

# 1. Kapitel: Die Ausgangslage um 1700

## 1. *Die gesellschaftliche Entwicklung*

Nähme man die Lobpreisungen des »siècle de Louis XIV« und den Fortschrittsoptimismus der französischen Aufklärungsphilosophen als Maßstab für die Einschätzung der 140 Jahre zwischen dem Westfälischen Frieden (1648) und der Französischen Revolution (1789), so müsste man diese Epoche als eine Zeit wachsender Produktivität, steigenden Wohlstands und zunehmender Verbesserung der menschlichen Lebensverhältnisse betrachten. In der Tat spricht man im Blick auf das spätere 17. und auf das 18. Jahrhundert vom »Aufstieg des Bürgertums« bzw. der aufsteigenden bürgerlichen Gesellschaft; und das Wort insinuiert eher die Vorstellung einer positiven Wachstumskurve als die Assoziation der Schwierigkeiten und Hindernisse bei einer extrem schwierigen Kletterpartie im Hochgebirge.

Von Intellektuellen geprägt, spiegelt diese Fortschrittsideologie die Erfahrung der Erweiterung des wissenschaftlichen Wissens (dem erst relativ spät im 18. Jahrhundert nach etwa 1760 die technische Revolution folgt) und, noch wichtiger, die damit verbundene Sprengung weltanschaulicher Fesseln der kirchlichen Zensur. Vergleicht man die Generationen von Galilei und Descartes mit denen von Malebranche und Leibniz, so ist das Ausmaß an geistiger Freiheit und Souveränität des eigenen Denkens, das in wenigen Jahrzehnten gewonnen wurde, in der Tat erstaunlich (wenn wir auch am Schicksal Spinozas dessen Grenzen erkennen).

Aber die Blüte intellektueller Kultur ist nur ein Aspekt der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Die Daten der Wirtschafts- und Sozialgeschichte sprechen eine ganz andere Sprache;<sup>1</sup> ganz zu schweigen

1 Einen eingehenden Überblick gibt Josef Kulischer, *Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit*, Darmstadt 1958, Bd. II, knapper, aber übersichtlich die großen Linien herausarbeitend Hans Hausherr, *Wirtschaftsgeschichte der Neuzeit*, Weimar 1955.

davon, dass Europa vom Dreißigjährigen Krieg bis zum Ende des Siebenjährigen Kriegs, also fast anderthalb Jahrhunderte lang, ständig von Kriegen zwischen den Mächten erschüttert wurde, die einen großen Aderlass für den wirtschaftlichen Aufbau bedeuteten, weil für die Kriegführung die finanziellen Ressourcen der Länder drückend beansprucht wurden, wenn auch die Feldzüge immer nur Teilregionen berührten. Es scheint mir ein großer Mangel, der vielen Deutungen der Ideengeschichte aus politisch- oder sozial-historischer Sicht anhaftet, dass sie realhistorische Veränderungen zu global aus einem Epochenverständnis heraus zur Begründung spezifischer ideengeschichtlicher Erscheinungen benutzen. Nehmen wir ein besonders einleuchtendes Beispiel. In seiner Studie über die Aufklärung schreibt Lucien Goldmann: »Die Entwicklung der Tauschwirtschaft musste daher schon vom 13. Jahrhundert an eine fortschreitende Veränderung im Denken der westeuropäischen Menschen hervorrufen. Das scheint die soziologische Grundlage der beiden großen Weltanschauungen zu sein, die dieses Denken bis Pascal und Kant und länger – neben den tragischen, dialektischen und romantischen Weltanschauungen – charakterisieren und beherrschen: *Rationalismus* und *Empirismus*, deren Synthese die französische Aufklärung war.«<sup>2</sup> In dieser Allgemeinheit ist das sicher nicht falsch, sagt aber gerade nichts über die Spezifik der beiden von Goldmann genannten und doch voneinander sehr verschiedenen Beispielsfälle Pascal und Kant. Zudem hat sich der Charakter des Warentauschs zwischen dem 13. und 18. Jahrhundert so stark verändert – z. B. durch die Ausbildung transregionaler Marktbeziehungen in großem Maßstab, durch die wachsende Bedeutung von Geldgeschäften, durch den Kolonialismus – dass unter dem Individualismus eines Petrarca und dem eines Voltaire nicht einfach übereinstimmende Strukturen vermutet werden dürfen; und wenn sie sich finden sollten, so müssten die Ursache und die Form dieser Übereinstimmung genau begründet werden. Allgemeine Epochenformeln verdecken eher den Blick auf die determinierenden Faktoren des historisch Besonderen, auch wenn sie für

2 Lucien Goldmann, *Der christliche Bürger und die Aufklärung*, Neuwied/Berlin 1968, S. 22. In seinen Studien zu Pascal und zum Jansenismus ist Goldmann dann viel differenzierter. Es ist indessen charakteristisch, dass ein globaler Epochenbegriff wie Aufklärung zu solchen im Grunde nichtssagenden Allgemeinheiten verleitet. Das gilt z. B. auch für den ersten Teil von Max Horkheimer/Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main 1969, unter dem Titel »Der Begriff der Aufklärung.«

einen Begriff vom Kontinuum der Geschichte unentbehrlich sind – nur eben vorsichtig und differenzierend gehandhabt werden müssen.

Blicken wir auf die Kernlande der europäischen Aufklärung – England, Frankreich, die Niederlande und mit etwas Verspätung Deutschland – so stellen wir sehr unterschiedliche gesellschaftliche Ausgangsbedingungen und Entwicklungen fest. Am frühesten hatten sich die Niederlande aus dem System spätmittelalterlicher Feudalverhältnisse gelöst. Auf der Grundlage eines blühenden Handels und einer handwerklichen Kultur gab es eine breite Schicht städtischen Bürgertums;<sup>3</sup> aber auch die Intensivierung der Landwirtschaft durch den Übergang zu abwechselnder Bestellung mit Getreide- und Futterpflanzen, die die Dreifelderwirtschaft mit jeweils einem Drittel Brachland ablöste, trug zu steigender Produktivität und Wohlstand bei. So wurden die Niederlande früh zu einem Zentrum auch der neuen Wissenschaften;<sup>4</sup> dank ihrer liberalen Publikationspraxis wurden die wissenschaftlichen und weltanschaulichen Diskussionen der Zeit in niederländischen Verlagshäusern geführt.<sup>5</sup> Die Blüte der Niederlande begann erst mit dem Aufstieg der englischen Konkurrenz im Überseehandel zu welken – und in diesem Sinne war die Berufung Wilhelms von Oranien auf den englischen Thron 1688 und die damit verbundene endgültige Beilegung der lähmenden Streitigkeiten zwischen Hof und Parlament, zwischen den Ständen und Klassen und zwischen den Konfessionen zwar ein augenblicklicher Erfolg der niederländischen Position in Europa, langfristig aber eher eine Schädigung zugunsten des Nachbarn jenseits des Kanals.

England hatte unter den in einem Bürgerkrieg endenden Auseinandersetzungen zwischen den Stuart-Königen und den Ständen wäh-

3 Johan Huizinga, *Holländische Kultur im 17. Jahrhundert*, Frankfurt am Main 1977.

4 Ein Zentrum naturwissenschaftlicher Forschung war die 1575 gegründete Universität Leiden, zum ersten Mittelpunkt des Cartesianismus wurde gleich nach ihrer Gründung 1636 die Universität Utrecht, im Norden stand die 1614 gegründete Universität Groningen in der Tradition des Humanismus eines Rodolphus Agricola, die von Ubbo Emmius und Martinus Schoock in die Universitätsneugründung eingebracht wurde. Vgl. dazu Arjo Vonderjagt, Rodolphus Agricola Groningensis, *Allgemeene Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, Jg. 77/4, 1985, S. 209 ff. – Ders., *Filosofie tussen humanisme en eclecticisme*, in: G. van Gemert e.a. (Hg.), *Om niet aan onwetendheid en barbarij to bezwijken. Groningse geleerden 1614–1989*, Hilversum 1989, S. 30 ff.

5 Siehe z. B. Theo Verbeek, *Descartes and the Dutch*, Carbondale and Edwardsville 1992.

rend eines halben Jahrhunderts zu leiden. Volkswirtschaftlich führten die Übergriffe des Adels und der großgrundbesitzenden Bauern auf das Gemeindegut (die sog. Einhegungen) zu einer fortschreitenden Verarmung der Kleinbauern und kleinen Pächter, die ihre Güter nur unter Rückgriff auf die Gemeinrechte (z. B. das Weiderecht auf Gemeindeland) rentabel bewirtschaften konnten. Die Ausdehnung der Schafzucht auf Kosten des Ackerbaus machte die Anstellung von Tagelöhnern in großem Umfang überflüssig<sup>6</sup> und trieb diese ins Elend bzw. zur Abwanderung in die Städte, wo sie eine billige Reservearmee für die Wollindustrie bildeten, die ihrerseits an der Ausdehnung der Schafweiden interessiert war. »Die englische Wollindustrie war (...) im 17.–18. Jahrhundert über ganz England verbreitet. (...) Ihre Hauptstätten waren die Grafschaften Yorkshire (mit den Mittelpunkten Leeds und Halifax), Norfolk, dessen Zentrum Norwich war, und der südöstliche Teil Englands. In jedem dieser Bezirke war wiederum dieses Gewerbe über ein Unzahl von Dörfern, Weilern und Flecken zerstreut. (...) Die produzierten Rohzeuge wurden in den Marktflecken an Verleger abgesetzt, die sie daraufhin zur Veredelung weitergaben. Häufig gehörte auch die Rohwolle dem Verleger und wurde von ihm an Dorfmeister ausgegeben, wodurch die Abhängigkeit des Meisters dem Verleger gegenüber weit drückender wurde. Besonders seit Ende des 17. Jahrhunderts waren sowohl die Wolle, als auch das Garn, der Webstuhl, die Walkmühle Eigentum des Verlegers.«<sup>7</sup> Wir dürfen uns also den Industrialisierungsprozess und auch die technische Perfektion der englischen Wollproduktion um 1700 nicht zu weit entwickelt denken. Im wesentlichen herrschte das Verlagssystem; die hohen Gewinne, die aus England im 18. Jahrhundert dann eines der reichen Länder Europas machten und ihm erlaubten, Außenpolitik durch finanzielle Subsidien an kriegführende Staaten zu betreiben, wurden in der Kombination von vorindustrieller Produktion, Handel und Kolonialexpansion erwirtschaftet.<sup>8</sup>

6 J. Kulischer, a. a. O., S. 66: »Wo früher 30, 40, ja 50 Tagelöhner beschäftigt waren, finden sich nunmehr 3 bis 4.«

7 Kulischer, a. a. O., S. 166.

8 H. Hausherr, a. a. O., S. 219 verweist auf die zeitgenössische Literatur: Thomas Mun, *England's Treasure by Foreign Trade*, London 1664 (geschrieben 1630), Josiah Child, *Discourse upon Trade*, London 1668, und *The New Discourse of Trade*, London 1690. Charles Davenant, *An Essay on the Probable Methods of Making a People Gainers in the Balance of Trade*, London 1699 (= Works, Bd. II, London 1771).

»Jedenfalls war und blieb die Herstellung und der Export von Wolltuchen für die gesamte Epoche des Merkantilismus die eigentliche Quelle des englischen Reichtums. Nicht umsonst saß der Lordkanzler im Oberhaus auf dem Wollsack. Um 1700 entfiel fast die Hälfte des gesamten englischen Exports auf Wolltuche. Von ihm hing der Beschäftigungsgrad der Masse der Bevölkerung ebenso ab wie der Wohlstand der Kaufleute.«<sup>9</sup>

Natürlich gab es Interessengegensätze zwischen den Gutsbesitzern und den städtischen Unternehmern, insbesondere den Überseehandelsgesellschaften (deren größte die berühmte *East India Company* war). »Der Gegensatz zwischen dem *Landinteresse*, von dem immer noch die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung abhing, und dem *Geld- und Gewerbeinteresse* war durch den Zusammenhang von Landwirtschaft, Handel und Gewerbe innerhalb der englischen Oberschicht keineswegs beseitigt, stellte er sich doch auch in dem Gegensatz zwischen den großen Parlamentsparteien dar.«<sup>10</sup> Aber es kam im ganzen doch zur Ausbildung einer Volkswirtschaft, deren Teile organisch ineinandergriffen – wenn auch auf Kosten der besitzlosen Schichten, die in großer Armut verharrten, obschon der Reichtum der Nation kontinuierlich zunahm. Aber diese Schichten waren eben auch politisch entrechtet, da die Wählbarkeit ins Parlament an einen beachtlichen Einkommenstand geknüpft war.<sup>11</sup> Die Klassenkompromisse zwischen Adel, Gutsbesitzern und Gewerbebürgertum, die Deklassierung der Mittel- und Kleinbauern und die Entmachtung der plebejischen Schichten unter der Diktatur von Cromwell waren bis zum Ausgang des 17. Jahrhunderts bereits so weit gediehen, dass die theoretische Reflexion der gesellschaftlichen Widersprüche bei Thomas Hobbes als Gegenstand der Philosophie und Gesellschaftstheorie von einer Ideologie des harmonischen Gleichgewichts verdrängt werden konnte, die dann von John Locke bis zu Adam Smith

9 H. Hausherr, a. a. O., S. 246.

10 Ebd., S. 248.

11 Die Missstände beim Wahlverfahren – Stimmenkauf, Übertölpelung der politisch gleichgültigen, weil einflusslosen unteren Volksschichten, Wahlgeschenke – und die das Volk drückenden Lasten hat William Hogarth in seinem Zyklus »The Election Series« von 1755 bildlich dargestellt. In Literatur und Bildkunst Englands hat sich eine spontane Dialektik erhalten, die der englischen Philosophie im 18. Jahrhundert verloren gegangen ist.

das Grundmuster englischen common-sense-Denkens entwarf.<sup>12</sup> So ist es nicht erstaunlich, dass die angelsächsische Philosophie nach Hobbes keine wesentlichen Beiträge mehr zur Ausarbeitung dialektischer Probleme lieferte.

Ganz anders stellt sich die Situation in Frankreich dar. Unter der Regierung der beiden großen Kardinäle Richelieu und Mazarin hatte eine Zentrierung der politischen Macht beim Königtum stattgefunden, der Feudaladel war als *noblesse d'épée* in den Dienst der militärischen Expansion des Staates – beginnend mit dem Eingreifen in den Dreißigjährigen Krieg auf Seiten des protestantischen Schweden und endend mit der Eindämmung der französischen Hegemonie durch die englisch-habsburgisch-niederländische Koalition im spanischen Erbfolgekrieg – gestellt und so vom Königtum abhängig gemacht worden. Für die administrative Ausübung der Staatsmacht stützte sich der Hof auf eine neue Schicht, den von ihm aus dem reichen Bürgertum durch Ämterverkauf geschaffenen Amtsadel (*noblesse de robe*), dessen natürliche Konkurrenz zum alten Erbadel dem König die Möglichkeit gab, die beiden Träger der weltlichen Gewalt in einem Gleichgewichtsakt gegeneinander auszuspielen. Der monarchische Absolutismus hatte so von Anfang an in Frankreich eine stärkere Stellung als in England, wo der König kräfteverzehrende Auseinandersetzungen mit dem Parlament durchzustehen hatte.

Die Entwicklung des Frühkapitalismus vollzog sich in Frankreich auf eine bemerkenswert atypische Weise. Während im 16. und frühen 17. Jahrhundert die französische Überseeschifffahrt, insbesondere in spanischen Auftragsgeschäften, beträchtliche Gewinne ins Land brachte und die französischen Verkehrswege, die eine günstige Verbindung zwischen Nordsee und Mittelmeer darstellten, die Basis für einen lukrativen Transithandel abgaben, dessen Hauptumschlagplätze die großen Messen von Flandern über Lyon bis Avignon waren, blieb die industrielle Eigenproduktion auf wenige Zweige beschränkt: die Lyoner Seidenherstellung – meist im Verlagswesen betrieben –, flandrische Tuche und vor allem Luxusgüter: Möbel, Juwelierwaren, Parfümerie, Tapiserie, Uhren waren die hauptsächlichlichen Exportartikel. Colberts Versuche, Kapitalinvestitionen zum Aufbau von Manufakturbetrieben zu ermuntern und durch staatliche Kreditbeihilfen zu fördern, scheiterte letztlich an dem dauernden Finanzbedarf des

12 Vgl. hierzu die gesammelten Studien von Hermann Klenner zur englischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, *Dialectica minora*, Bd. 13, Köln 1998.

Staates infolge seiner Kriegspolitik. Da die Steuereinnahmen nie ausreichten, war die königliche Regierung genötigt, die Einnahmen aus dem Ämterverkauf zu steigern, und große Geldsummen flossen aus reich gewordenen Bürgerhaushalten in die Staatskasse, um so den sozialen Aufstieg in die *noblesse de robe* zu erlangen. Diese Gelder wurden aber der Reinvestition entzogen. In gleicher Weise wirkte sich die Möglichkeit aus, den Adel durch Aufkauf titularberechtigter Güter verschuldeter Seigneurs zu erwerben. Besonders verhängnisvoll war schließlich der Brauch der Regierung, gegen sofortige Barzahlung das Recht auf Steuerhebung künftiger Jahre bezirksweise zu verpachten, die reichen Bürger, die durch solche Geschäfte Steuerpächter wurden, hatten die Möglichkeit, die ihnen überlassenen Gebiete bis aufs äußerste auszupressen, was in besonderem Maße die Landbevölkerung treffen musste. Hans Hausherr fasst diesen Zustand so zusammen: »Der Aufstieg des französischen Absolutismus war mit einer ausgreifenden und kostspieligen Außenpolitik Hand in Hand gegangen. Die Kosten dafür konnten eigentlich niemals aus bereiten Steuermitteln gedeckt werden, so daß private Kapitalisten als Staatsgläubiger und Steuerpächter in die Bresche springen mußten. Die gesamten indirekten Steuern kamen in die Hand solcher Konsortien, die ganze Heere von Angestellten für die Eintreibung unterhielten. (...) In Frankreich gab es ein besonderes System des Ämterkaufs, das dem Inhaber dieser Ämter Steuerfreiheit sicherte. Die gesamte Magistratur der Parlamente saß auf solchen gekauften Sesseln. (...) Soweit Interessengruppen von Kapitalisten den französischen Staat beherrschten, waren es die Staatsgläubiger, die Steuerpächter und Amtsinhaber, während das gewerbliche und das Handelskapital vom Staat hochgezüchtet werden mußten.«<sup>13</sup>

Es kann also nicht davon gesprochen werden, dass Frankreich im »siècle de Louis XIV« einen wirklichen Übergang zur manufakturiellen Wirtschaft vornahm. Natürlich gab es vereinzelt große Manufakturbetriebe; genannt wird immer das Beispiel der Tuchmanufaktur *Van Robais* in Abbeville, die von Colbert begründet worden war und die um 1720 etwa Tausend Spinnerinnen in ihrem Fabrikareal beschäftigte – aber Savarys *Dictionnaire universel de commerce* von 1726 bekundet, es gäbe in Frankreich kein zweites Unternehmen dieser Art. Eine weitere vergleichbare Manufaktur kommt erst in der

13 H. Hausherr, a. a. O., S. 256 f.

zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hinzu: die Seidenfabrik von Vaucasson, die auch noch als etwas Außergewöhnliches angesehen wurde.<sup>14</sup>

Die *pièce de résistance* des französischen Nationalwohlstands war auch noch im ganzen 18. Jahrhundert die Landwirtschaft, und es ist darum auch nicht so erstaunlich, dass die Physiokraten den Grundbesitz als beste Anlage von Geldvermögen empfohlen (und dies auch selbst praktiziert) haben. Ausgedehnte Land- und Weingüter galten als eine solide Grundlage auch für das städtische und höfische Leben. Allerdings, »der französische Adel legte kein Interesse für die Selbstbewirtschaftung seiner Güter an den Tag. Sie wurden von ihm an die Bauern in Pacht ausgetan«,<sup>15</sup> und das gleiche gilt für das wohlhabende Bürgertum. So führte das Aufkaufen von Land zu einem System von Pacht- und Unterpachtverhältnissen und zur Überführung der Landwirtschaft in ein kapitalistisches Ausbeutungssystem, dessen Vehikel die Grundrente war, sodass die juristisch fortgeltende Feudalverfassung »nunmehr ausschließlich auf einem fiskalischen Prinzip beruhte. Auf diesem Prinzip war auch das Verhältnis der Seigneure zu der letzten, der niedersten Stufe der feudalen Stufenleiter aufgebaut, zu den zinspflichtigen Hintersassen. Es waren dies in der Mehrzahl Bauern, doch gab es unter den Zinsleuten auch adelige Aftervasallen, sowie Bürger und Geistliche, welchen, ebenso wie den Bauern und unter denselben Voraussetzungen, verschiedene Abgaben und Dienstleistungen auferlegt waren.«<sup>16</sup> Das mag mit ein Grund dafür gewesen sein, dass auch Teile des Adels 1789 zu Trägern der revolutionären Bewegung wurden. So ist der Bevölkerungsanstieg Frankreichs zwischen 1600 und 1670 von sechzehn Millionen auf vierundzwanzig Millionen wesentlich auch durch die Intensivierung der Landwirtschaft mitbedingt, welche bessere Lebensverhältnisse auf dem Lande zur Folge hatte, während die Auspowerung durch Steuern, Abgaben, Pachten, Dienstleistungen usw. nach 1670 zu einem Bevölkerungsrückgang führte und durch zahlreiche Berichte über die Not auf dem Lande belegt ist. Es brauchte dann ein halbes Jahrhundert, bis 1789 bei Ausbruch der Französischen Revolution Frankreich wieder eine Einwohnerzahl von etwa fünfundzwanzig Millionen erreichte, was dann auch das allmähliche Aufblühen eines über das ganze Land verbreiteten, aber meist nur lokal bedeutenden

14 J. Kulischer, a. a. O., S. 157.

15 Ebd.

16 Ebd., S. 80.

Kleingewerbes mit sich brachte (worüber die *Encyclopédie* reichlich Auskunft gibt). »Jetzt wirkte sich die Steigerung des europäischen Luxus für Frankreich voll aus; in allen Modewaren, Möbeln, Spirituosen und Weinen behielt es die führende Stellung und konnte sie für seinen Export nutzen. Das Volumen des Außenhandels überstieg kurz vor der Revolution das jeden anderen Landes.«<sup>17</sup>

Der Blick auf die wirtschaftliche und soziale Entwicklung Frankreichs im 18. Jahrhundert darf schließlich die Auswirkungen der Hugenottenvertreibung nicht vergessen. Das Edikt von Nantes 1598 hatte die Religionsstreitigkeiten, so schien es, endgültig begraben. Die protestantischen Hugenotten erhielten Gewissensfreiheit, örtlich begrenzte Kultfreiheit, Zulassung zu allen Ämtern und das Recht, in rund hundert sog. »Sicherheitsplätzen« Garnisonen auf Staatskosten zu unterhalten. Ihrer Treue konnte der König umso mehr gewiss sein, als die äußeren Feinde Frankreichs, Spanien und Habsburg-Österreich, die militanten politischen Vorkämpfer der Gegenreformation waren. Auch die Minister-Kardinäle Richelieu und Mazarin tasteten den Religionsfrieden nicht an, ja Richelieu ergriff im dreißigjährigen Krieg sogar Partei für die protestantischen Schweden gegen den katholischen Kaiser. Die Hugenotten erwiesen sich als »genau so loyale Untertanen wie die Katholiken; die reformierten Prediger vertraten die These des Gottesgnadentums nicht weniger eifrig und überzeugt als ihre katholischen Kollegen.«<sup>18</sup> Dass Louis XIV. 1685 das Edikt von Nantes unter dem Einfluss der Jesuiten aufhob, war weder innen- noch außenpolitisch sinnvoll. »Für Frankreich hatte der Rückfall in die konfessionelle Unduldsamkeit überaus peinliche Folgen sowohl in wirtschaftlicher wie in politischer Hinsicht. Denn die »Refugiés« rekrutierten sich gerade aus den Schichten, die ökonomisch am regsamsten und infolgedessen am geeignetsten waren, die Pläne Colberts verwirklichen zu helfen.«<sup>19</sup> Die Abwanderung der Hugenotten bedeuteten einen nur schwer zu verkraftenden Verlust an hochqualifizierten Kräften und an Vermögenswerten und in einem damit eine Stärkung jener Länder, die die Flüchtlinge aufnahmen und ihnen angemessene Wirkungsfelder boten. »Nicht bloß eingewanderte (protestantische) Handwerker waren gegangen, sondern auch viele einheimische; ihnen folgten die hugenottischen Unternehmer, nachdem

17 H. Hausherr, a. a. O., S. 258.

18 Peter Richard Rohden, *Französische Geschichte*, Leipzig 1943, S. 98.

19 Ebd., S. 99 f.

sie ihre Kapitalien ins Ausland geschafft hatten. Das war ein doppelter Verlust. (...) Es gewannen die Konkurrenten und Feinde Frankreichs, die die Hugenotten mit offenen Armen aufnahmen und mit ihnen das eigene Gewerbe stärkten, besonders Holland, England und Brandenburg.«<sup>20</sup>

Dieser ökonomische und politische Rückschlag, den Frankreich nach 1685 erlitt und zu dem noch der Bankrott der von dem Schotten John Law ins Leben gerufenen und vom Staat begünstigten Spekulationsunternehmen kam (1720),<sup>21</sup> bei dem weite Kreise große Vermögenswerte einbüßten, hatte nachhaltige Folgen, die über eine Generation andauerten. »Frankreich war verarmt, das Geldwesen zerrütet, die Barmittel des Staates wie der Privaten erschöpft, die Wirtschaft stagnierte, weil jeder Unternehmungsgeist fehlte.«<sup>22</sup> In den ideologischen Auseinandersetzungen der Frühaufklärung spielen – wie wir im nächsten Abschnitt sehen werden – diese langwährenden Krisenerscheinungen erstaunlicherweise überhaupt keine Rolle. Bei ihnen – gleichgültig aus welcher literarischen Fraktion sie stammen – erscheint Frankreich als das Paradigma des Fortschritts und der kulturellen Vervollkommnung der Menschheit.

Gegenüber seinen westlichen Nachbarländern blieb das Deutsche Reich, obwohl der volkreichste Staat Europas, in der ökonomischen Entwicklung im Rückstand. Nicht einmal so sehr wegen eines Vorlaufs der westlichen Staaten England, Frankreich, Niederlande im Entwicklungsstand der Produktionsmittel, sondern vor allem wegen der politischen Zersplitterung in hunderte von selbständigen und gegeneinander wirkenden Kleinstaaten, die die einem zentral regierten Großstaat zugute kommenden Impulse der dynastischen Politik eines absolutistischen Monarchen in den Nachteil wechselseitiger Schädigung und Lähmung verkehrten. Konnte Louis XIV. mit einigem Recht sagen »l'état c'est moi« – so musste ein solcher Anspruch zum Beispiel im Munde eines Landgrafen von Hessen-Kassel wie eine Karikatur wirken.

Das Elend des Deutschen Reichs spiegelt sich schon in den politischen Denkschriften, die Leibniz während seiner Tätigkeit im Dienste des Erzbischofs von Mainz, des Kanzlers des Reichs, und auch später verfasste. Und an den von ihm geschilderten Übel-

20 H. Hausherr, a. a. O., S. 257.

21 Ebd., S. 196 f.

22 Ebd., S. 196.

ständen änderte sich auch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts wenig.

Das Deutsche Reich war als ein lockerer Verband von Klein- und Mittelstaaten – zeitweilig etwa zweitausend selbständige Reichsstände! – aus dem Westfälischen Frieden (1648) hervorgegangen; die Reichseinheit war nur noch symbolisch durch den »Supremat« des Kaisers und einige Bundesinstanzen (Reichstag, Reichskammergericht, Reichshofrat) gewahrt, im übrigen war allen Reichsständen nach Art. VIII § 1 des Vertrags von Münster die landesherrliche Souveränität zugestanden; sie sollen »in freier Ausübung der Landeshoheit in kirchlichen wie weltlichen Dingen in ihren Vollmachten und Hoheitsrechten und im Besitz all dieser Dinge kraft dieses Vertrages so bestätigt und gesichert sein, daß sie von niemandem jemals unter irgend einem Vorwand tatsächlich gestört werden können oder dürfen.«

Und diese Souveränität war sogar auf das Recht zu selbständiger, wenn auch nicht reichsfeindlicher, Außenpolitik ausgedehnt (§ 2): »Vor allem aber sollen alle Reichsstände das Recht haben, unter sich und mit auswärtigen Staaten Bündnisse zu schließen zu ihrer Erhaltung und Sicherung, jedoch derart, daß solche Bündnisse sich nicht gegen Kaiser und Reich und den Reichsfrieden oder vor allem gegen diesen Vertrag richten, und in allem vorbehaltlich des Eides, wodurch jeder dem Kaiser und dem Reiche verpflichtet ist.«

Es liegt auf der Hand, dass unter den Bedingungen solcher politischer Zersplitterung und territorialer Aufspaltung in zahllose kleine Staatsgebilde mit auseinanderstrebenden Interessen sich ein kulturelles Zentrum nicht ausbilden konnte. Wer in Deutschland sich der Wissenschaft oder Literatur widmete, hatte kein staatlich initiiertes und gefördertes Institut, wie die 1635 von Richelieu gegründete Académie française oder die 1660 von Karl II. bestätigte Royal Society, sondern musste sich in individuellen Kontakten den Kreis von Korrespondenzpartnern schaffen, dessen er zur Kritik und Förderung seiner eigenen Forschung bedurfte. Aus dieser Erfahrung hat Leibniz zeit seines Lebens an der Errichtung von wissenschaftlichen Zentren gearbeitet, die das geistige Leben der Nation organisieren und für den gesellschaftlichen Fortschritt nutzbar machen sollten. Schon als Dreiundzwanzigjähriger hat er 1669 den Entwurf zu einer »Philadelphischen Gesellschaft« ausgearbeitet, in dem es u. a. heißt:

»Es werden die Künste und Wissenschaften vermehrt werden durch eine allgemeine Korrespondenz, so umfassend sie nur sein kann, sowie durch sorgfältigste Vertiefung in die Natur der Dinge.

Beides, die Erfindung selbst wie auch das Eingießen der Erfindung in die Geiste, kann sowohl durch einzelne geschehen wie auch durch die gemeinschaftlichen Bemühungen einer weit ausgedehnten Sozietät.

Es ist jedoch offensichtlich, dass bei weitem mehr mit größerem Nutzeffekt durch die Sozietät erreicht werden kann als durch die Mühe einzelner, die untereinander unverbunden sind und gleichsam auf einer Rennbahn ohne Ziel keuchen.«

Deutschland könne, so meinte Leibniz zwei Jahre später in dem *Grundriß eines Bedenkens von Aufrichtung einer Sozietät in Deutschland zu Aufnehmen der Künste und Wissenschaften* (1671), durch die Konzentration und Förderung der Wissenschaften auch den technisch-wirtschaftlichen Rückstand gegenüber seinen großen Nachbarländern aufholen, weil durch eine Akademie »Manufakturen darin zu stiften und per consequens Kommerzien dahin zu ziehen (...), ein sicher Banko zu formieren, in Kompagnien zu treten, bei den formierten Aktien zu erhandeln, die Deutschen zur Handlung zur See aufzumuntern (...), die Schulen zu verbessern (...), die Handwerke mit Vorteilen und Instrumenten zu erleichtern« seien.<sup>23</sup> Solche Pläne finden aber noch dreißig Jahre lang kein Gehör bei den Fürsten; erst die Königin Sophie Charlotte von Preußen, die als hannoversche Prinzessin die Schülerin von Leibniz und später stets seine Gönnerin und Vertraute gewesen ist, ermöglichte ihrem großen Freund und Lehrer die Gründung der kurbrandenburgischen Sozietät der Wissenschaften zu Berlin, der späteren Preußischen Akademie der Wissenschaften (1700).

Sicher waren es die Folgen des Dreißigjährigen Krieges gewesen, die die »deutsche Misere« verstärkt und die Rückständigkeit des Landes besiegelt hatten. Die Anfänge aber reichen schon weiter zurück. In seiner brillanten Darstellung der Lage Europas um 1618 – also vor

23 Zu seinen Projekten bemerkt Leibniz allerdings illusionslos: »Aber leider gehet es mit uns in Manufakturen, Kommerzien, Mitteln, Miliz, Justiz, Regierungsform mehr und mehr zum schlechten, da dann kein Wunder, dass auch Wissenschaften und Künste zu Boden gehen.« Gottfried Wilhelm Leibniz, *Politische Schriften*, hg. von Hans Heinz Holz, Frankfurt am Main/Wien 1966, Bd. II, S. 51.

dem Ausbruch des Krieges – hat Golo Mann das zerfallende Deutsche Reich trefflich charakterisiert:

»Es war ein Chaos sich bekämpfender, durchkreuzender, an einander vorbeizielender Willenszentren, wenn der Wille überhaupt ein Zentrum hatte und wußte, was ihm noch zu wollen übrig blieb.«<sup>24</sup> Zunftschranken in den selbständigen Städten hinderten die Entwicklung des Gewerbes, Zoll- und Handelsschranken erschwerten den Warenverkehr und lenkten den internationalen Transfer auf andere Wege, hohe Abgaben an die geldbedürftigen Territorialherren verminderten das Investitionskapital, die konfessionelle Spaltung vertiefte die Gräben zwischen den einzelnen deutschen Ländern; so konnte ein aufstrebendes Gewerbebürgertum kaum entstehen, und der Adel hielt an seinen Vorrechten und an der Ausnutzung des Grundeigentums fest, mit wachsendem, am Standard der entwickelteren Nachbarländer orientiertem Luxusbedürfnis und immer stärkerer Ausbeutung und Bedrückung der Bauern.

Der Krieg allerdings vernichtete dann jede Möglichkeit, aus der Entwicklung in den Nachbarstaaten zu lernen, Gewinn zu ziehen und den Rückstand aufzuholen. Die Feldzüge der dreißig Jahre fanden ja in Mitteleuropa statt, die Heere plünderten das Land aus, die dauernden Kontributionen zur Aufstellung neuer Heere ließen die Städte und kleineren Staaten verarmen. Wo Zahlen vorliegen, weisen sie übereinstimmend während der Kriegsjahre einen Bevölkerungsrückgang auf ein Drittel der ursprünglichen Einwohnerzahl, eine Vermögensschrumpfung auf ebenfalls ein Drittel und die Verminderung der Handwerksbetriebe und Produktionsstätten im gleichen Umfang aus. Es brauchte zwei Generationen, das heißt bis zum Ende des Jahrhunderts, bis der Vorkriegsstand wieder erreicht war.

Auch wenn der ökonomische Niedergang Deutschlands durch den Krieg nicht ausgelöst, sondern nur verstärkt wurde, so blieb doch das Kriegstrauma über lange Zeit ein Moment der deutschen Bewusstseinslage und hatte Konsequenzen für die Problemstellungen der deutschen Philosophie bis hin zu Immanuel Kants Schrift *Vom ewigen Frieden* (1795).<sup>25</sup>

24 Golo Mann, *Das Zeitalter des dreißigjährigen Krieges*, in: Golo Mann/Alfred Heuss (Hg.), *Propyläen-Weltgeschichte*, Bd. VII, Frankfurt am Main/Berlin 1964, Taschenbuchausgabe 1976, S. 146.

25 Leibniz' philosophisches, religionspolitisches und staatspolitisches Bemühen kann ganz unter diesem Gesichtspunkt verstanden werden. Vgl. Hans Heinz

Und ähnlich hatte ja auch in Frankreich der Abbé de Saint Pierre auf die Folge von Kriegen, die Louis XIV. führte, mit dem Konzept einer Friedensordnung reagiert, die durch einen europäischen Staatenbund gesichert sein sollte.<sup>26</sup> In dieser wie in fast jeder Hinsicht folgte die deutsche Aufklärung den Gedankenmustern, die von der französischen vorgegeben waren.<sup>27</sup> Während sich in England und Frankreich aus den Krisen des frühbürgerlichen Absolutismus die Bedingungen herauschälten, die die technische Revolution in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht nur als eine sprunghafte Erweiterung der Kenntnisse und Fertigkeiten, sondern auch als deren produktive ökonomische Nutzung ermöglichten, geriet Deutschland infolge seiner politischen Zersplitterung in immer größeren Rückstand, obwohl es durchaus am Wissensfortschritt der Zeit teilhatte. Das Nebeneinander von intellektuellem Fortschritt und ökonomischem Zurückbleiben wird bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts zu einem Charakteristikum der deutschen Verhältnisse.<sup>28</sup>

Immerhin lassen sich gesamteuropäisch die Zustände um 1700 nicht gerade als Inbegriff des *commune bonum* darstellen. Kriege,

Holz, *Leibniz, eine Monographie*, Leipzig 1983; derselbe: Leibniz und Europa, Festvortrag am Leibniz-Tag der Leibniz-Sozietät 1996, Sitzungsberichte der Leibniz-Sozietät Es gibt zahlreiche politische und juristische Memoranden von Leibniz zu einer europäischen Friedensordnung, aber auch Niederschriften, die den inneren sozialen Frieden zum Ziel haben; viel Zeit und Arbeit hat er in seine Anstrengungen zur Herstellung des konfessionellen Friedens, letztlich mit dem Ziel der Wiedervereinigung der Konfessionen investiert; und das philosophische Konzept einer Ordnung kompossibler Verschiedener ist der Versuch, die logisch-ontologische Grundlage für die Idee einer friedlichen, harmonischen Welt zu finden.

26 Abbé de St. Pierre, *Projet pour rendre la paix perpétuelle en Europe*, 3 Bd. Utrecht 1713. Vgl. dazu Werner Bahner, Der Friedensgedanke in der Literatur der französischen Aufklärung, in: Werner Krauss/Hans Mayer, *Grundpositionen der französischen Aufklärung*, Berlin 1955, S. 139 ff.

27 Nicolao Merker hat in seiner vorzüglichen Darstellung der deutschen Aufklärung, *Die Aufklärung in Deutschland*, München 1982, deren selbständigen Charakter doch wohl überschätzt. Wo die deutschen Aufklärer, auch auf europäischen Niveau, einen eigenen Akzent setzten, geschah das da, wo sie (im Gegensatz zu den Tendenzen der westeuropäischen Aufklärung) an den metaphysischen Systemkonzepten der Leibniz-Tradition festhielten und sie in die Problemstellungen des 18. Jahrhunderts einbrachten, also eigentlich »altmodisch« blieben. Kant konnte dann an diese ungebrochene schulphilosophische Linie einer konstruktiven Systemphilosophie anknüpfen.

28 Siehe dazu Georg Lukacs, *Fortschritt und Reaktion in der deutschen Literatur*, Berlin 1947.

Spekulationsbankrotte, Staatsverschuldung, Auseinanderklaffen von höfischem Luxus und Verarmung weiter Bevölkerungsschichten, Ansteigen von Bettel und Kriminalität und deren Bekämpfung durch die Einrichtung von menschenunwürdigen Zucht- und Arbeitshäusern bieten ein Bild, dem eher die spätere Zivilisationskritik eines Rousseau als das Fortschrittspathos eines Fontenelle gerecht zu werden scheint. Wenn man auch einen Teil des Optimismus der Frühaufklärung der Zugehörigkeit der Intellektuellen zum Umkreis des Hofes zurechnen, also in die Gattung der Panegyrik einreihen muss, so erklärt dies doch nicht die vom breiten gebildeten Publikum mitgetragene Grundstimmung, in einem Zeitalter des Aufschwungs der Menschheit zu leben. Es waren im Wesentlichen die ideellen Aspekte der Befreiung des Selbstdenkens aus den Zwängen der geistlichen Autorität, der Verbreiterung von Bildungsinhalten, der wissenschaftlichen Innovationen und der Erziehung zum Gebrauch der eigenen Vernunft – wie dies noch in Kants Aufklärungsaufsatz nachklingt –, die den Zeitgeist bestimmten.

Wie sehr auch die Frühaufklärung sich von der vorangegangenen Periode ideologisch absetzte, sie realisierte doch letzten Endes die weltanschaulichen Konsequenzen, die aus dem cartesischen Akt der Selbstbefreiung des Denkens zu ziehen waren. Ein Jahrhundert nach Descartes war das Bedürfnis, alle die Fäden zu zerreißen, die ihn noch mit der Tradition der mittelalterlichen Philosophie verbanden, so stark, dass man sich kaum bewusst machte, wie die Geburt der Moderne durch den *Discours de la méthode* verkündet wird. Nur bei Fontenelle finden wir immer wieder den Hinweis auf die epochale Bedeutung des Descartes; Voltaire wird dann für lange das Bild der cartesischen Wende verdunkeln. Das Selbstbewusstsein derer, die sich für die Vorkämpfer der Moderne hielten, suchte seine Bestätigung in der Zurückweisung der Väter, die ihnen den Boden bereitet hatten.

## 2. *Das Lob der Moderne*

Das 18. Jahrhundert stellt sich, zum erstenmal in der Geschichte der Philosophie, programmatisch unter die Devise der Modernität. Die Konfrontation, die in der *Querelle des anciens et des modernes* ausgetragen wird, hat grundsätzlich anderen Charakter als die Gegenüberstellung der *via moderna* und *via antiqua* in der mittelalterlichen Logik oder als die *devotio moderna* in der spätmittelalterlichen

Religiosität. Diese stellten sich neben das Alte, ohne es *hinter* sich lassen zu wollen. Nun aber wird der Begriff des Neuen mit dem Konzept der Linearität nicht nur des zeitlichen Verlaufs, sondern auch der Abfolge der inhaltlichen Bestimmungen verbunden, deren spätere die früheren qualitativ übertreffen sollen. Dieses Konzept bezieht seine Evidenz aus dem Fortschritt des wissenschaftlichen Wissens und der technischen Kenntnisse. Jede Entdeckung und jede Erfindung tragen in der Tat dazu bei, dass jede Generation der vorhergehenden gegenüber einen Vorsprung gewinnt. »Neue Wahrheiten werden aus denen geboren, die vor ihnen gefunden wurden; je weiter die Zahl der Generationen voranschreitet, umso edler sind sie im Hinblick auf die Erforschung der Wahrheit«, sagt Fontenelle in seinem Nachruf auf Malebranche.<sup>29</sup>

Ungeachtet dieser Orientierung am Wissensfortschritt entzündet sich die Debatte jedoch an der Frage der Vergleichbarkeit der Qualität literarischer Werke. Die Meisterschaft der griechischen und lateinischen Dichtungen hatte bis dahin unbestritten als Vorbild, oft als schlechthin unerreichbares Vorbild gegolten, dem die Neueren nachzueifern hätten. Charles Perrault forderte die Vertreter dieser antikisierend normativen Ästhetik und Kulturtheorie heraus, als er in seinem am 27. Januar 1687 in der Académie française vorgetragenen Poem *Le siècle de Louis le Grand* den Vorrang der Gegenwart vor der Antike pries, und um den kulturpolitischen Charakter dieses Vorstoßes zu unterstreichen, ließ Perrault ein halbes Jahr später, am 25. August 1687, den Abbé Lavau ein Gedicht an den König vortragen, das *l'avantage que Sa Majesté fait remporter à son siècle sur tous les siècles* behandelte, und in dem das Zeitalter Ludwigs XIV. höher gestellt wird als das augusteische, das doch mit Vergil und Horaz maßstäbliche Höhepunkte erreicht hatte.<sup>30</sup>

Nun war dieser Anspruch gerade in der Literatur sicher vermessen. Die Generation der großen Klassiker des französischen Theaters, Corneille, Racine, Molière, erreichte ihren Gipfel im zweiten

29 Bernard de Fontenelle, *Oeuvres* VI, S. 399 ff.: »De nouvelles vérités naissent des précédentes; et en cette matière, plus les générations sont nombreuses, plus elles sont noble.«

30 Werner Krauss, *Essays zur französischen Literatur*, Berlin/Weimar 1968, S. 157 f. 1685 hatte schon Furetiere geschrieben, »que les anciens étaient demeuré au milieu de la carrière que ceux-ci (scil. les modernes) ont heureusement fourni.« Ebd., S. 156 (»Die Alten waren in der Mitte des Weges stehen geblieben, den die Modernen glücklicherweise zu Ende gegangen sind«).

Drittel des 17. Jahrhunderts; nach der Jahrhundertwende, als die *Querelle* voll entbrannt war, gab eine abschläffende literarische Qualität gewiss keinen Grund, sich den antiken Mustern überlegen zu fühlen.<sup>31</sup> Das modernistische Argument galt auch nicht eigentlich dem Vergleich individueller Größen. Fontenelles Bildwort deutet das an: Ein Zwerg, der auf den Schultern eines Riesen stehe, reiche immer noch höher als dieser. Die Linearität der Zeit wird hier als ein additiver Prozess begriffen, mit jedem Schritt weiter werden zugleich die Inhalte vermehrt, Kultur ist ein Vermögensbestand, der immer reicher wird, der sich akkumuliert. Wir haben an der Größe derer von einst teil und bringen zugleich noch unser Eigenes hinzu.<sup>32</sup> Die Gegenwart wird so an die Geschichte geknüpft durch die Erinnerung – eine Erinnerung aber, die nicht einfach bewundernd hinnimmt, sondern das Vergangene kritisch prüft und aneignet. Der blinde Respekt vor der Antike (*le respect aveugle de l'antiquité*) war ungeschichtlich und hemmte den Fortschritt: »Unsere Väter dachten so; wollen wir behaupten, klüger zu sein als sie?« – gegen diese Einstellung muss ein anderes Verhältnis zum Überlieferten gewonnen werden.<sup>33</sup> Die logische Figur des »Aufhebens« der Geschichte in der dreifachen Bedeutung des Annullierens, des Aufbewahrens und des Hinaufhebens auf eine höhere Stufe wird erst von Hegel formuliert werden, doch das Problem und die Richtung seiner Auflösung sind schon in Fontenelles *Digression sur les Anciens et les Modernes* angelegt. Allerdings wird dort der Fortschritt der Menschheit noch mit den Lebensaltern verglichen, die nicht nur zunehmende Reife, sondern auch einen Wechsel der Interessenschwerpunkte mit sich bringen: »So hat ein Mensch, der seit dem Anfang der Welt bis zur Gegenwart gelebt hat, seine Kindheit gehabt, in der er sich nur mit den

31 Werner Krauss, *Essays*, a. a. O., S. 163 f.: »Was den Modernisten unrecht gab, das war das schnelle Absinken der Literatur von dem zur Zeit von Perrault noch eingenommenen klassischen Höhepunkt. Vor allem diese Erfahrung, aber auch die Unhaltbarkeit der modernistischen Kritik am klassischen Altertum bewirkten, daß in der Folgezeit das ganze Gebiet der Literatur von der Habenseite des Fortschritts weggeschrieben wurde.«

32 Fontenelle schreibt in der *Digression sur les Anciens et les Modernes*: »Ein kultivierter Schögeist ist sozusagen aus allen Geistern der vergangenen Jahrhunderte zusammengesetzt; er ist nichts anderes als eben der Geist, der sich während jener Zeiten kultiviert hat.« Zitiert nach Werner Krauss, *Fontenelle*, München 1969, S. 154. – Das Buch enthält neben der Abhandlung von Krauss eine 160 Seiten starke Textauswahl.

33 Ebd., S. 56: »Nos pères l'ont cru; prétendrions-nous être plus sages qu'eux?«

dringendsten Bedürfnissen des Lebens beschäftigte; seine Jugend, wo er im Bereich der Vorstellungskraft, wie etwa der Poesie oder der Beredsamkeit, schon hinreichend weit fortgeschritten war und sogar schon verständig zu denken begann, wenn auch mit weniger Solidität als Feuer. Jetzt steht er im Mannesalter, wo er mit mehr Kraft und Klarheit denkt als je zuvor: aber er wird noch weiter fortschreiten, wenn ihn nicht die Kriegsleidenschaft zu lange in Anspruch nimmt und ihm nicht Verachtung für die Wissenschaften eingeflößt wird, zu denen er endlich zurückgekehrt ist.«<sup>34</sup>

Im Modell der Lebensstadien ist jedoch die Finalität des Alters und Todes impliziert, auf den Fortschritt folgt wieder Abstieg und Verfall.<sup>35</sup> Ein organizistisches Geschichtsverständnis müsste zurückführen auf eine stoische Zyklentheorie. Dieser Gedanke hielt sich im Rahmen eines theoriegeschichtlich vertrauten Musters; aber er steht quer zu der Intention, die Fontenelle und die anderen Modernisten der *Querelle* verfolgen. »Bei der Darstellung der Gegenwart wird der Verfasser sich mit einem Schlage bewusst, dass der Reife der Menschheit nicht Alter und Tod folgen, sondern der Ausblick auf unbegrenzten Fortschritt. Die Erkenntnis, dass die Geschichte der Menschheit einer anderen Gesetzlichkeit gehorcht als die Geschichte des Menschen, war von fundamentaler Bedeutung. An die Stelle der zyklischen Geschichtstheorie drängt sich die Vorstellung eines linearen, mechanisch konzipierten Wachstums der Erkenntnisse und Erfahrungen.«<sup>36</sup> Der Paradigmenwechsel wird erkennbar. Damit Geschichte unter der Kategorie Fortschritt<sup>37</sup> gefasst werden kann, muss sie gemäß einer linearen dynamischen Struktur begriffen

34 Ebd., S. 154: »Ainsi cet homme qui a vécu depuis le commencement du monde jusqu'à présent, a eu son enfance, où il ne s'est occupé que des besoins les plus pressants de la vie; sa jeunesse, où il a assez bien réussi aux choses d'imagination, telles que la poésie et l'éloquence, et où même il a commencé à raisonner, mais avec moins de solidité que de feu. Il est maintenant dans l'âge de virilité, où il raisonne avec plus de force, et a plus de lumières que jamais; mais il serait bien plus avancé, si la passion de la guerre ne l'avait occupé longtemps, et ne lui avait donné du mépris pour les sciences auxquelles il est enfin revenu.«

35 Noch Oswald Spenglers *Morphologie der Kulturen* orientiert sich an diesem Muster. Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, Wien 1918/München 1922.

36 Werner Krauss, *Essays*, a. a. O., S. 159.

37 Vgl. Hans Heinz Holz, *Bewegung – Veränderung – Fortschritt*, *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie*, V, Köln 1988, S. 31 ff.

werden; das Modell der cartesischen Mechanik bot sich an. Erst dadurch erhielt der Begriff der Modernität jene axiologische Zuspitzung, durch die er zu einem Kampfwort gegen Konservatismus, Stagnation und Reaktion werden konnte – bis hin zu seiner inhaltlichen Entleerung, sodass schließlich das Neue als solches, nur um seiner Neuheit willen, für wertüberlegen angesehen wird. Am Anfang dieser Entwicklung steht jedoch noch nicht der Formalismus der reinen Sukzessivität, sondern die qualitative Bestimmung der Stadien in der Zeitfolge: »Ein Wissenschaftler unseres Jahrhunderts enthält zehnmal einen Wissenschaftler des augusteischen Jahrhunderts; aber er hat auch zehnmal mehr Mittel zum Erwerb des Wissens gehabt.«<sup>38</sup> Und dieser Fortschritt ist nicht nur ein quantitativer, sondern hat auch den Typus Wissenschaftlichkeit verändert: »Die Mathematik hat seit einiger Zeit nicht nur eine unendliche Anzahl von Wahrheiten der Gattung, die ihr angehören, erlangt, sondern sie hat auch ganz allgemein in den Geistern eine Präzision erzeugt, die vielleicht kostbarer ist als alle diese Wahrheiten selbst. (...) Der berühmte Descartes hat den Geometern Wege gelehrt, die sie noch nicht kannten, und den Physikern eine Unendlichkeit von Gesichtspunkten eröffnet.«<sup>39</sup> Wie schwierig die Zuordnung literarischer und politischer Fraktionen ist, zeigt gerade das Beispiel der *Querelle*. Die *modernes* waren die Vertreter des absolutistischen Königtums und mit Colbert auch seiner Versuche, die Wirtschaft des Landes, vor allem Gewerbe und Handel, zu modernisieren; sie waren frühbürgerlich-fortschrittlich in ihrer Wissenschaftsgesinnung – und das führte sie an die Seite des Königs, dessen dynastische Kriegspolitik gerade diesem Fortschritt und seinen gesellschaftlichen Trägern nachteilig war. Die *anciens* dagegen standen eher auf der Seite der *noblesse d'épée*, also der altfeudalen Kräfte, die in der Niederschlagung der Fronde gerade erst entmachtet worden waren und deren Wertvorstellungen bei den *anciens* anklingen. Aber weil diese nun an römisch-stoische oder gar griechisch-athenische Gesinnung anknüpfen, nähern sie sich republikanisch-demokratischen Idealen. »Nur Bürgerstolz vor Königsthronen kann Boileau dazu bewegen, im Plenum der Akademie an dem Ungeschmack einer poetischen Verherrlichung des regierenden Königs Anstoß zu nehmen. (...) Es läßt sich nicht sagen, daß Boileau ganz einfach eine Kulturreaktion vertrat. (...) La Bruyère gab in den

38 Fontenelle, nach Werner Krauss, a. a. O., S. 155.

39 Ebd., S. 175.

folgenden Jahren die Antwort darauf. Er hat in den *Caractères* eine Aphorismensammlung geboten. Er steht darin auf der Seite Boileaus und der *anciens*, aber es ist bezeichnend, daß er nicht eigentlich die antike Dichtung, sondern die antike Freiheitsgesinnung in den Vordergrund stellt, die Anlehnung an die großen antiken Ideale einer frei gewachsenen Kultur, an der das Volksganze beteiligt war. (...) La Bruyère hat fühlen lassen, daß auf Seiten der *anciens* eine politische Unabhängigkeit gegenüber dem Allmachtsanspruch des Absolutismus bestand, während die *modernes* durchaus die Vertreter einer offiziellen Staatsdoktrin waren.<sup>40</sup> Die *anciens* verteidigten in gewisser Weise den Geist der Konsolidierungs- und Aufstiegszeit Frankreichs nach den Religionswirren, den Staat der Richelieu und Mazarin gegen die ausufernde Machtpolitik des Königs. Die *modernes* feierten einen König, der gerade das Edikt von Nantes aufgehoben und der Gedankenfreiheit einen schweren Schlag versetzt hatte. Perraults Hymne auf den König war wohl auch ein strategischer Zug, um die Intellektuellen auf die Politik Ludwigs festzulegen und nach der Unterdrückung und Flucht der Hugenotten die Einheit des Staates unter dem »allerchristlichsten König« zu festigen. Dass dies nicht einmal den Parteigängern der *modernes* ganz leicht fiel, zeigt die versteckte Kritik an der Kriegspolitik, die im Schluss der oben zitierten Passage aus Fontenelles *Digression* enthalten ist. Andererseits konnte Fontenelle, als Sekretär auf Lebenszeit der Académie française und als einflussreicher Zensor, segensreich für eine freie und weltliche Literatur und Philosophie wirken. Diese Widersprüche gehören zur Aufklärung, bis hin zu Malesherbes, der als Zensor genötigt ist, die *Encyclopédie* zu verbieten und die Auflage des Werks gleichzeitig in seinem Hause vor der Beschlagnahme versteckt. In der Literatur erscheinen diese Widersprüche schon früh als Thema (zum Beispiel bei Marivaux), in der Philosophie hingegen werden sie vor der Jahrhundertmitte nicht reflektiert.

Im Grunde genommen hat die *Querelle* das ganze Jahrhundert über gedauert, wenn sie auch später nicht mehr unter diesem Namen fortgesetzt wurde. Rousseaus erster Discours *Sur les sciences et les arts* von 1750 ist ein Gipfelpunkt des kulturkritischen Antimodernismus, Condorcets *Esquisse d'un tableau historique des progrès de*

40 Werner Krauss, *Die Literatur der französischen Frühaufklärung*, Frankfurt am Main 1971, S. 16. – Ders., Notate aus Vorlesungen von Werner Krauss zur Periodisierung der Aufklärung, *TOPOS* 8, Bonn 1996, S. 19 f.

*l'esprit humain* von 1794 der letzte Höhepunkt der Verteidigung des Fortschrittsgedankens. Die erste Phase der *Querelle*, die »mit der erzwungenen Versöhnung zwischen Perrault und Boileau, die sich die Hände schütteln«<sup>41</sup> in der Akademie abgebrochen wird, lässt das Gleichgewicht der Positionen erkennen: Fortschritt in den Wissenschaften und Historizität der Literatur und Kunst gehören zu verschiedenen Kategorialeystemen. Quantitative Zunahme der Kenntnisse ist auch eine qualitative Steigerung des Wissens. Die Veränderung der Darstellungsmittel der Künste dagegen bedeutet nicht notwendig eine qualitative Verbesserung, sondern zunächst einmal einen Perspektivenwechsel. Wissensentwicklung lässt sich in einem linearen Folgeschema beschreiben, Kunstentwicklung bedarf eines multidimensionalen Ordnungssystems. Der Waffenstillstand zwischen *anciens* und *modernes* von 1700 stellte die Philosophie des Fortschritts vor ein neues Problem: »Eine Theorie, die zweigleisig war, musste aufgestellt werden, eine Theorie die den Fortschritt der Wissenschaften der Gesellschaft vereinigte mit dem Niedergang der eigentlichen Kunst der Dichtung, vor allem der Lyrik. Diese Lehre hat der Ästhetiker Dubos aufgestellt. (...) 1719 erschien das große Werk über die Grundfragen der Ästhetik: *Reflexions critiques sur la poésie et la peinture*.«<sup>42</sup> Indem Dubos das Verhältnis von Natürlichkeit und artifizieller Form zur Kernfrage machte, bereitete er die kunsttheoretische Diskussion bis in die Zeit der deutschen Klassik vor: Herders Lehre vom Ursprung der Dichtung, Goethes Unterscheidung von »einfacher Nachahmung der Natur, Manier und Stil« und Schillers geschichtsphilosophische Deutung der Kunst nach den zwei Typen der naiven und sentimentalischen Dichtung stehen noch in der Verlängerung der Dubos'schen Perspektive.

Die Antithese *Natürlichkeit – Kunstform* gab dann das Thema für die zweite Phase der *Querelle* ab, den sog. Homerstreit. Ein Schüler Fontenelles, Houdar de la Motte, hatte 1713 anlässlich der Homer-Übersetzung der Madame Dacier in einem *Discours sur Homère* die Epen des griechischen Dichters als barbarisch, ungeordnet und Ausdruck einer primitiven Bildung verunglimpft. Frau Dacier antwortete scharf mit der Abhandlung *De la corruption du goût*, worauf de la Motte 1714 mit *Reflexions sur la critique* reagierte: »In dieser zweiten Epoche wird das Problem spezifiziert auf

41 Werner Krauss, *Notate*, a. a. O., S. 25.

42 Ebd., S. 24.

die Frage, nicht, was uns die klassische Kultur im allgemeinen wert ist und was nicht, sondern auf die Frage, ob Homer eigentlich ein großer Dichter oder nur ein archaischer Stümper ist, ob man in ihm nur die hilflosen Versuche eines nicht gekonnten Naturalismus erblicken sollte oder ob es der Herzton der Menschheit ist, ein immerwährender Zauber. Es ist zu sagen, dass die Anciens sich doch beträchtlich vertieft hatten, dass sie von ihrer Gegnern gelernt hatten, dass sie die Geschichtlichkeit der Antike selbst eingesehen hatten.«<sup>43</sup> Der Entwurf einer systematisch angelegten, geschichtlich entwickelten Kunsttheorie durch Dubos ist in gewissem Sinne die Frucht dieser Auseinandersetzungen. In ihnen ist das Bewusstsein für die Vielschichtigkeit historischer Prozesse entstanden. Fontenelle hatte die ontische Differenz von menschlicher Gattung und Individuum entdeckt: »Die Menschheit ist sozusagen unsterblich. Der Mensch ist sterblich, aber die Menschheit, die Gesellschaft verwertet alle Erfahrungen der Einzelmenschen.«<sup>44</sup> Dudos liefert einen Schlüssel, der die geschichtlichen Epochen aus den Fesseln eines mechanischen Kumulationsmodells lösen konnte. Hans-Joachim Lope hat sicher recht, wenn er als das Ergebnis dieses Streits nicht nur um die Moderne, sondern um Modernität als topologische Kategorie der Geschichte feststellt: »Die *Querelle* schärfte das Bewußtsein für die Zeitbedingtheit des literaturkritischen Urteilens und Verurteilens. (...) Die Dialektik des Fortschrittsdenkens konnte aus der diesbezüglichen Argumentationsfülle der *Querelle* nur gewinnen.«<sup>45</sup>

### 3. Gedankenfreiheit

Modernität gegen Tradition – in dieser Kontroverse ist eine der Problemlagen benannt, die im weiteren Verlauf des 18. Jahrhunderts zur Ausarbeitung dialektischer Verstehensmuster für die Geschichte führen. Man wird sagen dürfen, dass eine (und vielleicht die wesentliche) der Veränderungen, die sich im neuzeitlichen Denken gegenüber allen früheren Zeitaltern vollzogen, die Erkenntnis der Historizität des Wissens, der Weltanschauungen und (in einem durchaus

43 Ebd., S. 25.

44 Ebd.

45 Hans Joachim Lope, *Französische Literaturgeschichte*, Heidelberg 1978, S. 134 f.

fragwürdigen und noch ungeklärten Sinn) auch der Wahrheit gewesen ist. In engem Zusammenhang damit steht eine zweite große Kontroverse, die sich durch das ganze Jahrhundert zieht, die Antithese von Autonomie der Vernunft und Heteronomie des Glaubens, von Selbstdenken und Religion, von Philosophie als Weltweisheit und Theologie als *scientia divina*.

Im Grunde steckt diese Antithese schon in den Metaphysiken des 17. Jahrhunderts von Descartes bis Leibniz, bleibt dort aber verdeckt durch die Ineinssetzung von Gott, Welt im ganzen, universeller Vernunft und Naturgesetz.<sup>46</sup> Ein erster wesentlicher Schritt über die den Gegenstand verschleiende Konvergenz von Metaphysik und natürlicher Theologie hinaus war Spinozas Forderung nach einer historisch-kritischen Lektüre der Bibel: »Es ist zur Bibelerklärung nötig, eine streng sachliche Geschichte derselben auszuarbeiten, um daraus, als aus sicheren Tatsachen und Grundlagen, die Meinung der biblischen Schriftsteller in richtigen Folgerungen abzuleiten. (...) Es ist zu bemerken, daß die Bibel sehr häufig von Dingen handelt, die aus den Grundsätzen der natürlichen Vernunft nicht abgeleitet werden können. Denn Geschichten und Offenbarungen machen den größten Teil der Bibel aus, die Geschichten aber enthalten hauptsächlich Wunder, d. h. Erzählungen außergewöhnlicher Naturereignisse, den Meinungen und Urteilen der Geschichtsschreiber, welche sie abgefaßt haben, angepaßt. Ebenso sind die Offenbarungen den Meinungen der Propheten angepaßt.«<sup>47</sup>

Spinoza hat einen Kriterienkatalog aufgestellt, an dem sich eine kritische Bibelexegese zu orientieren hat: Philologische Analyse, Herstellung von Textkonkordanzen und Überlieferungsgeschichte. »Erstens muß sie die Natur und Eigentümlichkeiten der Sprache beleuchten, in welcher die biblischen Schriften geschrieben wurden und welche ihre Verfasser zu reden pflegten. (...) Zweitens muß eine Geschichte der Bibel die Aussprüche jedes Buches sammeln und sie nach Rubriken gruppieren, damit wir alles, was über einen und denselben Gegenstand vorkommt, bequem beieinander haben. Hierbei muß sie hervorheben, was zweideutig oder dunkel ist, wie auch Stellen, die einander zu widersprechen scheinen. (...) Drittens endlich muß die Geschichte der Bibel über das Schicksal sämtlicher prophetischer

46 Siehe dazu die Hauptstücke II – V in Bd. I.

47 Baruch Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, cap. 7.

Bücher Nachricht geben, soweit dasselbe heutigen Tages noch ermittelt werden kann.«<sup>48</sup>

Damit sind zum erstenmal Richtlinien für die Sicherstellung einer deutungsfähigen Textgrundlage gegeben. Sie werden gerechtfertigt durch den Hinweis auf die Historizität des Textes, der von den Veränderungen durch ihrerseits historisch relative Interpretationen gereinigt und auf seinen ursprünglichen Wortlaut zurückgeführt werden muss. Aber auch dieser Wortlaut ist selbst Ausdruck einer historischen Situation und muss darum auf den in ihm liegenden überzeitlich allgemeinen Sinn transparent gemacht werden. Denn die Propheten schrieben das, was ihrem eigenen Verstehenshorizont und dem des Volkes ihrer Zeit entsprach, was sich darin zeigt, dass »die Propheten in spekulativen Dingen verschiedene Ansichten hatten und die Darstellung der Begebenheiten den Vorurteilen je des betreffenden Zeitalters stark angepasst ist.«<sup>49</sup> Darum ist über die historisch-kritische Feststellung eines authentischen Wortlauts hinaus der Sinn dieses Wortlauts durch eine Art »Entmythologisierung« seiner zeitbedingten Vorstellungsgehalte zu eruieren. »Denn wer alles, was in der Bibel enthalten ist, samt und sonders als allgemein und unbedingt gültige Lehre von Gott hinnimmt und nicht genau beachtet, was der Fassungskraft des Volkes angepaßt ist, der muß notwendig die Meinungen des Volkes mit der göttlichen Lehre vermengen, menschliche Einfälle und menschliches Belieben als göttliche Vorschriften ausgeben und das Ansehen der Bibel missbrauchen.«<sup>50</sup>

Das ist das Programm einer strengen Hermeneutik, deren wissenschaftliche Grundlage eine Erforschung der geschichtlichen Umstände ist, die einer überlieferten Aussage zugrunde liegen. Allerdings könnte der Purismus einer Reduktion, die nur noch einen ahistorischen Sinnkern stehen lässt, auf nichts anderes als ein Repertoire apriorischer Vernunftwahrheiten führen, die die konkrete Besonderheit eines Textes außer Betracht lassen und so die gerade gewonnene Historizität des Wirklichen wieder in eine ahistorische Idealität umschlagen lassen.<sup>51</sup> Dieser Umschlag ist im 14. Kapitel des *Tractatus Theologico-Politicus* genau nachzuzeichnen. Zunächst wird die historische Mannigfaltigkeit der Religionen als gegeben respek-

48 Ebd., cap. 7.

49 Ebd.

50 Ebd., cap. 14.

51 Die Ring-Parabel in Lessings *Nathan* weist in diese Richtung.

tiert und gefragt, »wie weit die Denkfreiheit in Bezug auf den Glauben für jedermann sich erstreckt und welche Menschen wir auch bei abweichender Meinung als Gläubige ansehen müssen.«<sup>52</sup> Um diese Frage beantworten zu können, wird eine formale Gemeinsamkeit aller Religiosität bestimmt; dies ist der Gehorsam gegen Gottes Gebot. Daraus folgt: »Glauben heißt, von Gott dasjenige denken, mit dessen Unkenntnis der Gehorsam gegen Gott wegfällt, und das notwendig gegeben sein muss, wo dieser Gehorsam gegeben ist«; und weiter, »daß der Glaube an sich ohne Werke tot sei.«<sup>53</sup> Die Merkmale eines guten, das heißt Gott wohlgefälligen oder ihm gehorsamen Werks müssen für alle Religionen, unabhängig von ihren besonderen theologischen und metaphysischen Inhalten, formal übereinstimmen – also durch eine vernünftige Deduktion erschließbar sein. Dann nennen wir sie gerecht und – weil niemandem schadend, sondern wenn möglich allen nützend – von Liebe erfüllt. Damit ist der Umriss eines allgemeinen ökumenischen Glaubens angegeben. »Denn wir wissen, daß diejenigen, welche die Gerechtigkeit lieben und von Liebe erfüllt sind, dadurch allein schon Gläubige sind. (...) So folgt daraus, daß zum allgemeinen, für alle Welt gültigen Glauben keine Glaubenssätze gehören, über welche es unter ehrbaren Menschen eine Meinungsverschiedenheit geben kann.«<sup>54</sup> Vor dem Geltungsanspruch der Vernunft verschwindet die Historizität der Inhalte des Glaubens.

Es liegt auf der Hand, dass Spinoza dieses Ergebnis seiner Überlegungen durch einen Formalismus erschleicht, der gerade das unbestimmt lässt, *was* als gut oder gerecht, ja sogar *was* als liebevoll anzusehen ist. Spinoza verstrickt sich hier in dieselben Aporien wie später Kant im Formalismus der praktischen Vernunft. Doch nicht dieses Manko der Systematik ist es, das uns hier interessiert, sondern vielmehr der Impuls, der von dem Verfahren Spinozas ausgeht. Spinoza entfaltet die Parameter einer geschichtlichen Hermeneutik, um mit ihrer Hilfe einen ahistorischen Sinn freizulegen, der die Denkfreiheit als politische Institution begründet. In der Paradoxie dieser Selbstaufhebung der Geschichtlichkeit zeigt sich eine neue Einstellung, in der die Selbstbestimmung der Vernunft der Akzeptanz von Glaubensverkündigungen den Vorrang streitig macht. Spinoza konnte diesen Schritt gehen, weil für ihn Gott zum Synonym für die Uni-

52 Spinoza, *Theologisch-politischer Traktat*, cap. 14.

53 Ebd.

54 Ebd.

versalvernunft geworden war – und den Vorwurf des gefährlichen Atheismus hat er sich eher wegen der politischen Konsequenzen des *Tractatus Theologico-Politicus* als wegen der Ontologie der *Ethik* zugezogen. Nicht die philologisch-historische Bibelkritik im einzelnen brauchen wir hier nachzuvollziehen, sondern die konzeptionelle Struktur, die das Fundament bildet, auf dem im 18. Jahrhundert weitergebaut werden kann. Die Architektur hat André Tosel in seiner Analyse des *Tractatus Theologico-Politicus* klar nachgezeichnet: »Der offenkundige Plan des TTP bietet keine Schwierigkeiten. Ein erster Teil entwickelt in der Form der Bibelkritik eine Kritik der geoffenbarten Religion, die eine Kritik der Theologie als spekulativer Wissenschaft ohne Grundlage ist. (...) Diese radikale Kritik ist das Ergebnis der Interpretationsmethode der Heiligen Schrift, die, nachdem sie praktiziert worden ist, als Idee der Idee im Kapitel VII reflektiert wird. So wird auf positive Weise eine Basis aufgebaut für ein profanes Wissen der Heiligen Schrift, das eine neue Konzeption der menschlichen Geschichte in ihrem Verhältnis zur Natur freisetzt.«<sup>55</sup>

Die Bedeutung Spinozas für das Denken der Aufklärung ist auch da, wo auf ihn nicht namentlich Bezug genommen wird, außerordentlich; was schon daran ersichtlich ist, dass der Titel *Spinozismus* zu einem Richtungsnamen und (in positivem wie negativem Sinn) zu einem Kampfwort geworden ist: »Stein des Anstoßes in dem doppelten Sinne, dass zum einen die zeitgenössische Orthodoxie sich herausgefordert sah, mit allen Mitteln bis hin zur übelsten Polemik dieses Denken zu bekämpfen, Stein des Anstoßes aber gleichermaßen als jener Stein, der etwas ins Rollen bringt, was fortan den Impetus des aufgeklärten Zeitalters mitbestimmt: ein konsequenter Rationalismus in *metaphysicis* und ein ebenso konsequentes Bestreiten jedwedes Herrschaftsanspruchs von Religion und Kirche in *politicis*.«<sup>56</sup> Dabei spielten, in der ersten Phase und besonders in Frankreich das religionskritische Moment und die Forderung nach Denkfreiheit die entscheidende Rolle, in der zweiten Phase und ins-

55 André Tosel, *Spinoza ou la crépuscule de la servitude*, Paris 1984, S. 105. Tosel rekonstruiert die Argumentation des *Theologisch-politischen Traktats* dergestalt, dass die *Ethik* als dessen Substruktur erkennbar wird und der – wie mir scheint – aporetische Zusammenhang von metaphysischer Notwendigkeit und politischer Freiheit bei Spinoza durchschaubar wird.

56 Detlev Pätzold, *Spinoza – Aufklärung – Idealismus*, Frankfurt am Main 1995, S. 29.

besondere in Deutschland trat die Metaphysik in den Vordergrund, dann allerdings stets mit leibnizianischen Elementen vermischt, so dass in der deutschen Klassik seit Lessing zwischen Spinozismus und Leibnizianismus nicht mehr deutlich unterschieden werden kann.<sup>57</sup>

Wir haben gesehen, dass das Selbstverständnis der Modernität und der Fortschrittlichkeit in der Frühaufklärung wesentlich mit dem Bewusstsein vom Voranschreiten der Wissenschaften verknüpft war, das seinerseits eine Loslösung von den Vorgaben der Religion und von den Schranken, die die kirchliche Autorität setzte, implizierte. »Man sieht«, schreibt Bernhard Groethuysen, »in den modernen Zeiten neue Menschen sich erheben. (...) Es sind Menschen, die vernünftig denken und prüfen wollen, bevor sie glauben. Sie fragen, sie verlangen Rechenschaft. (...) Man findet sie gewiss nicht unter dem einfachen Volk. Es sind gebildete Personen, die lesen und schreiben können; es sind aufgeklärte Geister, die zu diskutieren lieben.«<sup>58</sup> Und bei der Vermischung von weltlichen und kirchlichen Belangen unter dem Einfluss eines Hofes, dessen König sich als der »allerchristlichste« bezeichnete und dessen Berater oft hohe Geistliche waren, die sich ganz den weltlichen Geschäften hingaben, finden sich unter diesen aufgeklärten Köpfen auch viele Abbés, die oft genug radikaler dachten als manche Literaten.

Sollte der wissenschaftliche Fortschritt auf der Grundlage rationaler Erkenntnismethoden gesichert sein, so musste sich die Vorstellung vom Gegenstand der Religion und von Modus der Religiosität ändern. Gott konnte nicht länger der Vater sein, zu dem man beten mochte, dass er ein Wunder geschehen lasse. Gott hatte sich von der Welt zurückgezogen, der er ihre Gesetze gegeben hatte. Der Rationalismus von Descartes bis Leibniz hatte gezeigt, dass man eine Welt denken konnte, die der aktiven Präsenz Gottes nicht bedurfte. Das Rückzugsgefecht der Okkasionalisten, die eine letzte Bastion Gottes in der Welt verteidigen wollten,<sup>59</sup> endete mit einer Niederlage der Theologie. Spinoza und Leibniz waren plausibler als Malebranche.

57 Ebd., Kapitel 2. Vgl. ebd., S. 44, wo über die Interpretationsvarianten gesagt wird, »daß sie darin übereinkommen, dass sie die *Ethica* stets in Relation zur Leibnizschen Philosophie setzen, d. h. parallel zur Assimilation spinozistischen Denkens erfolgt gleichzeitig eine neue, vom Wolffianismus unabhängige Rezeption der Leibnizschen Philosophie.«

58 Bernhard Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France*, Paris 1927, S. XX.

59 Siehe dazu Bd. I, Hauptstück III, Kapitel 1.

Brauchte eine mechanistische Weltdeutung eine *causa prima*, so blieb die deistische Lösung: ein Gott am Anfang, der die Welt nach der Schöpfung sich selbst überließ. Ein organisistisches Verständnis konnte pantheistisch das Ganze mit Gott gleichsetzen und brauchte dann nicht mehr nach dem Anfang zu fragen. In einer Philosophie, die zwischen Deismus und Pantheismus zu wählen hat, verflüchtigt sich der theologische Gehalt des Gottesbegriffs.<sup>60</sup> Eine immanente Welterklärung wird zur Aufgabe der Philosophie, das heißt eine Metaphysik, die an die Stelle der natürlichen Theologie tritt, statt mit ihr zusammenzufallen.

Ein Zeitalter, dessen Denkmodell das der Mechanik war, konnte leicht den Deismus als die Religion der Gebildeten akzeptieren, und diesen Gott, der die Welt aus seinen Händen entlassen und sich selbst überlassen hatte, mochte man auf mancherlei Weise verstehen. »Der Deismus Popes ist nicht der Voltaires, und der Voltaires ist äußerst weit von dem Lessings entfernt.«<sup>61</sup> Was einst das höchste Allgemeine war, die Glaubensgewissheit des geoffenbarten Worts, löst sich nun auf in die Vielheit der subjektiven Emotionen, die beliebig in eins gesetzt werden oder ausgetauscht werden können Paul Hazard belegt das eindrucksvoll mit den Versen aus Alexander Popes *Universal Prayer*:

»Father of all! In every age  
In every clime adored,  
By Saints, by Savage, and by Sage  
Jehova, Jove, or Lord!«<sup>62</sup>

Wo die Heiligen, Wilden und Weisen gleichermaßen gerechtfertigt scheinen, wo die Götternamen sich substituieren lassen, sind die Inhalte des Glaubens dem Denken der einzelnen freigestellt. Damit ist nicht nur Unabhängigkeit gewonnen – Glaubensfreiheit als ein Menschenrecht und Toleranz als ein Prinzip –, sondern auch eine neue Verantwortung des Denkenden vor sich selbst und des Denkens für seine Identität. Die Vernunft wird zur Gesetzgeberin um den Preis,

60 Vgl. B. Groethuysen, a. a. O., S. 99 ff.

61 Paul Hazard, *La Pensée Européenne au XVIII. Siècle*, Paris 1946, Bd. II, S. 164.

62 Ebd., S. 172.

dass sie sich an ihre eigenen Gesetze, an die Verfassung der Rationalität halten muss.

Die Autonomie der Vernunft – das ist das große Thema der Aufklärung, und es bereitet sich in den Jahrzehnten um 1700 gewiss erst vor, ohne schon seine kämpferische Zuspitzung zu finden, die in den Polemiken Voltaires zur Signatur des Zeitalters wird. Etwa um 1750 finden sich alle Motive der französischen Aufklärung gebündelt – Montesquieus *L'esprit des lois* erscheint 1749, Rousseaus erster *Discours* ebenfalls 1749, 1746 schon die *Pensées philosophiques* des jungen Diderot, 1750 der *Prospectus* zur *Encyclopédie*, 1751 d'Alemberts *Discours préliminaire*, 1746 und 1754 die zwei Hauptwerke Condillacs, 1751 Voltaires *Le siècle de Louis XIV.*: Geschichtsbewusstsein und Gesellschaftskritik, Wissenschaftsgesinnung und Sensualismus, Skepsis und Religionskritik. Sie alle zeugen vom Selbstvertrauen des denkenden Menschen, der sich auf seine Vernunft verlässt; diese ist ihm naturgegeben, er muss sich nur auf sie besinnen. Condillac hat eine kleine Logik für den Gebrauch seines Zöglings, des Erbprinzen von Parma, geschrieben, die mit den hochgemuten Worten beginnt: »Es ist für den Menschen natürlich, die Schwäche seiner Arme durch Mittel zu unterstützen, die ihm die Natur zur Verfügung gestellt hat, und sie sind Mechaniker gewesen, bevor sie es sein wollten. So sind sie auch Logiker gewesen; sie haben zu denken begonnen, bevor sie suchten, wie man denkt.«<sup>63</sup> Wir erkennen hier das Erbes Descartes'. Aber es ist nun nicht mehr die Selbstreflexion der *cogitatio*, auf die sich die Gewissheit stützt, sondern die *raison* als Ordnungsprinzip, dessen Ursprung in der uns bildenden und von uns aufgefassten Natur liegt. Der Weg von der Selbstbegründung zur Naturalisierung der Vernunft führt über Zwischenstufen, auf denen die Kritik des Wissens weitergetrieben wurde. Pierre Bayles *Pensées divers sur les comètes*, Fontenelles *Histoire des oracles* führten den Prozess der Destruktion des vorwissenschaftlichen Wissens fort, den Descartes im *Discours de la méthode* eingeleitet hatte. Bayles *Dictionnaire historique et critique* relativierte die Lehrmeinungen durch Gegenüberstellung kontroverser Überlieferungen und Deutungen<sup>64</sup> – er setzte Spinozas Programm historisch-kritischer Lektüre in skeptischer Absicht fort. Liest man Fénelons *Abregé de la vie des plus illustres phi-*

63 Condillac, *Logique*, Avant-propos.

64 Vgl. die vorzügliche Darstellung der Philosophie Bayles durch Ludwig Feuerbach, Pierre Bayle, *Gesammelte Werke*, Bd. IV, Berlin 1967.

*losophes de l'antiquité* (1714), so ist man erstaunt, wie lange vor der Sammlung der Fragmente der Vorsokratiker ein so genaues Bild der ersten Philosophen gezeichnet werden konnte – und der Autor verbindet seine Arbeit in einem Vorwort mit dem milden Tadel, dass die berechnete Begeisterung für die Moderne die Kenntnis der Quellen zu verdunkeln drohe: »Ich schließe, daß man die Modernen gar nicht zu sehr loben kann, die so große Anstrengungen unternommen haben, die Alten zu übertreffen. Ein so edler Eifer ist vielversprechend. Er schiene mir indessen gefährlich, wenn er dazu führen würde, die großen Originale zu missachten und damit aufzuhören, sie zu studieren.«<sup>65</sup> Da klingt der Geist des späteren 18. Jahrhunderts an, der den Fortschrittsgedanken mit dem Geschichtsbewusstsein verknüpfte. Allenthalben regt sich nun das Gefühl für Widersprüche, die der Vermittlung bedürfen; nirgendwo sind die Prinzipien des Vermittelns von Widersprüchen schon ausgearbeitet, wohl aber ist deutlich, dass sie nicht anders denn aus der Anwendung der Vernunft entspringen können.

#### 4. *Sensualismus*

Die Vernunft aber wird nicht mehr einfach als eingeborene Gottesgabe hingenommen. Ihre Herkunft muss erkundet werden – die Dualität von Geist und Natur wäre unbefriedigend, ließe sie sich nicht aus einer gemeinsamen Verfassung des Weltseins herleiten. Gerade weil die Vernunft Autonomie gegenüber dem Glauben beansprucht, bedarf sie eines natürlichen Grundes. Hier ist, wenn man will, die gesamte Aufklärung insgeheim spinozistisch; denn die letzte metaphysische Instanz, auf die sich die Aufklärer berufen, ist die Natur. »Ihr schrieben sie eine noch wirksamere Kraft zu, denn die Natur war die Quelle der Aufklärung und die Garantie der Vernunft. Sie war Weisheit und sie war Güte; wenn der Mensch sich dazu bewegen könnte, auf die Natur zu hören, so würde er sich niemals mehr täuschen; es genügt, ihren wohlthuenden Gesetzen zu gehorchen.«<sup>66</sup>

65 Fénelon, *Abrégé de la vie des plus illustres philosophes de l'antiquité*, Paris 1714, *Lettre sur les anciens et les modernes*.

66 Paul Hazard, a.a.O., Bd. I, S. 151 f. Im folgenden Kapitel zeigt Hazard die Dominanz des Naturkonzepts in Religion, Wissenschaft, Recht und Moral auf. Vgl. S. 152, 174, 196, 219 ff.

Wie ist der Mensch mit der Natur verbunden, was macht ihn zum Naturwesen? Das sind seine Sinne, durch die die äußere Welt in sein Inneres gelangt und seine Vernunft bestimmt. So sehr der Sensualismus sich gegen die Metaphysik wendet, so metaphysisch ist er doch in dem Konzept, dem er seine Überzeugungskraft verdankt: die Begründung der Einheit des Menschen in seiner natürlichen Verfassung. Erinnern wir uns daran, dass Leibniz die Apriorität der ersten logischen Wahrheit, des Identitätssatzes, darin befestigt, dass uns die Sinne Identität sehen lassen – »les sens font voir.«<sup>67</sup> Der Sensualismus steht nicht im Gegensatz zum Rationalismus (wie einfache philosophiehistorische Klassifikationen glauben machen wollen), sondern ist dessen immanenzphilosophische Ergänzung. Dass er nicht ausreicht, hat am Ende der Aufklärung die Problemstellung Kants hervorgerufen; aber es ist auch schon am Anfang von Leibniz in seiner Kritik an Locke gesehen worden, dass die Geltung von Wahrheiten und ihr Ursprung nicht ein und dasselbe sind; es komme darauf an, meinte Leibniz, die Einsichten Lockes zu ergänzen und auf ein höheres Niveau zu heben, auf dem die Dialektik des Denkens sich entfalte (*adjouter et lever* sind die Termini).<sup>68</sup>

Der für Lockes Erkenntnismodell konstitutive Gegensatz von *sensation* und *reflection* – also von äußerem und innerem Sinn – bestand für Leibniz nicht, da ja der universell perzeptive Charakter der Monade, die die ganze Welt in sich abbildet und die in ihrem Sein als *repraesentatio mundi* definiert ist, ein Kontinuum von Perzeptionen in abgestuften Modi garantiert. Auf der Grundlage des cartesischen Weltmodells hingegen, das in Frankreich doch immer der Ausgangspunkt aller weitergehenden Philosophien geblieben ist, mussten die interne Selbstbezüglichkeit der *cogitatio cogitationis* und die durch Sinneswahrnehmung gegebenen Inhalte der *cogitatio*, die aus der Außenwelt stammen, in Beziehung gesetzt werden. Die *ideae innatae* konnten als eine Kasematte der Theologie im Gebäude einer weltlichen Philosophie erscheinen – zumal wenn man ihren Stellen-

67 Hans Heinz Holz, *Leibniz*, Frankfurt am Main/New York 1992, S. 39 ff. Siehe auch Bd. I, Hauptstück V.

68 Vgl. Wybe Sierksma, *Zur Ontologie des Verstandes*, Köln 1993, cap. 1, § 3. Sierksma rekonstruiert den Prozess des Übergangs vom Sensualismus Lockes zur Dialektik bei Leibniz durch die Stufen von *suppléer*, *joindre*, *adjouter* und *lever*, auf denen sich das Verhältnis von Leibniz zu Locke entfaltet. Schon bei Leibniz erscheint die Idee als »Ausdruck der Natur« (*une expression de la nature*); ebd. S. 141.

wert im Zusammenhang des cartesischen Gottesbeweises bedenkt. Die Rezeption des von England kommenden Sensualismus und seine Radikalisierung in der französischen Aufklärung wird verständlich, wenn man sie als Moment im Aufbau einer antireligiösen Strategie begreift (was der Sensualismus in England nie war), mithin als eine Konsequenz der entschiedenen Verweltlichung der Philosophie. Voltaire gibt uns im *Dictionnaire philosophique* unter dem Stichwort Sensation dazu den Schlüssel: »Die ganze Antike hat daran festgehalten, dass nichts in unserem Verstande ist, das nicht zuvor in den Sinnen war. Descartes behauptet in seinen Romanen (sic!), daß wir metaphysische Ideen hätten, bevor wir die Muttermilch zu saugen wüßten; die theologische Fakultät schreibt ein solches Dogma vor. (...) Alle Fakultäten der Welt werden niemals die Philosophen daran hindern können zu sehen, daß wir mit der Sinneswahrnehmung beginnen und daß unser Gedächtnis nur eine fortgesetzte Sinneswahrnehmung ist. (...) Die metaphysischen Begriffe stammen nur aus den Sinnen.«<sup>69</sup>

Die Lehre von Locke – nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu – wurde also in Frankreich in einer kulturpolitischen Kampfsituation aufgenommen, in deren Kontext sich ihre Funktion – die der erkenntnistheoretischen Fundierung der empirischen Wissenschaften im Sinne Newtons – völlig veränderte; sie wurde zu einem Instrument im Kampf um die Autonomie der Vernunft, um Gedankenfreiheit, um eine anthropologische Wendung der zuvor theologisch orientierten Metaphysik. In philosophischen Klassifikationsschemata (die allerdings für die Beschreibung der Aufklärung immer nur wenig hergeben, weil diese eine weit über den engeren Bereich der Philosophie hinausreichende Welteinstellung ist) mag man darum der zugespitzten Formulierung von Werner Krauss zustimmen: »Der Beginn der Aufklärung ist der Durchbruch des Sensualismus, der Zusammenbruch des rationalistischen Systems. (...) Seit 1710 war Locke durch eine Übersetzung in Frankreich bekannt, Newton wurde etwas später bekannt, etwa 1720. Es folgen dann die *Lettres anglaises* oder *Lettres philosophiques* von Voltaire im Jahre 1734, die einen breiten Querschnitt durch das englische Geistesleben eröffnen.«<sup>70</sup> Krauss notiert im Anschluss an diese Feststellung sogleich die zweite weltanschauliche Komponente der Aufklärung und stellt damit den Be-

69 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*.

70 Werner Krauss, Notate, a. a. O., S. 15.

zug zur Veränderung der religiösen Einstellung her: »Neben dem Sensualismus ist bestimmend für den Beginn der Aufklärung die allmähliche Ausarbeitung einer deististischen Naturreligion. Der Deismus, der in Gestalten wie Fontenelle und Voltaire gipfelt, ist diejenige Anschauung, die im Gegensatz zur geoffenbarten Religion eine Naturreligion gegeben sieht, zu der alle Menschen ein ursprüngliches Verhältnis haben, die also in der menschlichen Natur selbst angelegt ist und deren Existenz von den Archäologen, z. B. Fréret, überall in allen Völkern der Frühepoche aufgedeckt wird.«<sup>71</sup>

Es geht dem Sensualismus um die Einheit des Menschen in seiner natürlichen Beschaffenheit und um die substantielle Einheit der Welt, in der es keine eigene ideelle Entität neben der Natur geben darf. Wieder liefert uns der »Journalismus Voltaires«<sup>72</sup> die zugkräftigen Formeln: »Es ist evident, (...) daß die fünf Sinne unser Erbteil sind. Über sie hinaus ist es unmöglich, Vorstellungen und Wünsche zu haben. (...) Wir empfinden mit den Sinnen immer wider Willen und niemals weil wir es wollten. (...) Die Sinnesempfindung ist in uns, aber sie hängt nicht von uns ab; wir empfangen sie.«<sup>73</sup> Und alles, was ich weiß, was ich denke, was ich kombiniere, beruht darauf, dass mir die Sinne das Material geliefert haben, die Bilder der wirklichen Dinge, mit denen ich denkend arbeite. »Was ist eine Idee? Das ist ein Bild, das sich in meinem Hirn abmalt. Alle Ihre Gedanken sind also Bilder? Gewiß; denn die abstraktesten Ideen sind nur die Folgen all der Objekte, die ich wahrgenommen habe. (...) Ich habe nur Ideen, weil ich Bilder im Kopf habe.«<sup>74</sup>

Noch in der ersten Phase der Aufklärung hat der Sensualismus (den wir von Voltaire referiert finden) seine große systematische Gestalt gefunden, nämlich im *Traité des sensations* (1754) des Etienne Bonnot de Condillac. Condillac hat klar erkannt, dass sein Vorhaben, eine operationale Theorie des menschlichen Geistes zu entwickeln, zwar eine Alternative zur Substanzmetaphysik des 17. Jahrhundert ist, aber selbst eine Metaphysik darstellt, eine im traditionellen Sinne *prima philosophia*, die für jede Wissenschaft den Grund legen und

71 Ebd.

72 Das schreibt Julien Benda im Vorwort zu seiner Ausgabe des *Dictionnaire: Voltaire, Dictionnaire Philosophique* par Julien Benda, Paris o. J. Dort auch eine Übersichtliche Tabelle, die die Varianten der Ausgaben von 1764, 1765, 1767, 1769, 1770 und 1774 ausweist.

73 Voltaire, a. a. O., Stichwort *Sensation*.

74 Ebd., Stichwort *Idee*.

die Bedingungen abgeben würde. Schon im Vorwort zu seinem Erstlingswerk, dem *Essai sur l'origine des connaissances humaines* von 1746, schreibt er über seine Absicht: »Die Wissenschaft, die am meisten dazu beiträgt, den Geist klar, genau und umfassend zu machen und die ihn daher auf das Studium aller anderen Wissenschaften vorbereiten muß, ist die Metaphysik. (...) Mir schien, daß man in der Metaphysik und in der Moral genauso exakt schlußfolgern könne wie in der Geometrie. (...) Wir müssen ganz darauf ausgehen, eine erste Erfahrung zu entdecken, die niemand bezweifeln kann und mit deren Hilfe alle anderen sich erklären lassen. (...) Mein Ziel ist es also, alles, was den menschlichen Verstand betrifft, auf ein einziges Prinzip zurückzuführen, ein Prinzip, das weder eine vage Behauptung noch eine abstrakte Maxime oder eine bloße Vermutung sein wird, vielmehr eine ständige Erfahrung, deren sämtliche Folgerungen durch neue Erfahrungen bestätigt werden.«<sup>75</sup> Die scharf formulierte Ablehnung der Systeme des 17. Jahrhunderts<sup>76</sup> erfolgt aus Gründen einer streng immanenten Konstruktion des Geistes und richtet sich auch gegen Leibniz, obwohl er bei diesem sowohl für seine eigene Auffassung von der wesensmäßigen Einheit der Geistestätigkeiten als auch für seine Zeichentheorie hätte Anknüpfungspunkte finden können. Condillacs allgemeine Theorie der Geistestätigkeiten läßt diese ausnahmslos aus den Sinneserfahrungen hervorgehen; alle Gedankenoperationen, die sich auf nicht präsentisch in sinnlicher Wahrnehmung gegebene Inhalte beziehen, sind an Erinnerungen geknüpft; das System der Erinnerungsinhalte vereinfachen wir dadurch, dass wir den originär gegebenen Wahrnehmungsinhalten Zeichen zuordnen, die gespeichert werden und auf Abruf verfügbar und untereinander kombinierbar sind.

So kann Condillac die komplexen ideellen Operationen als Ableitungen von ursprünglichen Sinnesleistungen begreifen. Wahrnehmung, Vorstellung, Bezeichnung, Ideenbildung sind ein kontinuierlicher Prozess, in dem die jeweils abstraktere Form aus der bildhafteren hervorgeht; die absolut erste Grundlage sind die in der Sinneswahrnehmung erscheinenden Gegenstandsbilder. »Da die einfachen Ideen nichts weiter sind als unsere eigenen Perzeptionen, ist das einzige

75 Condillac, *Essai über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse*, deutsch von Ulrich Ricken, Leipzig 1977, S. 57 und 60.

76 Ihnen hat Condillac eine eigene kritische Abhandlung gewidmet, den *Traité des systèmes*, 1749.

Mittel zu ihrer Erkenntnis die Reflexion über das, was man beim Anblick der Gegenstände empfindet. (...) Wenn ich also von komplexen Ideen rede, dann sind darunter entweder solche zu verstehen, die aus verschiedenen Perzeptionen gebildet werden oder aber aus einer gleichen, in einer bestimmten Weise wiederholten Perzeption. Man kann die komplexen Ideen in dem eingeschränkten Sinne, wie ich sie soeben beschrieben habe, nur richtig erkennen, indem man sie analysiert, das heißt, man muß sie auf die einfachen Ideen zurückführen, aus denen sie sich zusammensetzen und den Prozeß ihrer Entstehung verfolgen.«<sup>77</sup>

Die metaphysische Konsequenz aus dieser Theorie des Erkenntnisursprungs zieht Condillac im *Traité des sensations*. Der Titel könnte das Missverständnis nahelegen, es handle sich hier einfach um eine ausführlichere Darstellung der sensualistischen Interpretation der Verstandestätigkeiten, wie sie in den ersten Kapiteln des *Essai* bereits angelegt ist. Condillacs Interesse geht jedoch viel weiter. Er möchte die Konstitution dessen, was wir als *Welt* erfahren, im Zusammenwirken unserer fünf Sinne aufzeigen. Die Erkenntnistheorie war als Theorie der Zeichenbildung und -verwendung angelegt, die Sinnesempfindungen waren als das erste und den semantischen Status begründende Relatum jedes Zeichens aufgezeigt worden. Dem *Essai* ging es eigentlich darum, »daß die Verwendung von Zeichen das Prinzip ist, aus dem sich der Keim aller unserer Ideen entwickelt.«<sup>78</sup> Der *Traité* soll nun zeigen, dass die Leistung der Sinne weitergeht, als uns nur das Material der Verstandesoperationen zu liefern; die Sinnesempfindungen sind nicht bloße *sensations* im Sinne Lockes oder *impressions*, wie später Hume sagt, sondern sie sind das Medium, in dem uns die Welt so erscheint, wie wir sie *als Welt* erfahren. Dass wir eine Welt als möglich denken können, deren Inhalte aus anderen Erfahrungen als denen der uns gegebenen fünf Sinne stammen (und die dann auch andere Merkmale und Eigenschaften haben würde), bestreitet Condillac nicht; aber er erklärt eine solche bloße Denkmöglichkeit für irrelevant. Er will ausdrücklich nur den Zustand erforschen, in dem wir uns tatsächlich befinden, »den einzigen, der Gegenstand der Philosophie sein kann, denn es ist der einzige, den die Erfahrung unserer Erkenntnis zugänglich macht.«<sup>79</sup>

77 Condillac, *Essai*, I. Teil, 3. Sektion, § 6, 8, 9; a. a. O., S. 137.

78 Ebd., Einleitung, a. a. O., S. 63.

79 Ebd., Teil I, Sektion 1, Kapitel 1, § 8, a. a. O., S. 70.

Die Welt in dem Zustand, in dem sie uns sinnlich vermittelt ist, wird zum Forschungsgegenstand des *Traité*. Hier gebraucht nun Condillac ein Verfahren, das zunächst Verblüffung hervorruft. Er trennt die Sinne voneinander und beginnt mit der Analyse der Leistungen des Sinnes, der uns am wenigsten gegenständliche Gestaltbarkeit vermittelt, des Geruchssinnes. Er fingiert eine Statue, die ausschließlich über diesen einen Sinn verfügt, sozusagen eine aufs äußerste reduzierte Pygmalion-Situation. Nun zeigt er, dass schon in diesem beschränktesten Zustand der Sensibilität, in dem noch keine Materie gegenständlich wird, eine Fülle von weiteren Bewusstseinsleistungen entsteht: Aufmerksamkeit, Lust und Unlust, Gedächtnis, Unterscheidung von Sukzession (also einfachste Zeitlichkeit), Vergleichen, Urteilen; und dass aus der Gesamtheit dieser Leistungen ein Verhaltenstypus (*habitude*) erwächst.

Die detaillierte Darstellung der Verhaltensmöglichkeiten eines ausschließlich auf den Geruchssinn beschränkten Wesens brauchen wir hier nicht nachzuvollziehen. Das Ergebnis lautet: »Nachdem wir bewiesen haben, daß unsere Statue sich Aufmerksamkeit geben kann, sich zu erinnern vermag, zu vergleichen, zu urteilen, zu unterscheiden, Vorstellungen zu haben; daß sie abstrakte Begriffe hat, Ideen von Zahl und Dauer; daß sie allgemeine und besondere Wahrheiten kennt; daß sie Wünsche bildet, sich Leidenschaften schafft, liebt, haßt, will; daß sie zu Hoffnung, Furcht und Verwunderung fähig ist; und daß sie schließlich Verhaltensweisen festigt: danach dürfen wir nun schließen, daß der Verstand mit einem einzigen Sinn ebensoviele Fähigkeiten hat wie mit den fünf Sinnen zusammengenommen.«<sup>80</sup> Der weitere Verlauf der Untersuchung wird hier vorweggenommen. Jeder Sinn gibt eine Welt, aber jeweils eine Welt anderer Gegenstände, Gegenstandstypen. Im Zusammenwirken der Sinne, in der Interferenz ihrer Gegenstandsregionen bildet sich die Idee der Welt, wie sie von uns erfahren wird; sie ist das Resultat der wechselseitigen Abbildung verschiedener Gegenständlichkeiten aufeinander.<sup>81</sup> Und

80 Condillac, *Traité des sensations*, Paris 1754, Teil I, Kapitel 7, § 1.

81 In unserer Zeit hat Helmuth Plessner diesen Gedanken in *Die Einheit der Sinne, Gesammelte Schriften*, Bd. III, Frankfurt am Main 1980, wieder aufgenommen und mit den Mitteln einer ebenso sinnesphysiologisch-empirischen wie transzendentalphänomenologischen Methode ausgeführt. Vgl. dazu Hans Heinz Holz, Die Systematik der Sinne, in: J. Friedrich/B. Westermann (Hg.), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Frankfurt am Main 1995, S. 117 ff.

in einer quasi phänomenologischen Analyse der Leistungen der Sinnesbereiche kann Condillac dann eine Hierarchie der gegenstandsgebenden, weltkonstituierenden Sinne aufstellen: »Wir können nicht alle die Annahmen, die ich gemacht habe, auf ihre Anwendung prüfen; aber sie beweisen zum mindesten, dass alle unsere Erkenntnisse aus den Sinnen stammen, und im besonderen aus dem Tastsinn, weil er die anderen instruiert. (...) Das ist der Keim all dessen, was wir sind.«<sup>82</sup>

Um aus seiner Anthro-Kosmologie<sup>83</sup> den Übergang zur praktischen Philosophie zu finden, fügt Condillac dem *Traité* eine Beilage an, in der er den Ursprung der Freiheit aus der Determiniertheit durch die Sinne darstellt, die *Dissertation sur la Liberté*. Das ist einer der wenigen Punkte, an denen die in der Aufklärungsphilosophie impliziten Probleme der Dialektik explizit gemacht werden.

Das überschaubare Ensemble unmittelbarer Sinneseindrücke vervielfältigt sich im Laufe der Befriedigung der aus ihnen erwachsenden Bedürfnisse. Die Erfahrung entfernt sich, über mannigfache Zwischenstufen der Gegenstandsauffassung, in diesem Prozess mehr und mehr von der ursprünglichen Sinnlichkeit. »Je weiter wir uns von dem entfernen, was die Sinneseindrücke anfänglich waren, um so mehr entwickelt sich unser Dasein, es differenziert sich: es erstreckt sich auf so viele Dinge, dass zu begreifen wir Mühe haben, wie alle unsere Fähigkeiten ein gemeinsames Prinzip in der Sinneswahrnehmung haben können.«<sup>84</sup> Hegel wird dieses Entwicklungsmodell dann im System der Bedürfnisse und der Vermittlung ihrer Befriedigung durch Arbeit weiterentwickeln. Bei Condillac geht es nur um Lust und Unlust als Reaktionen auf Sinneempfindungen. Durch diese

82 Condillac, *Traité des sensations*, a. a. O., Teil IV, Kapitel 9, § 1.

83 Es ist ein fundamentales Missverständnis, die Abfolge der Sinnesregionen als eine Art naturgeschichtliche Folge zu denken, wie Hegel in der *Enzyklopädie* § 442; dort spricht er von »der anthropologischen zusammenhängenden Entwicklung des Individuums«, »nach welcher die Vermögen und Kräfte als nacheinander hervortretend und in der Existenz sich äußernd betrachtet werden – ein Fortgang, auf dessen Erkenntnis eine zeitlang (von der Condillac'schen Philosophie) ein großer Wert gelegt worden ist.« Genau so hat Condillac seinen Aufbau der Sinnlichkeit nicht gemeint, sondern vielmehr als ein typologisches Aufsteigen vom Einfachsten zum Reichhaltigsten. Im folgenden scheint Hegel das auch zuzugeben: »Es ist hierin die Richtung nicht zu verkennen, die mannigfaltigen Tätigkeitswesen des Geistes bei der Einheit desselben begreiflich zu machen und einen Zusammenhang der Notwendigkeit aufzuzeigen.« Ebd.

84 Condillac, *Traité des sensation*, Conclusion § 1.

Reaktionen werden unsere Bedürfnisse geweckt: »Wieviele Bedürfnisse, so viele verschiedene Genüsse; wieviele Grade innerhalb des Bedürfnisses, so viele Grade im Genuß.«<sup>85</sup> Der Sensualismus thematisiert noch nicht die selbständige Ebene der Mittel – ihm kommt es darauf an, die »höheren«, das heißt komplexeren Bewusstseinsvorgänge, also Begriffsbildung, Urteilen, Schließen, als Derivate der Sinnesempfindungen zu erweisen. Das hatte Condillac auch in der Logik des *Cours d'Etude* dargetan. »Unsere Sinne sind die ersten Fähigkeiten, die wir bemerken; allein durch sie kommen die Eindrücke der Gegenstände in die Seele. (...) Wenn wir niemals einen Sinn gehabt hätten, würden wir keinen Naturgegenstand kennen. (...) Man wird finden, daß wir schon die Kinder nur lehren können, was sie schon zu tun wissen. Wie sie begonnen haben, aus sich allein ihre Fähigkeiten zu entwickeln, so werden sie auch fühlen, daß sie sie weiter entwickeln können, wenn sie, um diese Entwicklung zu erreichen, das tun, was sie getan haben, um sie zu beginnen.«<sup>86</sup>

Die Abhängigkeit von den Sinnen scheint zunächst eine *determinatio extrinseca* des menschlichen Handelns zu implizieren. Wir sind, was wir sind, und tun, was wir tun, aufgrund der Eindrücke und Einflüsse, die wir von außen vermittels unserer Sinne erhalten. Alle Bewegung geschieht gemäß der im Bereich der *res extensa* waltenden Kausalität. Doch unsere Reaktion auf die Erfahrungen von Lust und Unlust, durch die wir die Unlust zu meiden oder zu beseitigen suchen und die Lust erstreben oder erhalten wollen, finden nicht in einer leeren Welt statt. Der Mensch »wird nicht nur Hindernisse für seine Begierden finden, sondern ebensooft weit davon entfernt sein, jene Art Vergnügen an den Gegenständen zu finden, die er in ihnen gesucht hat; zuweilen wird er sogar Übel erfahren, die er nicht erwartet hatte.«<sup>87</sup> Der Mensch kann in einer Welt der Gegenstände nicht einfach seinen natürlichen Empfindungen folgen, sondern er muss überlegen, für welche Handlung er sich entscheidet.<sup>88</sup> Die Entscheidung erfolgt im Vergleich zwischen den zu erwartenden Lust- bzw. Unlustzuständen aufgrund bisheriger Erfahrungen. Der Vergleich wird möglich, weil wir nicht nur gegenwärtige Empfindungen haben, sondern auch vergangene im Gedächtnis behalten. »Sobald

85 Ebd., § 3.

86 Condillac, *Logique*, a. a. O., Teil I, Kapitel 1.

87 Condillac, *Traité des sensations*, Dissertation sur la Liberté, § 4

88 Ebd., § 6.

man mehrere Begierden hat, zieht man die Mittel zu ihrer Befriedigung, die Hindernisse, die zu überwinden sind, die Freuden des Genusses und die Schmerzen, denen man ausgesetzt sein könnte, in Erwägung. Man vergleicht sie in Bezug aufeinander. (...) Und statt das sich am lebhaftesten aufdrängende Objekt zu erstreben, beachtet man das, was die meiste Lust mit dem wenigsten Schmerz ergibt.«<sup>89</sup> So vermag der Mensch seine Begierden zurückzuhalten und zwischen ihnen eine Präferenzhierarchie aufzustellen, die mit der natürlichen Stärke der Begierden nicht kongruent zu sein braucht. Die Kombination gegenwärtiger Empfindungen mit der Reproduktion vergangener eröffnet dem Menschen die Möglichkeit, die äußere Determination zum Reagieren auf den präsenten Sinneseindruck in eine innere Determination zum Handeln oder Nichthandeln zu transformieren. Die äußere Determination schlägt um in ihr Gegenteil, die innere, indem sie doch zugleich bleibt, was sie ist, nämlich äußere; denn auch die innere ist immer zuerst und ihrem ursprünglichen Wesen nach eine äußere; sie entspringt nicht aus uns selbst, sondern aus der Gemeinschaft und Folge äußerer Determinationen, bekommt aber nun eine andere Modalität: aus ihr können zwei entgegengesetzte Reaktionsweisen hervorgehen. Das aber ist Freiheit. »Die Freiheit ist nur die Fähigkeit, das zu tun, was man nicht tut, oder nicht zu tun, was man tut.«<sup>90</sup>

Die Entscheidung ist immer eine im singulären Fall. Wir sind nicht Wesen die zugleich Wollen und Nicht-Wollen, Handeln und Nicht-Handeln können, sondern immer nur eines von beiden. Die Enthaltung, nicht zu wollen oder nicht zu handeln, ist selbst eine Art des Wollens und des Handelns. »Man muss daher nicht im allgemeinen fragen, ob man die Macht hat zu handeln oder nicht zu handeln, sondern man muss fragen, ob man die Macht hat, etwas nicht zu wollen, wenn man will, oder etwas zu wollen, wenn man nicht will.«<sup>91</sup> Die Enthaltung ist aber der äußeren Determination entgegengesetzt, die einsinnige Richtung der mechanischen Kausalität wird in ihr umgekehrt. Zu einer echten *determinatio intrinseca* (und damit erst verschieden von der *determinatio extrinseca*) wird diese Enthaltung oder Entscheidung aber erst durch die vergleichende Urteilstätigkeit; hier kommt die Leistung der Vernunft als eine neue Qualität gegen-

89 Ebd., § 7.

90 Ebd., § 12.

91 Ebd., § 14.

über den Sinnesempfindungen zum Durchbruch: »Wenn man nicht überlegt, wählt man nicht; man folgt dann nur dem Eindruck der Objekte. In diesem Fall gibt es noch keine Freiheit. Um aber zu überlegen, muss man die Vorteile und Nachteile kennen, die es mit sich bringt, den Begierden zu gehorchen oder zu widerstehen; und die Überlegung setzt, wie wir gesehen haben, Erfahrungen und Kenntnisse voraus. Genau so verhält es sich auch mit der Freiheit.«<sup>92</sup> Sinneswahrnehmungen, Erfahrungen, Kenntnisse und richtiges Schließen (wie es in der *Logique* ausgeführt wird) verbinden sich zu einem Verhalten, das frei ist, obwohl es aus Determinationen entspringt. Freiheit ist ein besonderer Modus der Wirkung natürlicher Bedingungen, also ein Modus der Notwendigkeit. »Die Freiheit besteht so nicht in Determinationen, die unabhängig von den Wirkungen der Objekte und von jedem Einfluß der Kenntnisse, die wir von ihnen erworben haben, wäre. (...) Die Freiheit besteht vielmehr in Determinationen, die unter der Voraussetzung, daß wir immer von irgendeiner Seite immer von den Wirkungen der Objekte abhängen, eine Folge der Überlegungen sind, die wir angestellt haben oder die angestellt zu haben in unserer Macht stand.«<sup>93</sup> Die Leistungen der Vernunft sind ableitbar aus dem, was die Sinne uns sehen lassen. »Die Natur selbst lehrt uns die Analyse« proklamiert die Überschrift des ersten Teils der *Logique*. Der anthropologische Ursprung der Vernunft ist selbst der Grund ihres logischen Status.

92 Ebd., § 15.

93 Ebd., § 17 und 18.