster. Wissenschafts- und mediengeschichtliche Grundlagen der sammelnden Lektüre. In: *Lesen und Schreiben im 18. Jahrhundert: Studien zu ihrer Bewertung in Deutschland, England und Frankreich*. Hg. von P. Goetsch. Tübingen 1994, 63-77.
- Camassa, G./Evrard, E./Benakis, L./Pagnoni-Sturlese, M.R.: „Phantasia“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter/Karlfried Gründer. Bd. 7. Basel 1989, 516-535.
- Campe, Rüdiger: Vor Augen Stellen. Über den Rahmen rhetorischer Bildgebung. In: *Poststrukturalismus: Herausforderung an die Literaturwissenschaft. DFG-Symposium 1995*. Hg. von Gerhard Neumann. Stuttgart/Weimar 1997, 208-225.
- Carrier, Martin: Isaac Newton. Prinzipien der Naturphilosophie: Raum, Kraft, Bewegung und Gott. In: *Philosophen des 17. Jahrhunderts*. Hg. von Lothar Kreimendahl. Darmstadt 1999, 176-197.
- Caruth, Cathy: The Face of Experience. In: dies.: *Empirical Truths and Critical Fictions. Locke, Wordsworth, Kant, Freud*. Baltimore/London 1991, 1-43.
- Casini, Paolo: Isaac Newton. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Völlig Neubearb. Ausgabe. Hg. von Jean-Pierre Schobinger. Bd. 3,2: *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. England*. Basel 1988, 454-506.
- Cassirer, Ernst [1932]: *Die Philosophie der Aufklärung*. Hamburg 1998.
- Cassirer, Ernst: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Hg. von Birgit Recki. Bd.3. Hamburg 1999.

- Chabut, M.-H.: *La Lettre sur les aveugles. L'écriture comme écart*. In: *Transactions of the 18<sup>th</sup> International Congress of Enlightenment (Voltaire Studies 303/304/305)*. 3 Bände. Oxford 1992, Bd. 2, 1245-1249.
- Chartier, Pierre (Hg.): *L'Encyclopédie en ses nouveaux atours électroniques. Vices et vertus du virtuel. Actes du colloque des 17 et 18 nov 2000*. In: *Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie* 31-32 (2002).
- Chouillet, Jacques: *La formation des idées esthétiques de Diderot*. Paris 1973.
- Coenen, H.G.: „Locus communis“. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. von Gert Ueding. Bd. 5. Tübingen 2001, 398- 411.
- Cohen, Ierome Bernard: *The Newtonian Revolution*. Cambridge 1980.
- Cohen, Ierome Bernard: *Revolutionen in den Naturwissenschaften*. Frankfurt a.M. 1994.
- Connon, Derek F.: Innovation and renewal: a study of the theatrical works of Diderot. In: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 258 (1989).
- Crocker, Lester: *Nature and Culture. Ethical Thought in the French Enlightenment*. Baltimore 1963.
- Crombie, A. C.: *Von Augustinus bis Galilei. Die Emanzipation der Naturwissenschaft*. Köln 1964.
- Cronk, Nicholas: Reading expectations: The narration of Hume in *Jacques le Fataliste*. In: *The Modern Language Review* 91 (1996), 330-341.
- Curran, Andrew: Diderots's Revisionism: Enlightenment and blindness in the *Lettre sur les Aveugles*. In: *Diderot Studies XXVIII* (2000), 75-93.
- Darnton, Robert (1979): *Glänzende Geschäfte. Die Verbreitung von Diderots ‚Encyclopédie‘ oder: wie verkauft man Wissen mit Gewinn*. Übs. von Horst Günther. Berlin 1993.
- Darnton, Robert: Philosophen stutzen den Baum der Erkenntnis: Die erkenntnistheoretische Strategie der *Encyclopédie*. In: ders.: *Das große Katzenmassaker. Streifzüge durch die französische Kultur der Revolution*. Aus dem Amerikanischen von Görg Trobitius. München/Wien 1989, 219- 243.
- Darnton, Robert: George Washingtons falsche Zähne oder noch einmal: was ist Aufklärung? München 1997.
- Darnton, Robert: Eine kleine Geschichte der *Encyclopédie* und des enzyklopädischen Geistes. In: *Die Welt der Encyclopédie*. Hg. von Anette Selg/Rainer Wieland. Frankfurt a.M. 2001, 455-464.
- Daston, Lorraine: *Wunder, Beweise und Tatsachen. Zur Geschichte der Rationalität*. Frankfurt a.M. 2001.
- Dauenhauer, Bernard P.: The Place of Imagination in Descartes' *Méditations*. In: *Cahiers du Dix-septième* 1,2 (1987), 37-46.
- Deleuze, Gilles: Hume. In: *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Paris 2002, 226-237.
- Delon, Michel: *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*. Paris 1988.
- Delon, Michel: Le Regard détourné ou les limites de la représentation. In: *Le Regard et l'objet. Diderot critique d'art*. Hg. von Michel Delon/Wolfgang Drost. Heidelberg 1989, 35-53.
- De Man, Paul (1978): Epistemologie der Metapher. In: *Theorie der Metapher*. Hg. von Anselm Haverkamp. Darmstadt 1983, 414-437.
- Deprun, Jean: Diderot et Malebranche: de l'amour de l'ordre au goût de l'ordre. In: *Denis Diderot (1713-1784). Colloque International*. Paris-Sèvres-Reims-Langres (4-11 juillet 1984). Hg. von Anne-Marie Chouillet. Paris 1985, 45-50.
- Derrida, Jacques: La mythologie blanche. In: ders.: *Marges de la philosophie*. Paris 1972, 247-324.
- Derrida, Jacques: Erste zweite – die Metaphysik. In: ders.: *Die Archäologie des Frivolen*. Aus dem Französischen von Joachim Wilke. Berlin 1993, 9-32.
- Dewender, Thomas/Welt, Thomas (Hgg.): *Imagination – Fiktion – Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*. München/Leipzig 2003.
- *Diderot, Denis: Vielheit und Einheit der Aufklärung*. Internationales Kolloquium. In: *Beiträge zur Romanischen Philosophie XXIV*, 2 (1985).

- Dieckmann, Herbert: *Le philosophe. Texts and Interpretation*. Saint Louis 1948.
- Dieckmann, Herbert: *Cinq leçons sur Diderot*. Genève 1959.
- Dieckmann, Herbert: The Concept of Knowledge in the Encyclopédie. In: *Essays in Comparative Literature*. St. Louis 1961, 73-107.
- Dieckmann, Herbert: Introduction. In: Diderot: *Contes*. Hg. von Herbert Dieckmann. London 1963.
- Dieckmann, Herbert: Die Wandlung des Nachahmungsbegriffs in der französischen Ästhetik des 18. Jahrhunderts. In: *Nachahmung und Illusion*. Hg. von Hans Robert Jauf. München 1964, 28-59.
- Dieckmann, Herbert: Philosophie und literarische Form in Frankreich im 18. Jahrhundert. In: ders.: *Diderot und die Aufklärung*. Stuttgart 1972, 59-79.
- Dieckmann, Herbert: Naturgeschichte von Bacon bis Diderot: Einige Wegweiser. In: *Geschichte- Ereignis und Erzählung*. Hg. von Reinhart Koselleck/Wolf-Dieter Stempel. München 1973, 95-114.
- Dieckmann, Herbert: Zu Diderots *Les Bijoux indiscrets*. In: ders.: *Studien zur europäischen Aufklärung*. München 1974, 461- 465.
- Dieckmann, Herbert: Zu Diderots *Contes*. In: ders.: *Studien zur europäischen Aufklärung*. München 1974, 438-450.
- Dieckmann, Herbert: The Influence of Francis Bacon on Diderot's *Interprétation de la Nature*. In: ders.: *Studien zur europäischen Aufklärung*. München 1974, 34-57.
- Dierse, Ulrich: *Enzyklopädie: Zur Geschichte eines philosophischen und wissenschaftstheoretischen Begriffs*. Bonn 1977.
- Dierse, Ulrich: Die nützliche Wahrheit. Begriffe und Motive der ‚philosophes‘. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 26, 1 (1982), 193-210.
- Dijksterhuis, E.J.: *Die Mechanisierung des Weltbildes*. Ins Deutsche übertragen von Helga Habicht. Berlin/Göttingen/Heidelberg 1956.
- Dirscherl, Klaus: *Der Roman der Philosophen: Diderot – Rousseau – Voltaire*. Tübingen 1985.
- Dirscherl, Klaus: Von der Herrschaft der Schönheit über unsere Gefühle. Elemente einer Ästhetik der *sensibilité* (Fénélon, Warsaz, Du Bos). In: *Frühaufklärung*. Hg. Von Sebastian Neumeister. München 1994, 383-413.
- Dobai, Johannes: Addison und Steele. In: ders.: *Die Kunstliteratur des Klassizismus und der Romantik in England*. Bd. I (1700-1750). Bern 1974, 92-123.
- Doolittle, James: Hieroglyph and Emblem in Diderot's Lettre sur les sourds et muets. In: *Diderot Studies* 2(1952), 148-167.
- Dresdner, Albert (1915): *Die Entstehung der Kunstkritik im Zusammenhang der Geschichte des europäischen Kunstlebens*. München 1968.
- Drost, Wolfgang: Le Regard intérieur: Du Modèle idéal chez Diderot. In: *Le Regard et l'objet. Diderot critique d'art*. Hg. von Michel Delon/Wolfgang Drost. Heidelberg 1989, 69-90.
- Dürbeck, Gabriele: *Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750*. Tübingen 1998.
- Eckert, Andrea: 'Mit den Toten sprechen' – Zur Bedeutung der Literatur bei Greenblatt und Diderot. In: *Romanistische Kulturwissenschaft?* Hg. von Claudia Jünke/Rainer Zaiser/Paul Geyer. Würzburg 2004, 191-207.
- Eigeldinger, Marc: *Jean-Jacques Rousseau et la réalité de l'imaginaire*. Neuchatel 1962.
- Elias, Norbert: *Die höfische Gesellschaft: Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*. Frankfurt a.M. 1994.
- Emrich, Berthold: Topik und Topoi. In: *Toposforschung*. Hg. von Max L. Baeumer. Darmstadt 1973, 210-251.
- Esfeld, Michael: *Einführung in die Naturphilosophie*. Darmstadt 2002.
- Eusterschulte, A.: „Mimesis“. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. von Gert Ueding. Bd.5. Tübingen 2001, 1232 -1294.

- Evers, D.: „Gebärde“. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. von Gert Ueding. Bd.3. Tübingen 1996, 564-587.
- Fabian, Bernhard: Der Naturwissenschaftler als Originalgenie. In: *Europäische Aufklärung. Festschrift für Herbert Dieckmann*. Hg. von Hugo Friedrich/Fritz Schalk. München 1967, 47-68.
- Ferrone, Vincenzo: Der Wissenschaftler. In: *Der Mensch der Aufklärung*. Hg. von Michel Vovelle. Frankfurt a.M. 1998, 169-209.
- Fontius, Martin: Literaturkritik im ‚Zeitalter der Kritik‘. In: *Französische Aufklärung. Bürgerliche Emanzipation, Literatur und Bewusstseinsbildung*. Hg. von Winfried Schröder u.a. Leipzig 1979, 346-402.
- Fontius, Martin: Zur Entwicklung des „philosophie“-Begriffs in der französischen Frühaufklärung. In: *Die Philosophie und die Belles Lettres*. Hg. von Martin Fontius/Werner Schneiders. Berlin 1997, 103-118.
- Fontius, Martin: „Sensibilität/Empfindsamkeit/Sentimentalität“. In: *Ästhetische Grundbegriffe: Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Hg. von Karlheinz Barck. Bd.5. Stuttgart/Weimar 2003, 487- 508.
- Formigari, Lia: The empiricist tradition in the philosophy of language. In: *Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft*. Hg. von Hugo Steger/Herbert Ernst Wiegand. Bd. 7,1: *Sprachphilosophie*. Hg. von Marcelo Dascal u.a. Berlin/New York 1992, 175-184.
- Fort, Bernadette: Ekphrasis as Art Criticism: Diderot and Fragonard’s „Coresus and Callirhoe“. In: *Icons, texts, icontexts: essays on ekphrasis and intermediality*. Hg. von Peter Wagner. Berlin/New York 1996, 58-77.
- Foucault, Michel: *L’histoire de la Folie à l’âge classique*. Paris 1961.
- Foucault, Michel: *Les mots et les choses*. Paris 1966.
- Franzen, Winfried: Etienne Bonnot de Condillac (1714-1780). In: *Klassiker der Sprachphilosophie: von Platon bis Noam Chomsky*. Hg. von Tilman Borsche. München 1996, 179-195.
- Frede, Dorothea: The cognitive role of *phantasia* in Aristotle. In: *Essays on Aristotle’s De Anima*. Hg. von Martha C. Nussbaum/Amélie Oksenberg Rorty. Oxford 1995, 279-295.
- Frey, Hans-Jost: Diderots Hieroglyphe. In: ders.: *Die Autorität der Sprache*. Lana/Wien/Zürich 1999, 38-46.
- Frey, G.: „Experiment“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter. Bd.2. Hg. von Joachim Ritter. Basel 1972, 368-870.
- Fried, Michael: *Absorption and theatricality. Painting and Beholder in the Age of Diderot*. Chicago/London 1980.
- Frost, Walter: Bacon und die Naturphilosophie. München 1927.
- Fuhrmann, Manfred: *Die Dichtungstheorie der Antike. Aristoteles – Horaz – Longin: Eine Einführung*. 2. überarb Aufl. Darmstadt 1992.
- Galle, Roland: Diderot – oder die Dialogisierung der Aufklärung. In: *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*. Bd. 13: *Europäische Aufklärung III*. Hg. von Jürgen von Stackelberg. Wiesbaden 1980, 209-247.
- Galle, Roland: Zur Dimension der Aufklärung in *Les Bijoux indiscrets*. In: *Présence de Diderot*. Hg. von Siegfried Jüttner. Frankfurt a.M. u.a. 1990, 92-103.
- Geißler, Rolf: Diderot zwischen Philosophie und Belles Lettres. In: *Die Philosophie und die Belles Lettres*. Hg. von Martin Fontius/Werner Schneiders. Berlin 1997, 119-133.
- Geitner, Ursula: *Die Sprache der Verstellung: Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen 1992.
- Geyer, Paul: Zur Dialektik des Paradoxen in der französischen Moralistik. Montaignes *Essais* – La Rochefoucaulds *Maximes* – Diderots *Neveu de Rameau*. In: *Das Paradox: Eine Herausforderung des abendländischen Denkens*. Hg. von Paul Geyer/Roland Hagenbüchle. Tübingen 1992, 385-407.

- Geyer, Paul: *Die Entdeckung des modernen Subjekts. Anthropologie von Descartes bis Rousseau*. Tübingen 1997.
- Geyer, Paul: Kritik des Kritikbegriffs. In: *Protens im Spiegel. Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert*. Hg. von Paul Geyer/Monika Schmitz-Emans. Würzburg 2003, 27-41.
- Gilcher-Holtey, Ingrid: Voltaire und die Affäre Calas. Zur sozialen Rolle des Intellektuellen. In: *Merkur* 51,2, 1105-1117.
- Gilman, Margaret: Imagination and Creation in Diderot. In: *Diderot Studies* 2 (1952), 200-220.
- Gilman, Margaret: *The idea of poetry in France. From Houdar de la Motte to Baudelaire*. Cambridge 1958.
- Gipper, Andreas: Von wirklichen und von eingebildeten Monstern. Über die Rolle der Imagination in Diderots *Lettre sur les aveugles*. In: *Historische Anthropologie und Literatur*. Hg. von Rudolf Behrens/Roland Galle. Würzburg 1995, 155-170.
- Gipper, Andreas: *Wunderbare Wissenschaft. Literarische Strategien naturwissenschaftlicher Vulgarisierung in Frankreich*. München 2002.
- Glaser, Horst Albert: Von der comédie larmoyante zum bürgerlichen Trauerspiel oder: Diderot versus Lessing. In: „Die in dem alten Haus der Sprache wohnen“. Beiträge zum Sprachdenken in der Literaturgeschichte. Helmut Arntzen zum 60. Geburtstag. Hg. von Eckhard Czuka. Münster 1991, 99-108.
- Gloy, Karen: *Das Verständnis der Natur. Bd. I: Die Geschichte des wissenschaftlichen Denkens*. München 1995.
- Goodden, Angelika: 'Une peinture parlante'. The tableau and the drame. In: *French Studies* 38 (1984), 397-413.
- Goulbourne, Russell: *Essai bibliographique*. In: *Etudes sur le Fils naturel et les Entretiens sur le Fils naturel de Diderot*. Hg. von Nicholas Cronk. Oxford 2000, 181- 209.
- Graczyk, Annette: *Das literarische Tableau zwischen Kunst und Wissenschaft*. München 2004.
- Greenblatt, Stephen: *Shakespearean Negotiations. The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Oxford 1988.
- Greenblatt, Stephen: „Culture“. In: *Critical Terms for Literary Study*. Hg. von Frank Lentricchia/Thomas McLaughlin. Chicago/London 1995, 225-232.
- Greenblatt, Stephen: What Is the History of Literature? In: *Critical Inquiry* 23,3 (1997), 460-481.
- Greenblatt, Stephen: Erich Auerbach und der *New Historicism*. Bemerkungen zur Funktion der Anekdote in der Literaturgeschichtsschreibung. Ders.: *Was ist Literaturgeschichte?* München 2000, 73-100.
- Greif, Stefan: *Die Malerei kann ein sehr beredtes Schweigen haben. Beschreibungskunst und Bildästhetik der Dichter*. München 1998, 222-255.
- Groh, Ruth: *Ironie und Moral im Werk Diderots*. München 1984.
- Guerlac, Suzanne: The tableau and authority in Diderot's aesthetics. In: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 219 (1983), 183-194.
- Gumbrecht, Hans Ulrich/Reichardt, Rolf: „Philosophe, Philosophie“. In: *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich: 1680-1820*. Hg. von Rolf Reichardt/Eberhard Schmitt. H.3. München 1985, 7-88.
- Hager, F.P./Strub, Ch.: „System“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter/Karlfried Gründer. Bd.10. Basel 1998, 824-856.
- Halbfass, W.: „Idee“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter/Karlfried Gründer. Bd. 4. Basel 1976, 101-113.
- Hammerstein, Notker: The Enlightenment. In: *University in Europe*. Hg. von Walter Rüegg. Bd. II. Cambridge 1986, 621-640.
- Hanson, N.R.: Hypotheses fingo. In: *The Methodological Heritage of Newton*. Hg. von R. Butts/J. Davis. Oxford 1970, 14-33.

- Harth, Dietrich/Raether, Martin (Hgg.): *Denis Diderot und die Ambivalenz der Aufklärung*. Heidelberger Vortragsreihe zum internationalen Diderot-Jahr 1984. Würzburg 1987.
- Haßler, Gerda: Sprachphilosophie in der Aufklärung. In: *Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft*. Hg. von Hugo Steger/Herbert Ernst Wiegand. Bd. 7,1: *Sprachphilosophie*. Hg. von Marcelo Dascal u.a. Berlin/New York 1992, 116-144.
- Hauck, Johannes: Affektive Resonanz und der disziplinierende Blick des anderen. Zu Diderots Empfindsamkeit. In: *Mimesis und Simulation*. Hg. von Andreas Kablitz/Gerhard Neumann. Freiburg i. Br. 1998, 145-181.
- Haug, Walther: Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft? In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 73 (1999), 86-87.
- Heeg, Günther: Massive Erhebung. Das französische Theatertableau des 18. Jahrhunderts als Medium der Affektsteuerung und Wahrnehmungslenkung. In: *Wahrnehmung und Medialität*. Hg. von Erika Fischer-Lichte u.a. Tübingen/Basel 2001, 51-66.
- Heydenreich, Titus (Hg.): *Denis Diderot, 1713-1784: Zeit, Werk, Wirkung. Zehn Beiträge*. Erlangen 1984.
- Hobson, Marian: La *Lettre sur les sourds et les muets* de Diderot: Labyrinthe et langage. In: *Semiotica* 16, 4 (1976), 291-327.
- Hobson, Marian: *The object of art. The theory of illusion in eighteenth-century France*. Cambridge u.a. 1982.
- Hobson, Marian: Notes pour les Entretiens sur le Fils naturel. In: *Etudes sur le Fils naturel et les Entretiens sur le Fils naturel de Diderot*. Hg. von Nicholas Cronk. Oxford 2000, 138-149.
- Höffe, O.: „Nutzen“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter/Karlfried Gründer. Bd. 6. Basel 1984, 1001-1008.
- Höffe, Otfried: *Aristoteles*. 2. überarb. Aufl. München 1999.
- Hogsett, Charlotte: Jean Baptiste Dubos on Art as Illusion. In: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 73 (1970), 147-164.
- Holton, Gerald: *Themata. Zur Ideengeschichte der Physik*. Braunschweig 1984, 1-45.
- Horch, Hans Otto: „Experiment“. In: *Moderne Literatur in Grundbegriffen*. Hg. von Dieter Borchmeyer/Viktor Zmegac. 2., neu bearb. Aufl. Tübingen 1994, 139-141.
- Howells, Robin: Voltaire's contes: a Review of studies 1969-1993. In: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 215 (1982), 63-75.
- Hudde, Hinrich: Voltaire, *Candide et l'Optimisme* (1759), *Zadig ou la Destinée* (1747/48), *Micromégas* (1752). In: *18. Jahrhundert. Theater, Conte philosophique und Philosophisches Schrifttum*. Hg. von Dietmar Rieger. Tübingen 2001, 223-262.
- Hunfeld, Barbara: Zur „Hieroglyphe“ der Kunst um 1800. Überlegungen zu einer Metapher bei Diderot, Goethe, Schubert und Schlegel. In: *Hieroglyphen. Stationen einer anderen abendländischen Grammatologie. Archäologie der literarischen Kommunikation*. Bd. VIII. Hg. von Aleida Assmann/Jan Assmann. München 2003, 281-296.
- Hutchinson, Keith: What happened to occult qualities in the scientific revolution? In: *Isis* 73 (1982), 233-253.
- Hutchison, Ross: Locke in France, 1688-1734. In: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 290 (1991).
- Iser, Wolfgang: *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt a.M. 1991.
- Iser, Wolfgang: Mimesis – Emergenz. In: *Mimesis und Simulation*. Hg. von Andreas Kablitz / Gerhard Neumann. Freiburg i. Br. 1998, 669-684.
- Jammer, M./Kaulbach, F.: „Kraft“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter/Karlfried Gründer. Bd. 4. Basel 1976, 1177-1184.
- Janich, Peter: „Experiment“. In: *Enzyklopädie der Philosophie und Wissenschaftstheorie*. 4 Bde. Hg. von J. Mittelstraß. Bd.1. Mannheim/Wien/Zürich 1980, 621-622.
- Jauß, Hans Robert: Diderots Paradox über das Schauspiel (*Entretiens sur le Fils naturel*). In: *Germanisch-Romanische Monatschrift* 42 (1961), 380-413.

- Jauß, Hans Robert: Nachahmungsprinzip und Wirklichkeitsbegriff in der Theorie des Romans von Diderot bis Stendhal. In: *Nachahmung und Illusion*. Hg. von Hans Robert Jauß. München 1964, 157-178.
- Jauß, Hans Robert: Der dialogische und der dialektische ‚Neveu de Rameau‘ (oder: Wie Diderot Sokrates und Hegel Diderot rezipierte). In: ders.: *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt a.M. 1982, 467-504.
- Jauß, Hans Robert: Zur historischen Genese der Scheidung von Fiktion und Realität. In: *Funktionen des Fiktiven*. Hg. von Dieter Henrich/Wolfgang Iser. München 1983, 423-433.
- Jüttner, Siegfried: Experimentell-exploratorisches Erzählen. Zur Analyse des *Jacques le Fataliste et son maître* von Diderot. In: *Romanische Forschungen* 90 (1978), 192-225.
- Kalverkämper, H.: ‚Mimik‘. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. von Gert Ueding. Bd.5. Tübingen 2001, 1327-1360.
- Kambartel, Friedrich: *Erfahrung und Struktur*. Frankfurt am Main 1968, 50-86.
- Kambartel, Friedrich: ‚System‘ und ‚Begründung‘ als wissenschaftliche und philosophische Ordnungsbegriffe bei und vor Kant. In: *Philosophie und Rechtswissenschaft. Zum Problem ihrer Beziehung im 19. Jahrhundert*. Hg. von Jürgen Blühdorn/Joachim Ritter. Frankfurt a.M. 1969, 99-122.
- Kamper, Dietmar: *Zur Geschichte der Einbildungskraft*. München 1981.
- Kemmann, A.: ‚Evidentia, Evidenz‘. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. von Gert Ueding. Bd. 3. Darmstadt 1996, 33-47.
- Klausnitzer, Ralf: Inventio/Elucutio. Metaphorische Rede und die Formierung wissenschaftlichen Wissens. In: *Rhetorik. Figuration und Performanz. DFG-Symposium 2002*. Hg. von Jürgen Fohrmann. Stuttgart/Weimar 2004, 81-130.
- Klein, Jürgen: Genius, ingenium, imagination. Aesthetic Theories of production from the Renaissance to Romanticism. In: *The Romantic imagination*. Hg. von Frederick Burwick u.a. Amsterdam 1996, 19-62. [Germanistik L21509/320].
- Klein, Ursula: Experiment, Spiritus und okkulte Qualitäten in der Philosophie Francis Bacons. In: *Philosophia Naturalis* 33 (1996), 289-315.
- Klimek, Theodor: Zur Bedeutung von englisch ‚imagination‘ und ‚fancy‘. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 12 (1968), 206-231.
- Knabe, Peter-Eckhard: *Schlüsselbegriffe des kunsttheoretischen Denkens in Frankreich von der Spätclassik bis zum Ende der Aufklärung*. Düsseldorf 1972.
- Knabe, Peter-Eckhard: Diderots *Salons* und die Krise der Bildbeschreibung. In: *Von der Unklarheit des Wortes in die Klarheit des Bildes?* Festschrift für Johannes Thiele. Hg. von Volker Fuchs. Tübingen 1998, 171-180.
- Körner, Hans: Die Sprache der Künste. Die Hieroglyphe als Denkmodell in den kunsttheoretischen Schriften Diderots. In: *Text und Bild, Bild und Text: DFG-Symposium 1998*. Hg. von Wolfgang Harms. Stuttgart 1990, 385-398.
- Kofman, Sarah: La ressemblance des portraits. In: *L'esprit créateur* 24 (1984), 13-32.
- Kohle, Hubertus: *Ut pictura non erit poesis. Denis Diderots Kunstbegriff*. Hildesheim 1989.
- Kondylis, Panajotis. *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. München 1986.
- Koschorke, Albrecht: Alphabetisation und Empfindsamkeit. In: *Der ganze Mensch: Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. Hg. von Hans-Jürgen Schings. Stuttgart/Weimar 1994, 605-628.
- Koschorke, Albrecht: Seeleneinschreibeverfahren. Die Theorie der Imagination als Schnittstelle zwischen Anthropologie und Literatur. In: *Historische Anthropologie und Literatur. Romanistische Beiträge zu einem neuen Paradigma der Literaturwissenschaft*. Hg. von Rudolf Behrens/Roland Galle. Würzburg 1995, 135-154.
- Koschorke, Albrecht: Das Ende der Rhetorik und der Aufgang der Literatur. In: ders.: *Körperströme und Schriftverkehr: Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München 1999, 292-302.
- Koyré, Alexander: *Newtonian Studies*. London 1965.
- Krieger, Murray: *Ekphrasis. The illusion of the Natural Sign*. Baltimore/London 1992.

- Kristeller, Paul Oskar: Das moderne System der Künste. In: *Humanismus und Renaissance*. Bd. II. *Philosophie, Bildung, Kunst*. Hg. von Eckhard Kessler u.a. München 1976, 164-206.
- Krohn, Wolfgang: *Francis Bacon*. München 1987.
- Küpper, Joachim: *Ästhetik der Wirklichkeitsdarstellung und Evolution des Romans von der französischen Spätaufklärung bis zu Robbe-Grillet: ausgewählte Probleme zum Verhältnis von Poetologie und literarischer Praxis*. Stuttgart 1987.
- Kuhn, Thomas S.: *The Structure of Scientific Revolutions*. 2., erw. Aufl. Chicago 1970.
- Kuhn, Thomas: Mathematische versus experimentelle Traditionen in der Entwicklung der physikalischen Wissenschaften. In: ders.: *Die Entstehung des Neuen: Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte*. Hg. von Lorenz Krüger. Frankfurt a.M. 1977, 84-124.
- Lacoue-Labarthe, Philippe: Diderot, le paradoxe et la mimesis. In: *Poétique* 43 (1980), 267-281.
- Lange, Wolfgang: *Der kalkulierte Wahnsinn. Innenansichten ästhetischer Moderne*. Frankfurt a.M. 1992, 102-114.
- Langen, August: Die Technik der Bildbeschreibung in Diderots „Salons“. In: *Romanische Forschungen* 61 (1948), 324-387.
- Lehmann, Johannes Friedrich: *Der Blick durch die Wand. Zur Geschichte des Theaterzuschauers und des Visuellen bei Diderot und Lessing*. Freiburg i. Br. 2000.
- Lewinter, Roger: L'exaltation de la vertu dans le théâtre de Diderot. In: *Diderot Studies* 8 (1966), 119-169.
- Lobsien, Eckhard: Imagination als Assoziation. In: ders.: *Kunst der Assoziation: Phänomenologie eines ästhetischen Grundbegriffs vor und nach der Romantik*. München 1999, 13-56.
- Lorenz, Kuno: „Hypothese“. In: *Enzyklopädie der Philosophie und Wissenschaftstheorie*. 4 Bde. Hg. von J. Mittelstraß. Bd.2. Mannheim/Wien/Zürich 1984, 157-158.
- Luhmann, Niklas: Das Kunstwerk und die Selbstreproduktion der Kunst. In: *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*. Hg. von Hans Ulrich Gumbrecht/Ludwig K. Pfeiffer. Frankfurt a.M. 1986, 620-672.
- Mainusch, H./Warning, Rainer: „Imagination“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter. Bd. 4. Basel/Stuttgart 1976, 217-220.
- Mainzer, Klaus: „Zeit, absolute“. In: *Enzyklopädie der Philosophie und Wissenschaftstheorie*. 4 Bde. Hg. von J. Mittelstraß. Bd.1. Mannheim/Wien/Zürich 1996, 831-832.
- Majer, U.: Experiment in den Naturwissenschaften. In: *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe*. Hg. von Josef Speck. Bd.2. Göttingen, 208-210.
- Marx, Jacques: Le concept d'imagination au XVIIIe siècle. In: *Thèmes et figures du Siècle des Lumières. Mélanges offerts à Roland Mortier*. Hg. von Raymond Trousson. Genève 1980, 147-159.
- Mason, Stephen F.: *Geschichte der Naturwissenschaft in der Entwicklung ihrer Denkweisen*. Stuttgart 1961.
- May, Georges: *Le Dilemme du roman au XVIII<sup>e</sup> siècle*. New Haven/Paris 1963.
- May, Gita: Diderot entre le texte et l'image. In: *Denis Diderot (1713-1784). Colloque International*. Paris-Sèvres-Reims-Langres (4-11 juillet 1984). Hg. von Anne-Marie Chouillet. Paris 1985, 327-336.
- McMullin, Ernan: Enlarging imagination. In: *Tijdschrift voor Filosofie*. 58,2 (1996), 227-260.
- Meier, Christel: *Imaginatio und phantasia* in Enzyklopädien vom Hochmittelalter bis zur Frühen Neuzeit. In: *Imagination – Fiktion – Kreation. Das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*. Hg. von Thomas Dewender/Thomas Welt. München/Leipzig 2003, 161-181.
- Ménil, Alain: ut pictura poesis erit? Théâtre et antithéâtralité dans la théorie du drame. In: *Etudes sur le Fils naturel et les Entretiens sur le Fils naturel de Diderot*. Hg. von Nicholas Cronk. Oxford 2000, 89-111.
- Mensching, Günther: Einleitung des Herausgebers. In: Jean Le Rond D'Alembert: *Einleitung in die Enzyklopädie*. Hg. von Günther Mensching. Hamburg 1997, VII-XLIX.



- Mitchell, W.J.T.: Was ist ein Bild. In: Bohn, Volker (Hg.): *Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik*. Frankfurt a.M. 1990, 17-68.
- Mittelstraß, Jürgen: *Die Rettung der Phänomene*. Berlin 1962.
- Mittelstraß, Jürgen: *Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*. Berlin 1970.
- Moog-Grünwald, Maria: Die ‚Malerei‘ der Poesie. Diderot über Greuze. In: *Aufklärungen: Zur Literaturgeschichte der Moderne*. Festschrift für Klaus-Detlef Müller zum 65. Geburtstag. Hg. von Werner Frick u.a. Tübingen 2003, 15-25.
- Morgan, Michael J.: *Molyneux's question*. Cambridge 1977.
- Morin, Robert: *Diderot et l'imagination*. Paris 1987.
- Mortier, Roland/Trousseau, Raymond (Hgg.): *Dictionnaire de Diderot*. Paris 1999.
- Moser, Walter: Literatur- und Kulturwissenschaft: Eine neue Dynamik. In: *Arcadia* 33,2 (1998), 265- 284.
- Müllenbrock, Heinz-Joachim: Die Literaturtheorie Joseph Addisons. In: *Englische und amerikanische Literaturtheorie. Studien zu ihrer historischen Entwicklung*. Bd.I. Hg. von Rüdiger Ahrens/Erwin Wolff. Heidelberg 1978, 266-284.
- Müller, Lothar: Herzblut und Maskenspiel. Über die empfindsame Seele, den Briefroman und das Papier. In: *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Hg. von Gerd Jüttemann/Michael Sonntag/Christoph Wulf. Weinheim 1991, 267-290.
- Müller, Severin: Die Konzeption von ‚Erkenntnis‘ in D'Alemberts „Discours Préliminaire de l'Encyclopédie“. In: *Facetten der Wahrheit: Festschrift für Meinolf Wewel*. Hg. von Ernesto Garzón Valdés/Ruth Zimmerling. Freiburg/München 1995, 399-422.
- Nate, Richard: Literatur und Imagination in Francis Bacons System der Wissenschaften. In: *Renaissance Poetik. Renaissance Poetics*. Hg. von Heinrich F. Plett. Berlin/New York 1994, 286-314.
- Nate, Richard: Utopie der Wissenschaft / Utopie der Literatur. Zum Verhältnis zweier Darstellungsmodi bei Francis Bacon. In: *Mimesis: Studien zur literarischen Repräsentation*. Hg. von Bernhard F. Scholz. Tübingen/Basel 1998, 215-228.
- Naumann-Beyer, Waltraud: Entmachten statt vernichten. Philosophische Kritik im ästhetischen Diskurs. Dargestellt im Vergleich von Voltaires *Candide* mit Friedrich Nicolais *Sempronius Gundibert*. In: *Poststrukturalismus: Herausforderung an die Literaturwissenschaft*. Hg. von Gerhard Neumann. Stuttgart 1997, 361-375.
- Nelle, Florian: Von der beobachteten zur inszenierten Natur – Descartes und der Regenbogen im Wasserglas. In: *Theatralität und die Krisen der Repräsentation*. Hg. von Erika Fischer-Lichte. Stuttgart/Weimar 2001, 392-410.
- Neuser, Wolfgang: *Natur und Begriff. Studien zur Theoriekonstitution und Begriffsgeschichte von Newton bis Hegel*. Stuttgart/Weimar 1995.
- Niklaus, Robert: Introduction. In: Denis Diderot: *Lettre sur les aveugles*. Hg. von Robert Niklaus. Genève 1970, VII-LXVIII.
- Nussbaum, Martha Craven: The Role of *Phantasia* in Aristotle's Explanation of Action. In: dies. (Hg.): *Aristotle's De Motu animalium*. Princeton 1978, 221-269.
- Perkins, M.L.: The Crisis of sensationalism in Diderot's *Lettre sur les aveugles*. In: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 174 (1978), 167-188.
- Perler, Dominik: *Repräsentation bei Descartes*. Frankfurt a.M. 1996.
- Pfeiffer, Helmut: Voraussetzungen. In: ders.: *Der soziale Nutzen der Kunst. Kunsttheoretische Aspekte der frühen Gesellschaftstheorie in Frankreich*. München 1988, 11-54.
- Plett, Heinrich F.: Rhetorik der Gemeinplätze. In: *Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium*. Hg. von Thomas Schirren/Gert Ueding. Tübingen 2000, 223-235.
- Pochat, Götz: *Geschichte der Ästhetik und Kunsttheorie. Von der Antike bis zum 19. Jahrhundert*. Köln 1986.
- Poincaré, Henri: *Wissenschaft und Hypothese*. 2., verb. Aufl. Leipzig 1906.
- Proust, Jacques: *Diderot et l'Encyclopédie*. Paris 1995.

- Pucci, L.: Vision and the I of the Beholder. In: *L'Esprit créateur* 24 (1984), 108-122.
- Pucci, Suzanne: *Diderot and a poetics of science*. New York 1986.
- Ransch-Trill, Barbara: *Phantasie. Welterkenntnis und Welterschaffung. Zur philosophischen Theorie der Einbildungskraft*. Bonn 1996.
- Raether, Martin: Pantomime und Mimesis: Die Interpretationen des Neveu. In: *Diderot und die Ambivalenz der Aufklärung*. Hg. von Dietrich Harth/Martin Raether. Würzburg 1987, 104-127.
- Ricken, Ulrich: „Gelehrter“ und „Wissenschaft“ im Französischen. Beiträge zu ihrer Bezeichnungsgeschichte vom 12.-17. Jahrhundert. Berlin 1961.
- Ricken, Ulrich: Zur Bezeichnungsgeschichte des Literaturbegriffs im 18. Jahrhundert. In: *Geschichte und Funktion der Literaturgeschichtsschreibung*. Hg. von Joachim-Jürgen Slomka. Berlin 1982, 173-182.
- Ricken, Ulrich: *Sprache, Anthropologie, Philosophie in der französischen Aufklärung*. Berlin 1984.
- Rieger, Dietmar: Einführung. Gattungen der Aufklärung: Das Theater und der „conte philosophique“. In: ders. (Hg.): *18. Jahrhundert. Theater, Conte philosophique und Philosophisches Schrifttum*. Tübingen 2001, 1-223-262.
- Rodis-Lewis, Geneviève: René Descartes. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Völlig neubearb. Ausgabe. Hg. von Jean-Pierre Schobinger. Bd. 2,1: *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Frankreich und die Niederlande*. Basel 1993, 273-348.
- Rodis-Lewis, Geneviève: Nicolas Malebranche. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Völlig neubearb. Ausgabe. Hg. von Jean-Pierre Schobinger. Bd. 2,1: *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts. Frankreich und Niederlande*. Basel 1993, 711-839.
- Röd, Wolfgang: *Die Philosophie der Neuzeit. Von Bacon bis Spinoza*. In: *Geschichte der Philosophie*. Hg. von Wolfgang Röd. Bd. 7. München 1978.
- Röd, Wolfgang: *Die Philosophie der Neuzeit. Von Newton bis Rousseau*. In: *Geschichte der Philosophie*. Hg. von Wolfgang Röd. Bd. 8. München 1984.
- Röd, Wolfgang: *Der Gott der reinen Vernunft: die Auseinandersetzung um den ontologischen Gottesbeweis von Anselm bis Hegel*. München 1992.
- Röd, Wolfgang: *Descartes. Die Genese des cartesianischen Rationalismus*. München 3., erg. Aufl. 1995.
- Rogers, John: Naturphilosophie, Aufbruch der Wissenschaft, Newton. Einleitung. In: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. Völlig neubearb. Hg. von Jean-Pierre Schobinger. Bd. 3.2: *England*. Basel 1988, 343-347.
- Rosenberg, Rainer: „Literarisch/Literatur“. In: *Ästhetische Grundbegriffe: Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Bd.3. Hg. von Karlheinz Barck. Stuttgart/Weimar 2001, 665-693.
- Roy, M.-L.: *Die Poetik Denis Diderots*. München 1966, 82-91.
- Ruegg, Walther (Hg.): *Geschichte der Universität in Europa*. 2 Bde. Stuttgart 1996.
- Rupp, Susanne/Scholler, Dietrich: Im Westen viel Neues: Bacon und die französische Enzyklopädisten. In: *Anglo-romanische Kulturkontakte von Humanismus bis Postkolonialismus*. Hg. von Andrew James Johnston/Ulrike Schneider. Berlin 2002, 51-83.
- Sambursky, Shmuel: *Der Weg der Physik: 2500 Jahre physikalischen Denkens*. München <sup>2</sup>1978.
- Sauder, Gerhard: *Empfindsamkeit*. Bd.1: *Voraussetzungen und Elemente*. Stuttgart 1974.
- Sauder, Gerhard: *Empfindsamkeit. Tendenzen der Forschung aus der Perspektive eines Betroffenen*. In: *Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte* 13 (2001), 307-338.
- Sauerwald, Gregor: *Die Aporie der Diderotschen Ästhetik (1745-1782)*. Frankfurt a.M. 1975.
- Sander, W.: Argumente der Fiktionskritik 1680-1730. In: *Germanisch-Romanische Monatschrift* 26 (1976), 129-140.
- Scheibe, E.: „Kausalgesetz“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter/Karlfried Gründer. Bd.4. Basel/StuttgartDarmstadt 1976, 789-798.
- Schick, Ursula: *Zur Erzähltechnik in Voltaires contes*. München 1968.

- Schlobach, J.: Zum Bild des „philosophe“ in der französischen Aufklärung. In: *Die Teilung der Vernunft*. Hg. von M. Hahn und H.J. Sandkühler. Köln 1982.
- Schlobach, Jürgen (Hg.): *Denis Diderot*. Darmstadt 1992.
- Schlüter, D./Hogrebe, W.: „Bild“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter. Bd.1. Basel/Stuttgart 1971, 913-919.
- Schmenner, R.: „Illusion“. In: *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Hg. von Gert Ueding. Bd. 4. Tübingen 1998, 214-223.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: *Topica universalis. Eine Modellgeschichte humanistischer und barocker Wissenschaft*. Hamburg 1983.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm: Diderots ‚Encyclopédie‘-Konzept. In: *Idealismus und Aufklärung: Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800*. Hg. von Christoph Jamme/Gerhard Kurz. Stuttgart 1988, 117-136.
- Schmitz-Emans, Monika: Gemalte Landschaften im Spiegel literarischer Texte. In: *Das visuelle Gedächtnis der Literatur*. Hg. von Manfred Schmeling/Monika Schmitz-Emans. Würzburg 1999, 111-127.
- Schneiders, Hans-Wolfgang: Le prétendu système des renvois dans l'Encyclopédie. In: *L'Encyclopédie et Diderot*. Hg. von Edgar Mass / Peter-Eckhard Knabe. Köln 1985, 247-260.
- Schneiders, Werner: *Aufklärung und Vorurteilstheorie. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1983.
- Schøsler, Jørn: *John Locke et les philosophes français. La critique des idées innées en France au dix-huitième siècle*. In: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 353 (1997).
- Schofield, Malcolm: Aristotle on the imagination. In: *Essays on Aristotle's De Anima*. Hg. von Martha C. Nussbaum/Amélie Oksenberg Rorty. Oxford 1995, 249-277.
- Scholz, Gunter: Erfindungsgeist und Bildlichkeit in der neuzeitlichen Wissenschaft. In: *Ordnungen des Imaginären. Theorien der Imagination in funktionsgeschichtlicher Sicht*. Hg. von Rudolf Behrens. (= Sonderheft des Jahrgangs 2002 der Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft.) Hamburg 2002, 69-88.
- Scholz, Oliver R.: „Bild“. In: *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Hg. von K. Barck u.a. Stuttgart 2000, 618-669.
- Schulte-Sasse, Jochen: „Einbildungskraft/Imagination“. In: *Ästhetische Grundbegriffe: Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Hg. von Karlheinz Barck u.a. Bd. 2. Stuttgart/Weimar 2001, 88-120.
- Schulte-Sasse, Jochen: „Phantasie“. In: *Ästhetische Grundbegriffe: Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Bd.4. Hg. von Karlheinz Barck. Stuttgart/Weimar 2002, 778-798.
- Seidl, H.: „Möglichkeit“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter. Bd. 6. Basel/Stuttgart 1984, 72-92.
- Semsch, Klaus: *Abstand von der Rhetorik. Strukturen und Funktionen ästhetischer Distanznahme von der ‚ars rhetorica‘ bei den französischen Enzyklopädisten*. Hamburg 1999.
- Sepper, Dennis L.: *Descartes's Imagination. Proportion, Images, and the Activity of Thinking*. Berkeley/Los Angeles/London 1996.
- Sez nec, Jean: Les derniers Salons de Diderot. In: *French Studies* 19,2 (1965), 111-124.
- Sez nec, Jean(1967): Diderot, critique d'art. In: *Denis Diderot*. Hg. von Jochen Schlobach. Darmstadt 1992, 11-125.
- Siebert, Carsten: *Qualia. Das Phänomen als Problem philosophischer und empirischer Bewußtseinstheorien*. Dissertation an der Humboldt-Universität zu Berlin 1998. Digitale Publikation unter <http://edoc.hu-berlin.de/dissertationen/philosophie/siebert-carsten/HTML/index.html>.
- Simonis, Annette: *New Historicism und Poetics of Culture: Renaissance Studies und Shakespeare in neuem Licht*. In: *Literaturwissenschaftliche Theorien, Modelle und Methoden: Eine Einführung*. Hg. von Ansgar Nünning. Trier 1995, 153-172.
- Snell, B.: Gleichnis, Vergleich, Metapher, Analogie. Der Weg vom mythischen zum logischen Denken. In: ders.: *Die Entdeckung des Geistes*. Göttingen 1975, 178-204.

- Sommer, Hubert (1942): *Génie – zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von der Renaissance zur Aufklärung*. Hg. von Michael Nerlich. Frankfurt a.M. u.a. 1998.
- Sonntag, Michael: „Gefährte der Seele, Träger des Lebens.“ Die medizinischen Spiritus im 16. Jahrhundert. In: *Die Seele. Ihre Geschichte im Abendland*. Hg. von Gerd Jüttemann/Michael Sonntag/Christoph Wulf. Weinheim 1991, 165-179.
- Spaemann, Robert: Genetisches zum Naturbegriff des 18. Jahrhunderts. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 11 (1967), 59-74.
- Spanier, W.: „Assoziation“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter. Bd. 1. Basel/Stuttgart 1971, 548-551.
- Spear, Frederick: *Bibliographie de Diderot. Répertoire analytique international*. 2 Bde. Genève 1980, 1988.
- Specht, Rainer: *John Locke*. München 1989.
- Specht, Rainer: Empfindung und Ideenschau. Umwandlung des Cartesianismus in eine Philosophie der Alleintätigkeit Gottes. In: *Philosophen des 17. Jahrhunderts*. Hg. von Lothar Kreimendahl. Darmstadt 1999, 157-175.
- Stähli, Peter Eugen: *Gestus und Wort. Sprachtheorie und literarische Praxis bei Diderot*. Zürich 1986.
- Starobinski, Jean: Jalons pour une histoire du concept d’imagination. In: ders.: *L’œil vivant II. La relation critique*. Paris 1970, 174-195.
- Starobinski, Jean: Le dîner chez Bertin. In: *Das Komische*. Hg. von Wolfgang Preisendanz/Rainer Warning. München 1976, 191-204.
- Starobinski, Jean: Sur le style philosophique de *Candide*. In: ders.: *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l’artifice à l’âge des Lumières*. Paris 1989, 123-144.
- Starobinski, Jean: Diderot als Beschreiber: Die Passion des Koresus. In: *Mit den Augen geschrieben. Von gedichteten und erzählten Bildern*. Hg. von Lea Ritter-Santini. München/Wien 1991, 29-50.
- Stein, Alois von der: Der Systembegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung. In: *System und Klassifikation in Wissenschaft und Dokumentation*. Hg. von A. Diemer. Meisenheim 1968, 1-13.
- Steinwachs, Burkhard: Epistemologie und Kunstgeschichte. Zum Verhältnis von „arts et sciences“ im aufklärerischen und positivistischen Enzyklopädismus. In: *Der Diskurs der Literatur- und Sprachgeschichte. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe*. Hg. von Bernard Cerquiglini/ Hans Ulrich Gumbrecht. Frankfurt a.M. 1983, 73-110.
- Stengers, Isabell: Die doppelsinnige Affinität: Der newtonsche Traum der Chemie im 18. Jahrhundert. In: *Elemente einer Geschichte der Wissenschaften*. Hg. von Michel Serres. Frankfurt a.M. 1994, 527-567.
- Stichweh, Rudolf: *Zur Entstehung des modernen Systems wissenschaftlicher Disziplinen. Physik in Deutschland 1740-1890*. Frankfurt a.M. 1984.
- Stierle, Karlheinz: Diderots Begriff des „Interessanten“. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 23 (1979), 55-76.
- Stierle, Karlheinz: Das bequeme Verhältnis. Lessings *Laokoon* und die Entdeckung des ästhetischen Mediums. In: *Das Laokoon-Projekt: Pläne einer semiotischen Ästhetik*. Hg. von Gunter Gebauer. Stuttgart 1984, 23-58.
- Stierle, Karlheinz: Ästhetik des Interessanten - Dargestellte Bilderfahrung in Diderots *Salons*. In: *Présence de Diderot*. Hg. von Siegfried Jüttner. Frankfurt a.M. u.a. 1990, 251-263.
- Stierle, Karlheinz: „Fiktion“. In: *Ästhetische Grundbegriffe: Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Bd.2. Hg. von Karlheinz Barck. Stuttgart/Weimar 2001, 380-428.
- Streminger, Gerhard: John Locke (1632-1704). In: *Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft*. Hg. von Hugo Steger/Herbert Ernst Wiegand. Bd. 7,1: *Sprachphilosophie*. Hg. von Marcelo Dascal u.a. Berlin/New York 1992, 308-320.
- Strub, Ch.: „System“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter/Karlfried Gründer. Bd. 4. Basel 1998, 824-856.

- Strub, Christian: Ordo troporum naturalis. Zur Systematisierung der Tropen. In: *Rhetorik. Figuration und Performanz. DFG-Symposion 2002*. Hg. von Jürgen Fohrmann. Stuttgart/Weimar 2004, 7-38.
- Strube, Werner: Die Geschichte des Begriffs „Schöne Wissenschaften“. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 33 (1990), 136-216.
- Szabò, A./Rescher, N.: Hypothese. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter. Bd.3. Darmstadt 1974, 1260-1266.
- Szondi, Peter: Tableau und coup de théâtre. Zur Sozialpsychologie des bürgerlichen Trauerspiels bei Diderot. In: ders.: *Schriften II*. Hg. von Jean Bollack u.a. Frankfurt a.M. 1978, 205-232.
- Tausch, Harald: Locke, Addison, Hume und die Imagination des Gartens. In: *Der imaginierte Garten*. Hg. von G. Oesterle/Harald Tausch. Göttingen 2001, 23-44.
- Thielemann, Leland J.: Diderot and Hobbes. In: *Diderot Studies* 2 (1952), 221-278.
- Thoma, Ludwig: Philosophie – Anthropologie – Erzählen. Der Roman als Instrument der Selbstaufklärung der Aufklärung. In: *Romanistische Zeitschrift für Literaturgeschichte* 21, 1-2 (1997), 55-77.
- Thomas, R.P.: Les Bijoux indiscrets' as a laboratory for Diderot's later novels. In: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 135 (1975), 199-211.
- Todorov, Tzvetan: Nachahmung und Motivation. In: ders.: *Symboltheorien*. Tübingen 1995, 125-142.
- Tonelli, G.: „Hypothese II“. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hg. von Joachim Ritter. Bd. 3, 1261-1265.
- Träger, Claus: „Literatur“. In: ders. (Hg.): *Wörterbuch der Literaturwissenschaft*. Leipzig 1986, 299-301.
- Utz, Peter: „Es werde Licht!“ Die Blindheit als Schatten der Aufklärung bei Diderot und Hölderlin. In: *Der ganze Mensch: Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. Hg. von Hans-Jürgen Schings. Stuttgart/Weimar 1994, 371-389.
- Vartanian, Aram: *Diderot and Descartes. A Study of Scientific Naturalism in the Enlightenment*. Princeton 1953.
- Venturi, Lionello: *Geschichte der Kunstkritik*. Turin 1964.
- Vidan, Gabriëla: Diderot: la construction scientifique et son relais par l'imagination. In: *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century* 155 (1976), 2207-2222.
- Vietta, Silvio: *Literarische Phantasie: Theorie und Geschichte. Barock und Aufklärung*. Stuttgart 1986.
- Vouilloux, Bernard: La description du tableau dans les *Salons* de Diderot. In: *Poétique* 18 (1988), 27-50.
- Vouilloux, Bernard: Le tableau en récit: Diderot et Fragonard. In: *Diderot Studies* 26 (1995), 184-213.
- Wade, Ira O. (1959): Voltaire und *Candide*. In: *Voltaire*. Hg. von Horst Baader. Darmstadt 1980, 348-360.
- Wahsner, Renate/Borzeszkowski, Horst-Heino von: Einleitung. In: Voltaire: *Elemente der Philosophie Newtons. Verteidigung des Newtonianismus*. Hg. von Renate Wahsner/Horst-Heino von Borzeszkowski. Berlin 1997, 1-77.
- Warning, Rainer: Fiktion und Wirklichkeit in Sternes *Tristram Shandy* und Diderots *Jacques le Fataliste*. In: *Nachahmung und Illusion*. Hg. von Hans Robert Jauß. München 1964, 96-112.
- Warning, Rainer: *Illusion und Wirklichkeit in Tristram Shandy und Jacques le fataliste*. München 1965.
- Warning, Rainer: Opposition und Kasus – Zur Leserrolle in Diderots *Jacques le Fataliste et son maître*. In: ders. (Hg.): *Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis*. München 1975, 467-493.
- Warning, Rainer: Einige Hypothesen zur Frühgeschichte der Empfindsamkeit. In: *Frühauflklärung*. Hg. von Sebastian Neumeister. München 1994, 415-423.

- Warning, Rainer: Philosophen als Erzähler. Über die Schwierigkeiten der Aufklärung mit der Moral. In: *Das 18. Jahrhundert. Aufklärung*. Hg. von Paul Geyer. Regensburg 1995, 173-192.
- Warning, Rainer: Kompensatorische Bilder einer ‚Wilden Ontologie‘: Zolas *Les Rougon-Macquart*. In: ders.: *Die Phantasie der Realisten*. München 1999, 240-268.
- Warning, Rainer: Poetische Konterdiskursivität. Zum literaturwissenschaftlichen Umgang mit Foucault. In: ders.: *Die Phantasie der Realisten*. München 1999, 313-345.
- Wehle, Winfried: Vom Erhabenen oder über die Kreativität des Kreatürlichen. In: *Frühaufklärung*. Hg. von Sebastian Neumeister. München 1994, 195-240.
- Weiser, Jutta: *Vertextungsstrategien im Zeichen des désordre. Rhetorik, Topik und Aphoristik in der französischen Klassik am Beispiel der Maximes von La Rochefoucauld*. Heidelberg 2004.
- Wellbery, David E.: Das Gesetz der Schönheit. Lessings Ästhetik der Repräsentation. In: *Was heißt Darstellung?* Hg. von Christian Hart Nibbrig. Frankfurt a.M. 1994, 175-204.
- Wiesing, Lambert: Einleitung: Philosophie der Wahrnehmung. In: ders. (Hg.): *Philosophie der Wahrnehmung. Modelle und Reflexionen*. Frankfurt a.M. 2002, 9-64.
- Wilhelm, Raymund: *Die Sprache der Affekte. Jean-Jacques Rousseau und das Sprachdenken des siècle des Lumières*. Tübingen 2001.
- Willems, Gottfried: *Anschaulichkeit: zu Theorie und Geschichte der Wort-Bild-Beziehungen und des literarischen Darstellungsstils*. Tübingen 1989.
- Wilson, Arthur M.: *Diderot*. New York 1972.
- Winter, Ursula: *Der Materialismus bei Diderot*. Genf 1972.
- Wittgenstein, Ludwig: *Philosophische Untersuchungen*. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. 1. Frankfurt a.M. 1984.
- Wörner, Markus H.: ‚Pathos als Überzeugungsmittel in der Rhetorik des Aristoteles. In: *Pathos, Affekt, Gefühl. Philosophische Beiträge*. Hg. von Ingrid Craemer-Ruegenberg. Freiburg i. Br./München 1981, 53-78.
- Wolf, Werner: *Ästhetische Illusion und Illusionsdurchbrechung in der Erzählkunst. Theorie und Geschichte mit Schwerpunkt auf englischem illusionsstörenden Erzählen*. Tübingen 1993.
- Zelle, Carsten: *Die doppelte Ästhetik der Moderne. Revisionen des Schönen von Boileau bis Nietzsche*. Stuttgart/Weimar 1995.
- Zelle, Carsten: Aufklärung. In: *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Hg. von Klaus Weimar. Bd. I. Berlin/New York 1997, 160-165.
- Zollna, Isabel: *Einbildungskraft (imagination) und Bild (image) in den Sprachtheorien um 1800. Ein Vergleich zwischen Frankreich und Deutschland*. Tübingen 1990.