



# Bildbruch

Beobachtungen an Metaphern

**Ausgabe 7**

Herbst 2025

ISSN: 2702-0150

# FRÜHE NEUZEITEN

**Bildbruch**  
Beobachtungen an Metaphern

Herausgegeben von Sina Dell'Anno und Simon Godart

Ausgabe 7 Sommer 2025

# FRÜHE NEUZEITEN

Herausgegeben von Anne Eusterschulte und Simon Godart

Redaktion: Gesa Blume, Anouk Brunner, Sina Dell'Anno, Nicolas Fink, Simon Godart,  
Emmanuel Heman, Tobias Klein, Ramon Quellmalz, Sophie Storch, Anna Sutter, Helene  
Weinbrenner

Satz und Gestaltung: Tobias Klein

Titelbild: Florian Birk, *ONSET* (Detail, 2025)

Berlin und Basel  
ISSN: 2702-0150

# INHALT

<b>Frühe Neuzeiten</b>	<b>4</b>
Simon Godart	
<b>Ausgewählte Werke (2020–2025)</b>	<b>11</b>
Florian Birk	
<b>Reversbild der Trauer. Über die Arbeiten Florian Birks</b>	<b>22</b>
Tobias Klein	
<b>garulla logica? Cusanus zum Syllogismus</b>	<b>25</b>
Fabian Marx	
<b>„Jeder muss sich selbst schmeicheln“. Das Lob der Selbstliebe im Moriae Encomium des Erasmus von Rotterdam</b>	<b>37</b>
Carsten Flaig	
<b>Baltasar Graciáns Handorakel als paradoxe Antwort auf ein sozial- und mediengeschichtliches Problem</b>	<b>50</b>
Lucius Maltzan	
<b>Erkenntnis oder der Weg dorthin. Descartes und die Methode</b>	<b>68</b>
Simon Godart	
<b>„Toute la Philosophie est comme un arbre“. Bemerkungen über Descartes pflanzlich-philosophische Selbsthistorisierung</b>	<b>95</b>
Michelle Marú Castro	
<b>Mit dem ‚göttlichen Gesetz‘ gegen das göttliche Gesetz. Über Spinozas katachrestische Begriffspolitik im vierten Kapitel des <i>Tractatus Theologico-Politicus</i></b>	<b>107</b>
Anna Sutter	
<b>Historische und metaphysische Oberflächen. Oder „for how shall a feather inform us of the interior nature of a bird?“</b>	<b>127</b>
Jonathan Lohmann	
<b>Schichten der Moderne. Leibniz’ Geschichtsverständnis zwischen Fortschritt und Stabilisierung</b>	<b>146</b>
Hannes Amberger	
<b>Krise und Reform. Die Metaphysik im frühneuzeitlichen Deutschland</b>	<b>167</b>
Christian Henkel	

# Frühe Neuzeiten

Simon Godart

Es ist – insbesondere bei der Formulierung von Titeln für Zeitschriften, Konferenzen oder für Forschungsprojekte – immer ein Leichtes, etwaigen Mängeln an Präzision und Festschreibung durch das Ausweichen in den Plural zu entgehen. Man immunisiert sich gegen den Vorwurf, den angesprochenen Gegenstand nicht erschöpfend, nicht gründlich genug in den Blick genommen, sein Wesen verkannt oder es zumindest nicht erschöpft zu haben – oder die Sache gar gänzlich zu verfehlen. Dem kann man durch Vervielfachung zuvorkommen; wie im Falle dieses *special issues* von *Bildbruch – Beobachtungen an Metaphern* lässt sich die Nachfrage danach, was denn nun *die* „Frühe Neuzeit“ wirklich gewesen sei, wann sie begonnen und geendet und was sie letzten Endes denn zu *einer* Zeit gemacht habe, ganz einfach beantworten: *diese eine* Neuzeit wird hier nicht dargestellt werden können. *Diese eine frühe* Neuzeit in ihrer Gänze, in allen ihren Facetten, ihren Tiefen, Höhen, Vorphasen und Ausläufern oder als Totalität kann von den hier versammelten Beiträgen nicht erschöpfend dargestellt werden; ja, *diese eine Neuzeit* hat es vielleicht gar nicht gegeben.

Der einheitliche Epochenbegriff für den langen Zeitraum von etwa 1500 bis 1750 ist selbst jüngeren Datums und – wie fast alle – eine retrospektive und heuristische Prägung;<sup>1</sup> erst in den 1950er Jahren etabliert, geht es der Frühen Neuzeit mehr darum, die Vielfalt dieser innerlich diversen und transnational differenzierten Geschichte Europas in den Blick zu nehmen.<sup>2</sup> Die große Erzählung von der Neuzeit im Ganzen und ihrer frühen Phase zwischen 1500 und 1750 zerfällt, wie es für jede Epoche gilt, in viele kleine Geschichten, die von Staatsformen, Kriegen und Dynastien über Religions- oder Wissenschaftsgeschichte verflochtene Global-, Handels- und Kulturgeschichte einschließen. Die Frühneuzeitforschung der letzten Jahre hat sich in vielfältiger Weise kritisch und reflektierend mit diesem Leitbegriff beschäftigt. Im Zuge der anhaltenden Diskussion um *multiple modernities*<sup>3</sup> stellte sich auch die Frage nach der Tragweite und Legitimität des Periodenbegriffs der Neuzeit – und insbesondere der Frühneuzeit. Eingedenk des „muddle of early modernity“<sup>4</sup> und der

<sup>1</sup> Nipperdey (2015). Für das gesamte Vorwort danke ich Anne Eusterschulte, Emmanuel Hemann und Lea Fink für wichtige Hinweise, Impulse und Kritik.

<sup>2</sup> Zeiten bezeichnen / Labelling Times Frühneuzeitliche Epochenbegriffe: europäische Geschichte und globale Gegenwart / The 'Early Modern' – European Past and Global Now. 2023. 978-3-447-12072-2

<sup>3</sup> Zur Diskussion um die Vervielfachung der Moderne, siehe Eisenstadt 2002; Chakrabarty 2000. Friedman.

<sup>4</sup> Starn 2002, der Chakrabartys Ansatz (Chakrabarty 2011) für die *early modern times* zuspitzt. Vgl. auch Nipperdey 2022.

vergleichsweise kurzen Begriffsgeschichte richtet sich das Interesse zunehmend auf die Bedingungen seiner Geltung und seine globale Anschlussfähigkeit.<sup>5</sup> In diesem Sinne wird zur Zeit die ‚Neuheit‘ und ‚Tiefe‘<sup>6</sup> der Epoche ebenso diskutiert wie die Möglichkeit ihres globalen Transfers jenseits des europäischen Diskurses.<sup>7</sup> Dass hierbei auch die „Pluralisierung“ als Schlüsselbegriff für die weitere Erforschung angeführt wurde,<sup>8</sup> zeugt davon, dass die Epoche weder durch einen einheitlichen Charakter – etwa der vorzeitigen Modernisierung, des Bruchs mit dem Vergangenen oder der permanenten Innovation –, noch auch nur als einheitliches Phänomen begriffen wird. Es sind Neuzeiten, die in ihrer Differenz und ihrer Ungleichzeitigkeit in den Blick genommen werden. Neben der geschichtswissenschaftlichen und literatur- oder kulturwissenschaftlichen ist auch die philosophiehistorische Frühneuzeitforschung von dieser Pluralisierung und Diversifikation betroffen; in ihrer Sammlung frühneuzeitlicher Texte reflektiert Anne Eusterschulte auf deren uneinheitlichen und vielschichtigen Charakter, um festzuhalten, dass für sie die „Bezeichnung ‚Neuzeit‘ [...] daher als eine Rahmung verstanden [wird], um historische Verhandlungsräume systematischer Fragen ins Auge zu fassen.“<sup>9</sup>

Unter der Voraussetzung, dem Label nicht ohne Vorbehalt zu trauen, wird man auch für Binnendifferenzierungen sensibler. Diese stellen keineswegs den Geltungsanspruch der Epoche in Frage, erweitern sie doch den Begriff, indem sie ihn in Schattierungen und qualifizierteren Bestimmungen aufgehen lassen. Vom Vorabend der „Entdeckung“ Amerikas oder gar schon von der Besteigung des Mont Ventoux an bis zum Sturm auf die Bastille, vom Spätmittelalter in die Renaissance, vom Humanismus und von der Reformation bis zur Aufklärung hat auch Ideen-, Begriffs- und Kulturgeschichte das Material an der Hand, um den Frühneuzeitbegriff mit Farbe und Leben zu erfüllen. Die Vergangenheit nicht als monolithischen Block, sondern in „Schichten“, „Phasen“ und „Reifeprozessen“ zu denken, deren Überlagerungen und Bruchkanten zum Ganzen *einer* Zeit dazugehören, setzt vielleicht genau da an, wo die Epochenbegriffe ihren Sinn erfüllen.

Also Frühe Neuzeiten. Aber bei dem merkwürdigen Ineinandergreifen von Verlegenheit und Selbstbewusstsein, das sich im Plural niederschlägt, mag man fast übersehen, dass auch die Rede von der „Frühe“ nicht ohne doppelten Boden auskommt. Es mag trivial sein und nur dem Umstand Rechnung zu tragen, dass sich Epochen eben keineswegs wie monolithische Blöcke konstituieren und abgrenzen lassen, sondern dass in ihnen Konstitutions- und Schwundphasen natürlich einbegriffen sind, denen dann, je nach Interessenslage und Fragehorizont, besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird. Es gehört zum Verständnis der Epoche selbst dazu, dass sie in frühe, hohe und schließlich späte Phasen oder Schichten zerfällt – die Rede vom

<sup>5</sup> Zwierlein 2012. Strathern 2018.

<sup>6</sup> So diskutiert Arndt Brendecke (2013) in seinem Beitrag die „tiefe, frühe, neue Zeit. Anmerkungen zur *hidden agenda* der Frühneuzeitforschung“ die Bildräume, in denen der Periodenbegriff operiert. Vgl. auch Müller et al. 2010.

<sup>7</sup> Zwierlein/Mahler 2023. Vgl. auch Burke 2007.

<sup>8</sup> Müller/Österreicher/Vollhardt 2010; die Publikation erschien als Ergebnis der Arbeit des Sonderforschungsbereiches 573 ‚Pluralisierung und. Autorität in der Frühen Neuzeit‘.

<sup>9</sup> Eusterschulte 2017, 14. Anne Eusterschulte hat in dieser Zusammenstellung vor allem die Vielfalt der chronologisch sortierten und einleitend kommentierten Beiträge aus Humanismus und Renaissance, Reformation und Aufklärung, aus Europa und in globaler Perspektive hervorgehoben. Ihr Band lässt das Desiderat einer genuin philosophiehistorischen Bestimmung des Frühneuzeit-Konzeptes noch einmal deutlich vor Augen treten – und problematisiert zudem, dass die inneren Widersprüche einer Periode ihren Niederschlag auch in divergierenden Pfaden der Geistesgeschichte finden.

„Hochkapitalismus“, vom „Frühmittelalter“ oder von der „Spätantike“ ist sicher nicht wegzudenken. Heuristisch macht es keinen Unterschied, ob man von früh bis spät in die Geschichte hineinkommen will; wie schon die gerade verwendeten Beispiele für Binnendifferenzierungen von Epochen zeigen, lässt sich der Übergang von Antike und Mittelalter von beiden Seiten einer unfeststellbaren Grenze her modellieren, und die Entscheidung, was *schon* am Neuen teil hatte oder *noch* dem Alten verhaftet war, greift von der Bezeichnung immer auf die Darstellung über.

Zwei Autoren, die für den Diskurs der Konstitutionsphase der „Frühneuzeit“ unverzichtbar gewesen sind, haben mit ihren entsprechenden Metaphern auf die Unbestimmtheit und Offenheit des Begriffs reagiert. Im Verlauf der 1950er Jahre prägte Blumenberg die „Epochenschwellen“, Reinhardt Koselleck die „Sattelzeit“, um in Übertragungen mit dem Frühen, dem Späten und den Übergängen zu operieren. Blumenbergs *Schwelle*, die man nur überquert und die nie ganz drinnen und nie ganz draußen ist, steht bildlich ein für die Zwischenzeiten, die sich erst *ex post* als solche erkennen lassen – und die zwischen den großen Epochen ihre eigene, wenn auch minimale, historische Ausdehnung erfährt.<sup>10</sup> Die *Legitimität der Neuzeit* nimmt – neben der Differentialanalyse vor und nach dem Schwellenraum mit Cusanus und Bruno – eine andere Übergangszeit zur Hilfe, um die Dynamik am Rand der Neuzeit zu beschreiben; die Spätantike in ihrem Übergang zum Mittelalter dient in der Unentschiedenheit, welcher epochale Horizont hier noch gilt und welcher schon in den Blick geraten ist, als Modell für die andere Übergangsphase hin zur Moderne, die für Blumenberg nur unzureichend beschrieben wäre, reduzierte man sie auf eine lange „Vorbereitung“.<sup>11</sup>

Analog dazu ist es auch bei Koselleck eine Metapher, die für die Verlegenheit exakter Begrenzungen entsteht. Er greift nicht, wie Blumenberg, auf einen architektonischen Kontext als Bildspender zurück – anstelle der *Schwelle* steht ihm der *Sattel* Modell für die Prägung der „Sattelzeit“.<sup>12</sup> Dabei ist erstaunlich, dass diese Verlegenheitsmetapher in ihrer Zweideutigkeit nie klar auf ihren Bildhintergrund zurückgeführt wird: „Koselleck ließ [offen], ob seiner Begriffsschöpfung die Vorstellung eines Berg- oder eines Reitersattels zugrunde liege“.<sup>13</sup> Er ist also offenbar bewusst ein katachrestisches Risiko eingegangen, wenn derart die evozierten Bildwelten miteinander in Reibung kommen und letzten Endes eine der denkbaren metaphorischen Auflösungen selbst eine Katachrese darstellt.<sup>14</sup> Obwohl sich biographisch ein Bezug zur Reiterei aufdrängt,<sup>15</sup> scheint die geologisch-alpine Betrachtung von Bergkämmen und ihren Scheitel- bzw. Talpunkten doch ebenso gut für die „Schichten“ zu funktionieren, die er zwischen den Epochen sich überlappen sieht.

<sup>10</sup> Blumenberg 2016. Vgl. Saul 1999.

<sup>11</sup> Blumenberg 1962.

<sup>12</sup> Koselleck 1975, XV. Vgl. Eibach 2019.

<sup>13</sup> Jordan 2019, 375. Er habe sich zudem in „vieldeutiges Schweigen gehüllt“. (ebd.).

<sup>14</sup> „Bergsattel“ funktioniert analog zum „Bergfuß“, der beliebtes Beispiel für die Katachrese als „notwendige“ Metapher ist. Gfrereis 1999, 97. Zur Bildebene von Kosellecks Begriffen, siehe Jordheim 2021.

<sup>15</sup> Nicht nur wegen seiner oft angesprochenen Mitgliedschaft in der „Reitergefolgschaft“ der Hitlerjugend (Hettling/Schieder 2021, 15), noch wegen seines geplanten „Pferdebuchs“, (vgl. Dunkhase 2023), einer Studie zur Geschichte des Pferdes und seiner Rolle vor, während und nach der Moderne liegt der Verdacht nahe, dass Koselleck zur Reit-Metapher geneigt haben dürfte. Wie Hoffmann gezeigt hat, ist das Pferd als Allegorie für Koselleck auch darüber hinaus biographisch von Bedeutung gewesen; Hoffmann rekonstruiert eindrücklich die Notiz Kosellecks von 2002, die sich auf das „apokalyptische Pferd“ von 1942 bezieht (Hoffmann 2023, 37–38): eine Kriegserfahrung aus seiner Zeit aus der russischen Front von einem verletzten Pferd wird zur Allegorie der „menschlichen Selbstvernichtung“, die ihn umgeben hat.

Beide Denker haben so mit Anschaulichkeit auszugleichen versucht, was dem abstrakten und bildfreien Begriff der „Neuzeit“,<sup>16</sup> gerade zu ihrem Beginn und in den Übergängen, an Plastizität mangelt – und damit je auf eigene Weise den Anspruch fester und allgemein gültiger Grenzen ebenso verabschiedet wie denjenigen auf jahrhundertüberspannende Homogenität und Wesentlichkeit. Für die in dieser Ausgabe versammelten Studien, die sich auch auf Koselleck oder Blumenberg berufen, ist diese Diversifizierung von Anfang an leitend gewesen; die philosophiehistorischen Untersuchungen sind je Einzelstudien zu Autor\*innen und Werken oder ggf. zu Begriffen, die in ihrer Eigenständigkeit Einblicke in verschiedene frühen Neuzeiten gewähren. Es schien uns ratsam, die Epochenmarkierung dabei nicht bloß durch den Verweis auf den Plural und die Konzentration auf Einzelpositionen zu relativieren, um sie letztlich doch im Großen und Ganzen als gegeben vorauszusetzen. In der Prägung lässt sich mit etwas gutem Willen durchaus noch etwas Bildliches erkennen, das von den Beiträger\*innen auf je eigene Weise in den Blick genommen wurde: die „Frühe“ des „Neuen“. Man mag darin eine Konvention erkennen, die sich keineswegs nur im Falle der Moderne niedergeschlagen hat und ebenso für die Jungsteinzeit oder auch der Postmoderne herangezogen werden kann. Das Ganze der jeweiligen Epoche vorausgesetzt, zerfällt diese stets in ihre Vor-, Früh-, Mittel- und Hoch- bis schließlich End- und Spätphasen.

Aber für die Moderne und die Neuzeit hat diese Logik von Phasen, Anfängen und Übergängen eine vielleicht weiterreichende Bedeutung. Denn einerseits ist es eine derart lange „Frühe“, von der wir bei der Neuzeit ausgehen, die erst zum Beginn des neunzehnten Jahrhunderts ihre Reife erreicht hat und die dann so neu selbst nicht mehr sein kann. Aber auch darüber hinaus spielt sich die Frage nach der Neuzeit vor einem anderen Hintergrund ab; anders als bei Steinzeit oder Mittelalter handelt es sich in diesem Fall um eben jene Epoche, der wir selbst – vielleicht, gerade noch – angehören.<sup>17</sup> Ihre möglichst genaue Datierung liegt uns besonders am Herzen, nicht nur, weil wir in ihr eben dasjenige wiedererkennen wollen, was der Neuzeit als Ganzer und vielleicht bis heute ihr Gepräge gegeben hat. Diese Frühe ist die unsere, die sich aus der implizierten Späte unserer Tage erst als solche erkennen lässt. Die Vorbereitungen des Jetzt im Gewesenen wiederzuerkennen, sagt immer in gleichen Teilen etwas über damals und heute aus. Die Ähnlichkeiten und Kontinuitäten sind dabei nicht ohne eine Teleologie auf die Gegenwart hin zu haben, ohne vergangene Zukunft, von der wir uns gemeint fühlen; und auch nicht ohne eine implizierte oder explizierte Behauptung darüber, was zur Reife oder Blüte denn letzten Endes dazugehört haben wird. Indem wir uns in der Frühen Neuzeit wiedererkennen, bestimmen wir zugleich die späte, hohe, vergangene oder erträumte Moderne mit ihr.

<sup>16</sup> Koselleck geht auf die Problematik der Kategorisierung anhand des „Neuen“ der Neuzeit ein, ohne sie für sich genommen schon allzu schwierig zu finden, wenn er schreibt (1990, 539–540): „Erstens also: daß die Neuzeit neu sei, sagt uns schon der Begriff. Blicken wir in unsere Schul- und Handbücher, so erhalten wir je nach Paragraphen klare Auskünfte. Da ist dieser Mönch, der in Wittenberg neunzig und einige Thesen an die Kirchentür geheftet oder genagelt haben soll, um die finanzielle Gnadenverwaltung der Kirche anzufechten. Da sind gelehrte Buchliebhaber, Humanisten, die sich mit Neugierde in antike Texte versenken, sie edieren, kommentieren und kritisieren. Und da ist ein Mann, der den Buchdruck erfunden hat, um die gesuchte Lektüre zu erleichtern. Und da ist ein missionsbewußter, wagemutiger Seefahrer, der versehentlich Amerika entdeckt; und bald darauf ersegelt ein anderer Seefahrer die Kugelgestalt unserer Erde. Da ist ein Astronom oder Astrologe, der diese Kugel in einen Stern verwandelt, der um die Sonne kreist. Wahrlich bis dahin unerhörte Neuigkeiten, die um 1500 herum in den überkommenen Erfahrungsraum eingebrochen sind.“

<sup>17</sup> Die Diskussion um die rechte Epochenbezeichnung lässt sich an Begriffen wie „Spätmoderne“ oder „Spätkapitalismus“ fortsetzen; vgl. bspw. Reckwitz/Rosa 2021.

Ist die Frühe eine Katachrese? Wohlmöglich, insbesondere, wenn man die Notwendigkeit einer solchen Phase bedenkt, die den Anfang eben der Moderne bezeichnet, die sich bis in die Gegenwart erstreckt. Wenn wir modern gewesen sind und es noch bleiben, dann können wir auf einen Namen für die ersten, frühesten Tendenzen, die ins Heute führen, nicht verzichten. Die übertragene Rede von der „Frühe“, so unvermeidlich sie auch sein mag, kommt dabei nicht ohne gewisse Evokationen und Implikate aus; ob in Analogie zum Tagesverlauf, der mit den ersten Sonnenstrahlen beginnt, ob in organischer Entwicklung, die ihre zarten Anfänge nimmt auf dem Weg zur vorbestimmten Reife, oder in biographischer Rahmung, die die Dinge noch in den Kinderschuhen erkennt, um sie heranwachsen und zu sich selbst kommen zu sehen. Bei Periodisierungen auf Distanz mag dieser Resonanzraum der Motive vernachlässigbar sein, wenn man ihn in seiner Unvermeidbarkeit zu erkennen vermeint. Wie sonst den Reifeprozess der Epochen, wie sonst das Wachstum der Zeitabschnitte beschreiben? Es handelt sich um den vielleicht unspektakulärsten Fall einer Verlegenheits-Katachrese, die gerade darin ihrer Bestimmung entspricht, dass sie sich der Ersetzung und der Auflösung verweigert.

Mit Blick auf diese Sonderausgabe von *Bildbruch. Beobachtungen an Metaphern* tragen zwei Momente zur Komplikation dieses katachrestischen Restes und anachronistischen Risikos bei. Im Folgenden sind Beiträge mit vorrangig philosophiehistorischem Interesse versammelt, die sich zum größten Teil aus Vorträgen speisen, die im Rahmen des Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Philosophie in Münster 2024 in der gleichnamigen Sektion „Frühe Neuzeit“ gehalten und diskutiert worden sind. Wir danken allen Beiträger\*innen, den Diskutant\*innen, den Reviewern der eingereichten Beitragsvorschläge sowie allen voran Anne Eusterschulte, die die Sektion verantwortet hat und die auch die Versammlung der Beiträge in dieser Ausgabe mitinitiiert hat.<sup>18</sup> Wenn der Charakter der Frühneuzeit als Epoche bereits über ein hohes Maß an Komplexität, innerer Diversität und schließlich plastischer Bedeutung bestimmt wird, dann gilt dies im Fall der Philosophiegeschichte im besonderen Maße. Denn sie tut sich mit den Epochen vielleicht besonders schwer; eine Technik, eine politische Ordnung oder eine Handelsbeziehung mag Züge aufweisen, die ‚bereits‘ mit Charakteristika späterer Zeiten und ‚höherer‘ Entwicklungsstufen vergleichbar sind und die einer entsprechenden teleologischen Fortentwicklung offenstehen – und dies, ohne sich dessen selbst bewusst zu sein oder davon Rechenschaft abzulegen. Für die Wissenschaftsgeschichte erweist sich, dass solche Vorgriffe nicht leicht zu greifen sind – nicht zuletzt Blumenbergs *Genesis der kopernikanischen Welt*<sup>19</sup> hat dies demonstrieren wollen und gezeigt, dass die bloße Entsprechung von Gedanken, Modellen, Begriffen und Argumenten zwischen Autor\*innen verschiedener Zeiten nicht darauf schließen lässt, dass es sich um das selbe handelt; frühe und späte Artikulationen des offenbar selben sind nicht identisch, insofern die Epochen denn etwas zum Denken beizutragen haben. Für die Philosophiegeschichte gilt dies im Besonderen, hat sie es doch, wie auch immer sich dies gestaltet und was auch immer das einschließen mag, mit dem Denken selbst zu tun; gerade darum wird in ihr doch immer wieder die Frage nach der Antike, dem Mittelalter und schließlich der Moderne gestellt, um sich Rechenschaft darüber einzuholen, was ein je solches Denken impliziert, was ihm möglich und sagbar war, was in ihm ohne Folgen bleiben musste und, schließlich, was dies uns in der Gegenwart zu sagen hat.

<sup>18</sup> An dieser Stelle sei vornehmlich ihr, der DGPhil und den Beiträger\*innen und Diskutant\*innen der Sektion „Frühe Neuzeit“ ganz herzlich gedankt.

<sup>19</sup> Blumenberg 1975.

Dem schließt sich recht nahtlos ein weiterer Gedanke an, der die Nähe der Frühen Neuzeit bedrohlich wirken lassen kann – der Beitrag, den das Denken selbst zur Fixierung und zur Identifikation der Epochengrenzen an und in ihnen selbst geleistet haben mag. Die hier versammelten Beiträge betrachten nicht nur Texte und Gedanken, die dem langen Zeitraum von etwa 1450 bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts entstammen und die in diesem wirkmächtig geworden sind. Mehr noch fragt jede\*r unserer Autor\*innen nach den Selbstverortungen innerhalb einer „frühen Neuzeit“ *avant la lettre*, die sich in den Entwürfen ihrer Zeitgenoss\*innen finden lassen. Wenn, wie weithin angenommen wird, eines der entscheidenden Charakteristika der Neuzeit darin besteht, dass sie die erste Epoche gewesen sei, die sich selbst als solche und in Abgrenzung von anderen (und damit in Ko-Konstitution der Trias von Antike – Mittelalter – Neuzeit/Moderne) begriffen habe, dann ist es gerade dieses Moment, das in den Texten der Frühneuzeit zu finden sein müsste. Ob bei Cusanus, dessen Überwindung und transformative Aneignung scholastischer Logik als Ausgang aus einem mittelalterlichen Denk-Dispositiv so eindeutig nicht zu lesen sein mag (Fabian Marx, „garrula logica? Cusanus zum Syllogismus“) bis hin zur Umbewertung des Status der Metaphysik bis in die Philosophie Kants (Christian Henkel, „Krise und Reform. Die Metaphysik im frühneuzeitlichen Deutschland“) – ob in der paradoxen humanistischen Rekonfiguration antiker Topoi bei Erasmus (Carsten Flaig, „Jeder muss sich selbst schmeicheln‘. Das Lob der Selbstliebe im *Moriae Encomium* des Erasmus von Rotterdam“) oder in Spinozas Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Theologie und Politik (Anna Sutter, „Mit dem ‚göttlichen Gesetz‘ gegen das göttliche Gesetz. Über Spinozas katachrestische Begriffspolitik im vierten Kapitel des *Tractatus Theologico-Politicus*“) – in allen Beiträgen wird die Selbsthistorisierung und Selbstinszenierung spätmittelalterlicher, humanistischer oder aufklärerischer Autor\*innen daraufhin untersucht, ob sich bei ihnen so etwas wie ein Bewusstsein vom Neubeginn, vom Anbruch einer neuen Zeit und vom Geist der ‚Neuzeit‘ finden lässt – und wie dies in den systematischen und argumentativen Positionen widergespiegelt wird. Dabei bedenken wir auch immer die Fluchtlinien zur Gegenwart, am anderen Ende der Moderne – dies setzt sich auch in den Arbeiten Florian Birks fort, die unsere Beiträge begleiten und für deren Bereitstellung wir dem Künstler herzlich danken.

Den Anspruch von Vollständigkeit müssen die Herausgeberinnen dabei nicht einmal von sich weisen – der Plural des Hefttitels hat dafür schon Sorge getragen. Das heuristische Potential aber, Texte dieser langen und uneinheitlichen Epoche in ihren rhetorischen und inszenatorischen Bildern der Zeit zu befragen, ist – ganz im Sinne der Agenda von *Bildbruch* – Ausweis der Zusammenstellung der Beiträge, die je auf ihre Art den genuin „frühneuzeitlichen“ Charakter ihrer Gegenstände befragen. Und damit zur weiteren Pluralisierung unserer Vorzeiten beitragen.

## Literatur

- Blumenberg, Hans: Die Vorbereitung der Neuzeit. In: Philosophische Rundschau 9.2/3 (1962), 81–133.
- : Die Genesis der kopernikanischen Welt. 1. Aufl. Wissenschaftliche Sonderausg. Frankfurt a.M. 1975.
- : Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausg., 7. Aufl. Frankfurt a.M. 2016.
- Brendecke, Arndt: Eine tiefe, frühe, neue Zeit. Anmerkungen zur hidden agenda der Frühneuzeitforschung. In: Höfele, Andreas / Müller, Jan-Dirk / Oesterreicher, Wulf (Hg.): Die Frühe Neuzeit. Revisionen einer Epoche. Berlin/Boston 2013, 29–46. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110316407.29>.
- Burke, Peter: Can we speak of an “early modern” world? In: IAS Newsletter 43 (2007), 10.

- Chakrabarty, Dipesh: *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton 2000.
- : *The Muddle of Modernity*. In: *The American Historical Review* 116.3 (2011), 663–675. DOI: <https://doi.org/10.1086/ahr.116.3.663>.
- Charlier, Robert / Trakulhun, Sven / Wehinger, Benjamin / Lottes, Günther (Hg.): *Europa und die Welt. Studien zur Frühen Neuzeit*. In memoriam Günther Lottes. Hannover 2019.
- Dunkhase, Jan Eike: *Koselleck und das Pferd oder das Ende des Dingzeitalters*. In: Regazzoni, Lisa (Hg.): *Im Zwischenraum der Dinge*. Bielefeld 2023, 123–130. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783839466469-009>.
- Eibach, Joachim: *Die Sattelzeit. Epoche des Übergangs und Gründungsgeschichte der Moderne*. In: Charlier, Robert / Trakulhun, Sven / Wehinger, Benjamin / Lottes, Günther (Hg.): *Europa und die Welt. Studien zur Frühen Neuzeit*. In memoriam Günther Lottes. Hannover 2019, 133–148.
- Eisenstadt, Shmuel N.: *Multiple Modernities*. New Brunswick 2002.
- Eusterschulte, Anne: *Kindler Kompakt. Philosophie der Neuzeit*. Stuttgart 2017. DOI: <https://doi.org/10.1007/978-3-476-04347-4>.
- Friedman, Susan: *Planetary Modernism. Provocations on Modernity Across Time*. New York 2018.
- Gfrereis, Heike (Hg.): *Grundbegriffe der Literaturwissenschaft*. Stuttgart 1999.
- Hettling, Manfred / Schieder, Wolfgang: *Theorie des historisch Möglichen. Zur Historik von Reinhart Koselleck*. In: Dies. (Hg.): *Reinhart Koselleck als Historiker*. Göttingen 2021, 9–60. DOI: <https://doi.org/10.13109/9783666317293.9>.
- Hoffmann, Stefan-Ludwig: *Der Riss in der Zeit. Kosellecks ungeschriebene Historik*. Frankfurt a.M. 2023.
- Jordan, Stefan: *Sattelzeit*. In: *Enzyklopädie der Neuzeit Online*. Leiden 2019. Zugriff am 15. Oktober 2025. [https://referenceworks.brill.com/doi/10.1163/2352-0248\\_edn\\_COM\\_344165](https://referenceworks.brill.com/doi/10.1163/2352-0248_edn_COM_344165).
- Jordheim, Helge: *Sattel, Schicht, Schwelle, Schleuse. Kosellecks paradoxe Sprachbildlichkeit der pluralen Zeiten*. In: Brandt, Bettina / Hochkirchen, Bernhard (Hg.): *Reinhart Koselleck und das Bild*. Bielefeld 2021, 217–244. DOI: <https://doi.org/10.14361/9783839454183-006>.
- Koselleck, Reinhart: *Einleitung*. In: Koselleck, Reinhart / Brunner, Otto / Conze, Werner (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe*. Stuttgart 1979, XII–XXVII.
- : *Wie neu ist die Neuzeit?* In: *Historische Zeitschrift* 251.1 (1990), 539–554. DOI: <https://doi.org/10.1524/hzhz.1990.251.jg.539>.
- Mahler, Andreas / Zwierlein, Cornel / Wolfenbütteler Arbeitskreis Frühneuzeitforschung (Hg.): *Zeiten bezeichnen. Frühneuzeitliche Epochenbegriffe. Europäische Geschichte und globale Gegenwart*. Wolfenbüttel 2023.
- Müller, Jan-Dirk / Oesterreicher, Wulf / Höfele, Andreas (Hg.): *Die Frühe Neuzeit. Revisionen einer Epoche*. Berlin/Boston 2013.
- Müller, Jan-Dirk / Oesterreicher, Wulf / Vollhardt, Friedrich (Hg.): *Pluralisierungen. Konzepte zur Erfassung der Frühen Neuzeit*. Berlin/Boston 2010.
- Nipperdey, Justus: *Die Terminologie von Epochen. Überlegungen am Beispiel „Frühe Neuzeit“ / „early modern“*. In: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 38.2 (2015), 170–185. DOI: <https://doi.org/10.1002/bewi.201501719>.
- Nipperdey, Justus: *Inventing “Early Modern” Europe. Fashioning a New Historical Period in American Historiography 1880–1945*. In: *Journal of Early Modern History* 27.3 (2022), 199–223. DOI: <https://doi.org/10.1163/15700658-bja10051>.
- Reckwitz, Andreas / Rosa, Hartmut: *Spätmoderne in der Krise. Was leistet die Gesellschaftstheorie?* Frankfurt a.M. 2021.
- Saul, Nicholas (Hg.): *Schwellen. Germanistische Erkundungen einer Metapher*. Würzburg 1999.
- Starn, Randolph: *The Early Modern Muddle*. In: *Journal of Early Modern History* 6.3 (2002), 296–307. DOI: <https://doi.org/10.1163/157006502320910559>.
- Strathern, Alan: *Global Early Modernity and the Problem of What Came Before*. In: *Past & Present* 238/13 (2018), 317–344. DOI: <https://doi.org/10.1093/pastj/gty027>.
- Zwierlein, Cornel: *Frühe Neuzeit, Multiple Modernities, Globale Sattelzeit*. In: Landwehr, Achim (Hg.): *Frühe Neue Zeiten*. Bielefeld 2012, 389–406. DOI: <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839421642.389>.



## **ONSET**

2025 (100x50x40cm Stahl, Kupferrohr, Mesh Stoff, Beton, Gips, Lack, Latex & Acryl)



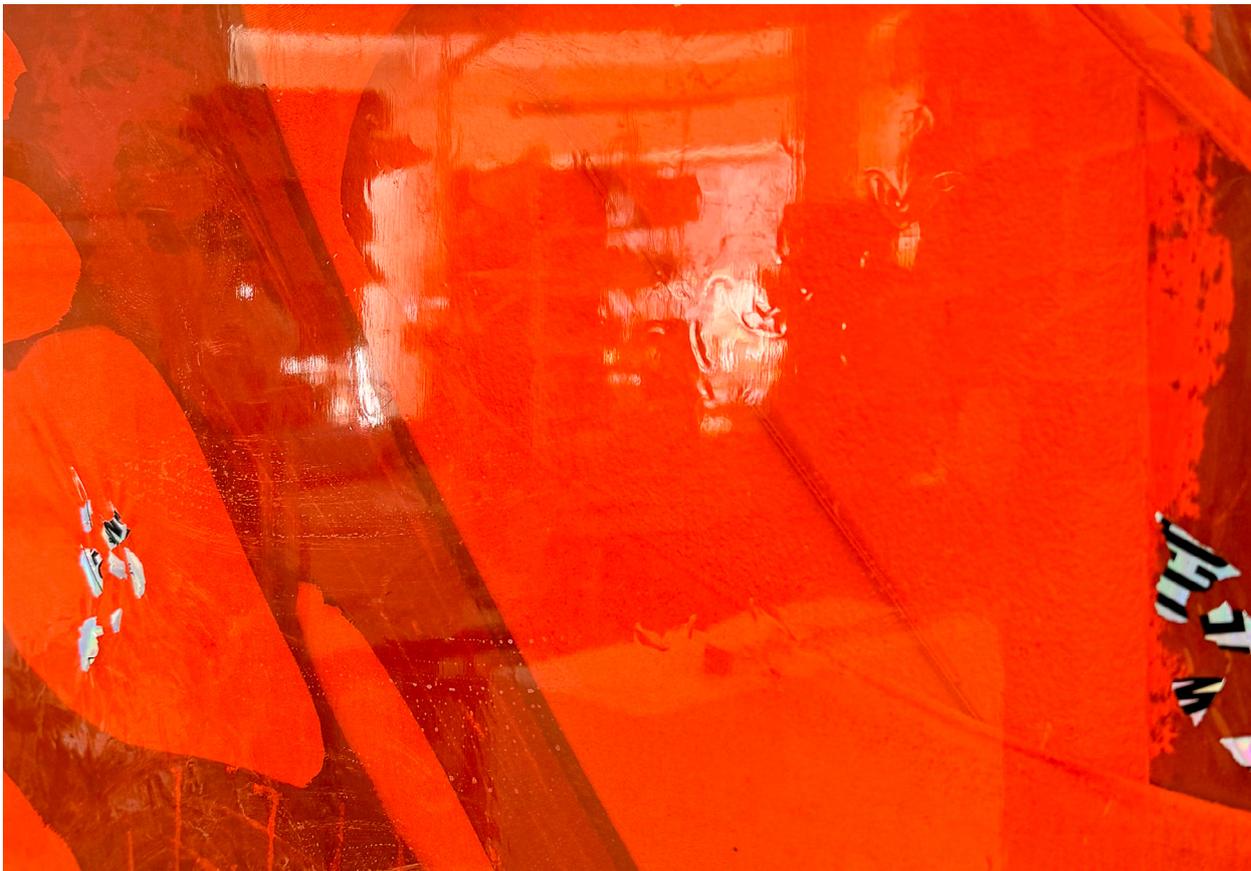
## **ONSET**

Detail, 2025 (100x50x40cm Stahl,Kupferrohr,Mesh Stoff, Beton,Gips,Lack,Latex & Acryl)



**FEVERISH VISION (DETESTABLE)**

2025 (120x100cm – Polyester, Epoxidharz, Baumwolle, Chlor & Silberfolie auf Holzrahmen)



**FEVERISH VISION (DETESTABLE)**

Detail, 2025 (120x100cm – Polyester, Epoxidharz, Baumwolle, Chlor & Silberfolie auf Holzrahmen)



**NO ELEMENT OF CHANCE**

2025 (60x60 cm-Öl, Lack, Aluminium Pigment, Beton, Baumwolle auf Holz, Schachfiguren)



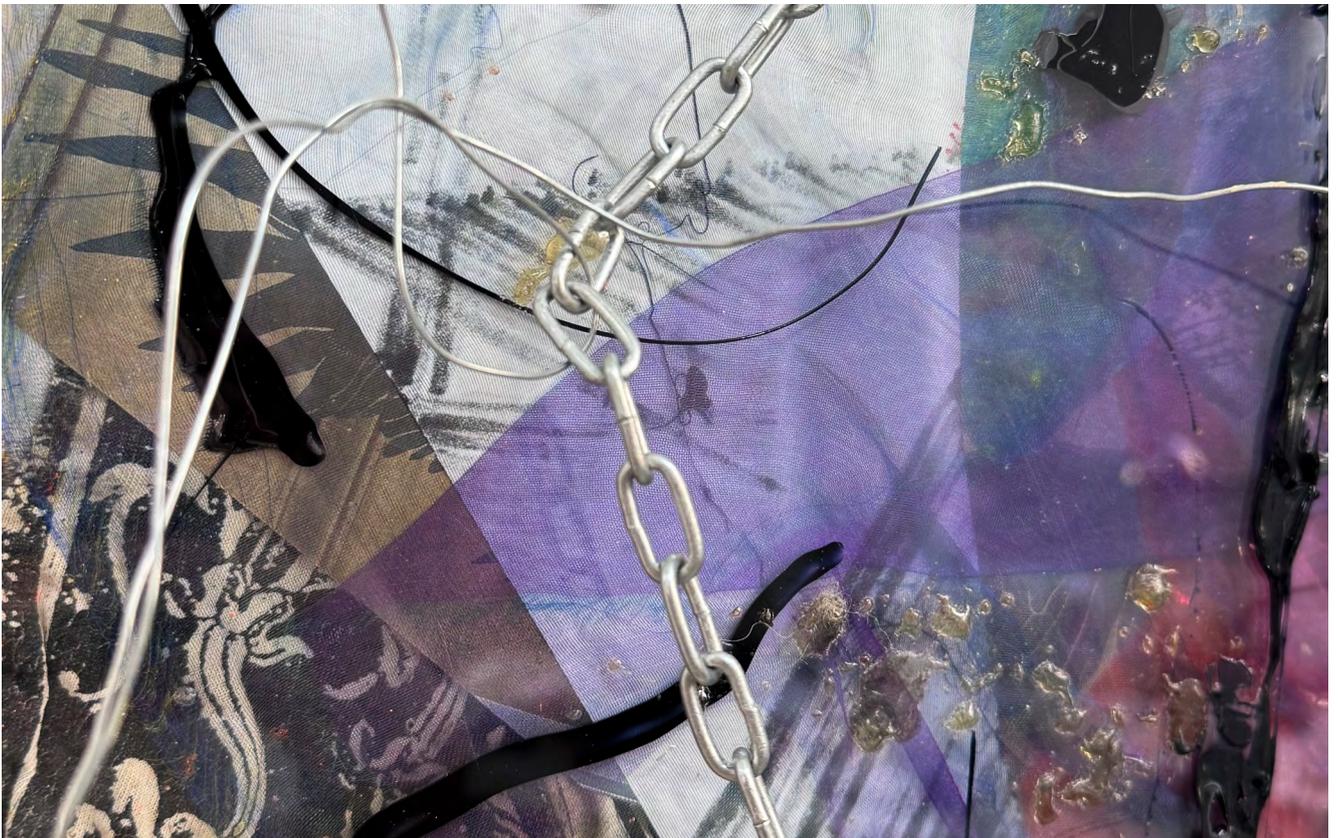
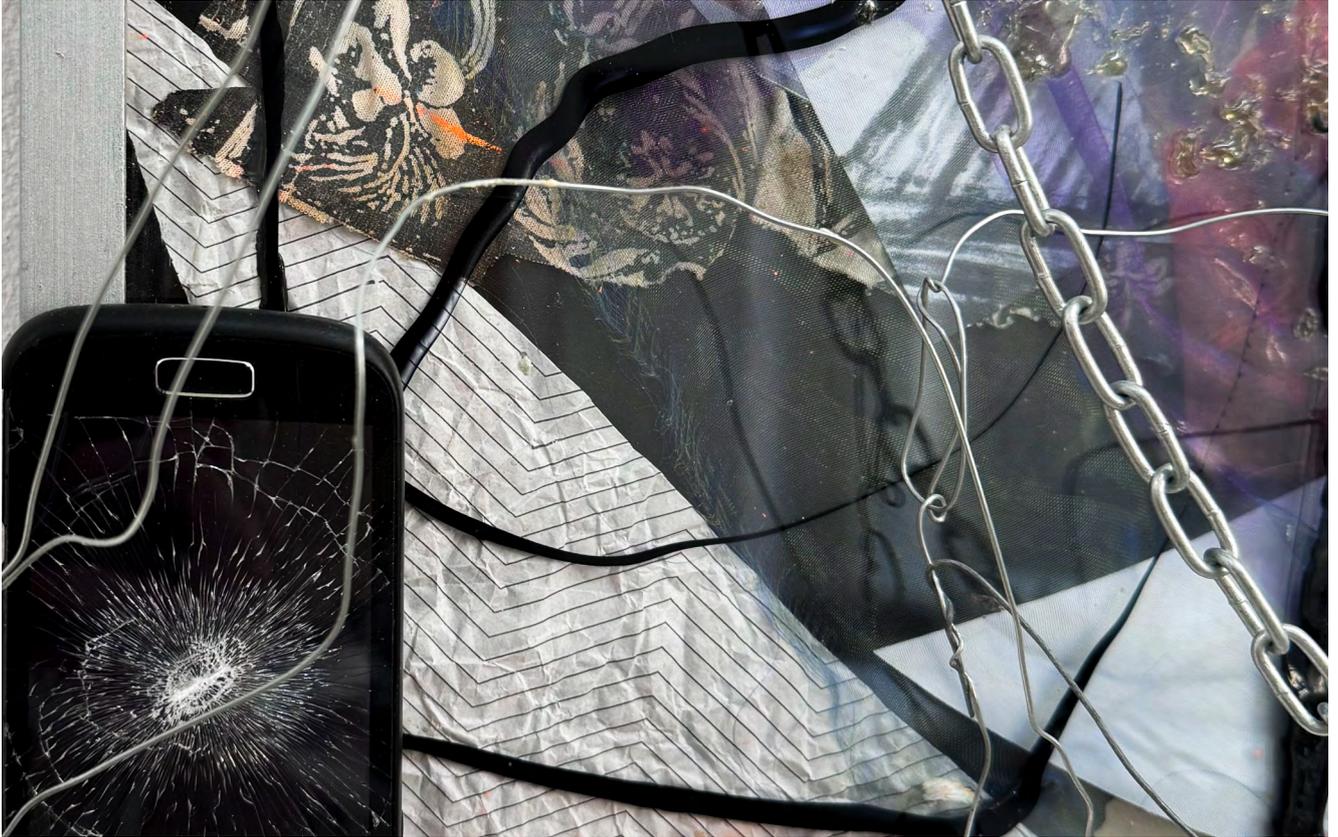
**No ELEMENT OF CHANCE**

Detail, 2025 (60x60 cm-Öl, Lack, Aluminium Pigment, Beton, Baumwolle auf Holz, Schachfiguren)



**BURNER PHONE (BROKEN WINDOW THEORY)**

2025 (60x50cm -Mixed Media Collage)



**BURNER PHONE (BROKEN WINDOW THEORY)**

Detail, 2025 (60x50cm -Mixed Media Collage)



**POP SCOLIOSIS BACK**

2025 (75x50x20cm - Kupferrohr, Polyester, Mesh-Stoff, Gips, Beton, Lack, Epoxidharz, Kabelbinder)



**POP SCOLIOSIS BACK**

2025 (75x50x20cm - Kupferrohr, Polyester, Mesh-Stoff, Gips, Beton, Lack, Epoxidharz, Kabelbinder)



**N IS FOR ANY - ALL ARE EQUAL IN...**

2020-50x40x20cm-Stahl, C-Print, Epoxidharz, Baumwolle,Holz,Gips ,Lack,Polyethylen, Reprofoto: Marian Luft

# Reversbild der Trauer

## Über die Arbeiten Florian Birks

**Tobias Klein**

Was aber wäre Kunst als Geschichtsschreibung, wenn sie das Gedächtnis des akkumulierten Leidens abschüttelte.<sup>1</sup>

Kupfer, Stahl. Stränge, geschwungen oder gerade, starr. In deren Mitte sich ein ‚Körper‘ zu erhalten scheint, von Drähten durchbohrt. Festgehalten, aufgespannt, leblos hängend. Im Zerfallen begriffen. Reste. Zwanghaft erhalten, oben gehalten. Von einer Art Haken, gegipstem Stoff. Schläuche durchdringen das Objekt. So präsentiert sich *ONSET* und weckt Assoziationen, die von medizinischem Gerät zu Fleischerei-Präparat reichen. *POP SCOLIOSIS BACK*: Ein Objekt, in einer Spannung gehalten, kurz vorm Zerreißen gespannt, von spitzen ‚Dornen‘ umgeben, geschützt. Verbogen und an einen Stuhl erinnernd. Ein verlassener Thron. Das sind die Assoziationsräume, die sich bei den hier gezeigten Werken von Florian Birk einstellen mögen.

*BURNER PHONE (BROKEN WINDOW THEORY)* erinnert, wie der Titel suggeriert, an ein zerbrochenes Fenster und setzt sich in ein Verhältnis zur sozialpsychologischen Broken-Window-Theory von James Q. Wilson und George L. Kelling, die stadtpolitisch vielfach, mit Blick auf städtischen Verfall, zur Legitimation von autoritären Maßnahmen herangezogen wird. Mit farbvollen Fetzen collagiert und mit Ketten verhängen, scheint jeglicher Blick auf ein ‚Dahinter‘ versperrt. Das im Vordergrund ausgestellte ‚Burner-Phone‘, vielleicht der einzige Kontakt dorthin, ist zerbrochen. Assoziationen an die HBO-Serie *The Wire* und deren Verhandlung eines dialektischen und allgegenwärtigen Verstrickungszusammenhangs von Gewalt, aus dem es kein Entrinnen zu geben scheint, werden geweckt. *FEVERISH VISION (DETESTABLE)* hingegen, ist komplett von einer dicken Harzschicht überzogen und gibt den Blick in eine schimmernde, vielschichtige Tiefe frei, die doch selbst zugleich kein klares Erkennen erlaubt. Am linken Bildrand drängt sich ein vertikaler Schriftzug ins Bild: „We are and you are all“ ist zu lesen.

Zeitgenössische ästhetische Ansätze weisen darauf hin, dass die Gegenwartskunst, wollte man sie auf den Begriff bringen, Erinnerung ins Zentrum ihrer Auseinandersetzung stellt, d.h. die Vergangenheit als „integrale[n] Bestandteil der von ihr behaupteten Gegenwart“ behandelt und „zu einer konkreten Präsenz in der

<sup>1</sup> Adorno 1971, 387.

Gegenwart“ verhelfen möchte.<sup>2</sup> Doch, und dies können die Werke Birks vor Augen führen, nicht allein als Inhalt, sondern auch als Formproblem. Denn überall, und das vermag alle hier gezeigten Arbeiten zu verbinden, ist etwas verschlossen, verdeckt, ‚geschützt‘, behelfsmäßig zusammen- oder hermetisch im ‚Dunkeln‘ gehalten. Etwas wurde zerbrochen. Übrig bleiben Spuren. Sie scheinen den Prozess eines Erinnerns zur Schau zu stellen, der keine Sprache findet und vielmehr die beständige Gefahr des Sprachverlusts, ein allmähliches Verstummen ins Zentrum ihrer Darstellung zu rücken.

Mit Adorno lassen sich Kunstwerke, seien es radikal (post-)moderne oder traditionelle, als „geschichtsgeladener Problemzusammenhang“ verstehen, aus deren sinnlicher Gestalt sich ein „geistiges Potenzial zur Entladung“ bringt.<sup>3</sup> Dass alle Kunst ihren geschichtlichen und gesellschaftlichen Gehalt erst zum Sprechen bringen kann, wenn sie qua ihrer materialen Gestaltung diesen zur Entäußerung bringt, mag ihre genuine Erinnerungsarbeit ausmachen. Aufgespeichert tragen Kunstwerke doch nicht nur die realen Erfahrungen ihrer Erschaffer\*Innen, und mit diesen, die ihrer Zeit in sich, sondern auch gesammelte Er-Innerungen an Traditionsbezüge: Sie bilden ein Konglomerat geistigen Fragens und Wollens, menschlichen Hoffens und Strebens. Birks Werke nun scheinen ganz plastisch den Moment der Entäußerung zu verweigern, in einem Kurz-Zuvor zu verharren, als zögerten sie, als wollten sie etwas geheim halten und vor einem feindlichen ‚Außen‘ schützen.

Vom Werk erzwungen und ausgestellt, steht die Bewegung des Anhaltens selbst im Zentrum der Auseinandersetzung. Ein Zögern, dessen Geheimnis vielleicht am eindringlichsten die beiden ‚ruhigsten‘ oder ‚unscheinbarsten‘ der hier abgebildeten Werke vermitteln können: *NO ELEMENT OF CHANCE* und *N IS FOR ANY - ALL ARE EQUAL IN ...*. Auf einer weiß bemalten Holzplatte festgehalten und durch auffällig gerade Risse getrennt, befinden sich Betonplatten. Auf ihnen Schachfiguren, die in einer in sich bewegten Masse feststecken. Eine Masse, die eine Fließbewegung im Stillstand zeigt. Die Fläche selbst ist von dieser teilweise überdeckt. Auf ihr verharren Figuren, Springer, Bauern, Läufer, Königin und König. Während die anderen hier gezeigten Arbeiten in gewisser Weise eine Zerbrechlichkeit oder Zartheit ausstellen, scheint hier alles unzerbrechlich zu sein. So kann doch gerade Schach für einen geschichtlichen Verlauf eintreten, der nur Notwendigkeit (No Element of Chance) und das immergleiche Ende kennt, in dessen Verlauf wohl Variationen auftreten, modifizierte Spielweisen, Eröffnungen, doch nichts qualitativ Neues auftritt. Das Ende bleibt nur beständige Wiederholung des immergleichen Spiels. Fast schon gewaltvoll greift das Werk hier ein. Erzwingt ein Halten. Ganz anders *N IS FOR ANY...*: Inmitten eines ausgebrannten Baumstumpfes ist eine Skulptur inszeniert. Dünne, geknüpfte Stahl-drähte sind aufgespannt, die eine Art Spinnennetz bilden. In deren Mitte wird eine Fotografie mit Sicherheitsnadeln gehalten. Unten: Dunkelheit. Eine Fotografie, fragil positioniert, vom ständigen Fallen ins Dunkle bedroht. „N is for Any...“ ist hier zu lesen. Zeigen tut die Fotografie selbst Dunkelheit, und in deren Mitte, zerstörtes technisches Gerät, ein Autowrack. Zerstörte Natur und ebenso zerstörte Technik werden fast schon plakativ in ein Verhältnis gebracht. Als wollte das Werk schreien, leise, beschämt. Ein Verhältnis, das die Ähnlichkeit menschlicher Kulturleistung, die mit Benjamin gesprochen auch immer „Dokument [...] der Barbarei“ ist,<sup>4</sup> und allgegenwärtigem Verfall ausstellen mag.

<sup>2</sup> Rebentisch 2013, 193ff.; vgl. Osborne 2013, 190.

<sup>3</sup> Eusterschulte 2021, 169–170.

<sup>4</sup> Benjamin 1974, 696.

Als ob sie wissen, dass sie nichts ‚Neues‘ sagen können, nur das beständige Klagen über den (natur-)geschichtlichen Weltverlauf, bringen die Werke Birks ihr Sprechen zum Stillstand, gleichzeitig fragil und bestimmt. Sie scheinen ihre Erinnerungen nicht preisgeben zu wollen oder zu können. Fast schon bescheiden, leise, und das mögen die Maße der hier gezeigten Arbeiten nochmal unterstreichen, bringen sie das Bewusstsein zur Darstellung, dass ihr Geheimnis, auf dessen Beredtwerden es doch ankäme, keine Sprache besitzt. Die Werke Birks scheinen in dieser Paradoxie zu verharren. Ihre Ultima Ratio ist das radikalisierte Dazwischen-Sein: die Unmöglichkeit des Sprechens und die beständige Gefahr im Versuch es doch zu wagen, gerade dasjenige, was zur Sprache kommen soll zu verlieren – N is for Any ...

Dass das, für das ‚N‘ als Chiffre stehen mag, gerade dasjenige wäre, was es zu betrauern gälte, dem nicht nur die Sprache, sondern für das auch die Tränen fehlen, vermögen die Werke Birks schmerzhaft vor Augen zu stellen. Vielleicht ist es an zeitgenössischer Kunst nicht mehr, akkumuliertes Leiden beredt werden zu lassen, sondern es rettend aufzuspeichern und mit ihm, in ständiger Bedrohung des Vergessen-Werdens, auf neue Zeiten zu verweisen, die ihm gewachsen sein könnten. Reversbild der Trauer, Sehnsucht, die kein Objekt findet.

## Literatur

- Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie. In: Rolf Tiedemann (Hg.), Theodor W. Adorno. Gesammelte Schriften, Bd. 7. Frankfurt a.M. 1971.
- Benjamin, Walter: Über den Begriff der Geschichte. In: Rolf Tiedemann und Hermann Schwepenhäuser (Hg.). Benjamin Gesammelte Schriften, Bd. I.2. Frankfurt a.M. 1974.
- Eusterschulte, Anne: Zur Theorie des Kunstwerks. In: Dies. und Sebastian Tränkle (Hg.). Adorno: Ästhetische Theorie (Klassiker Auslegen). Boston/Berlin 2021, 169–185.
- Osborne, Peter: Anywhere or Not at All. London 2013.
- Rebentisch, Juliane: Theorien der Gegenwartskunst. Hamburg 2013.

\*\*\*

Florian Birk (\*1988) studierte bis 2018 Bildende Kunst an der HFBK Dresden bei Wilhelm Mundt und Carsten Nicolai. Er arbeitet und lebt als freischaffender Künstler in Berlin. Ausstellungen: u.a in Berlin, Dresden, Düsseldorf, Dublin, Frankfurt, Istanbul, Kassel, Leipzig, Nürnberg und Salzburg. Weitere Arbeiten finden sich unter: [https://www.instagram.com/florian\\_\\_birk/?hl=de](https://www.instagram.com/florian__birk/?hl=de)

# ***garrula logica?***

## **Cusanus zum Syllogismus**

**Fabian Marx**

Die folgenden Anmerkungen haben, in bewusst mikroskopischem Zugriff, ein Detail im Denken des Cusanus zum Thema. Der Begriff des Syllogismus, um den es hier gehen soll, ist auf das Ganze seiner Schriften gesehen eine Randerscheinung. Seine Bedeutung tritt klar hinter diejenige anderer, häufiger frequentierter, mehr „cusanischer“ Begriffe zurück. Auch umgekehrt von der Warte der Geschichte der Syllogistik aus erscheint der Name Cusanus allenfalls als Fußnote. Und doch gibt jenes Detail, wie ich zeigen werde, den Blick frei auf eine Frage, die nicht nur ein zentrales Movens des cusanischen Denkens, sondern auch die philosophischen Grundlagen der Syllogistik betrifft. Es ist das Verhältnis der aristotelischen Logik zur philosophischen Theologie, das hier zur Diskussion steht. Dass Cusanus dieses Verhältnis neu und anders gefasst hat, war einer der wesentlichen Gründe dafür, ihn – trotz aller berechtigten Kritik an Epochenschema und Autorenzentrierung durchaus zu Recht – als originalen Denker auf der Schwelle zwischen Mittelalter und Neuzeit zu apostrophieren.

Wer sich mit seinen Schriften vertraut macht, dem wird seine harsche Kritik an der aristotelischen Logik auffallen. Wenn Cusanus etwa in der *Apologia Doctae Ignorantiae* (1449) – seiner Antwort auf die Kritik des Heidelberger Theologen Johannes Wenck – mit dem Begriff der Logik operiert, so scheint er das nicht in einem uneindeutigen, schon gar nicht in einem produktiv aneignenden, sondern in einem klar pejorativen, ja polemischen Sinne zu tun, spricht er dort doch von der „geschwätzigem Logik“ (*garrula logica*), die der Theologie abträglich sei und von der es sich daher zu befreien gelte („*a dialecticis libera nos, domine*“).<sup>1</sup> Ihren sachlichen Grund hat diese

<sup>1</sup> Vgl. *Apologia doctae ignorantiae*, n. 31. Ich zitiere die Schriften des Cusanus hier und im Folgenden, wie üblich, nach der Nummerierung der historisch-kritischen Edition der *Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Übersetzungen stammen von mir. Im Ganzen lautet die Stelle: „*Et ego patientiam praeceptoris admirans subintuli; Impatienter fero, quod te comparat ignorantem logicam, uti Averrois Avicennam.*’ Ad quae ipse: *Non te offendat istud. Nam etsi omnium sim ignorantissimus, sufficiat saltem mihi, quod huius ignorantiae scientiam habeam, quam adversarius non habet, licet desipiat. Legitur beatissimum Ambrosium letaniis addidisse: ‘A dialecticis libera nos, Domine.’ Nam garrula logica sacratissimae theologiae potius obest quam conferat*““. Der Schüler konfrontiert den Lehrer (Cusanus) mit dem wenschen Vorwurf der Ignoranz gegenüber der Logik. Cusanus bestreitet sie nicht, er kultiviert diese Ignoranz. Er streicht sie als das heraus, was er Wenck und den Logikern in philosophisch-theologischer Hinsicht voraus hat. Diese seine Abgrenzung von der *garrula logica* ist in deutlicher Analogie zu Platons *Apologie des Sokrates* konzipiert: Hatte sich vormals Sokrates gegen die Sophismen der Rhetoriker, Dichter und politischen Autoritäten als Philosoph in Stellung gebracht, so soll nun Cusanus an seine Stelle treten und die Logik in die Position sophistischer Gegnerschaft rücken. Das Bemerkenswerte

Polemik in einer Kontrastierung zweier Modi philosophischen Denkens. Und es ist Cusanus selbst, der diesen Kontrast immer wieder, vom Früh- bis ins Spätwerk, in aller Deutlichkeit zu profilieren versucht: *Hier* sein theologisches Denken im Ausgang vom Prinzip der *coincidentia oppositorum*, für das der Satz des Widerspruches nur noch eingeschränkte Geltung hat, *dort* ein durch die aristotelische Logik geprägtes schulphilosophisches Denken, verkörpert durch Johannes Wenck, das sich dem Widerspruchsprinzip als dem unhintergehbaren Grundgesetz allen rationalen Denkens verpflichtet. Wenn in der Forschung das Verhältnis des Cusanus zur Logik Thema war, dann meist unter dem Gesichtspunkt dieses Kontrastes.<sup>2</sup>

Was Cusanus zum Syllogismus schreibt, erzählt aber eine andere, wie es scheint: entgegengesetzte Geschichte. Hier dient der Bezug auf ein zentrales Paradigma der aristotelischen Logik, anders als im Falle des Widerspruchsprinzips, nicht ihrer Zurückweisung *in rebus theologicis*. Ein logischer Fachterminus wird hier – im Gegenteil – zum Symbol theologischer Sachverhalte.

Ich gehe, um das verständlich zu machen, in vier kurzen Schritten vor: Eine Vorbemerkung zur Geschichte des Syllogismusbegriffs (1) steckt die Ebene ab, auf der hier bei Cusanus vom Syllogismus die Rede sein wird. Ein zweiter Abschnitt versucht das Spezifische seines Gebrauchs dieses Begriffs in seiner noetischen Perspektive auf denselben auszumachen (2). Es ist diese Perspektive, die es ihm erlaubt, den Syllogismus-Begriff aus dem Binnenzusammenhang der aristotelischen Logik zu lösen und zum theologischen Symbol werden zu lassen. Von dieser symboltheologischen Transformation des Syllogismus einen – durch ausgiebige Zitate hoffentlich plastischen – Eindruck zu geben, ist Ziel des dritten Abschnitts (3). Der letzte Abschnitt (4) hält fest, wie sich am Leitfaden des Syllogismus-Begriffs der Stellung des Cusanus zur aristotelischen Logik ein neuer, bisher eben vernachlässigter Akzent abgewinnen lässt.

ist aber die Wendung, die diese Analogie bei Cusanus nimmt: Während es das Ziel des platonischen Sokrates war, mit seiner Kunst des wissenden Nicht-Wissens die Philosophie überhaupt erst in Stellung zu bringen, so kann die Abgrenzung des Cusanus im Vergleich dazu beinahe anti-philosophisch wirken. Denn er macht hier nicht wie Sokrates geltend, philosophische Praxis überhaupt erst ins Leben zu rufen. Er disqualifiziert deren schulische Vertreter und damit gerade diejenigen, die institutionell in Anspruch nehmen, das sokratische Erbe angetreten zu haben. In Anlehnung an Sokrates' Grundlegung philosophischer Praxis kehrt sich Cusanus also gegen das, was an den Universitäten seiner Zeit als Inbegriff dieser Praxis gilt – das Denken im Medium aristotelischer Logik. Der latent-ironische Zug der *Apologia* ist dabei ihr impliziter Hinweis auf die Selbstvergessenheit der Schulphilosophen: Weil sie das sokratische und damit das genuin philosophische Denkverfahren vergessen haben, durch das Sokrates ihrer eigenen Tätigkeit ja erst den Boden bereitet hatte, sind es nun die institutionellen Repräsentanten von Philosophie (bzw. Theologie) selbst, die des Sophismus geziehen werden müssen (später ist dann auch explizit von ‚*sophistae*‘ die Rede; vgl. *Apologia doctae ignorantiae*, n. 53). Die Kritik an Wenck, auf den stets nur allgemein als *adversarius* referiert wird und der so *pars pro toto* stehen soll für die Schulphilosophie als Ganze, stellt sich damit gerade nicht auf einen a-philosophischen Standpunkt, sondern misst Wenck am eigenen Anspruch, moniert sodann das Verfehlen dieses Anspruchs und verteidigt dadurch das sokratische Denkverfahren, den eigenen Wissensanspruch nicht zu verfehlen, indem man einzig beansprucht, um das eigene Nicht-Wissen zu wissen – was eben auch ein Wissen um das Problematische, das Nicht-Wissbare an der aristotelischen Logik einschließt. Nur so könne man der *sacratissima theologia*, die für Cusanus also auch einen sokratischen Zug hat, gerecht werden.

<sup>2</sup> Schon in Ernst Cassirers bahnbrechender Rekonstruktion des cusanischen Denkens steht dieser Kontrast im Zentrum. Vgl. Cassirer, 2002, 15. Für neuere Arbeiten vgl.: Aertsen 1993, 707–727, Flasch 1973, Imbach 2003, 600–616, Spieth 2020, 67–82, Stammkötter 2004, 433–446.

## Der Syllogismus in der Geschichte seines Begriffs

In wenigen Zeilen etwas Sachangemessenes über die Begriffsgeschichte des Syllogismus zu sagen, scheint angesichts der Verzweigungen, die diese Geschichte genommen hat, ein hoffnungsloses Unterfangen zu sein. Zwei Meilensteine begriffsgeschichtlicher Forschung, das *Historische Wörterbuch der Philosophie* und das *Historische Wörterbuch der Rhetorik*, geben von diesen mannigfachen Verzweigungen in ihren Lemmata zum Syllogismus einen lebendigen Eindruck.<sup>3</sup> Es mag hier in heuristischer Absicht dennoch sinnvoll sein, zwei Hauptstränge dieser Begriffsgeschichte auseinanderzuhalten (ohne dabei je zu beanspruchen, sie voneinander trennen zu können): den formallogischen Strang einerseits und den nicht-formallogischen andererseits. Der formallogische Strang hat es mit der Entwicklung der formalen Syllogistik zu tun, so wie sie Aristoteles in der *Ersten Analytik* begründet und so wie sie dann in stetiger Ergänzung und Abänderung durch die Jahrhunderte geht. Im nicht-formallogischen Strang geht es hingegen um den Syllogismus als Modell einer bestimmten Form des Denkens. Es geht um die Denkvollzüge, die sich im Syllogismus niederschlagen. Zu diesem Strang gehören nicht erst die frühneuzeitlichen Kritiken des syllogistischen Denkens etwa im Humanismus (z.B. bei Lorenzo Valla) oder bei Descartes. Schon bei Aristoteles selbst ist neben dem formalen Syllogismus der *Ersten Analytik* der dialektische Syllogismus der *Topik* zu entdecken. Hier begegnet der Syllogismus als Ziel eines Übungsgesprächs im Kontext der platonischen Akademie: Der Syllogismus ist das, was zustande kommt, wenn ein Gesprächspartner (A) sein Gegenüber (B) dazu bringen kann, eine These einzugestehen, die dieser zunächst (als Ausgangspunkt des Übungsgesprächs) verneint hatte, nämlich indem A von B die Zustimmung zu Prämissen einholt, aus deren Bejahung das Eingeständnis jener These notwendig folgt. Der Syllogismus soll hier also Niederschlag diskursiven Denkens, er soll Manifestation eines Denkens im Gespräch (=Dialektik) sein.

Das, was im Folgenden über den Syllogismus bei Cusanus gesagt wird, gehört zweifellos zu diesem nicht-formallogischen, man könnte auch sagen: noetischen Strang der Syllogismus-Begriffsgeschichte. Nirgends lässt sich bei ihm eine eingehende Beschäftigung mit den formalen Details der Syllogistik oder gar eine eigenständige Fortführung derselben nachweisen. Dass er die logischen Schriften des Aristoteles, insbesondere die *Analytiken*, bis zu einem gewissen Grad kannte, ist zwar sicher; dass er sie eingehend studiert hat, aber nicht.<sup>4</sup> Seine Perspektive auf den Syllogismus

<sup>3</sup> Vgl. Kraus 2009, 269–298, Thom 1998.

<sup>4</sup> Die Frage nach Cusanus' Logikkenntnissen ist äußerst komplex. Zwar ist unser Kenntnisstand in Bezug auf das, was er wann gelesen hat, für einen Autor des 15. Jahrhunderts exzellent. Im Hinblick auf Texte der Logik klafft aber eine beachtliche Wissenslücke. Vermutlich entspricht ihr eine Lücke im cusanischen Bücherregal selbst. Verschiedene Quellen kommen nichtsdestotrotz infrage, mindestens die folgenden: (a) Luca Gili hält es für gesichert, dass Cusanus vertraut war mit den Logik-Handbüchern seiner Zeit (allerdings ohne zu spezifizieren, mit welchen). Vgl. Gili 2020, 60. (b) Cusanus hatte darüber hinaus im Rahmen seiner Lullus-Lektüre die Möglichkeit, auch dessen logische Schriften zumindest teilweise zur Kenntnis nehmen (u.a. den *Liber de syllogismis contradictoriis* in Codex 83 oder die *Logica nova* in Codex 88 der Kueser Bibliothek). Vgl. Marx 1905, 84, 89. Ein Indiz dafür (allerdings auch nur ein Indiz) ist, dass Cusanus bisweilen – genau wie Lullus, aber anders als Aristoteles – vier syllogistische Figuren erwähnt (vgl. etwa *De coniecturis*, n. 84). (c) Der von Cusanus annotierte Codex 205 seiner Bibliothek versammelt Schriften arabischer Philosophen, darunter auch einen kurzen Logik-Traktat Al-Ghazalis (*Algazel Logica*, f. 124–126). Vgl. Marx 1905, 192. (d) Als doxographische Quelle kommt neben den *Auctoritates Aristotelis* auch Diogenes Laertios' *De vitis philosophorum* (cod. harl. 1347) infrage. Das mag insbesondere für die Ausführungen gelten, die Cusanus in *De venatione sapientiae* zur Logik macht (vgl. etwa *De venatione sapientiae*, n. 9 f.), insofern die Diogenes-Lektüre unmittelbarer Anlass dieses Traktats ist. (e) Kenntnisse von Porphyrios' *Isagoge* konnte Cusanus möglicherweise vermittelt über die Kommentie-

lebt gerade davon, von jenen formalen Details absehen zu können. Der Syllogismus steht ihm Modell, um das Zusammenspiel des diskursiv-prozessualen Denkens und des unmittelbar einsehenden, also immediaten, nicht-prozessualen Denkens zu beschreiben. Er steht paradigmatisch für das Denkvermögen, das Cusanus – ganz klassisch – mit dem Ausdruck *ratio* belegt, das sich für ihn aber nicht isolieren, sondern nur im Wechselbezug mit anderen Denkvermögen greifen lässt.

## Cusanus' Noetik des Syllogismus

Diese noetische, auf den Syllogismus als Denkvollzug ausgerichtete Perspektive findet sich zum ersten Mal in *De coniecturis* (1442) entwickelt, dem zweiten frühen Hauptwerk nach *De docta ignorantia* (1440). Wie in vielen anderen seiner Texte hebt Cusanus hier verschiedene Modi des Denkens voneinander ab. Darunter versteht er keine getrennten psychischen Fakultäten, sondern verschiedene, aber einander bedingende Denkvollzüge. Unterscheidbar werden sie mit Hilfe des Begriffspaars *complicatio* und *explicatio* (Einfaltung und Ausfaltung). Dieses Begriffspaar – den Platonikern der Schule von Chartres entliehen<sup>5</sup> – soll jenes Bedingungsverhältnis der verschiedenen Denkmodi sinnfällig werden lassen:<sup>6</sup> Der eine Denkmodus unterscheidet sich hier von dem anderen nicht absolut, sondern relativ; und zwar indem er das ausfaltet, was durch den anderen eingefaltet wird. So ist etwa die *ratio* (der Verstand) das Vermögen, die Differenzen, die der *sensus* (die Sinneswahrnehmung) ausfaltet, einzufalten: Während dem *sensus* eine Mehrzahl von Sinnesdaten begegnet, so fasst sie die *ratio* unter einen Begriff. Der Verstand weist der Sinneswahrnehmung gegenüber also einen höheren Grad von Einheit auf. Zugleich faltet auch die *ratio* wiederum – etwa im Durchdenken einer Mehrzahl von Begriffen und Begriffszusammenhängen – das aus, was der *intellectus* (das Einsichtsvermögen) einfaltet. Dieser Ein- und Ausfaltungszusammenhang steht im Hintergrund, wenn Cusanus nun in *De coniecturis* schreibt:

[...] *discurrit a complicatione ad explicationem logice seu rationabiliter inquirendo idem in diversitate. Idem enim est in conclusione syllogistica quod in praemissis, sed diversive in maiori, explicative in conclusione, medio quidem modo in minori. Hinc ubi conclusio est complicans, maior est explicans. In ratione igitur vis complicativa est, quia unitas sensibilibus alteritatum, similiter et vis explicativa, quia alteritas intellectualis unitatis pariter et unitas sensibilibus.*

Er [d.i. der Verstand] schreitet – auf logische bzw. verstandesmäßige Weise – von der Einfaltung zur Ausfaltung, indem er das Selbe im Verschiedenen sucht. Das Selbe nämlich ist in der syllogistischen Konklusion und in den Prämissen, aber einfaltend im Obersatz, ausfaltend in der Konklusion und auf eine gewisse vermittelnde Weise im Untersatz. Dort wo die Konklusion einfaltend ist, ist der Obersatz ausfaltend. Im Verstand ist demnach eine einfaltende Kraft, da er die Einheit der sinnlichen Andersheiten ist, zugleich aber auch eine ausfaltende Kraft, da er die Andersheit der intellektuellen Einheit ebenso ist wie er die Einheit der sinnlichen Dinge ist.

(*De coniecturis*, n. 78)

Den Syllogismus – und mit ihm das logisch-rationale Denken überhaupt – präsentiert Cusanus hier als ein Phänomen, in dem sich das Ineinandergreifen der verschiedenen Denkmodi zeigt. Logisch zu denken ist eine Weise, das Selbe in der Verschiedenheit

zung des Boethius erlangen (siehe Codex 190 seiner Bibliothek). Zu Cusanus' Lesepraktik im Allgemeinen und zu ihrer Bedeutung für die Cusanus-Forschung vgl. etwa Meliadoro und Senger 2023, 209–242.

<sup>5</sup> Vgl. Beierwaltes 1985, 371 Fn. 12. Sowie: Bredow 1998.

<sup>6</sup> Die Idee von einem solchen Implikations- bzw. Bedingungsverhältnis ist allerdings auch schon bei Aristoteles präsent (Vgl. *De anima*, 414b 20–32) und geht also auch in der Aristoteles-Kommentierung durch die Jahrhunderte.

(*idem in diversitate*) zu suchen. Und der Syllogismus soll Inbegriff dieses Suchens sein. Denn es ist ein Identisches, was sich im Durchgang der Verschiedenheit von Obersatz, Untersatz und Konklusion herausstellt. Ich gebe ein Beispiel, um das von Cusanus wie so oft lakonisch Gesagte zu konkretisieren.

Gegeben sei der folgende, im Modus Barbara formulierte, Schluss:

P<sub>1</sub>: Jeder Mensch ist ein Lebewesen;  
 P<sub>2</sub>: Jedes Lebewesen ist sterblich;  
 K: Jeder Mensch ist sterblich.

Die Konklusion ist hier jeder der beiden Prämissen (auf je verschiedene Weise) bereits „eingefaltet“, da sich P<sub>1</sub> übersetzen ließe in

P<sub>1b</sub>: Jeder Mensch ist ein Lebewesen und insofern sterblich.

und da sich P<sub>2</sub> übersetzen ließe in

P<sub>2b</sub> Jedes Lebewesen – und insofern auch jeder Mensch – ist sterblich.

Im Hinblick auf dieses in P<sub>1b</sub> und P<sub>2b</sub> ausgedrückte Einfaltungsverhältnis besteht kein Unterschied zwischen P<sub>1</sub>, P<sub>2</sub> und K. Sie teilen ein Identisches – jenes *idem*, von dem Cusanus spricht. Nun ist der Syllogismus aber gerade diejenige Form des Denkens, dem sich dieses *idem* nur im Durchdenken der einzelnen Propositionen *als ein solches* herausstellt. Das schlussfolgernde Denken kann insofern nicht anders, es muss das Identische im Modus der Ausfaltung einholen. Es kann hier kein immediates Erfassen eines Denkgehalts geben, den auszudrücken ja schon ein Satz wie P<sub>1b</sub> oder P<sub>2b</sub> genügen würde. Der Denkgehalt, der in der Konklusion erschlossen ist, soll aus dem, was in den anderen Denkgehalten angelegt ist, prozessual entwickelt werden. So wird im obigen Beispiel erst aus dem Umstand, dass zunächst das Lebewesen-Sein des Menschen als eines begriffen wird, das ein Sterblich-Sein impliziert, dann auch der Denkgehalt des Syllogismus erschließbar, nämlich: *die aus seinem Lebewesen-Sein rührende Sterblichkeit des Menschen*.

Dabei beruht das schlussfolgernde Denken in zwei Hinsichten auf einem komplikativen Denkvermögen: Zum einen, da im schlussfolgernden Denken die sinnlichen Differenzen schon begrifflich eingefaltet sein müssen (*ratio = unitas sensibillum alteritatum*); zum anderen – und das ist in diesem Zusammenhang wichtiger –, da sich ohne ein komplikatives Denkvermögen nie jener Zusammenhang zwischen den einzelnen Propositionen bilden könnte. Gerade diesen Zusammenhang herzustellen, im Durchdenken der Propositionen diese Propositionen zusammenhalten zu können, ist aber ja der Sinn des Syllogismus. Es geht darum – um noch einmal das obige Beispiel zu bemühen – die aus seinem Lebewesen-Sein rührende Sterblichkeit des Menschen *als solche* (also nicht die Sterblichkeit des Menschen für sich genommen, sondern als zusammenhängend mit dem Begriff des Lebewesen-Seins, als aus diesem Begriff resultierend), fassen zu können. Der Syllogismus ist daher abhängig von dem, was Cusanus hier als *intellectualis unitas*, als intellektuelle Einheit, bezeichnet. Sie ist das, was ebendiesen Zusammenhang stiftet.

Der Dialog *Idiota de mente* (1450), das wohl bedeutsamste Werk der mittleren Schaffensphase des Cusanus, in dem er einen Laien an seiner statt sprechen und die überkommene Philosophie sowohl in ihrer scholastischen als auch in ihrer humanistischen Gestalt kritisieren lässt, macht das noch deutlicher. Hier wird das komplikative

Denkvermögen allerdings als *mens*, als Geist, bezeichnet.<sup>7</sup> Es heißt dort:

*Idiota: lam dixi, quod, sicut visus videt et nescit quid videat sine discretione, quae ipsum informat et dilucidat et perficit, sic ratio syllogizat et nescit quid syllogizet sine mente, sed mens informat, dilucidat et perficit ratiocinationem, ut sciat quid syllogizet.*

Der Laie: Ich sagte bereits, dass so wie der Blick sieht und nicht weiß, was er sieht, ohne das Unterscheidungsvermögen, das ihn formt, erleuchtet und vervollkommnet, so schlussfolgert auch der Verstand und weiß nicht, was er schlussfolgert ohne den Geist, der Geist vielmehr ist es, der die Schlussfolgerung formt, erleuchtet und vervollkommnet, damit der Verstand weiß, was er schlussfolgert.

(*De mente*, n. 84)

Der Geist ist nicht dasjenige Denkvermögen, das die einzelnen Propositionen des Syllogismus durchläuft. Durch den Geist wird vielmehr ein Erfassen des intelligiblen Sachgehalts möglich, der auf dem Wege der Schlussfolgerung herausgestellt wird. Dieser Sachgehalt ist nichts anderes als jener Ein- und Ausfaltungszusammenhang, der die Propositionen des Syllogismus, wie im obigen Beispiel, zu einem in sich vielmehr<sup>8</sup> strukturierten Ganzen und Einem macht. Der Geist ist insofern die Instanz der Formgebung (*informare*), des Intelligibel-Machens (*dilucidare*) und Vervollkommnens (*perficere*) des Syllogismus. Durch ihn wird erst das eigentliche Ziel des Schlussfolgerns (*syllogizare*) erreicht. Er ist, wie der Intellekt, das, was die Einheit des Syllogismus in der Verschiedenheit seiner propositionalen Bestandteile stiftet und überblickt. Cusanus sieht im Syllogismus also stets ein Ineinandergreifen eines einheitsstiftenden Denkens einerseits, das er mit dem Ausdruck *intellectus* oder *mens*, und eines Differenz durchlaufenden Denkens andererseits, das er mit dem Ausdruck *ratio* belegt.<sup>9</sup> Dieses Ineinandergreifen scheint das Zentrum seines Interesses zu sein in der noetischen Perspektive auf den Syllogismus.<sup>10</sup> Und dieses Ineinandergreifen zeigt auch, was logisch zu denken ganz allgemein bedeutet: ein Suchen des – wie es oben hieß – Selben im (begrifflich) Verschiedenen (*idem in diversitate*). Der Syllogismus ist insofern ein Paradigma, ein Modell logischen Denkens. Überall dort, wo sich jenes *idem in diversitate* niederschlägt, kann es nun im Syllogismus ein passendes Symbol finden. So besteht die Möglichkeit, den Syllogismus aus dem Binnenkontext des Formallogischen zu lösen und auf andere Kontexte hin zu öffnen. Dass Cusanus diese Möglichkeit zu nutzen gewusst hat, wird der folgende Abschnitt zeigen. Scheinbar logikferne Kontexte werden hier durch das Syllogismus-Symbol „logifiziert“, das, was man üblicherweise unter dem Titel „Syllogismus“ verhandelt, hingegen nivelliert oder entfremdet.

<sup>7</sup> Das Verhältnis zwischen *intellectus*- und *mens*-Begriff bei Cusanus ist – auch in entwicklungsgeschichtlicher Perspektive auf sein Werk – komplex. Da beide Begriffe in Bezug auf den Syllogismusbegriff aber dieselbe Funktion auszuüben scheinen, vernachlässige ich diesen Aspekt hier.

<sup>8</sup> Vgl. *Idiota de mente*, n. 128: „*Fiunt etiam syllogismorum demonstrationes secundum vim magnitudinis et multitudinis.*“

<sup>9</sup> Vgl. in diesem Sinne auch den *Sermo CXXX*, n. 5: „*Vis rationalis discurrit et syllogizat, sed est in umbra, quia nescit, an attingat vel non, nisi descendat iudex rationum, scilicet intellectus, qui illuminat rationem, ut intellegat se recte vel oblique discurrere. [...] ratio iudicat syllogismum illum concludere mediante intellectu.*“

<sup>10</sup> Mit Kurt Flasch ließe sich sagen, dass Cusanus in seiner noetischen Perspektive auf den Syllogismus eine in sich bewegte, dynamische Form von Identität thematisiert: „Bewegung innerhalb der Identität, dies verbindet die drei Sätze des Syllogismus mit der Aktivität unseres Intellekts.“ Vgl. Flasch 1998, 490.

## Der Syllogismus als theologisches Symbol

### (a) Syllogismus und Trinität

Merkwürdig, in einer Predigt das Wort Syllogismus zu lesen: In Cusanus *sermones* liest man es mehrfach.<sup>11</sup> *De aequalitate* (1459) – eine Schrift, die als eine Art philosophische Einführung in sein Predigtwerk angedacht ist – macht vielleicht am deutlichsten, was der Grund dafür ist. Der Syllogismus soll hinleiten auf das, was Trinität heißt.<sup>12</sup> Die in sich dreifaltig strukturierte Ganzheit, die Tri-Unität, die der Syllogismus ist, wird jetzt zum Ausgang genommen, ein Bild der göttlichen Dreifaltigkeit zu gewinnen.<sup>13</sup> Das Beispiel, an dem Cusanus dieses Bild entwickelt, entspricht genau dem, das ich oben gab (also dem Schluss auf die Sterblichkeit des Menschen im Modus Barbara der ersten Figur).<sup>14</sup>

<sup>11</sup> Vgl. etwa neben der Stelle aus Fn.9 (s.o.) den *Sermo XXXVIII*, n. 15 oder *Sermo LXI*, n. 23.

<sup>12</sup> Vgl. dazu auch den kurzen Abschnitt „Trinität und Syllogismus“ in: Flasch 1998, 489–492 sowie für eine mikrologische Analyse der hier einschlägigen Passagen den Abschnitt „Christologische Erkenntnistheorie zwischen Ternar und Syllogismus“ in: Schwaetzer 2004, 94–114.

<sup>13</sup> So sonderbar diese Engführung von Syllogismus und Trinität zunächst wirken mag, so darf doch nicht unerwähnt bleiben, dass sie im Rahmen eines von der Lullus-Lektüre nachhaltig geprägten Denkens etwas durchaus Übliches hat. Lullus – ein Referenzautor für Cusanus zeit seines Lebens – hatte das Trinitarische zum philosophischen Grundprinzip erklärt (insbesondere durch seinen Korrelativen-Begriff). Die Frage, wo genau und auf welche Weise es sich in Sein und Denken manifestiert, ist ein zentrales Movens seines Denkens. Und so überrascht es nicht, dass er in der siebten *distinctio* seiner *Logica Nova* bereits die Frage aufwirft, an deren Beantwortung sich Cusanus in *De aequalitate* macht: „*Verus syllogismus quomodo est similitudo beatissimae Trinitatis?*“ Lullus 1744 (Nachdruck Frankfurt 1971), 152. Vgl. zu diesem Themenkomplex auch: Johnston 1987, 100–109. Heymericus de Campo – philosophischer Lehrer und Weggefährte des Cusanus, selbst stark lullistisch geprägt – erklärt das Trinitarische ebenfalls zur Grundstruktur des Wirklichen und sieht es im Syllogismus gespiegelt. Vgl. Hoenen 1998, 206–263, hier 214.

<sup>14</sup> Ich gebe hier vollständig diejenige Passage wieder, die im Folgenden in geraffter Form kommentiert wird: „*Ac si intellectuale praesuppositum seu principium de se generaret suiipsius verbum, rationem seu notionem. Notitia enim illa foret consubstantialis similitudo eius, quia foret ratio intellectualis naturae sicut intellectuale praesuppositum, in qua 'figura substantiae' sive principium seu praesuppositum clarificatur. Alias sine ratione tali remaneret sibi et omnibus praesuppositum incognitum. Ex quibus procedit utriusque amor seu voluntas. Nam amor sequitur cognitionem et cognitum – nihil enim incognitum amatur – et relucet in opere eius rationali, scilicet syllogistico, et maxime in primo modo figurae. Puta: Anima vult ostendere omnem hominem mortalem et arguit sic. Omne animal rationale est mortale. Omnis homo est animal rationale. Ergo omnis homo est animal mortale. Prima propositio est principium fecundum praesuppositum; secunda ex fecunditate primae generata est eius fecunditatis ratio sive notio; ex quibus sequitur intenta conclusio. Sicut prima est universalis affirmativa, sic secunda, sic tertia et non est plus aut minus una universalis quam alia. Universalitas igitur in ipsis est aequalis sine alteritate. Sic etiam non plus continet in substantia prima quam secunda aut tertia. Nam prima omne animal rationale complectitur; sic secunda; sic tertia. Non enim secunda, quae de homine loquitur, minus complectitur, cum solus homo sit animal rationale. Sunt igitur illae propositiones tres aequales in universalitate, essentia atque virtute. Hinc non sunt tres universalitates nec tres substantiae seu essentiae sive virtutes. Propter enim omnimodam aequalitatem non est alteritas substantiae in ipsis secundum omnem nostram apprehensionem, qui aliud rationale animal non cognoscimus quam hominem. Prima tamen propositio est prima et sic per se subsistens; sic et secunda secunda et tertia tertia, ita quod una non est alia. Tamen secunda totam naturam, substantiam et fecunditatem primae explicat sicut 'figura substantiae eius' ita quod, si prima diceretur pater, secunda diceretur filius unigenitus, quia aequalis naturae et substantiae, in nullo minor aut inaequalis, de fecunditate primae genita. Ita tertia, quae est intentio conclusionis utriusque propositionis, pariformiter se habet. Prima memoriae similatur, cum sit principium praesuppositum, origine praecedens; secunda intellectui, cum sit explicatio notionalis primae; tertia voluntati, cum procedat ex intentione primae et secundae uti finis desideratus. In unitate igitur essentiae huius syllogismi trium propositionum per omnia aequalium relucet unitas essentialis animae intellectivae tamquam in opere eius logistico sive rationali. Nam per regulam praemissam anima rationalis se videt in syllogismo ut in suo opere rationali in alteritate operis, videt se sine illa alteritate in se et per visionem sui in se videt se in opere.*“ (*De aequalitate*, n. 7f.)

Jeder der Sätze dieses Syllogismus besteht *als einzelner Satz* je für sich. Er unterscheidet sich als einzelner Satz von den anderen, ebenso einzelnen Sätzen. Zugleich ist der eine Satz in dem anderen virtuell angelegt. Cusanus beschreibt das mit dem theologisch aufgeladenen Ausdruck der Fruchtbarkeit (*fecunditas*).<sup>15</sup> Was er in *De coniecturis* durch das Begriffspaar *complicatio-explicatio* erläutert, soll hier nun also eine klar produktive, ja schöpferische Dimension erhalten. Der eine Satz lässt sich aus dem anderen eben aufgrund von dessen Fruchtbarkeit bzw. Virtualität entwickeln. So kann der Obersatz als ein *principium fecundum* in Bezug auf den Untersatz gelten. Dass der Obersatz den Untersatz in sich schließt, dass er sein Prinzip ist, wird aber erst durch die Explikation des Untersatzes begreiflich. Das *principium fecundum* ist als es selbst also nur durch seine Ausfaltung erkennbar. Diese Ausfaltung ist insofern sein Begriff (*fecunditatis ratio sive notio*). Damit sind beide Sätze in einen Zusammenhang geschlossen, der wiederum in der Konklusion als solcher thematisch wird. Denn – um noch einmal auf das obige Beispiel zurückzukommen – zu erschließen, dass jeder Mensch sterblich ist (K), bedeutet, das Sterblich-Sein des Lebewesens ( $P_2$ ) nicht für sich genommen, sondern als Explikation des *menschlichen* Lebewesen-Seins ( $P_1$ ) zu begreifen,  $P_1$  und  $P_2$  also als aufeinander verweisend zu verstehen.

Wer sich nun auf diesen Verweiszusammenhang zwischen den Sätzen konzentriert, der stellt fest, dass die einzelnen Sätze als Glieder des Syllogismus nicht substantiell verschieden sind. Sie können hier schließlich nicht unabhängig voneinander, vielmehr nur in wechselseitigem Bezug miteinander bestehen. Weil sie alle innerhalb eines einzigen Einfaltungs- und Ausfaltungszusammenhangs stehen müssen, sind sie – insofern – dem Sein nach eins. Sie teilen sich eine Natur, ein und dieselbe Allgemeinheit (*universalitas*). Diese Allgemeinheit, jener Einfaltungs- und Ausfaltungszusammenhang, jene Virtualität und „Fruchtbarkeit“, ist ihre Substanz. Anders gesagt: Im Syllogismus ist die Substanz jedes seiner Sätze der Syllogismus selbst. Der einzelne Satz hat im Syllogismus nicht isoliert Bestand, sondern nur im Hinblick auf diesen, ihn zugleich übergreifenden und durchwirkenden Zusammenhang. Und genau diese Struktur lässt eine Analogie zur göttlichen Trinität zu. Die göttlichen Personen sind zwar *als einzelne Personen* voneinander verschieden. Sie sind es aber nicht der Substanz nach. Denn in der Trinität kann das Sein des Sohnes, das Sein des Vaters und das Sein des Heiligen Geistes jeweils nur qua seines Zusammenhangs mit den beiden anderen Personen bestehen, nicht isoliert. Dass sich die Liebe im Vollzug des syllogistischen Denkens spiegelt, wie Cusanus sagt (*amor relucet in opere syllogistico*), meint nichts anderes als diesen Umstand: dass das Verschiedene (die Sätze des Syllogismus, die göttlichen Personen) in sich auf das von ihm Verschiedene bezogen, damit aber in ein Gemeinsames gestellt und so auf ein Identisches hin überwunden ist. In Syllogismus, Liebe und Trinität zeigt sich je das *idem in diversitate*.

## (b) Syllogismus und Welt

Auch die zweite symboltheologische Transformation des Syllogismus bei Cusanus beruht auf diesem Grundgedanken des *idem in diversitate*. Der thematische Fokus verschiebt sich nun aber von der Trinitäts- zur Schöpfungstheologie. Und es ist nicht mehr das Verhältnis der einzelnen Sätze zum ganzen Syllogismus, sondern das Verhältnis der einzelnen Syllogismen zu den ihnen zugrundeliegenden Figuren und Modi (Barbara, Celarent etc.), das jenen Grundgedanken sinnfällig werden lässt. Zwei Texte

<sup>15</sup> Ein Begriff der üblicherweise natürlich der mütterlichen Jungfrau Maria zuzuschreiben ist, worauf Schwaetzer (2004, 103) mit Bezug auf *De docta ignorantia* III, n. 213, wo der Begriff fällt, zurecht hinweist.

sind hier von Belang: Der verhältnismäßig frühe *Dialogus de genesi* (1447) und das philosophische Testament des Cusanus, der Traktat *De venatione sapientiae* (1463).<sup>16</sup>

Hier wie dort kommt der Syllogismus in einer Frage zur Sprache, die spätestens seit dem zweiten Buch von *De docta ignorantia* eine Grundfrage des Cusanus ist. In Worten, die nicht die des Cusanus sind, lautet sie: Wie muss etwas beschaffen sein, um ein vom ersten Prinzip Prinzipiiertes sein zu können? Weil Cusanus jenes erste Prinzip immer anders auf den Begriff zu bringen versucht, ändert sich immer wieder auch seine Terminologie zur Beschreibung des Prinzipiats. Fragt er im zweiten Buch von *De docta ignorantia* noch nach der *unitas in pluralitate contracta*, nach der in Vielheit gesammelten Einheit, so verschreibt er sich in *De genesi* der Frage, *quomodo idem ipse est omnium causa*, auf welche Weise das Selbe selbst Ursache aller Dinge ist. In *De venatione sapientiae* schließlich fragt er mit dem Begriff des *posse fieri* nach der Möglichkeit, dass überhaupt etwas vom ersten Prinzip Verschiedenes wird. Das syllogistische Denken steht ihm Modell, um diese einander verwandten Fragen beantworten zu können.

In *De venatione sapientiae* – worauf ich mich hier konzentriere – ist sein Gedanke der folgende:<sup>17</sup> Der Vollzug des syllogistischen Denkens ist, soll er erfolgreich sein, daran gebunden, sich an bestimmte Vollzugsweisen zu halten, eben die syllogistischen Figuren und ihre Modi. Ein richtiger Schluss ist ein solcher, der diese Vollzugsweisen imitiert (*imitari*). Dass hier nur bestimmte Vollzugsweisen möglich sind und andere nicht – modern gesprochen also: dass logische Gültigkeit immer bestimmten Bedingungen genügen muss – zeigt, dass eine Art „Möglichkeitsraum“ besteht (Cusanus sagt dazu: Werden-Können (*posse fieri*)), in dem schon festgelegt ist, was syllogistisch geht und was nicht. Das heißt: Die Figuren und Modi zeigen, dass in gewisser Hinsicht ein vorherbestimmter, aber noch in-expliziter Zusammenhang derjenigen Elemente besteht, mit denen das (nicht-fehlschließende) syllogistische Denken dann explizierend operiert. Wer richtig schlussfolgert, bedarf, wie Cusanus sagt, *praedeter-*

<sup>16</sup> Vgl. *De genesi*, n. 180–182 und *De venatione sapientiae*, n. 9f.

<sup>17</sup> Ich kommentiere hier in wiederum geraffter Form die folgende Passage: *Intellectus magistri vult creare artem syllogisticam. Ipse enim posse fieri huius artis praecedat; quae ars in ipso est ut in causa. Ponit igitur et firmat posse fieri huius artis. Nam quae ars illa requirit, fieri possunt, ut sunt nomen et verbum et propositiones ex illis et ex illis syllogismus, qui fit ex tribus propositionibus quarum duae praemittuntur, ex quibus tertia concludens sequitur. Requiritur etiam, quod subiecta et praedicata omnium trium propositionum non habeant nisi tres terminos. Ideo necesse est unum in praemissis bis resumere, qui dicitur medium. Aut igitur hoc est, quando in prima praemissa, quae dicitur maior, ille est subiectum et in minori praemissa praedicatum; aut ubi in ambabus praedicatum aut subiectum. Et ita oriuntur tres figurae. Cuiuslibet figurae etiam varii modi oriuntur ex varia et utili combinatione propositionum inutilibus combinationibus reiectis, sicut sunt trium negativarum et trium particularium propositionum – et aliis secundum figuram inutilibus. Et primum ex tribus affirmativis universalibus nominantur Barbara in prima figura. Secundum ex universalibus, maiori negativa et minori affirmativa et conclusione negativa, nominantur Celarent; et ita consequenter. Et haec sunt specificae formae syllogisticae in ratione fundatae et permanentes, quas necesse est omnem syllogismus, qui sensibili sermone exprimitur, imitari. Et ita posse fieri huius artis explicatur. Hanc artem inventor magister oboedienti tradit discipulo et mandat, ut secundum omnes sibi praepositos modos syllogizet. Sic forte se aliquantulum habet mundi artificium. Nam eius magister, gloriosus deus, volens constituere mundum pulchrum, posse fieri ipsius et in ipso complicitate omnia ad illius mundi constitutionem creavit necessaria. Requirebat autem pulchritudo mundi tam illa quae essent quam quae et viverent atque etiam quae et intelligerent, atque etiam quod horum trium variae essent species seu modi pulchritudinis, quae sunt divinae mentis practicae praedeterminatae rationes et utiles pulchrae combinationes ad mundi constitutionem opportunae. Hoc divinum opificium deus oboedienti scilicet naturae ipsi posse fieri concreatae tradidit, ut posse fieri mundi secundum iam dictas praedeterminatas divini intellectus rationes explicaret, puta posse fieri hominis secundum rationem hominis praedeterminatam explicaret. Et ita de cunctis, sicut syllogizans ad praedeterminatas rationes, quae Barbara Celarent nominantur, syllogizando respicit. (*De venatione sapientiae*, n. 9f.)*

*minatas rationes*, vorherbestimmter Gründe, auf die er im Vollzug des Schlussfolgerns blickt (*sylogizando respicit*) und die er durch seine Schlüsse imitiert. Solche *rationes* bedürfen allerdings ihrerseits einer Instanz, die sie vorherbestimmt. Auch jener syllogistische „Möglichkeitsraum“ muss geschaffen werden. Cusanus nennt diese Instanz hier *intellectus magistri*. Damit ist zunächst einfach das Einsichtsvermögen des Logik-Lehrers gemeint. Er kann Logik lehren, weil er, anders als sein Schüler, die Gültigkeit jener *rationes* bereits eingesehen hat. Er muss sie nicht mehr im Durchdenken einzelner Schlüsse explizieren. In ihm ist die *ars sylogistica* ‚wie in der Ursache‘ (*ut in causa*), weil ihm alle möglichen Schlüsse schon zur Disposition stehen. Wieder steht der *intellectus* dabei für ein komplikatives und synoptisches Denken, dessen Bestehen voraussetzen ist, wenn das, was der Syllogismus im Durchgang von Obersatz, Untersatz und Konklusion expliziert, in seiner Notwendigkeit eingesehen werden können soll. Ohne solche Komplikation kein Syllogismus. Ohne solche Komplikation – und darin soll nun die Analogie liegen – aber auch keine Möglichkeit einer von Gott verschiedenen Welt. Denn das Verhältnis von Komplikation und Explikation, das im Syllogismus zu finden ist, entspricht genau dem Verhältnis, das auch das Zustandekommen einer in sich wohlgeordneten Welt erklärt (*sic forte se aequaliter habet mundi artificum*). Die Welt nämlich ist nichts anderes als Imitation und Explikation von durch Gottes Intellekt gesetzten, durch ihn vorhergewussten und in ihm komplizierten *rationes*. Auch die Welt – als in sich strukturierte Ganzheit – ist von einem *posse-fieri*, von einem ursprünglich festgelegten Zusammenhang abhängig, in dem schon bestimmt ist, was werden kann und was nicht. Der Syllogismus wird bei Cusanus also, wie auch Hans Blumenberg hervorgehoben hat, selbst zu einer Art von „Weltexplikation“.<sup>18</sup> Er gehört zu den Phänomenen, durch die sich der Mensch zum Ausdruck bringen kann, was Welt bedeutet, durch die er also ein Wissen um das Wesen der Schöpfung gewinnt. Das seit *De docta ignorantia* virulente Verhältnis von Prinzipiert-Sein und Prinzip selbst findet so im syllogistischen Denken ein Symbol.

## Cusanus und die Logik

In aller Kürze habe ich hier eine Konstellation derjenigen Kontexte gegeben, in denen der Syllogismus bei Cusanus zum Thema wird. Es sind im Wesentlichen drei: Das noetische Verhältnis des diskursiven Denkens der *ratio* zum nicht-diskursiven Denken des Intellekts erstens, die Trinität zweitens und das Verhältnis von Prinzip und Prinzipiat drittens. Das Gemeinsame dieser Kontexte liegt darin, dass sich in ihnen je (allerdings auf verschiedene Weise) ein *idem in diversitate* niederschlägt. Und der Syllogismus soll stets Bild für dieses *idem in diversitate* sein.

Am Beispiel des Syllogismus zeichnet sich so ein spezifisch cusanischer Umgang mit der Logik, mit ihren Themen, Problemstellungen und Begriffen ab. Bislang hat an diesem Umgang meist nur sein Verhältnis zum Widerspruchsprinzip Interesse gefunden. Hier sollte deshalb mit dem Syllogismusbegriff – als einem nicht minder zentralen Paradigma logischen Denkens – ein anderer Schwerpunkt gesetzt werden. Dies auch, damit die Ambivalenzen, die in Cusanus' Verhältnis zur Logik liegen, deutlicher zutage treten. Denkt man hier nämlich nur an den Gegensatz von Koinzidenz- und Widerspruchsprinzip, denkt man nur an Johannes Wencks *De ignota litteratura* und Cusanus' Reaktion darauf in der *Apologia doctae ignorantiae*, so scheint sich das, was eigentlich ein Verhältnis der Ambivalenz ist, zu dem einer glasklaren Opposition zu vereindeutigen. Hier aber hat sich gezeigt: Wenn Cusanus den Syllogismus the-

<sup>18</sup> Vgl. Blumenberg 1976, 95.

matisiert, in Zusammenhängen, die *prima facie* weit auseinander liegen zu scheinen, dann geht es ihm nirgends darum, das Ungenügen logischen Denkens herauszustellen. Er versucht, im Gegenteil, in einem logischen Terminus *technicus* ein für sein Denken fundamentales Verhältnis – das des *idem in diversitate* – wiederzuerkennen und es durch einen symbolisierten Gebrauch dieses Terminus in ganz verschiedenen Kontexten sichtbar werden zu lassen.

Die Bedeutung der cusanischen Logikkritik, von der anfangs die Rede war, ist damit nicht nivelliert, wohl aber akzentuiert. Denn: Dass der aristotelischen Logik im Lichte des Koinzidenzgedankens nur ein beschränkter Geltungsbereich zuzuweisen ist, dass sie in Sachen der Theologie also ein inadäquates Denkmittel sei, ist kein Dogma, von dem sich Cusanus nicht bisweilen auch zu lösen gewusst hat. Eine theologische Transposition dieser Logik lag hier im Rahmen des Denkbaren.

## Literatur

- Aertsen, Jan A.: Der Satz vom Widerspruch in der Mittelalterlichen Philosophie. Baron Münchhausen, Thomas von Aquin und Nikolaus von Kues. In: Klaus Jacobi (Hg.): *Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*. Leiden 1993, 707–727.
- Beierwaltes, Werner: Einheit und Gleichheit. Eine Fragestellung im Platonismus von Chartres und ihre Rezeption durch Nicolaus Cusanus. In: ders.: *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*. Frankfurt a. M. 1985, 370–386.
- Blumenberg, Hans: *Aspekte der Epochenschwelle: Cusaner und Nolaner*. Frankfurt a. M. 1976.
- v. Bredow, Gerda: *Complicatio/explicatio*. In: Karlfried Gründer und Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel 1998. (Onlineversion: <https://doi.org/10.24894/HWPh.568>)
- Cassirer, Ernst: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance (ECW XIV)*. Hamburg 2002.
- Flasch, Kurt: *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues: problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*. Leiden 1973.
- *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*. Frankfurt a. M. 1998.
- Gili, Luca: *With Aristotle, Beyond Aristotle. Nicholas of Cusa and the 'New' Logic of the Intellect*. In: Emmanuele Vimercati und Valentina Zaffino (Hg.): *Nicholas of Cusa and the Aristotelian Tradition*. Berlin/Boston 2020, 55–66.
- Hoenen, Maarten: *Trinität und Sein: Der Traktat De signis notionalibus trinitatis et unitatis supernae und seine Bedeutung für das trinitarische Weltbild des Heymericus de Campo*. In: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 45 (1998), 206–263.
- Imbach, Ruedi: *Primum principium. Anmerkungen zum Wandel in der Auslegung der Bedeutung und Funktion des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch bei Thomas von Aquin, Nikolaus von Autrécourt, Heymericus de Campo und Nikolaus von Kues*. In: Martin Pickavé (Hg.): *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aersten zum 65. Geburtstag*. New York 2003, 600–616.
- Johnston, Mark D.: *The Spiritual Logic of Ramon Llull*. Oxford 1987.
- Kraus, Manfred: *Syllogismus*. In: Gert Ueding (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 9: St–Z. Berlin/Boston 2009, 269–298.
- Lullus, Raymundus: *Logica nova. Logicalia parva. De quinque praedicabiliis et decem praedicamentiis*. Palma de Mallorca 1744 (Nachdruck Frankfurt 1971).
- Marx, Jacob: *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel*. Trier 1905.
- Meliadò, Mario/Senger, Hans Gerhard: *Cusanus-Marginalien. Zur Edition und Interpretation einer Überlieferung am Seitenrand*. In: *Bulletin de Philosophie Médiévale* 64 (2023), 209–242.

- Schwaetzer, Harald: *Aequalitas*. Erkenntnistheoretische und soziale Implikationen eines christologischen Begriffs bei Nikolaus von Kues. Eine Studie zu seiner Schrift ‚De aequalitate‘. Hildesheim 2004.
- Spieth, Andreas: „...to reject Aristotle and to leap higher“. Cusanus' Mystical Theology and the Principle of Non-Contradiction. In: Emmanuele Vimercati und Valentina Zaffino (Hg.): *Nicholas of Cusa and the Aristotelian Tradition*. Berlin/Boston 2020, 67–82.
- Stammkötter, Franz-Bernhard: Der Streit zwischen Johannes Wenck von Herrenberg und Nikolaus von Kues um die Gültigkeit des Satzes vom zu vermeidenden Widerspruch. In: Jan A. Aertsen und Martin Pickavé (Hg.): *„Herbst des Mittelalters“? Fragen zur Bewertung des 14. und 15. Jahrhunderts*. New York 2004, 433–446.
- Thom, Paul: Syllogismus; Syllogistik. In: Karlfried Gründer und Joachim Ritter (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel 1998. (Onlineversion: <https://doi.org/10.24894/HWPh.4178>)

# „Jeder muss sich selbst schmeicheln“

## Das Lob der Selbstliebe im *Moriae Encomium* des Erasmus von Rotterdam

Carsten Flaig

Das *Moriae Encomium* (auch: *laus stultitiae*), zuerst 1511 und daraufhin in verschiedenen erweiterten Fassungen erschienen,<sup>1</sup> wird von der Stultitia, der Torheit, selbst vorgetragen. Es handelt sich, wie der Titel andeutet, um ein Lob innerhalb der rhetorischen Gattung des *Enkomion*, der deklamatorischen Lobrede. Doch Erasmus konterkariert dieses Genre zugleich, da die Lobende und die Gelobte ein und dieselbe sind. Das Werk ist durch eine tiefgreifende Ambiguität gekennzeichnet: Die Torheit argumentiert so gut, dass man nicht ganz umhinkommt, sich mit ihrem Streifzug durch ihr eigenes Reich mit ihren Einlassungen ernsthaft zu befassen. Zugleich kann die Torheit in der eigenen *oratio* mit der *ratio* sehr frei umspringen. Sie zielt durchaus darauf ab, zu überzeugen, doch sollten die Argumente der Torheit zuweilen etwas löchrig sein, spricht das ebenfalls nicht strikt gegen sie, macht sie doch ihrem Namen Ehre. Erasmus nutzt dieses Genre, um gesellschaftskritisch und zugleich unterhaltend zu agieren. Dies soll dem Erkenntnisanspruch des Werkes nicht zuwiderlaufen: Wie Erasmus im Vorwort an seinen Freund Thomas More schreibt, ist dieses Lob der Torheit „nicht ganz dumm“ („non omnino stulte“).<sup>2</sup>

Welcher Erkenntnisanspruch wird hier erhoben? Insbesondere der Ekstase der Torheit gegen Ende des Werkes hat man in der Forschung Aufmerksamkeit geschenkt und gerade in diesen Partien das vernünftige Eigenrecht einer christlichen Stultitia ausgemacht.<sup>3</sup> Die Stultitia führt hier Elemente der *visio Dei* mit Torheit zusammen, die den Menschen zu Gott und aus seiner vermeintlich alltäglichen Klugheit heraus hin zu

<sup>1</sup> Siehe *Erasmi Roterodami Opera Omnia* (im Folgenden entsprechend der Konvention mit ASD [= Amstelodamis] wiedergegeben) IV-3, 14; 29–33.

<sup>2</sup> ASD IV-3, 68: „De me quidem aliorum erit iudicium: tametsi, nisi plane me fallit φιλαυτία, stulticiam laudavimus, sed non omnino stulte.“ Martin 2015, 230 versteht Erasmus als einen ironischen Denker, der immer auch auf die eigene Torheit abzielt: „True irony always strikes home, to one degree or another; it reverberates throughout one’s life, exposing the fragility of the deeply felt set of commitments at stake.“ Zur Gegenironie als Leitmotiv bei Erasmus wendet sich hingegen van Ruler 2017. Zur Frage, inwiefern das Werk Satire ist, vgl. Blumberg 2019.

<sup>3</sup> Vgl. exemplarisch Screech 1980, vgl. dagegen Kaminski 1994.

einer weisen Torheit führt. Doch neben dem spektakulären Ende des Werks gibt es noch weitere Elemente des Vortrags der Torheit, die gerade in ihrem schwebenden Geltungsstatus die Form eigener kleiner Untersuchungen annehmen, in denen die Torheit zu ihrem eigenen Recht kommen soll. Einem solchen Fall gehe ich in diesem Beitrag nach. Ich werde nachvollziehen, wie sich die Einlassungen der Stultitia über die Philautia, d.h. die Selbstliebe, einordnen lassen. Die Stultitia bringt einen Beitrag zum Eigenrecht der Selbstliebe hervor, der sich deutlich von vorigen – positiven wie negativen – Darstellungen der Selbstliebe unterscheidet. Die Stultitia singt ein Lob der Selbstliebe, das selbst „nicht ganz dumm“ zu sein beansprucht: Selbstliebe bestehe aus einer Selbstbeschmeichelung, ohne die das Leben schlicht nicht zu ertragen wäre. Erasmus, der zur Abfassungszeit des *Moriae Encomium* von der Gunst seiner ständig wechselnden Förderer abhing und diese mit umschmeichelnden Lobreden und Widmungen sicherzustellen gezwungen war, rechnet hier nicht nur indirekt mit den Zumutungen des permanenten Stiefelleckens ab, sondern betrachtet zugleich den dem zugrundeliegenden psychologischen Mechanismus.<sup>4</sup>

## Das *Moriae Encomium* und die Figur der Philautia

An zwei Stellen beschreibt die Stultitia die Philautia ausführlich. Die Torheit führt die Philautia als eine Figur ein, deren Ruf ebenso zu Unrecht ramponiert sei wie ihr eigener.<sup>5</sup> Denn die Philautia sei durch eine wohltuende Torheit charakterisiert:

Adeo [Philautia] strenue meas ubique partes agit. Quid autem aequè stultum atque tibi ipsi placere? Te ipsum admirari? At rursus quid venustum, quid gratiosum, quid non indecorum erit quod agas tibi ipse displicens? [...] In tantum necesse est, ut sibi quoque quisque blandiatur et assentatiuncula quapiam sibi prius commendetur quam aliis posset esse commendatus.

Denique cum praecipua felicitatis pars sit, ut quod sis esse velis, nimirum totum hoc praestat compendio mea Philautia, ut neminem suae formae, neminem sui ingenii, neminem generis, neminem loci, neminem instituti, neminem patriae poeniteat, adeo ut nec Hircanus cum Italo nec Thrax cum Atheniensi nec Scythia cum insulis fortunatis cupiat permutare. Et ô singularem naturae sollicitudinem, ut in tanta rerum varietate paria fecit omnia! Ubi dotibus suis nonnihil detraxit, ibi plusculum Philautiae solet addere, quanquam hoc ipsum stulte profecto dixi, cum haec ipsa dos vel maxima. [ASD IV-3, S. 96]

So nachdrücklich vertritt sie [Philautia, Schwester der Stultitia] überall meine Sache. Könnte es auch eine größere Torheit geben als die Selbstgefälligkeit und die Selbstbeweihräucherung? Was könnte andererseits geschmackvoll, liebenswert oder schicklich an deinem Tun sein, wenn du dir selbst missfielest? [...] Es muss jeder ohne Ausnahme sich selbst schmeicheln und gewissermaßen sein eigenes Lob singen, ehe er anderen genehm ist.

Schließlich hängt das Glück ja zum großen Teil davon ab, dass du bist, wer du sein willst. Meine Philautia sorgt aber dafür, dass keiner sich seiner Gestalt, seiner Veranlagung, seiner Herkunft, seiner Lage, seiner Lebensweise und seiner Heimat schämt. Das geht so weit, dass der Ire nicht einmal mit dem Italiener, der Thraker nicht mit dem Athener und der Skythe nicht mit den Inseln der Seligen tauschen möchte. O einzigartige Fürsorge der Natur, die bei solcher Vielfalt überall Ausgleich schafft! Wo sie einem Menschen weniger Talent gegeben hat, pflegt die Philautia ein wenig hinzuzutun; dies habe ich allerdings so töricht gesagt, weil meine Begabung darin am höchsten ist. (Übers. Gail 2021, 59–61)

<sup>4</sup> Zu Erasmus' weiteren *Encomia* sowie der rhetorischen Verdammung bei gleichzeitiger Ausübung von Schmeichelei siehe Regier 2024, insb. 218–221 sowie Langereis 2023.

<sup>5</sup> Zuerst vorgestellt als ihre Begleiterinnen werden die Φιλαυτία und Κολακία (Schmeichelei) bereits in ASD IV-3, 78 (hier noch als zwei unterschiedliche Figuren).

Die Torheit beschreibt hier einerseits bestimmte Eigenschaften, andererseits auch die Wirkungsweise der Philautia. Zuerst ist eine Torheit eigener Art bei der Philautia zu bemerken: Selbstgefälligkeit und Selbstbeweihräucherung dienen nicht der richtigen Selbsterkenntnis – man lernt durch Selbstliebe nichts über sich, da man sich selbst ja mögen und schätzen will, unabhängig davon, ob das eigene Wirken nun tatsächlich Lob und Zuspruch verdient hat. Die Selbstliebe steht quer zur Selbsterkenntnis.<sup>6</sup>

Die Philautia zeichnet sich durch eine Unbekümmertheit um ein wahrheitsgetreues Selbstbild aus. Wichtig für das eigene Glück und für die sozialen Beziehungen ist vielmehr, dass man sich selbst annehmlich findet. Es kann keine Handlung („quod agas“) geschätzt werden, wenn man sich selbst missfällt („tibi ipse displicens“).<sup>7</sup> Wenn man sich selbst keinen Wert zuschreibt, so können die eigenen Handlungen diesen auch nicht haben. Daraus zieht die Torheit dann den Schluss, dass man zunächst einmal sich selbst schmeicheln muss, um auch anderen angenehm zu sein. Sie identifiziert also die Philautia mit der Selbstbeschmeichelung. („In tantum necesse est, ut sibi quoque quisque blandiatur“) Die Selbstbeschmeichelung sei schlicht notwendig. Sie hebt zudem hervor, dass das Selbstverhältnis dem interpersonalen Verhältnis vorgelagert ist. Nur wer sich selbst schätzt, kann auch zwischenmenschlich auf Resonanz stoßen. Das ist die eine Seite. Die andere Seite ist, dass das Selbstverhältnis wiederum nach dem Modell einer zwischenmenschlichen Beziehung aufgebaut ist. Man ist nicht mit sich identisch. Somit beschreibt die Torheit eine innersubjektive Andersheit, die die Voraussetzung dafür ist, mit sich selbst Erfahrungen zu machen. Das wird besonders durch das „sibi commendari“ deutlich. Man empfiehlt sich selbst. Die „assentatiuncula“, die Kleinform der Schmeichelei, die man mit sich selbst betreibt, muss dem angenehmen zwischenmenschlichen Geschmeichel vorausgehen.

Am Ende steht hier zwar keine Identität, aber doch eine Identifizierung. Diese besteht darin, sein zu wollen, wer man ist. Dies ist die Voraussetzung des Glücks („Denique cum praecipua felicitatis pars sit, ut quod sis esse velis“ – „Schließlich hängt das Glück ja zum großen Teil davon ab, dass du bist, wer du sein willst.“) Dass dies gelingen kann, dafür sorgt Philautia. Sie regt den Menschen an, sich selbst zu schmeicheln und somit auch das zu sein wollen, was man eben ist. Damit soll die Philautia von der Selbstgeißelung wegführen und hin zur Selbstakzeptanz, wie es die heutige psychologische Sprache wohl nennen würde.<sup>8</sup>

## Die Apologie der Schmeichelei

Die zweite Stelle, an der die Stultitia ihre Schwester anpreist, bekräftigt den universellen wohltuenden Anspruch der törichten Selbstliebe:

Sed quid ego de uno aut altero genere loquor, quasi vero non passim haec Philautia plurimos ubique miris modis felicissimos efficiat? (ASD IV-3, 128)

Doch was rede ich hier von der einen oder anderen Erscheinung. Als ob die Philautia nicht überall verbreitet wäre und auf wundersame Weise die meisten mit Glücksgefühl erfüllte? (Übers. Gail 2021, 123 modifiziert)

<sup>6</sup> Im direkten Anschluss an die Apologie der Schmeichelei (s.u.) geht die *Stultitia* dazu über, den Wert unbezweifelbarer Erkenntnis zu hinterfragen und bezieht sich positiv auf die akademische Skepsis, die verstanden habe, dass das Glück nicht in der Sicherstellung unbezweifelbarer Wahrheiten bestehe. „Sed falli, inquit, miserum est. Imo non falli miserrimum. Ex opinionibus ea pendet. Nam rerum humanarum tanta est obscuritas varietasque, ut nihil dilucide sciri possit, quemadmodum recte dictum est ab Academicis meis, inter philosophos quam minimum insolentibus.“ ASD IV-3, 130.

<sup>7</sup> Vgl. dazu *Adagia* 292 (ASD II-1, 398). „Contra qui sibi displicent, putiduli vocantur.“

<sup>8</sup> Vgl. exemplarisch Potreck-Rose 2017.

Hier werden wiederum die Allgegenwart der Philautia ebenso wie ihre glücksdienlichen Effekte hervorgehoben. Diese agiere überall „miris modis“, also auf wundersame und undurchsichtige Weise. Diese Wunder werden gewirkt, indem sich Menschen in ergiebiger Weise verkennen. Die Torheit belegt ihre Einschätzung mit Beispielen (die Aufzählung ist unvollständig) hässlicher Menschen, die sich schön vorkommen, mit Leuten, die sich für Euklid halten, weil sie mit dem Zirkel ein paar Kreise ziehen können und, neben vielen weiteren, besonders mit den „Professoren der Künste“, deren Philautia so ausgeprägt sei, dass sie eher ihre eigenen Landgüter als ihren Anspruch, darauf, besonders geistvoll zu sein, aufgeben würden.<sup>9</sup> Dabei findet „jeder Bottich seinen passenden Kohl“ („inveniunt similes labras lactucas“), alle finden in ihrer Dummheit Leute, die ihnen das sagen, was sie hören wollen.<sup>10</sup> Das Regime der Philautia ist mit dem der zwischenmenschlichen Schmeichelei untrennbar verwoben. Dass diese wiederum auf die Selbstbeschmeichelung angewiesen ist, wurde bereits deutlich.

Das hebt Stultitia im Folgenden nochmals eigens hervor, indem sie versucht, Vorurteile gegen eine psychosoziale Ordnung, die auf gegenseitiger Umschmeichelung basiert, auszuräumen. Dafür nimmt sie, wie sie auch schon verschiedene Arten von Torheit unterscheidet, eine Unterscheidung zwischen einer schädlichen und einer nützlichen Torheit vor. Sie entwickelt diese zu einer regelrechten Apologie der Schmeichelei:

Nihil enim aliud est Philautia cum quis ipse sibi palpatur; idem si altero facias, Κολακία fuerit. At hodie res quaedam infamis est adulatio, sed apud eos qui rerum vocabulis magis quam rebus ipsis commoventur. Existimant cum adulatione fidem male cohaerere; quod multo secus sese habere, vel brutorum animantium exemplis poterunt admoneri. Quid enim cane adulantius? At rursus quid fidelius? Quid sciuro blandius? At hoc quid est homini magis amicum? Nisi forte vel asperi leones vel immites tigres vel irritabiles pardi magis ad vitam hominum conducere videntur. Quanquam est omnino pernicioosa quaedam adulatio, qua nonnulli perfidiosi et irrisores, miseros in perniciem adigunt. Verum haec mea ab ingenii benignitate candoreque quodam proficiscitur multoque virtuti vicinior est qua mea quae hunc opponitur, *asperitas*, ac morositas *inconcinna*, ut ait Horatius, *gravisque*. Haec deiectiones animos erigit, demulcet tristes, extimulat languentes, expergefacerit stupidos, aegrotos levat, feroces mollit, amores conciliat, conciliatos retinet. Pueritiam ad capessenda studia literarum allicit, senes exhilarat, principes citra offensam sub imagine laudis et admonet et docet. In summa, facit ut quisque sibi ipse sit iucundior et charior, quae quidem felicitatis pars est vel praecipua. Quid autem officiosius quam cum mutuum muli scabunt? [Ut ne dicam interim hanc esse magnam illius laudatae eloquentiae partem, maiorem medicinae, maximam poeticae; denique hanc esse totius humanae consuetudinis mel et condimentum.] (ASD IV-3, 130)

Ist doch die Eigenliebe nichts anderes als die Liebkosung der eigenen Person. Das gleiche Verhalten gegen einen anderen bezeichnet man als Schmeichelei. Heutzutage gilt Schmeichelei als schamlos, doch nur bei solchen, die sich mehr von den Bezeichnungen als von der Sache leiten lassen. Sie meinen, dass Schmeichelei kein Vertrauensverhältnis begründen könne. Dass es sich ganz anders verhält, könnten sie leicht am Beispiel der stummen Kreatur (?) lernen. Wer neigt mehr zur Schmeichelei als ein Hund? Gibt es aber ein treueres Tier? Ist das Eichhörnchen nicht ein rechtes Schmeichelkätzchen? Wie unvergleichlich lieb ist aber dieses Tier gleichzeitig gegenüber dem Menschen! Vielleicht passen aber auch die Ungebärdigkeit des Löwen, der Blutdurst des Tigers und die Verschlagenheit des Panthers besser zum Leben des Menschen. Es gibt nämlich eine gefährliche Art

<sup>9</sup> ASD IV-3, 128.

<sup>10</sup> Ebd. Vgl. *Adag.* 971 (ASD II-2, 468).

Schmeichelei, mit der unzuverlässige Spötter arme Kerle ins Unglück bringen. Meine Schmeichelei aber kommt aus innerer Güte und Treuherzigkeit und verdient mehr den Namen der Tugend, als was man ihr gegenüber hervorhebt, die Sprödigkeit und der ungebärdige und nach Horaz' Worten abstoßende Eigensinn. Sie kräftigt einen niedergeschlagenen Sinn und tröstet die Betrübten, muntert die Müden auf, macht die Stumpfsinnigen lebendig, erquickt die Kranken, besänftigt die Aufbrausenden, bringt und hält Verliebte zusammen. Sie steigert den Bildungstrieb der Jugend, erheitert das Alter und erteilt den Regierenden unter der Verkleidung des Lobes Mahnung und Lehren, ohne anzustoßen. Im Ganzen macht sie jeden sich selbst angenehmer und wertvoller, was immerhin ein beträchtlicher Teil des Glückes ist. Was ist denn auch gefälliger, als dass sich nach dem Sprichwort ein Esel am anderen schabt? Fast möchte ich daher sagen, dass ihr bei der hochgelobten Redekunst das meiste zukomme, noch mehr bei der Medizin, am meisten aber bei der Dichtung, und dass sie schließlich Süßigkeit und Würze des gesamten menschlichen Zusammenlebens ist. (Übers. Gail, 127–129)

Diese Apologie der Schmeichelei gibt ihren deklamatorischen Charakter gut zu erkennen. Mit einer Sammlung von *exempla*, einer Horazreferenz,<sup>11</sup> einem (aus dem Fundus der *Adagia* geschöpften) Sprichwort,<sup>12</sup> rhetorischen Fragen und einer Enumeration von Vorzügen der Schmeichelei fährt Stultitia ihr ganzes rhetorisches Arsenal auf, um diese zu verteidigen. Sie legt zunächst dar, dass die Schmeichelei zu Unrecht einen schlechten Ruf genießt. Wenn man sich jedoch nicht von der Bezeichnung irreführen ließe, sondern auf die Sache selbst achte, stelle sie sich anders dar.<sup>13</sup> Die Beispiele, die die Stultitia anführt, sollen zeigen, dass die Schmeichelei Menschen nicht nur füreinander angenehmer, sondern auch tugendhafter in dem umfassenden Sinne macht, dass die Menschen die Dinge, die ihrem Glück zuträglich sind, auch tun. Die Schmeichelei aktiviert Menschen und lässt sie nicht in Unsicherheit und Untätigkeit verharren. Auch in diesem Passus werden zwischenmenschliche (oder zwischenkreatürliche) Beziehungen als Anschauungsmaterial verwendet, um das durch die Philautia gestiftete Selbstverhältnis zu umreißen. Die Quintessenz ist wiederum, dass der Mensch durch sie „sich selbst angenehmer und wertvoller“ wird, „was immerhin ein beträchtlicher Teil des Glückes ist“. Rätselhaft erscheint zunächst das nicht explizit gemachte Tertium des Komparativs von „iucundior et charior“: Aus dem Horazverweis lässt sich schließen, dass der Vergleichspunkt wohl zunächst die „Schroffheit“, die „asperitas“ ist, die den Menschen auch sich selbst gegenüber un(er)träglich macht. Diesen Schroffen geht ebenso wie den Tigern und Pantheren die Liebe zu sich und den anderen ab: Die interessierte „perniciosa quaedam adulatio“ lässt sich nicht auf das Selbstverhältnis übertragen. Nimmt man die Selbstbeschmeichelung jedoch als notwendig an (man erinnere sich an das „necesse est, ut sibi quoque quisque blandiatur“<sup>14</sup>), so bekommt der Vergleich etwas Irreales: Man ist sich selbst angenehmer – und es gibt auch keine Alternative dazu. Die Apologie der Schmeichelei ist insofern auch eine Apologie der gegebenen Selbstverhältnisse. Die Schmeichelei der Tiger und Panther erlaubt kein Glück, da sie die Notwendigkeit der Selbstbeschmeichelung verkennt.

Doch das Schmeichelspiel soll nicht gleichbedeutend mit dem Glück sein: Die Stultitia präsentiert die Schmeichelei schließlich nicht als Glücksgarantin, sondern nur

<sup>11</sup> Hor. epist. 1.18.6.

<sup>12</sup> *Adag.* 696 (ASD II-2, 224).

<sup>13</sup> Diese Formulierung greift die Kontrastierung von *res* und *verba* auf, indem sie die Sachhaltigkeit der *verba* stark macht. Zum Verhältnis zwischen *res* und *verba* insb. in der Rhetorik vgl. Eggs 2013.

<sup>14</sup> ASD IV-3, 96.

als „beträchtlichen Teil des Glücks“ („felicetatis pars [...] praecipua“). Das wirkt als Schluss geradezu bescheiden, da hiermit die Kontingenz weiterer Glücksbedingungen implizit anerkannt wird. Es mag noch mehr brauchen, doch ohne sich selbst zu gefallen, ist das Glück laut der Stultitia gewiss nicht zu haben. Mit dieser eudämonologischen Einrahmung sind die Erwartungen an die Philautia sehr hoch gesteckt.

## Die Freundschaft zu anderen und zu sich (Aristoteles)

Wie lässt sich diese Darstellung der Philautia einordnen? Erasmus reagiert mit dieser Verknüpfung von Philautia und Schmeichelei auf eine lange gärende philosophische und theologische Diskussion der Selbstliebe. Die griechische Bezeichnung *Philautia* verweist auf die Diskussion derselben in Aristoteles' *Nikomachischer Ethik*. Zwar ist Erasmus' Verhältnis zu Aristoteles ambivalent und dasjenige zur sich auf Aristoteles beziehenden philosophischen Theologie sehr kritisch, doch nichts spricht gegen eine Rezeption der Philautia-Diskussion in der *Nikomachischen Ethik*.<sup>15</sup> Im Gegenteil: Durch den Eintrag zu den φιλαυτοί (den Selbstliebenden) in den 1508 in erweiterter Fassung erschienen *Adagia* (292) wissen wir sogar, dass Erasmus Aristoteles' Einlassung zum Thema kannte.

Erasmus notiert, nachdem er zuerst festhält, dass Platon die Selbstliebe zum Quell aller Übel („omnium malorum fontem“) erklärt habe, dass diejenigen, die sich selbst im Übermaß liebten, eigentlich zu Unrecht als selbstliebend bezeichnen würden:

Aristoteles nono Moralium libro satis indicat hanc φιλαύτου probrosam appellationem ceu proverbialem vulgo iactatam fuisse, cum ait homines sui supra modum amantes a mutlitudine male audire, quippe qui foedo infamique cognomine vocentur φιλαυτοι. (ASD II-1, 398)

Aristoteles macht im neunten Buch zur „Moral“ [Nikomachische Ethik] hinreichend deutlich, dass die Bezeichnung „selbstliebend“, eine schändliche sowie sprichwörtliche volkstümliche Bezeichnung sei; er sagt nämlich, dass die Menschen, die sich selbst übermäßig liebten von der Menge schlecht verstanden werden, indem sie mit dem schmutzigen und infamen Beinamen „selbstliebend“ benannt würden.<sup>16</sup>

Erasmus macht hier deutlich, dass er die aristotelische Kritik eines landläufigen Verständnisses von Selbstliebe, das darin besteht, möglichst viel von allem für sich haben zu wollen, kennt. Es lässt sich wohl vermuten, dass die andere Seite dieser Unterscheidung Erasmus ebenfalls geläufig war, zumal diese auch schon bei Thomas von Aquin ausführlich kommentiert wurde:<sup>17</sup> Aristoteles verteidigt eine in seinem Sinne richtig verstandene Selbstliebe als Grundlage jeder Tugend sowie insbesondere der Freundschaft zu anderen Menschen.

Aristoteles argumentiert im neunten Buch, dass die Freundschaft zu anderen Menschen (φιλία) ein freundschaftliches Verhältnis zu sich selbst voraussetzt (φιλαυτία).

<sup>15</sup> Zum Verhältnis Erasmus-Aristoteles siehe insb. Steel 2008.

<sup>16</sup> In der nochmals erweiterten Ausgabe von 1528 fügt Erasmus zum *Adagium* zu den φιλαυτοι Einlassungen zu denen hinzu, die sich selbst missfallen. „Contra qui sibi displicent, putiduli vocantur.“ Vgl. auch *Adag.* 115 „Suum cuique pulchrum“ (ASD II-1, 228-232), wo Erasmus auch Aristoteles' *Rhetorik* (I, 1371b21-23) zitiert, der die Menschen aufgrund ihrer Selbstliebe als φιλοκόλακες (in etwa: auf Schmeichelei erpicht) bezeichnet. Er zitiert Aristoteles in den *Adagia* insgesamt 304 Mal. Siehe Mann Phillips 1964, 395.

<sup>17</sup> Siehe insb. *Summa theologiae* II-II 25.7; II-II 26.4.

Wer sich selbst gar nicht liebt, kann auch nichts Gutes gegenüber anderen bewirken. Aristoteles behauptet außerdem, dass die Charakteristika der verschiedenen Arten von Freundschaft von den Eigenschaften der möglichen Selbstverhältnisse abgeleitet sind. „Die Merkmale der Freundschaft dem Nächsten gegenüber, durch die man auch die Freundschaften bestimmt, scheinen auch aus den Beziehungen zu sich selbst zu stammen.“ (Übers. Frede)<sup>18</sup> Auch die Tugend, hier im Sinne der bestmöglichen Ausübung der eigenen Fähigkeiten und insbesondere des Denkens, hängt daran.<sup>19</sup> Dieses Motiv der Ergründung der Selbstliebe anhand freundschaftlicher Verhältnisse nutzt auch die Stultitia.

Hier enden die Gemeinsamkeiten allerdings. Für Aristoteles besteht die begrüßenswerte Selbstliebe darin, dass man für sich selbst ersichtlich gut handelt. Dies setzt den Einsatz vernünftiger Überlegung voraus;<sup>20</sup> Täuschung und Schmeicheln sind demnach gerade nicht Teil der wirklichen Philautia. Wirklich freundlich gesinnt kann man sich sein, wenn man sich im umfassenden Sinne etwas Gutes tut. Somit wird gerade nicht der Teil am Selbst geliebt, der laut Aristoteles am liebenswertesten scheint, nämlich das Denken und Handeln mit Verstand (τὰ μετὰ λόγου, NE 1166a). Stattdessen ist die Schmeichelei geradezu schädlich für die Ausbildung eines akkuraten Selbstbildes und für die Übung dessen, was eine Person jeweils besonders auszeichnet (Tugend). Schmeichelei bildet bei Aristoteles und dann auch bei (dem bei Erasmus omnipräsenten) Cicero die Negativfolie gegen die Freundschaft.<sup>21</sup> Es gebe, so Cicero in *Laelius de amicitia*, für Freundschaften keine größere Pest als die Schmeichelei. Diese führe den Menschen beständig in die Irre und weg vom Wahren. Aristoteles' und Ciceros scharfe Kontrastierung von Freundschaft und Schmeichelei fungiert als eine Kontrastfolie, gegen die das Lob der Selbstliebe Kontur gewinnt.

## Plutarch über Schmeichelei und Freundschaft

Die von der Stultitia vorgetragene Apologie der Philautia beruht auf der Idee, dass Selbstliebe darin bestehen könnte, sich selbst zu schmeicheln. Das „sibi commendari“ ist ein Modell, dem Erasmus bei seinen Plutarch-Lektüren begegnet sein dürfte. Im Jahr 1514 ist seine Übersetzung des Dialogs über die Unterscheidung zwischen

<sup>18</sup> Arist. NE 1166a (Kap. 9.4.) τὰ φιλικὰ δὲ τὰ πρὸς τοὺς πέλας, καὶ οἷς αἱ φιλίαι ὀρίζονται, ἔοικεν ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθέναι.

<sup>19</sup> Arist. NE 1166a (Kap. 9.4.) „Jedes dieser Merkmale kommt aber dem Guten im Verhältnis zu sich selbst zu, aber auch allen anderen, sofern sie sich für gut halten. Die Tugend und der Gute scheinen aber, wie gesagt, für alles das Maß zu sein. Der Gute stimmt nämlich mit sich selbst überein und strebt mit ganzer Seele nach denselben Dingen. Auch sich selbst wünscht er daher Gutes oder was ihm so erscheint, und handelt entsprechend; denn es ist Sache des Guten, sich um das Gute zu bemühen. Er tut das um seiner selbst willen, nämlich seinem denkenden Teil zuliebe; denn dieser scheint das Wesen eines jeden zu sein. Auch wünscht er, zu leben und erhalten zu bleiben; besonders aber wünscht er das für den Teil, mit dem er denkt; denn für den Guten ist das Sein gut, und jeder wünscht sich das Gute.“ (Übers. Frede) πρὸς ἑαυτὸν δὲ τούτων ἕκαστον τῷ ἐπιεικεῖ ὑπάρχει (τοῖς δὲ λοιποῖς, ἢ τοιοῦτοι ὑπολαμβάνουσιν εἶναι· ἔοικε δέ, καθάπερ εἴρηται, μέτρον ἐκάστων ἢ ἀρετῆ καὶ ὁ σπουδαῖος εἶναι)· οὗτος γὰρ ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ, καὶ τῶν αὐτῶν ὀρέγεται κατὰ πᾶσαν τὴν ψυχὴν· καὶ βούλεται δὴ ἑαυτῷ τὰγαθὰ [...].

<sup>20</sup> Arist. NE 1169a.

<sup>21</sup> Vgl. die Verurteilung des Schmeicheln in Aristot. NE 1108a; 1125a; 1159a; 1173b sowie Cic. Lael. 25.91f. „Ut igitur et monere et moneri proprium est verae amicitiae, et alterum libere facere, non asperere, alterum patienter accipere, non repugnanter, sic habendum est nullam in amicitia pestem esse maiorem quam adulationem blanditiam assentationem: quamvis enim multis nominibus est hoc vitium notandum levium hominum atque fallacium, ad voluptatem loquentium omnia, nihil ad veritatem.“

Freund und Schmeichler erschienen.<sup>22</sup> Doch bereits 1508 war Erasmus vor Ort, als in Venedig bei Aldus Manutius zum ersten Mal Plutarchs *Moralia* gedruckt wurden.<sup>23</sup> Plutarch beginnt diese Schrift damit, dass er eine Verbindung zwischen Selbstliebe und Schmeichelei herstellt: Wer sich selbst liebt, sei nicht um die Wahrheit über sich selbst bemüht. Man sei sich somit selbst der größte Schmeichler und öffne der Schmeichelei anderer Tür und Tor.<sup>24</sup> Plutarch stellt also exakt die Verbindung her, die Stultitia aufgreift. Die Schrift Plutarchs ist der Unterscheidung von Freund und Schmeichler gewidmet. Die Aufgabe wird von Plutarch als komplex erachtet, da der gute Schmeichler im Verborgenen agiere.<sup>25</sup> Der gute Schmeichler ahme sogar die freimütige Rede, die *Parrhesia*, nach, wenn dies geschätzt würde.<sup>26</sup> Er tendiert somit dazu, sich vom Freund ununterscheidbar zu machen.

Es scheint mir eindeutig, dass diese Ausgangssituation der Abhandlung Plutarchs, laut der Menschen sich zunächst einmal selbst schmeicheln und dadurch auch anfällig sind für die Schmeichelei anderer, für die *laus adulationis* Pate gestanden haben dürfte. Zugleich aber eignet sich die Stultitia die Unterscheidung zwischen Freundschaft und Schmeichelei gerade nicht an. Stattdessen vertritt sie die Möglichkeit einer Freundschaft mit sich, die gerade auf unschuldiger Schmeichelei beruht. Plutarch hingegen vertritt die Auffassung, dass man die Selbstliebe gänzlich von sich abtrennen könne und somit auch nicht mehr für die Schmeichelei anfällig sei.<sup>27</sup>

## Selbstgefälligkeit als Sündenzusammenhang oder Quell der Caritas?

Die Wertschätzung der Selbstliebe als einem Selbstverhältnis, das mit Handlungsfähigkeit einhergeht, teilt die Stultitia mit Aristoteles und einer sich auf ihn beziehenden Denkrichtung. Dennoch ist eindeutig, dass in der christlichen Deutung des Mittelalters die Einschätzung überwiegt, dass der Mensch die Selbstliebe überwinden muss, um zu einer reineren Liebe zu kommen. Dafür steht insbesondere die von Augustinus geprägte Identifikation der Selbstliebe mit dem Hochmut gegenüber Gott. Es ist gerade die Schmeichelei der Schlange, die ihm zusäuselt: „Ihr werdet sein wie Gott“, die den Menschen hochmütig macht. Hier gibt es eine Zusammenführung von Selbstliebe und Schmeichelei, die diese jedoch als geradezu ur-sündhaft auffasst.

<sup>22</sup> ASD IV-2, 106.

<sup>23</sup> Vgl. Geneakoplos 1960, 122.

<sup>24</sup> Mor 48F–49A: τοῦτο τῷ κόλακι πολλὴν μεταξὺ τῆς φιλίας εὐρυχωρίαν δίδωσιν, ὀρμητήριον ἐφ’ ἡμᾶς εὐφρῆς ἔχοντι τὴν φιλαυτίαν, δι’ ἣν αὐτὸς αὐτοῦ κόλαξ ἕκαστος ὦν πρῶτος καὶ μέγιστος οὐ χαλεπῶς προσίεται τὸν ἔξωθεν ὦν οἶεται καὶ βούλεται μάρτυν ἅμ’ αὐτῷ καὶ βεβαιωτὴν προσγιγνώμενον. (Ed. Paton u.a. 1993).

„Dies bietet dem Schmeichler viel Angriffsfläche inmitten der Freundschaft, da er mit der Selbstliebe einen guten Ansatzpunkt hat, durch die jeder für sich selbst der erste und größte Schmeichler ist, wodurch unschwer jemand von Außen hinzukommen kann, von dem man meint und glaubt, einen zuverlässigen Zeugen für sich zu gewinnen.“ (eig. Übersetzung). Erasmus lateinische Übersetzung lautet: „Atque id quidem amplum locum ac spatium inter amicos praebet assentatori, quippe cui facilem et commodum in nos aditum aperit amor nostri, per quem, quando sibi quisque adulator est primus ac maximus, haud gravatim admittit et alium, quem et cupit et credit sibi testem simul et astipulatorem accedere.“ (ASD IV-2, 123)

<sup>25</sup> Mor 50D-F.

<sup>26</sup> Mor 51C.

<sup>27</sup> Mor 65E-F: ὅθεν ἀρχόμενοι τε τοῦ λόγου παρεκελευσάμεθα καὶ νῦν παρακελευόμεθα τὸ φίλαυτον ἐκκόπτειν ἑαυτῶν καὶ τὴν οἴησιν. Es ist auffällig, dass die Beschreibung des Schmeichlers im Laufe der Abhandlung immer stereotyper und die angestrebte Unterscheidung zwischen dem Freund und dem Schmeichler somit immer leichter wird. Vielleicht ist die Darstellung der Schmeichelei im *Moriae Encomion* auch eine Art, das von Plutarch aufgeworfene Problem ernster zu nehmen, als dieser selbst es tat.

Der Mensch, so Augustinus in seiner Deutung des Sündenfalls, beginnt, sich selbst zu gefallen. Das bildet die Grundlage dafür, dass er das göttliche Gebot missachtet. Hochmut und Eigenliebe fallen hier zusammen, angeregt durch die Schmeichelei der Schlange. Bei Augustinus tritt die Selbstliebe in Form des „Sichgefallens“ („sibi placere“) und des „amor privatus“ in *De civitate Dei* und *De Genesi ad litteram* in schroffen Gegensatz zur Liebe zu Gott.<sup>28</sup> Die Stultitia greift diese Tradition auf, da auch sie die Schmeichelei zum wesentlichen Merkmal der Philautia macht. Zugleich wertet sie sie um, da sie die Notwendigkeit und die positiven Auswirkungen des Sichgefallens zu plausibilisieren bestrebt ist. Denn das Sichgefallen wird von der Torheit als Voraussetzung der Tugend und nicht als Reiteration des Sündenfalls dargestellt.

Doch mit der Umwertung des Sichgefallens gegenüber der augustinischen Tradition stellt sich die Stultitia nicht gegen das Christentum als solches, sondern stärkt eine andere christliche Interpretationslinie der Selbstliebe. Wie ein weiterer Blick in die *Adagia* zeigt, hat Erasmus auch eine christliche Denkrichtung, die die Selbstliebe zum Ausgangspunkt der *Caritas* macht, wahrgenommen. Im *Adagium* 291, das dem Sprichwort „Alle wollen, dass sie selbst besser sind als die anderen“ („Omnes sibi melius esse malunt quam alteri“) gewidmet ist, verweist er auf ein Sprichwort, das „heute bei den Theologen gefeiert“ würde: „Die Liebe (charitas) geht aus einem selbst hervor“, was aus den Worten des Hohelieds „Ordnet die Liebe in mir“ entstanden sei.<sup>29</sup> Er verweist zudem darauf, dass er weiteren Fundstellen dieses Wortes nachgehen wolle. Hat er diese Sammlung womöglich gemeinsam mit der Stultitia im *Lob der Torheit* fortgeführt? In jedem Fall findet sich bereits in den *Adagia* Material, das in Teilen der Entsündigung der Philautia zugutekommt und mit dem Programm einer Etablierung der Selbstliebe und der Dummheit als christlichen Tugenden kongruiert. So soll die augustinische Kritik der Selbstgefälligkeit nicht das letzte Wort haben. Das „sibi ipsi placere“, das Augustinus als Beginn des *peccatum* auffasst, ist für Stultitia zugleich der Beginn der Wohltätigkeit gegen sich und andere. Sie ist ganz natürlich und sollte zugleich als Teil einer christlichen Lebensform kultiviert werden. Denn wer sich selbst missfällt („tibi ipse displicens“), wird nichts Gutes hervorbringen.<sup>30</sup>

## Lust und Logos

Stultitia preist die Selbstliebe als notwendig für das Glück und sieht sie als unter den Menschen weitverbreitet an. Ohne das „sibi ipsi placere“ ist das Glück nicht zu haben. Im Hintergrund dieses *placet* steht die Lust und wohl auch die epikureische Gleichsetzung derselben mit dem *summum bonum*. Wie etwa Leitzia Panizza und Han van Ruler gezeigt haben, hat Erasmus Lorenzo Vallas epikureisierende Vertei-

<sup>28</sup> Aug. *De Gen. ad itt.* 11.15.20; Aug. *civ.* 14.13: „Manifesto ergo apertoque peccato, ubi factum est quod Deus fieri prohibuerat, diabolus hominem non cepisset, nisi iam ille sibi ipsi placere coepisset.“ „Es wäre dem Teufel nie gelungen, den Menschen mit einer so handgreiflichen, so offenkundigen Sünde zu erbeuten, bei der eine Tat begangen wurde, die Gott ausdrücklich verboten hatte, wenn der Mensch nicht bereits begonnen hätte, sich selbst zu gefallen.“ Zu Erasmus' Augustinus-Rezeption (insb. *De doctrina christiana*) siehe Béné 1969, zum Umgang mit den Kirchenvätern Vessey 2023.

<sup>29</sup> „Quin et hodie theologorum proverbium celebratur ‚charitatem a seipso proficisci‘ natum videlicet ex his Cantici mystici verbis: *Ordinate in me charitatem*. Vero de eo quid sentiam alias ubi locus inciderit, diligentius tractabimus.“ ASD II-1, S. 398–399. Mit den „Theologen“ ist vermutlich u.a. Thomas von Aquin gemeint, etwa STh II-II 25.3.1. Darüber hinaus war Erasmus aber auch mit Origenes' Homilien zum Hohenlied vertraut. Vgl. dazu Screech 1980, 24.

<sup>30</sup> ASD IV-3, S. 96.

digung der Lust in *De voluptate sive de vero bono* gekannt und geschätzt.<sup>31</sup> Valla inszeniert in diesem Dialog eine Verteidigung der Lust gegen die stoische *Honestas* und stellt auch das Paradies als einen Ort höchster Lust dar. Damit verteidigt Valla nicht nur das, was er als menschliche Natur ansieht, sondern gerade einen besonders kontroversen Aspekt daran, nämlich eben die Lust. Das gilt in analoger Weise für die Verteidigung der *Philautia*, die laut *Stultitia* in einer Lust an sich besteht und weithin ebenso verbrämt wurde wie die *voluptas*. Sowohl bei Valla als auch im *Moriae Encomium* wird die Vorstellung, wonach die Natur den Menschen so schlecht ausgestattet habe, dass er sich von der Lust entfernen müsse, damit karikiert, dass die Natur dann ja nicht die Mutter, sondern gleichsam die Stiefmutter des Menschen sei.<sup>32</sup> Die scharfe Kontrastierung einer naturgemäßen Wertschätzung der Lust gegenüber stoischen widernatürlichen Idealen zeigt sich auch in der Wertschätzung einer naiven, milden Zutraulichkeit gegenüber der Sprödhheit (*asperitas*). Die *Stultitia* bewegt sich hier im Vallaschen Fahrwasser einer antistoischen Polemik.

Darüber hinaus gleicht sich *Stultitia* Valla auch auf wissenspoetologischer Ebene an. Valla bemerkt in seinem Vorwort, dass eine Verteidigung der Lust nicht bissig, sondern selbst lustvoll sein müsse – sich also gewissermaßen ihrem Gegenstand anpassen muss:

Nam quod ad conditionem attinet, quid magis alienum est ab agenda causa voluptatis quam mesta oratio et severa et dum pro epicureis loquor, stoicum agere?

Denn was die Beschaffenheit angeht: was wäre dem Thema Lust, das zu behandeln ansteht, fremder als eine trauervolle, ernste Redeweise, als, während ich doch die Epikureer verteidige, die Stoiker zu mimen? (Schenkel 2004, 5–6)

Eine Entsprechung von Form und Inhalt der *Declamatio* soll auch das Lob der Torheit auszeichnen, ebenso wie die Ablehnung des allzu „Ernstens“ als Königsweg der Erkenntnis. Wie vollzieht sich eine solche Angleichung von Form und Inhalt? Im *Moriae Encomium* soll zunächst Stupidität die *declamatio* der Torheit kennzeichnen. Darüber hinaus ist aber auch Selbstbeschmeichelung der Struktur des Werkes inhärent, handelt es sich doch um ein Selbstlob der Torheit. Die Verbindung von angenehmer Sprache und Schmeichelei ist ein alter Gemeinplatz der Kritik an der Rhetorik. Valla, dessen *Elegantiae* Erasmus seit seiner Schulzeit in Deventer hochgeschätzt hat,<sup>33</sup> steht sicher auch im Hintergrund seiner Hochschätzung der Rhetorik. Die *Stultitia* wendet sich gegen die Problematisierung der Verkopplung von Schmeichelei und Rhetorik, welche spätestens seit Platons *Gorgias* geläufig ist. In diesem Dialog, der unter anderem das Verhältnis von Rhetorik und Philosophie zum Gegenstand hat, vergleicht Sokrates die Rhetorik mit der Kochkunst und somit auch als eine Form der Schmeichelei, des Gaumenschmeichelns gewissermaßen.<sup>34</sup> Da das Angenehme, auf das damit gezielt wird, nicht identisch mit dem Guten sei, gehe von der Rhetorik eine große Gefahr aus. Auch die *Stultitia* geht, wie oben gezeigt, immer wieder darauf ein, dass auch die Rhetorik nicht ohne Schmeichelei kann.<sup>35</sup> Aber der Mensch und

<sup>31</sup> Vgl. Panizza 1995 und van Ruler 2008. Siehe auch Monfasani 2012, aber auch die Reserven von Träninger 2023, Erasmus einer der philosophischen Schulen zuzuordnen.

<sup>32</sup> Valla 1.3.7. (aus dem Mund des Stoikers Catone): „Quare quis addubitet male nobiscum egisse naturam, non ut matrem, sed, si licet dicere, ut novercam [...]“ ASD IV-3.94. Siehe dazu Panizza 1995, 15.

<sup>33</sup> Langereis 2023, 250.

<sup>34</sup> Bruni: „Adulationem ergo hanc voco et turpe aliquid esse dico, o Pole, quoniam voluptatis curam habet sine aliqua ratione eius quod bonum sit.“ (Plat. Gorg. 464e-465a nach Venier 2011, 262).

<sup>35</sup> ASD IV-3, 96 („Tolle hoc vitae condimentum [*Philautia*] et frigebit cum sua actions orator...“; 130 und öfter.

die *Ratio* können eben auch nicht auf sie verzichten. In diesem Punkt muss die Torheit (und wohl auch Erasmus) mit der Einlassung des Sokrates in Platons *Gorgias* über Kreuz liegen. Nicht nur kommt der Rhetorik ein Aspekt des Schmeichelns zu, sondern diese ist auch in das (Selbst-)Lob der Torheit und mithin in das Selbstverhältnis des Menschen zu seinem eigenen Wohl eingeschrieben.

Vallas *De voluptate* scheint somit ein weiterer Bezugspunkt im Diskursnetz der Stultitia zu sein, der erlaubt, ihr Lob der Philautia einzuordnen. Gerade die Untersuchung uneingestandener Beweggründe, die nicht von Idealen, sondern von gegebenen menschlichen Verhältnissen ausgeht, führt beide zusammen. Auch wenn in Vallas *De voluptate* inhaltlich die Liebe zu sich selbst thematisiert wird,<sup>36</sup> findet sich in diesem Werk keine Diskussion oder gar Verteidigung eines schmeichelnden Selbstverhältnisses. Dennoch fungiert es mit seiner Verteidigung der Lust als dem höchsten Gut womöglich als eine Vorlage für eine literarisch-philosophische Neuverhandlung von Konzepten wie der Selbstliebe und *a fortiori* der Schmeichelei, die seit der Antike meist ausschließlich im Modus der Kritik thematisiert wurden.

### **Fazit: Die süße Notwendigkeit der Selbsbeschmeichelung**

Die von der Stultitia vorgetragene Apologie der Selbstbeschmeichelung reagiert auf Versatzstücke der philosophischen, theologischen und literarischen Tradition. Zunächst teilt die Stultitia eindeutig Elemente der aristotelischen Ethik – insbesondere einen positiven Begriff von Selbstliebe, dann aber auch die wechselseitige Modellierung von Selbstliebe und Freundschaft, bei der Selbstliebe gewissermaßen die *ratio essendi* der Freundschaft (ohne Selbstliebe keine Freundschaften), Freundschaft jedoch die *ratio cognoscendi* des Selbstverhältnisses ist (was ein gutes Selbstverhältnis ist, lässt sich an guten zwischenmenschlichen Verhältnissen, d.h. Freundschaften, erkennen). Noch direkter beschreibt Plutarch den Zusammenhang zwischen Selbstliebe und Selbstbeschmeichelung, wenngleich mit kritischem Impetus. Die Kopplung von Selbstliebe und Selbstbeschmeichelung greift Stultitia auf, argumentiert jedoch dafür, dass dies eine für die Menschen glückliche Zusammenfügung ist. Umso stärker verteidigt sie die Philautia gegen die verbreitete Lesart, die die Selbstliebe als grundsätzlich problematisch ansieht und sie, wie bei Augustinus, mit dem Sündenfall in Verbindung bringt und dafür auch eine Form der Schmeichelei verantwortlich macht. Zuletzt ist bei Valla ebenso wie im *Moriae Encomium* eine Angleichung von Form und Inhalt beabsichtigt: Die Lust soll lustvoll verteidigt, die Torheit und die Selbstliebe sollen töricht und selbstlobend gepriesen werden. Diese Angleichung von Form und Gegenstand beansprucht eine durch die rhetorisch-deklamatorische Form bewirkte Erfahrbarkeit des Verhandelten.

Doch ebenso deutlich ist dabei, dass keiner dieser Bezüge die Schmeichelei als etwas Begrüßenswertes dastehen lässt, geschweige denn die Schmeichelei im Selbstverhältnis. Daher ist das Argument der Stultitia auch im Umgang mit den hier aufgezeigten Bezügen ungewöhnlich. In der Schwebe, in der Erasmus die Stultitia Argumente vortragen lässt, werden verschiedene Argumente für die Bedeutung der Schmeichelei im Selbstverhältnis erprobt: Zunächst scheint die schmeichelnde Selbstliebe notwendig dafür zu sein, dass man die Person sein will, die man auch ist. Dafür hilft kompromisslose Wahrheitssuche nicht. Darüber hinaus ist ein wohlwollendes Selbstverhältnis laut der Stultitia zuträglich für gelingende Beziehungen mit anderen

<sup>36</sup> Siehe z.B. 3.3.4. „Etenim de amore nostri boni videtur mihi per sese esse manifestum“.

Menschen; ohne sie kommt die Dynamik des Verlangens nach gegenseitiger Anerkennung nicht ins Rollen. Wir müssen uns selbst schmeicheln – und das muss weder uns noch anderen schaden.<sup>37</sup>

## Literatur

- Aristoteles: Werke. Hg. v. Ernst Grumach, Hellmut Flashar und Christof Rapp. Bd. 6: Nikomachische Ethik. Hg. v. Dorothea Frede. Berlin/Boston 2020.
- : Aristotelis Ars Rhetorica. Hg. v. Rudolf Kassel. Berlin/New York 1976.
- : Aristotelis Ethica Nicomachea. Hg. v. Ingram Bywater. Oxford 1894.
- Aurelius Augustinus: Der Gottesstaat/De Civitate Dei. Hg. v. Carl Johann Perl. Bd. 1: Buch I–XIV. Paderborn 1979.
- Aurelius Augustinus: La génèse au sens littéral en douze livres (VIII–XII). De Genesi ad litteram libri duodecim. Hg. v. Paul Aga sse und André Solignac. Turnhout 1972.
- Béné, Charles:  rasme et Saint Augustin ou Influence de Saint Augustin sur l’humanisme d’Érasme. Genf 1969.
- Blumberg, Frederick L.: The Praise of Folly and the Limits of Satiric Licence. In: Erasmus Studies 39 (2019), 217–241.
- Cicero, Marcus Tullius: Laelius de amicitia / Laelius über die Freundschaft. Hg. v. Max Faltner. München 1980.
- Eggs, Ekkehard: Res-verba-Problem. In: Gert Ueding (Hg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik Online. Berlin/Boston 2013, 1200–1309. [https://doi.org/10.1515/hwro.7.res-verba\\_problem](https://doi.org/10.1515/hwro.7.res-verba_problem) (9. Dezember 2024).
- Erasmus von Rotterdam: Moriae Encomium/Lob der Torheit. Hg. v. Stefan Zathammer.  bers. v. Anton J. Gail. Ditzingen 2021.
- Erasmus: Opera Omnia Desiderii Erasmi Roterodami. Amsterdam/Oxford 1969–.
- Geneakoplos, Deno J.: Erasmus and the Aldine Academy of Venice. A Neglected Chapter in the Transmission of Graeco-Byzantine Learning to the West. In: Greek, Roman and Byzantine Studies 3 (1960), 107–134.
- Horaz: Sämtliche Werke. Hg. v. Niklas Holzberg. Berlin/Boston 2018.
- Kaminski, Nicola: „Stultitia“ als Sophistin. Satire ohne Norm im „Lob der Torheit“ des Erasmus von Rotterdam. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 68.1 (1994), 22–44.
- Langereis, Sandra: Erasmus. Biographie eines Freigeists. Berlin 2023.
- Mann Phillips, Margaret: The ‚Adages‘ of Erasmus. A Study with Translations. Cambridge 1964.
- Martin, Terence J.: Truth and Irony. Philosophical Meditations on Erasmus. Washington 2015.
- Monfasani, John: Erasmus and the Philosophers. In: Erasmus of Rotterdam Society Yearbook 32 (2012), 47–68.
- Panizza, Letizia: Valla’s ‚De voluptate ac de vero bono‘ and Erasmus’ ‚Stultitiae laus‘. Reviewing Christian Ethics. Fifth Annual Margaret Mann Phillips Lecture 1992. In: Erasmus of Rotterdam Society Yearbook 15 (1995), 1–25.
- Platon: Gorgias. Hg. v. Eric Robertson Dodds.  berarbeitete Ausgabe. Oxford 1990.
- Potreck-Rose, Friederike: Selbstakzeptanz fördern. In: Renate Frank (Hg.): Therapieziel Wohlbefinden. Ressourcen aktivieren in der Psychotherapie. Berlin/Heidelberg 2017, 225–235.
- Regier, Willis Goth: Erasmus’ Encomia. In: Erasmus Studies 44 (2024), 211–224.
- Rocheffoucauld, François de la: Reflexions ou Sentences et maximes morales. Paris 1665. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8709665h/f56.item#> (12.12.2024).
- Screech, Michael Andrew: Extasy and the Praise of Folly. London 1980.

<sup>37</sup> Diese Argumente der Stultitia sollten insbesondere im 17. Jahrhundert großen Anklang finden. Ich denke insbesondere an La Rocheffoucauld 1665,6, der den *amour propre* als „le plus grand de tous les flatteurs“ bezeichnet. Zur *flatterie* insbes. im Frankreich des 17. Jahrhunderts vgl. Starobinski 1991, 65–101.

- Starobinski, Jean: *Das Rettende in der Gefahr. Kunstgriffe der Aufklärung*. Frankfurt a.M. 1992.
- Steel, Carlos: *Erasmus and Aristotle*. In: Enrico Pasini und Pietro B. Rossi (Hg.): *Erasmus da Rotterdam e la Cultura Europea. Erasmus of Rotterdam and European Culture*. Florenz 2008, 149–174.
- Thomas von Aquin: *Summa Theologiae*. Deutsch-lateinische Ausgabe. Hg. von der Dominikanerprovinz Teutonia e.V. Berlin/New York 1934–2022.
- Traninger, Anita: *Erasmus and the Philosophers*. In: Eric MacPhail (Hg.): *A Companion to Erasmus*. Leiden/Boston 2023, 45–67.
- Valla, Lorenzo: *Von der Lust oder vom wahren Guten. De voluptate sive de vero bono*. Hg. und übers. v. Peter Michael Schenkel. München/Paderborn 2004.
- Van Ruler, Han: *Rez. Truth and Irony: Philosophical Meditations on Erasmus by Terence J. Martin*. In: *Renaissance Quarterly* 70.3 (2017), 1168–1170.
- : *„Quid aliud est, quam insanire?“ Erasmus, Valla, and the Stoic-Epicurean Controversy*. In: Enrico Pasini und Pietro B. Rossi (Hg.): *Erasmus da Rotterdam e la Cultura Europea. Erasmus of Rotterdam and European Culture*. Florenz 2008, 175–197.
- Venier, Matteo (Hg.): *Platonis Gorgias. Leonardo Aretino Interprete*. Florenz 2011.
- Vessey, Mark: *Erasmus and the Church Fathers*. In: Eric MacPhail (Hg.): *A Companion to Erasmus*. Leiden/Boston 2023, 24–44.

# Baltasar Graciáns *Handorakel* (1647) als paradoxe Antwort auf ein sozialgeschichtliches Problem

Lucius Maltzan

1647 erschien in Aragón eine Sammlung von dreihundert Aphorismen unter dem Titel *Handorakel und Kunst der Weltklugheit* [*Oráculo manual y arte de prudencia*]. Verfasst hat sie der prominente Jesuit, Beichtvater und Militärgeistliche Baltasar Gracián. Dieser Aufsatz nähert sich einem Problem, das schon seine Zeitgenossen beschäftigte: Weshalb ist das Büchlein so verrätselt, gar paradox?<sup>1</sup> So zitiert etwa das Vorwort der äußerst erfolgreichen französischen Übersetzung von 1684 Dominique Bouhours' Vermutung, Gracián habe vielleicht selbst nicht gewusst, was er sagen wollte.<sup>2</sup>

Die Annäherung an Graciáns *Handorakel* erfolgt in fünf Schritten: Auf vier kurze Vorbemerkungen folgt eine Skizze einiger sozialgeschichtlicher Trends am spanischen Hof: semiotische Orientierungslosigkeit, gesteigerte Selbstreflexion und die Empfindung von erhöhter Komplexität im sozialen Umgang. Anschließend wenden wir uns der Evolution der sozialen und politischen Verhaltenstraktistik zu, die – grob gesprochen – ihren Lauf von Italien über Spanien nach Frankreich nahm. Dabei wird deutlich, dass diese Literatur ihrem Publikum zunehmend skeptische und strategische Haltungen unterstellte. Außerdem wird sich zeigen, inwiefern Gracián Verhaltensratgeber und Fürstenspiegel miteinander kreuzt: Das *Handorakel* behandelt Soziales, als wäre es Politik. Der darauffolgende Abschnitt umreißt Graciáns Modelle von Subjektivität, Interaktion und Wissen und rückt sie in den Problemhorizont seiner Zeit. So erklärt sich etwa Graciáns „virile[r] Narzißmus“<sup>3</sup> aus den verwirrten Geschlechterrollen der postfeudalen Gesellschaft. Schließlich zurück zur Ausgangsfrage: Warum und in welchem Sinne ist das *Handorakel* paradox? Was damit gemeint ist, machen drei Fallgruppen anschaulich: Quasi-Widersprüche, Hyperreflexionen und Perspektivwech-

<sup>1</sup> Baecker 1995, 54, Blanco 1993, xxvi, de Brunel 1999 [1665], 345, Snyder 2009, 100.

<sup>2</sup> de la Houssaie 1684, 35.

<sup>3</sup> Lethen 2022 [1994], 69, vgl. 14, 85, 132, 330, 336.

sel. Diesen entsprechen drei Erklärungen für den paradoxalen Charakter des Werks: Gracián fordert mittels Widersprüchen die Urteilskraft seiner Leser heraus, verwickelt das herkömmliche Vokabular in Reflexionsspiralen und preist den pragmatischen Rezeptionskontext des Büchleins ein, indem er Mittel und Gegenmittel zugleich verschreibt. Diese Erklärungen münden in die hier versuchte Interpretation: In der Form des Orakels resorbiert das Werk die Paradoxien, die es produziert. Schon der Titel enthält darauf einen Hinweis:<sup>4</sup> Während das Buch als *Handorakel* gebrauchsfertige Regeln verspricht, dementiert es als *Handorakel* wiederum die Anwendbarkeit ebendieser Regeln. Gracián reagiert damit auf die Vermehrung lebensnotwendiger Klugheitsregeln und auf die Verbreitung tragbarer Ratgeber. Beides hatte der höfischen Ratgeberliteratur die Grundlage ihrer Wirksamkeit entzogen. An dieser Stelle wird die Paradoxie, wenn sie schon nicht vermieden werden kann, Programm. Tendenziell gibt Gracián damit den Anspruch preis, Erfolg oder wenigstens Orientierung in einer zunehmend komplexen Welt zu stiften. Stattdessen entlässt er den Leser in die Freiheit seines, geläuterten und geschärften, eigenen Urteils.

## Vier Vorbemerkungen

Das *Handorakel* löst bis heute erstaunlich heftige Reaktionen zwischen Ablehnung und Bewunderung aus. Manchen scheint es ein Ausbund einer männerbündischen, machtwütigen und instrumentellen Denkungsart, andere erkennen in ihm eine sublimen Moralität.<sup>5</sup> Walter Benjamin gibt für beide Seiten ein Beispiel ab. In seiner Habilitationsschrift über das barocke Trauerspiel hieß es noch:

Die illusionslose Einsicht des Höflings ist ihm selbst ebenso tiefe Quelle der Trübsal als sie durch den Gebrauch, den er von ihr jederzeit zu machen imstande ist, für andre gefährlich werden kann. In diesem Zeichen nimmt das Bild dieser Figur die düstersten Züge an. [...] Seine Praxis führte über den Weltlauf eine Ernüchterung mit sich, deren Kälte nur mit der hitzigen Sucht des Machtwillens an Intensität sich vergleichen läßt.<sup>6</sup>

Jahre später allerdings schenkte er das Büchlein Bertolt Brecht, Gretel Adorno und Theodor W. Adorno.<sup>7</sup> Gegenüber ihnen und anderen erklärte Benjamin wiederholt, er wolle seiner „langjährigen großen Bewunderung des ‚Handorakel‘“<sup>8</sup> endlich eine Kritik abringen. Diese Absicht kam letztlich nicht über sich selbst hinaus. Immerhin aber entstanden während eines Aufenthalts im Hause von Freunden<sup>9</sup> auf Ibiza 1932, bei dem auch ein Exemplar des *Handorakels* zur Hand war,<sup>10</sup> einige Miniaturen, die sich Graciáns *conceptismo* anverwandelten.<sup>11</sup> Stellvertretend für viele andere illustriert der Fall, welche lebhaft und wechselvolle Rezeption dem Buch in Deutschland beschieden war.

<sup>4</sup> Blanco 1995, 24–27.

<sup>5</sup> Vgl. für erstere Lesart tendenziell Assmann 2002, für letztere Lethen 2022 [1994].

<sup>6</sup> Benjamin 1978a, 77–78, vgl. 68–69, 211.

<sup>7</sup> Benjamin 1998, 98.

<sup>8</sup> Benjamin 1998, 107. Außerdem Benjamin 1978a, 553, 574, Benjamin 1998, 313. Noch 1935 zitiert Benjamin gegenüber Theodor W. Adorno seinen „graciánschen Wahlspruch ‚Suche in allen Dingen die Zeit auf Deine Seite zu bringen‘“, vgl. Benjamin 1978b, 662.

<sup>9</sup> Scholem 1981, 135–136, 155.

<sup>10</sup> Valero 2001, 63–64, 135.

<sup>11</sup> Die *Frankfurter Zeitung* brachte diese Miniaturen unter dem Titel *Ibizenkische Folge*, vgl. Benjamin 2021, 391.

Am Fall Benjamin wird außerdem deutlich, mit welcher Hypothek die weitere deutsche Gracián-Rezeption belastet ist. Schließlich ging das Büchlein in der Übersetzung von Arthur Schopenhauer unter anderem Friedrich Nietzsche, Karl Kraus, Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Ernst Jünger, Carl Schmitt, Werner Krauss und Hans Blumenberg durch die Hände. Angesichts dieser so schillernden, politisch geladenen und auffällig männlichen Rezeptionsgeschichte argwöhnte Dirk Baecker, eine an Gracián geschulte Klugheit sei vielleicht am ehesten „dadurch unter Beweis zu stellen, daß man auf einen Kommentar verzichtet“.<sup>12</sup> Andererseits konzediert Baecker: „Wer liest, muß auch kommentieren.“<sup>13</sup>

In dieser deutschen Rezeptionsgeschichte verwischen augenscheinlich die üblichen Fachgrenzen. Damit ist Gracián weit über die Romanistik hinaus auch in Germanistik, Soziologie und Philosophie thematisierbar geworden. Im angelsächsischen Raum sieht das noch anders aus. Dort würde man Gracián kaum je in der Philosophiegeschichte rubrizieren und bestenfalls in der Literaturwissenschaft behandeln.<sup>14</sup> Das ist misslich, weil Gracián letztlich mit ähnlichen Problemen ringt wie einige seiner philosophisch kanonisierten Zeitgenossen, wenn auch mit anderen Mitteln. Allen voran exerziert er das nicht nur epistemologisch, sondern auch alltagspraktisch<sup>15</sup> relevante Problem des Skeptizismus mit besonderer Prägnanz durch. Anders als Grotius, Hobbes, Descartes weist er aber keinen natur- oder moralphilosophisch motivierten Ausweg. Vielmehr zeichnet er das Leitbild einer Person, die in dieser Lage Integrität und Übersicht bewahrt.<sup>16</sup>

Aufgrund der fächerübergreifenden Anlage eine letzte Bemerkung zur Methode der folgenden Überlegungen. Grundsätzlich gilt das bewährte hermeneutische Prinzip, dass der Sinn einer Äußerung aus der Absicht ihres Urhebers in ihrem Kontext erhellt.<sup>17</sup> Demnach muss auch eine Interpretation Graciáns beiden Seiten zu ihrem Recht verhelfen: seinen anzunehmenden Intentionen und den historisch-pragmatischen Gegebenheiten. Auf beiden Seiten hat man der Versuchung zu widerstehen, sie zuungunsten der anderen zu verselbstständigen. Einerseits sind Intentionen nicht als bloße Funktion einer anderen Variable aufzufassen – etwa von diskursiven Vorgaben oder sozioökonomischen Interessen. Vielmehr enthält jede Äußerung immer einen mehr oder minder großen Anteil von individueller geistiger Leistung.<sup>18</sup> Um diesen festzustellen, vergegenwärtigt man sich zum Beispiel die „Frage, auf die ein material vorliegender Sinnzusammenhang (diese Rede oder jene Schrift) [...] antwortet“.<sup>19</sup> Andererseits bewegt sich eine solche individuelle Selektionsleistung immer nur innerhalb eines Variationsspielraums, den die persönlichen, ökonomischen, technischen Umstände bedingen. Um die Wandlungen dieses Spielraums in den Blick zu bekommen, kann man die „gepflegte Semantik“<sup>20</sup> einer bestimmten Periode, also etwa Bücher, insgesamt als ein Material behandeln, das auf je spezifische Weise mit der sozialgeschichtlichen Entwicklung koevoluiert. Das Nähere muss sich dann in der Umsetzung finden.

<sup>12</sup> Baecker 1995, 54.

<sup>13</sup> Baecker 1995, 54, vgl. 68.

<sup>14</sup> Egginton 1997.

<sup>15</sup> Larmore 1998, 1146, Thomas 1965, 189–191.

<sup>16</sup> Krauss 1947, 16, 111, 121.

<sup>17</sup> Skinner 1969, 49.

<sup>18</sup> Kalberg 2001, 42–43, Rosen 2022, 32–35.

<sup>19</sup> Gostmann 2019, 50.

<sup>20</sup> Luhmann 1993a [1980], 20.

## Zur Sozialgeschichte: Selbstreflexion, Komplexität, Skeptizismus

Das Jahr 1647 markiert für Spanien eine weitere Etappe auf dem Abstieg von alter Größe. Zeitzeugnisse überliefern eine verbreitete Empfindung von nationalem Verfall.<sup>21</sup> Eine Epidemie auf der iberischen Halbinsel, ein Erdbeben in Chile, Aufstände in Neapel und Katalonien, vor allem aber spürbare Armut plagten das Königreich. Der Goldfluss aus Südamerika ist nicht versiegt, doch zur Verwunderung vieler Zeitgenossen hält ausgerechnet dieser eine wirtschaftliche Abwärtsspirale aus Handelsdefizit, Inflation, Staatsverschuldung und Expansionsdruck in Gang. Zudem verschärft sich die religiöse Verfolgung im Innern, als sich der missionarische Auftrag nach außen als unerfüllbar erweist. Die unbesiegbare geglaubte Armada hat mehrere Pleiten eingefahren, der Protestantismus sich dauerhaft in Europa festgesetzt. Eingedenk vergangener Größe und göttlicher Vorsehung reagiert die Elite mit Nostalgie und Verklärung:

Man handelte, redete, lebte unter der ‚Verabredung‘ einer Entwirklichung des Alltags durch den gemeinsamen Glauben an die glorreiche Bestimmung der eigenen Nation im göttlichen Heilsplan. An dieser Theatralisierung der Welt war die gesamte spanische Gesellschaft beteiligt.<sup>22</sup>

In groben Zügen ist dies der Hintergrund, vor dem Gracián, längst etablierter Geistlicher und Schriftsteller, 1647 das *Handorakel* herausbringt. Allerdings verwischt er seine Urheberchaft, indem er sie seinem Bruder Lorenço zuschreibt.<sup>23</sup> Damit ist ein Thema angesprochen, dessen Bedeutung für die Alltagserfahrung des 17. Jahrhunderts kaum zu überschätzen ist: Täuschung (*simulatio*) und Verstellung (*dissimulatio*). Eine ganze Literatur umkreist diesen Themenkomplex: überall Schein und Sein, Traum und Wirklichkeit, Misstrauen und Versprechen, Geheimnis und Verrat, Rätsel und Zeichen. Auch kanonische philosophische Autoren jener Zeit verleihen dieser Erfahrung exemplarischen Ausdruck. Der junge Descartes kündigt mit geradezu frivoler Ironie an, er werde maskiert auf das Theater der Welt treten wie ein Komödiant beim Rollenspiel.<sup>24</sup> Hobbes erinnert im *Leviathan* an den etymologischen Zusammenhang von Person-Sein und Schauspieler-Sein: „a Person, is the same that an Actor is, both on the Stage and in common Conversation.“<sup>25</sup> Bei ihm legen sich die inwendig freien Subjekte nach außen die „für alle Politik und alles öffentliche Leben notwendige Maske der *persona*“<sup>26</sup> an. Diese Probleme beschränkten sich keineswegs auf die höfischen Eliten, sondern reichten in alle Gesellschaftsschichten hinein.<sup>27</sup> Im postfeudalen, multi-religiösen Spanien war die Sorge um wahre Herkunft und wahren Glauben besonders weit verbreitet.<sup>28</sup> In dieser zunehmend mobilen, pluralen Gesellschaft war Identität für viele ein flexibel einsetzbarer Spielstein. Staatliche und kirchliche Bürokratien verschärften das Problem tendenziell, indem sie seiner – etwa durch Identitätsfeststellungen und Prozesse – Herr zu werden suchten.

<sup>21</sup> Álvarez-Nogal und Prados de la Escosura 2013, 19–20, Álvarez-Nogal und Prados de la Escosura 2025, 2–3, Flynn 1982, 141.

<sup>22</sup> Gumbrecht 1990, 356, vgl. zur Theatralisierung 63, 136, 287, 462–466.

<sup>23</sup> Arthur Schopenhauer, der die erste getreue Übersetzung ins Deutsche leistete, wollte dem Original darin nicht nachstehen und trug dem Brockhaus-Verlag daher an, sein Orakel unter dem Pseudonym ‚Felix Treumund‘ erscheinen zu lassen, vgl. Cartwright 2010, 419–422, Gumbrecht 2020, 179–183.

<sup>24</sup> Descartes 1986, 213–214.

<sup>25</sup> Hobbes 1996 [1651], 112.

<sup>26</sup> Arendt 1994 [1965], 138.

<sup>27</sup> Fallstudien von falschen Bettlern, Nonnen und Botschaftern bei Eliav-Feldon und Herzig 2015.

<sup>28</sup> Lee 2015, 4–5, 33–39.

In dieser Lage lautete das erste Problem gesellschaftlichen Verkehrs, von trügerischen Zeichen auf verborgene Wahrheiten zu schließen. In Graciáns Roman *El Criticón* lasen sich die beiden Protagonisten eigens von einem Entzifferer – dem Gott des *desengaño* – beraten. Hobbes indessen empfiehlt seinen *Leviathan* in der Einleitung als Dechiffrierungscode für Herrscher.<sup>29</sup> Inmitten der neuen semiotischen Orientierungslosigkeit verfolgt das *Handorakel* ähnliche Zwecke. Es will Halt in einer Lage bieten, in der jeder auf sich allein gestellt und allem zu misstrauen ist. Damit geht ein Gefühl von erhöhter Komplexität auch im alltäglichen sozialen Umgang einher, das der erste Aphorismus (vgl. auch 120, 219, 280)<sup>30</sup> zum Ausdruck bringt:

*Alles ist schon voll entfaltet, und das Person-Sein im höchsten Grad. Mehr wird heute von einem Einzigen als früher von sieben Weisen erwartet; und mehr braucht man in diesen Zeiten, um mit einem Menschen zurechtzukommen, als früher mit einem ganzen Volk.*

Aber was sind das für Sätze? Ein kurzer Durchgang der Gattungsgeschichte weist diesem ungewöhnlich anmutenden Text seinen Ort an.

## Zur Gattungsgeschichte: die Politisierung des Sozialen

Das *Handorakel* steht in einer literarischen Tradition, die aus Italien nach Spanien kam und von dort weiter nach Frankreich wanderte. Der italienische Renaissance-Humanismus etablierte das Genre auf zwei Linien: einerseits die Fürstenspiegel seit dem *Principe* von Niccolò Machiavelli; andererseits die höfischen Verhaltenslehren seit dem *Cortegiano* von Baldassarre Castiglione. Dieser Abschnitt hat zwei Beweisziele: Erstens soll sich herausstellen, dass diese Lehrbücher aufseiten ihrer Leser zunehmend skeptische und strategische Haltungen vermuteten.<sup>31</sup> Und zweitens wird deutlich werden, inwiefern das *Handorakel* in Inhalt und Form einen Hybrid aus sozialer und politischer Verhaltenslehre darstellt.

a) *Fürstenspiegel*. Auf der ersten Linie entfaltete sich der Diskurs über das zugespitzte Dilemma zwischen christlicher Moral und politischer Zweckmäßigkeit. Die einschlägigen Lehrbücher waren im Stile einer *rhetorica docens* verfasst, die das Handeln anleiten sollte. Ihnen konnte ein Herrscher entnehmen, ob und wann er lügen, Verträge brechen, töten darf. Wie Francesco Guicciardini entschied auch Machiavelli diese Fragen im *Principe* nicht ohne Skrupel, aber mit einer gewissen Unverblümtheit zugunsten der Sachzwänge. Diese gebieten es etwa, dass in einer Welt, in der der Schein für alles und die Wahrheit für nichts gelte, der Herrscher nicht die Tugenden selbst besitzen müsse, sondern bloß ihren Anschein. Das Amt lasse ihm keine Wahl als Lüge und Verstellung: „è necessario [...] essere gran simulatore e dissimulatore.“<sup>32</sup> Im machtbewussten katholischen Spanien befassten sich um 1600 etwa Pedro Sánchez und Juan Márquez mit diesem Zielkonflikt. Sie und andere bemühten sich, die machiavellistische Staatsräson behutsam der christlichen Moral gefügig zu machen, indem sie etwa kasuistisch zwischen Lüge und Unwahrheit unterschieden oder die anrühigeren politischen Methoden mit Episoden aus Heiligenbiographien entschuldigten. Dass die spanischen Lösungen insgesamt etwas unentschieden ausfielen, könnte

<sup>29</sup> Hobbes 1996 [1651], 10.

<sup>30</sup> Verweise auf das *Handorakel* geben stets die Nummer des Aphorismus an. Deutsche Übersetzungen folgen Gracián 2020, spanische Zitate Gracián 1993.

<sup>31</sup> Gumbrecht 1990, 258–259, Hinz 1992, 426–427, 453–454, Hinz 2004, 217.

<sup>32</sup> Machiavelli 2006, 239.

auch damit zu tun haben, dass in Spanien beide Seiten des Dilemmas – Machtpolitik und Katholizismus – noch stärker zu Buche schlugen.<sup>33</sup> Allmählich geriet das Genre ins Fahrwasser einer breiten Tacitus-Renaissance. Viele einschlägige Werke kompilierten und kommentierten taciteische Stellen.<sup>34</sup> Außerdem fanden die stoischen Techniken der Selbstbeherrschung, die zeitgleich ein breitenwirksames Comeback erlebten, Eingang in die Fürstenspiegel. Das erweiterte tendenziell das Repertoire der Verstellungskunst und gründete sie auf ein neues, ethisch motiviertes Ich-Ideal. Soweit man aus dieser Literatur schließen darf, verschärfte sich am Hofe von Madrid der allgemeine Argwohn in der ersten Hälfte des 17. Jahrhundert nochmals – und zwar bis an den Punkt im frühen 17. Jahrhundert, an dem der König inmitten seines eigenen Hofstaats ins Schachmatt zu geraten drohte und ihm manche Autoren den souveränen Rückzug aus dem allgemeinen Spiegelfechtkampf nahelegten.<sup>35</sup> Juan de Santa María riet dem König rundheraus, möglichst wenig zu sprechen, und wenn doch, dann möglichst in Rätseln wie ein Orakel.<sup>36</sup> Diego Enríquez de Villegas empfahl ebenfalls, er möge möglichst viel Zweideutigkeit und Unbestimmtheit in seine Antworten legen.<sup>37</sup> Vom damaligen König Philipp IV. berichteten Reisende erstaunt, dass er wie eine lebendige Statue während seiner Audienzen keinen Muskel außer Lippen und Zunge rührte.<sup>38</sup>

b) *Verhaltenslehren*. Auf der Linie der höfischen Verhaltenslehren zeichnete sich eine parallele Tendenz ab. Das ließ schon die spanische Erstausgabe von Castigliones *Cortegiano* erahnen. Das italienische Original verkörperte sein eigenes Ideal der mühelosen Natürlichkeit insofern, als es sich seinen Lesern nicht ausdrücklich zur Nachahmung aufdrängte, sondern im Stile einer *rhetorica utens* schlicht ein galantes Gespräch am Hofe von Urbino wiedergab.<sup>39</sup> Die prominent edierte spanische Fassung von 1534 hingegen pries schon im Prolog dessen Vorbildcharakter an: Sich wie ein Hofmann zu benehmen, sei nicht nur schön und nützlich, sondern auch notwendig. Sicherlich sollte man den kulturellen Kontrast zwischen Italien und Spanien nicht überbetonen, denn auch in Italien hoben spätere Ausgaben den Gebrauchswert von Castigliones *Maximen* – oft auch typographisch – hervor.<sup>40</sup> Allerdings begünstigte der vergleichsweise zentralistische, meritokratische Hof von Madrid tatsächlich eine gewisse Tendenz zur gebrauchsfertigen Ratgeberliteratur. Exemplarisch zeugen davon die Werke Lorenzo Palmirenos, die hohe Auflagen erzielten und noch Gracián geläufig waren.<sup>41</sup> 1572 ließ Palmireno klassische lateinische Phrasen in einer Miniaturausgabe drucken, damit ambitionierte Pseudohumanisten sie als Spickzettel im Ärmel bei sich führen und spontan zum Besten geben konnten.<sup>42</sup> Ein 1587 erscheinendes Werk resümierte wichtige Kapitel in Aphorismen, um das Auswendiglernen zu erleichtern. Unumwunden spornte Palmireno seine Leser darin zum sozialen Aufstieg an und nahm ihnen die Skrupel beim ständigen Verstoß gegen das italienische

<sup>33</sup> Tuck 1993, 122–126.

<sup>34</sup> So etwa Álamos de Barrientos 1614, de Narbona 1621, de Figueroa 1647.

<sup>35</sup> Hinz 2004, 210–214.

<sup>36</sup> de Santa María 1615, 43, 400.

<sup>37</sup> Enríquez de Villegas 1656, 62.

<sup>38</sup> de Brunel 1999 [1665], 264. Die Verkörperung eines ästhetischen Ideals als lebendige Statue war ein Topos, der in Giovanni Della Casas *Galateo* (Kap. XXV) noch als unrealistisch verworfen wurde.

<sup>39</sup> Castiglione 1987 [1528], 81, vgl. Hinz 1992, 12–16.

<sup>40</sup> Burke 1995, 42–45; Snyder 2009, 70–71.

<sup>41</sup> Armon 2016, 104–105; Hinz 2004, 198–200.

<sup>42</sup> Palmireno 1572, 26. Im Original: „*La primera y segûda parte, que son precepto y exercicio, dexalas en casa. Esta tercera lleua siempre dentro de los sahonos de las calças.*“

Künsteleiverbot. Des eigenen Vorteils, schreibt er, müsse sich niemand schämen.<sup>43</sup> Solche Empfehlungen tragen die Handschrift einer Umbruchsphase, in der mehr und mehr soziale Rollen per Wettbewerb statt per Geburt besetzt wurden. Ihre Adressaten waren Abgänger der großen Universitäten und Anwärter auf die zu füllenden Ämter im rapide anwachsenden Hof-, Kolonial- und Verwaltungsstaat. Diese konnten sich durch fachliche Qualifikationen, aber auch durch Kontakte, Geschick und Bildung hervortun. Wie schon bei den Fürstenspiegeln hielten einige Kommentatoren die psychische Belastungsgrenze im frühen 17. Jahrhundert allerdings für erreicht. Juan de Silva und Gabriel Pérez del Barrio Angulo etwa stellten nicht ohne Ironie fest, inzwischen sei die heitere Gesprächskultur italienischer Provenienz zu gefährlich geworden, und empfahlen, Madrid in Richtung einer möglichst weit entfernten Kolonie zu verlassen, weil das Leben dort den Scharfsinn weniger strapaziere.<sup>44</sup> Unter den Höflingen nahm der Wettlauf zwischen hermetischer Verschlüsselung des Selbst und hermeneutischer Entschlüsselung der anderen an Fahrt auf, mehr noch: Er wurde bemerkt und als solcher thematisiert. Die damit einhergehende Generalisierung unverhohlenen Misstrauens entzog nach Ansicht von Niklas Luhmann mehr als alle Philosophie dem aristotelischen Glauben an die natürliche Sozialität des Menschen die Plausibilitätsgrundlage.<sup>45</sup>

Im *Handorakel* nun verschränken sich beide Traditionen.<sup>46</sup> In der Methode folgt das *Handorakel* Machiavelli, in seiner Adressierung Castiglione. Zugespitzt: Es behandelt Soziales, als wäre es Politik. Der Romanist Werner Krauss resümiert 1943: „Gracián gibt dem Politischen einen neuen Bereich des Bedeutens. Politik ist angewandtes Wissen vom Menschen.“<sup>47</sup> Eine „Staatsräson des Ich“ nannte Gracián das bereits in Vorrede an den Leser in seinem Erstlingswerk *Der Held*.<sup>48</sup> Dieses Manöver hat einen formalen und einen inhaltlichen Aspekt. Zum einen wählt Gracián mit der Aphoristik eine Form, die in Spanien bis dato weitgehend politischen Traktaten vorbehalten war, und überträgt sie auf soziale Angelegenheiten.<sup>49</sup> Zum anderen transponiert er die Semantik der politisch-militärischen Strategie auf das Gebiet sozialer Interaktion. Immerhin zweiundsiebzig Aphorismen recyceln Material aus früheren, teils politischen Werken.<sup>50</sup> Viele andere vereinnahmen die klassische Topik eklektisch für alltägliche Zwecke.<sup>51</sup> Dies, gepaart mit dem verdichteten *conceptismo*, erklärt, weshalb das *Handorakel* auch aus Sicht der mit dem Genre vertrauten Zeitgenossen Neuheitswert besaß.

<sup>43</sup> Palmireno 1587, 11.

<sup>44</sup> Pérez del Barrio Angulo 1613, 45–46, vgl. de Silva 1592 in Bouza Álvarez 1994, 496.

<sup>45</sup> Luhmann 1993b [1981], 228–232, vgl. Luhmann 1993a [1980], 20–21, 174.

<sup>46</sup> Baecker 1995, 59, Blüher 1969, 327, Krauss 1947, 79, 84–85, Rico 2005, 60.

<sup>47</sup> Krauss 1947, 79, vgl. 84–85, vgl. Blanco 1995, 23–26.

<sup>48</sup> Gracián 1993 [1637], 7.

<sup>49</sup> Snyder 2009, 104, vgl. Blanco 1993, xxv, Blüher 1969, 321.

<sup>50</sup> Blanco 1993, xxv, Blanco 1995, 23.

<sup>51</sup> Manche Aphorismen zitieren mehr oder weniger wörtlich lateinische Sprichwörter (105, 206, 236) und Autoren wie Horaz (83, 107, 110, 209), Lukrez (267), Martial (152), Ovid (219), Plutarch (227), Quintilian (216) und Tacitus (66, 106, 198). Vereinzelt klingen die aristotelischen Glücksversprechen vom mittleren Weg zwischen den Extremen an (33, 82, 108, 138). Andere lassen sich von Ignatius von Loyola inspirieren (114, 243), und jesuitischer Abkunft ist auch die ‚Große Meisterregel‘: „Man muss die menschlichen Mittel anwenden, als ob es keine göttlichen gäbe, und die göttlichen, als ob es keine menschlichen gäbe“ (251). Wieder andere rekurren mehr oder weniger direkt auf Fürstenspiegel wie denjenigen von Santa María (13, 25, 43) oder gar auf Aussprüche von Phillip II. selbst (102). Auch Castigliones Affektationsverbot taucht wieder auf (123). Besonders freizügig bedient sich das *Handorakel* bei Cicero (181, 201, 232, 261) und Seneca (137, 194, 200, 247, 255, 297). Viele Belege im Apparat bei Gracián 2020, 216–286.

Die hier angesprochenen Motive begegnen uns auch in späteren literarischen Verarbeitungen jenes spanischen Jahrhunderts. In Schillers *Don Karlos* kommt etwa die situative Anpassung des Verhaltens zur Geltung. So waren die Freunde Karlos und Roderich in Gegenwart eines anderen Häftlings jede Form, doch sobald dieser abtritt, klagt Karlos: „Diesen Zwang entschuldigt nur eines Dritten Gegenwart. Sind wir nicht Brüder? [...] Berede dich, wir beide hätten uns auf einem Ball mit Masken eingefunden.“<sup>52</sup> Für Georg Simmel stellt dieses „Hinzutreten eines dritten“<sup>53</sup> in das Verhältnis zweier Menschen später paradigmatisch die Frage nach der sozialen Rolle. Ervin Goffman entwickelt von hier ausgehend eine dramaturgische Soziologie.<sup>54</sup> In deren Begriffen ließe sich sagen, am spanischen Hofe überbieten sich *poise* (Haltung) und *mentalism* (Interpretation) allmählich wechselseitig.<sup>55</sup>

Darüber sollte man aber nicht vergessen, dass die Art und Anzahl der Interaktionsteilnehmer erst innerhalb einer bestimmten Reflexionsweise einen Unterschied für die Selbstdarstellung macht. Allgemeiner: Das Analyseraster der Schauspielerei sollte nicht die Frage nach den Voraussetzungen verdecken, die eine Differenz zwischen authentischem Ich und ausgelebter Rolle allererst herstellen. Eine solche Voraussetzung sieht Hans Ulrich Gumbrecht in den frühneuzeitlichen Techniken von Körperkontrolle und Perspektivenübernahme am Werk: die „Möglichkeit nämlich, mit Bewußtsein und Imagination in Distanz zum eigenen Körper zu treten“.<sup>56</sup> Plastisch wird das in den Arbeiten von Norbert Elias, der die frühneuzeitlichen Verhaltenslehren für eine Erklärung der modernen Subjektivität entdeckte. Das von ihm zusammengetragene Quellenmaterial lässt erahnen, welchen Reflexionsschub das durchschnittliche Einzelbewusstsein zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert durchgemacht haben muss. Um ein anschauliches Beispiel<sup>57</sup> heranzuziehen: Die in hundertfacher Auflage erschienenen Verhaltenslehren des Erasmus brachten Schulknaben Mitte des 16. Jahrhunderts noch in unverblümter Sprache relativ Grundlegendes über Körperhygiene, Sexualität, Benehmen und Ausdruck bei. So erklärte er seinen jungen Lesern etwa, man solle eine Blähung zwar nicht zurückhalten, bloß um städtisch-fein zu wirken (*urbanus videri*); aber man könne versuchen, sie zu überspielen (*crepitum dissimulant*), indem man ein Husten vortäusche (*tussire simulant*). Bei Della Casa, der wenig später für eine kleinere Oberschicht schreibt, ist bei diesem Thema schon eine zusätzliche reflexive Ebene eingeschoben: Er rät davon ab, auf einem Stuhl umherzurücken, um ja nicht den Anschein (*speciem*) zu erwecken, man unterdrücke gerade eine Blähung – und zwar unabhängig davon, ob diesem Eindruck eine Tatsache entspricht. Nach Niklas Luhmann lässt sich an solchen Fällen studieren, wie Individuen, die sich von Beobachtungen und Urteilen anderer abhängig wissen, allmählich die „Antezipation von Antezipationen“<sup>58</sup> lernen. Man beginnt, sich selbst mit den Augen der anderen zu sehen und deren Wahrnehmung dann vorgreifend zu steuern. Spätere Verhaltenslehren meiden das Verdauungsthema dann. Seine Behandlung galt als überflüssig oder lag jenseits der zivilisatorisch abgesenkten Peinlichkeitsschwelle. Unzählige andere Beispiele illustrieren bei Elias dieselbe Entwicklung: Das Ich setze sich in Opposition zur Außenwelt, indem es lernt, einen Unterschied zwischen spontanen Affekten und

<sup>52</sup> Schiller 2007 [1805], 42–43.

<sup>53</sup> Simmel 1908, 93–96.

<sup>54</sup> Goffman 1959.

<sup>55</sup> Berstler 2023, 433.

<sup>56</sup> Gumbrecht 1990, 236, vgl. 96–97, 164, 363–364.

<sup>57</sup> Elias 1997a [1939], 199, 267–274, 449–451.

<sup>58</sup> Luhmann 1984, 198.

ihrer zivilisierten Äußerung zu machen. Zwischen Innen und Außen lege die Affektkontrolle einen Filter, der sich immer weiter verenge.

Damit ist nichts über die Ursachen dieser historischen Entwicklung ausgesagt. Auf keinen Fall sollte man den appellierenden Stil der Traktatistik mit sozialgeschichtlicher Wirksamkeit kurzschließen. Daran ändern auch die enormen Auflagen, die man für die Unterweisungen von Erasmus, Castiglione, Della Casa annehmen darf, nichts. Elias für seinen Teil geht davon aus, dass die Herausbildung des Gewalt- und Steuermonopols treibend war und dann Verrechtlichung, wirtschaftliche Verflechtung, weibliche Emanzipation und eine Verhöflichung des Verhaltens nach sich zog.<sup>59</sup> Andere haben demgegenüber die konfessionsübergreifenden Innovationen der Beichtpraxis für eine Erklärung der Soziogenese der Subjektivität in Anschlag gebracht.<sup>60</sup> Wir können hier vom Versuch absehen, historische Ursachen gegeneinander aufzuwiegen. Es genügt für unsere Zwecke, die Traktate als Begleitsemantik einer wie auch immer bedingten sozialgeschichtlichen Entwicklung aufzufassen.<sup>61</sup>

## Graciáns Konzeptionen von Subjektivität, Interaktion und Wissen

Für das Folgende ist es hilfreich, Graciáns Modelle von Subjektivität, Interaktion und Wissen zu umreißen. Dabei tritt noch deutlicher hervor, was sich aus der Überlagerung politischer und sozialer Maximen ohnehin schon ersehen ließ: Das *Handorakel* präsentiert einer tendenziell männlichen Leserschaft ein unverkennbar viriles Verhaltensideal. Tatsächlich machten nicht wenige in Graciáns Spanien einen vermeintlichen Niedergang der Männlichkeit für den der Nation verantwortlich.<sup>62</sup> Autoren und Autorinnen wie Luisa de Padilla verwarfen Theater, Mode und allgemein das höfische Leben als weibisch und gemahnten an die chevaleresken Tugenden des feudalen Zeitalters. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch an Graciáns Werken – man nehme nur *Der Held* – ablesen, welche Probleme die frühneuzeitliche Neukonfiguration der Geschlechterrollen aufwarf.

*Subjektivität:* Graciáns Modell der Subjektivität liegt eine fundamentale Dichotomie zwischen Innen und Außen zugrunde (27, 99, 130, 150, 231). Auf der Innenseite liegen die Absichten, auf der Außenseite die Zeichen. Die Absichten sind unsichtbar; sie haben keine tieferen Wurzeln als die Spontaneität des Willens, dem sie entspringen, und verfolgen für gewöhnlich das individuelle Eigeninteresse. Die Zeichen sind sichtbar; sie liegen in den Worten, Augen, Gesichtern, Gesten, Briefen und prinzipiell jeder menschlichen Äußerung. Im einzelnen Subjekt vermittelt zwischen den beiden scharf geschiedenen Sphären die Klugheit (*prudencia*), die titelgebende Zentraltugend. Ihr obliegt es, das Verhalten so auszurichten, also die Zeichen so zu wählen, dass die Absichten sich erfüllen: „Den Willen verschlüsseln. Es sind die Leidenschaften die geheimen Türen des Geistes. Das am meisten praktische Können besteht im Sich-Verstellen“ (98). Im Umgang mit anderen kommt es umgekehrt auf Dechiffrierung an: „Er soll ein Gesicht entziffern können und die Seele aus den Zeichen ausbuchstabieren“ (273).

*Interaktion:* Alle Interaktion ist strategisch. Gesellschaft ist Wettbewerb aller gegen alle, und jeder ist auf sich allein gestellt. Am ehesten bilden Freundschaften eine

<sup>59</sup> Elias 2002 [1969], 263–305, Elias 1997a [1939], 344–352; Elias 1997b [1939], 151–168, 297–319, 364–381.

<sup>60</sup> Hahn 2000, 198–200, 229–236, vgl. Burke 1995, 12–16.

<sup>61</sup> Luhmann 1993a [1980], 20–21, 174, Luhmann 1993b [1981], 204–210.

<sup>62</sup> Armon 2016, 5–14, Lehfeldt 2008, 464–472, Rico 2005, 52–56.

Ausnahme, aber auch an dieser Stelle vertritt das *Handorakel* sowohl das Ideal (111, 156, 158) als auch seine Einschränkung (217, 260). In Interaktion mit anderen kommt daher alles darauf an, von den sichtbaren Zeichen auf die unsichtbaren Absichten zu schließen, um daraus eigenen Vorteil zu schlagen. Dabei gilt es freilich zu bedenken, dass die anderen ihre Absichten ihrerseits verbergen oder vortäuschen. Insgesamt ist dieses Modell erkennbar an der Lebenserfahrung von Höflingen und Beamten orientiert, die um knappe Ressourcen (Ämter, Land, Geld, Ehen) konkurrieren. Vereinzelt wendet es sich sogar ausdrücklich an „die, die dem Thron nahestehen“, und legt ihnen nahe, man solle „einen König nach Verdiensten, wenn schon nicht in Wirklichkeit darstellen“ (103, vgl. 42). Die Angesprochenen hatten ihre Lebensplanung darauf abzustimmen, am Tag der königlichen Entscheidungen zum Zuge zu kommen. *Trazar la vida* nannten sie dieses Entwerfen ihres Lebens.<sup>63</sup> Wer leer ausging, konnte immer noch bei stoischen oder christlichen Auffangsemantiken Trost finden.

**Wissen:** Die äußere Welt gleicht einem Spiegelkabinett: Was man sieht, könnte echt sein oder eine Täuschung, ein verzerrtes Abbild, eine zweite oder dritte Repräsentation. Das wurde als relativ neues Problem wahrgenommen: „Einst war Nachdenken-Können die Kunst aller Künste; jetzt reicht es nicht mehr: man muss imstande sein, Dinge zu errahnen, besonders wenn es darum geht, Illusionen aufzulösen“ (25). Ist dies eine Chance oder eine Falle? Hat jener Tiefe oder täuscht er sie nur vor? Nicht epimetheisch, sondern prometheisch, also nicht rückwärts, sondern vorwärts soll man denken,<sup>64</sup> denn: „Gewöhnlich findet man, dass die Dinge ganz anders sind, als sie aussahen“ (146). Es könnte sich sogar exakt umgekehrt verhalten, als es den Anschein macht: „Bei manchen muss alles entgegengesetzt gehen: das *Ja* ist *Nein*, und das *Nein* ist *Ja*“ (250, vgl. 27). Das Ich im Zentrum des Spiegelkabinetts muss möglichst viele Signale verarbeiten und sein Urteil schärfen, um der Wahrheit auf die Schliche zu kommen.

Wie in anderen Werken jener Jahre bildet jedes einsame, kristalline Subjekt das Zentrum seines eigenen Universums. Thomas Hobbes schreibt in Paris gerade an seinem *Leviathan*. Wie Gracián steht er unter dem Eindruck der Krisen der 1640er-Jahre<sup>65</sup> und lässt sich dazu bewegen, sich von der Polyoptrik ab- und der Politik zuzuwenden.<sup>66</sup> In seiner Staatslehre erfindet Hobbes mit der Idee vom Souverän als Garanten eines Gesellschaftsvertrages das politische Subjekt im doppelten Wortsinne: als Unterworfenen und als Träger von Rechten. Zugleich kommt in Descartes' *Meditationes* das epistemologische Subjekt zu sich: als reflektierender Geist und Träger von Urteilen. Weiter südlich setzt der Italienreisende Diego Velázquez die Reflexion allegorisch ins Verhältnis zum Begehren. Der Betrachter seiner *Venus* trifft den verschatteten Blick der abgewandten Liebesgöttin auf einem Spiegel – dem Luxusartikel jener Zeit –, den Cupido ihr vorhält. Immer wieder begegnen uns dieselben Motive: Interesse, Reflexion, Zweifel. Und immer wieder stehen die Zeichen auf Steigerung der Reflexionsleistung. Das Ich muss sich verdoppeln, um Abstand von sich selbst zu gewinnen – von seinen Überzeugungen (Skeptizismus) und von seinen Leidenschaften (Stoizismus).<sup>67</sup>

<sup>63</sup> Bouza Álvarez 1994, 463, 494.

<sup>64</sup> Für den Hinweis auf die Aspekte des Pro- und Epimetheischen danke ich Sina Dell'Anno.

<sup>65</sup> „Was für ein Unglück für unser Jahrhundert, dass die Tugend als fremd und die Bosheit als gängig gilt!“ 120, vgl. 219, vgl. Blanco 1995, 21. Gracián unternimmt natürlich keinen Versuch, die soziale Krise mittels Theorie zu überwinden. Er entwirft lediglich eine Ethik, die darin der Person ihre gefährdete Integrität wahr, vgl. Krauss 1947, 16, 111, 121.

<sup>66</sup> Böhme 2007, 14–19, Bredekamp 2020, 85–88, Tuck 1993, 283–284, 294–297, 315.

<sup>67</sup> Tuck 1993, xiii, 346.

An anderer Stelle habe ich herausgearbeitet, welche Rolle die *atención* in diesem Modell spielt.<sup>68</sup> Interessanterweise wird forcierte Aufmerksamkeit nämlich nicht nur wie bei Lipsius zur stoischen Beherrschung der Leidenschaften abverlangt, sondern sie antwortet auch wie bei Descartes auf Skeptizismus. Doch anders als Descartes rechnet Gracián nicht bloß mit dem abstrakten Risiko, von einem böartigen Dämon zum Narren gehalten zu werden. Täuschung ist bei ihm als soziale Realität vorausgesetzt. Daher – so sieht es auch Hans Blumenberg – Graciáns beständige Ermahnung: „Sein Rezept lautet: *Gegen die List ist die beste Vormauer die Aufmerksamkeit.*“<sup>69</sup> Allerdings kann sich Aufmerksamkeit schlechterdings nicht scheinwerferartig mit gleichbleibender Intensität nach außen richten.<sup>70</sup> Daher wählt Gracián eine rekursive Lösung: Aufmerksamkeit wendet sich wie in einem Spiegel auf sich selbst zurück, um sich fortlaufend zu erneuern (89, 155).<sup>71</sup> So schließt sich der Kreislauf, in dem das Ich sich wachhält.

Zwei weitere Parallelen zu zeittypischen Denkströmungen, zum Probabilismus und zum Ramismus, fallen ins Auge. Der Probabilismus wurde im späten 16. Jahrhundert von den Jesuiten entwickelt, weil der Komplexitätszuwachs nicht nur die Verhaltensratgeber, sondern auch die Beichtsummen erfasst hatte: Es waren mehr Regeln auf unterschiedlichere Fälle anzuwenden, und dennoch musste gehandelt, mussten Beichten abgenommen und Sanktionen verhängt werden. Während der Tutorismus stets die sicherste Option empfahl, sah der weiter verbreitete (und noch nicht quantitativ verfahrenende) Probabilismus vor, in jedem Einzelfall die Autorität der Quellen und persönliche Erfahrung in Anschlag zu bringen.<sup>72</sup> Gracián, selbst Jesuit und Beichtvater, muss damit vertraut gewesen sein. Außerdem hat man ihn gelegentlich den Ramisten zugerechnet.<sup>73</sup> Dafür spricht, dass Graciáns Aphorismen nicht deduktiv von Prämissen zu Schlüssen fortschreiten, sondern zwischen Prinzipien, Einschränkungen, Behauptungen, Vergleichen umherspringen. Und schließlich war es Petrus Ramus, der gegen den Aristotelismus den Stellenwert von Lebenserfahrung, gekonnter Nachahmung und Urteilsfertigkeit hervorgehoben hatte.<sup>74</sup> Gerade diese letztere wird, wie abschließend deutlich werden soll, bei Gracián einen besonderen Rang einnehmen.

## **Das *Handorakel* als Form der Paradoxie**

Zurück zur Ausgangsfrage: Weshalb kommt das *Handorakel* so verrätselt und paradox daher? Man beachte dazu die Position, die das *Handorakel* selbst innerhalb der skizzierten Gemengelage einnimmt. In einer Welt, in der alles Sichtbare Zeichen ist und die Wahrheit nur verschlüsselt auftritt, kann ein Buch nicht selbst der Universalschlüssel sein, der die Wahrheit entbirgt. Es kann selbst keinen Code, keine Erfolgsformel enthalten, sondern es ist selbst Zeichen, oder besser gesagt ein ganzes Gebilde aus Zeichen, das unbekanntes, vermutlich göttlichen Ursprungs ist und in der Welt der unabschließbaren Auslegung durch fehlbare Menschen bedarf: ein Orakel eben. Als Orakel unterläuft es das Versprechen, den es als Erfolg verheißendes Handbuch gibt,

<sup>68</sup> Maltzan 2025.

<sup>69</sup> Blumenberg 1986, 118.

<sup>70</sup> Waldenfels 2004, 104, 131.

<sup>71</sup> Baecker 1995, 68–69.

<sup>72</sup> Daston 1998, 1120–1127; Tutino 2017, 1, 21.

<sup>73</sup> López Grigera 1994, 87.

<sup>74</sup> Schröder 1995, 24, Walton 1970, 158–163. Noch Immanuel Kant nennt die Urteilskraft die ‚*secunda Petri*‘ und bekräftigt, dass man sie nicht erlernen kann, vgl. Kant 1990 [1787], B173n.

nämlich eindeutige Regeln mitzuteilen. Hierin liegt die eingangs erwähnte Paradoxie des Titels „Handorakel“.

Bei genauerem Hinsehen lassen sich drei Arten der Paradoxie unterscheiden: (Quasi-)Widersprüche, Hyperflexionen und Perspektivwechsel.

a) (Quasi-)Widersprüche. In diesem einfachsten Fall verkündet das *Handorakel* einen Ratschlag und sein Gegenteil zugleich. Das betrifft zum Beispiel die Frage, ob man seinen Freunden trauen kann. Ein Aphorismus behauptet:

111 *Freunde haben*. Ist das zweite Sein. Jeder Freund ist gut und weise für den Freund. Zwischen ihnen geht alles gut.

Doch ein anderer erklärt:

217 *Auf immer soll man weder lieben noch verabscheuen*. Den Freunden heute vertrauen wie Feinden, und zwar den schlimmsten, von morgen; und da dies in der Wirklichkeit vorkommt, muss es auch im Vorausdenken vorkommen. Man soll den Überläufern der Freundschaft nicht Waffen geben, denn mit ihnen führen sie dann den größten Krieg.

Keine Frage: Auf den Kontext kommt es an, und passenderweise betonen andere Stellen die Bedeutung des guten Urteils bei der Wahl der Freunde (126, 156, 158). Eine andere Unentschiedenheit tritt in der Frage auf, ob man sich kleine Fehler erlauben dürfe:

264 *Er soll keine Tage der Nachlässigkeit haben*. [...] Immer müssen sich der Verstand, die Klugheit und die Tapferkeit bewähren; selbst die Schönheit, weil der Tag, an dem sie sich auf sich verlässt, der sein wird, an dem sie Ansehen verliert. Wenn die Aufmerksamkeit am notwendigsten war, bleibt sie immer aus; Nicht-Denken, das ist das Bein, das uns der Untergang stellt.

Doch an anderer Stelle heißt es:

83 *Sich ab und an ein lässliches Versehen erlauben*. Eine Nachlässigkeit pflegt die größte Empfehlung der Fähigkeiten zu sein.

Wieder andere Stellen vertreten unterschiedliche Auffassungen darüber, ob man eindeutig (217) oder vieldeutig (3, 37) sein solle oder ob Allgemeinbildung Tiefe (93) oder Oberflächlichkeit (27) signalisiert. Der Leser irrt durch ein Spiegelkabinett von Hinweisen, die sich gegenseitig wiederholen, entstellen, umkehren. Gewiss, keiner dieser Fälle stellt einen Widerspruch im logischen Sinne ( $p$  &  $\sim p$ ) dar. Jede nähere Betrachtung, jede praktische Anwendung würde stets eine Auflösung erlauben. Doch segelt Gracián stellenweise hart am Wind des Selbstwiderspruchs, und eben darauf kommt es an. Eine Aneinanderreihung betont allgemeiner, spannungsgeladener Handlungsmaximen enttäuscht die Orientierungserwartung des hilfeschuchenden Lesers – aber nur, um sein Urteil auf eigene Beine zu stellen. Damit haben wir eine erste Erklärung für den paradoxalen Charakter des Werks zur Hand. Es begegnen sich zu viele Menschen, entstehen zu unterschiedliche Situationen, als dass das Orientierungswissen noch in Form von Handlungsmaximen oder hypothetischen Imperativen zwischen zwei Buchdeckel passte. Die Fälle sind zu zahlreich, als dass sie unter hinreichend angebbare Regeln subsumiert werden können. Daher bietet Gracián dem Leser einen Ratschlag und nahezu sein Gegenteil zur Erwägung an. Von der herkömmlichen Traktatistik behält er zwar noch den Duktus einer *rhetorica docens* bei – in der Sache aber entlässt er seine Leser bereits in die Eigenverantwortung.

b) *Hyperreflexivität*. An anderen Stellen wendet das *Handorakel* einen Ratschlag auf sich selbst zurück und kompromittiert damit dessen praktischen Nutzen. Ein exemplarischer Abschnitt empfiehlt zunächst Castigliones bekanntes ästhetisches Ideal der Lässigkeit (123, vgl. 127). Doch prompt wird dieses Ideal derart selbstbezüglich, dass man am Ende weder ein noch aus weiß:

123 *Mensch ohne Geltungsdrang*. [...] Je besser man etwas macht, desto mehr muss man die Bemühung überspielen, damit sichtbar wird, wie sich die Vollkommenheit aus der Natur ergibt. Aber man soll auch nicht geltungssüchtig werden, weil man es so sehr vermeidet, dass nicht geltungssüchtig sein zu einer Geltungssucht wird.

Gewiss ist solche reflexive Selbstanwendung nichts Neues. Man kann sie bis zu Castiglione oder an die römischen Quellen zurückverfolgen – man denke an die Formel *ars est celare artem*. Insgesamt fällt aber auf, dass Gracián mit besonderer Vorliebe Selbstreferenz und Negation kombiniert. An anderen Stellen stellt er fest, fast jeder sei ein Narr, allen voran jene, die das denken (201). Er rät seinen Lesern, nicht zu wetteifern, damit sie gewinnen (114, vgl. 218). Er warnt sogar davor – Gipfel der Paradoxie? –, paradox zu werden (143). Ein ähnliches Schicksal ereilt die Verstellungskunst:

219 *Nicht für einen Mensch der Verstellung gehalten werden*, obwohl man ohne sie nicht mehr leben kann. [...] Die größte Verstellung muss sein, zu verdecken, was für Täuschung gehalten wird. [...] Das Ansehen eines Mannes, der weiß, was er tun soll, ist Ehre und begründet Vertrauen, doch das dessen, der sich verstellt, ist Spitzfindigkeit und erzeugt Misstrauen.

Solche Maximen – nicht zu affektieren und Verstellung zu verstellen – sind vielleicht gerade noch intellektuell zu erfassen, aber wohl kaum mehr praktisch umzusetzen.<sup>75</sup> Daran knüpft sich eine zweite Erklärung für den paradoxalen Charakter des Werks. Um das traditionelle Genre der Verhaltenslehre in die veränderte Gesellschaft hinüberzueretten, muss Gracián das herkömmliche Vokabular ausreizen, also *involutiv* verfahren. Involution heißt: „Vorhandene Formen und Mittel [...] werden bis an die Grenze des existentiell Möglichen (in unserem Falle also: des psychologisch Möglichen) getrieben.“<sup>76</sup> Darin übten sich auch andere Autoren jener Periode.<sup>77</sup> Ähnlich verwickelt, geradezu sibyllinisch gerät etwa das kurze Traktat *Della dissimulazione onesta des Neapolitaners Torquato Accetto*.<sup>78</sup> Insgesamt lässt sich daran beobachten, dass die Rekombinationsmöglichkeiten des verfügbaren Vokabulars sich zu erschöpfen und in Aporien zu kreisen begannen.

c) *Perspektivwechsel*. In einer dritten Fallgruppe nehmen zwei Maximen entgegengesetzte Perspektiven auf ein und dieselbe strategische Interaktion ein:

144 *Mit fremden Interessen auftreten, um mit eigenen abzuziehen* [*Entrar con la ajena para salir con la suya*].

193 *Vorsicht gegenüber dem, der mit fremdem Anliegen auf- und mit eigenem Vorteil abtritt* [*Atención al que entra con la ajena por salir con la suya*].

<sup>75</sup> Das liegt schon daran, dass das spontan handelnde Ich dem eigenen objektivierenden Zugriff immer eine Nasenlänge voraus ist, vgl. Habermas 1992, 216, Mead 1973, 217–218, 270. Dennoch eine dyadische Struktur zwischen dem Ich und einem internalisierten Beobachter zu forcieren, kann pathogen wirken, vgl. Sloterdijk 2009, 370–372.

<sup>76</sup> Luhmann 1993a [1980], 87, vgl. 97–98, Gumbrecht 1990, 91, 118–121, 272–273.

<sup>77</sup> Gumbrecht 1990, 91, 118–121, 272–275.

<sup>78</sup> Accetto 1943 [1641], 48, 62–64, 112, 131, vgl. Snyder 2009, 21.

Hier wird dem ersten Aphorismus einfach der Ausdruck „Aufpassen, dass...“ vorangestellt, um den Blickwinkel zu invertieren. Dieselbe Komplementarität besteht beim folgenden Paar:

13 *Aus Absicht handeln, manchmal aus der zweiten, manchmal aus der ersten.*  
[*Obrar de intención, ya segunda, y ya primera*].

215 *Auf den aufpassen, der mit einer zweiten Absicht kommt.*  
[*Atención al que llega de segunda intención*].

Solche Fälle könnte Krauss im Sinn gehabt haben, als er schrieb:

Der Gedanke [...] versetzt sich bald in die Lage des im Angriff Befindlichen, bald in die der Verteidigung. Der Wechsel der Perspektive durch die Aufnahme verschiedener Standorte besagt [...] den methodischen Fortgang eines Wissens, das sich in einer chaotisch aufgebrochenen Welt versichert. Widersprüche lösen sich auf, sobald man die ganze Bewegung im Auge hat.<sup>79</sup>

Diese „Aufnahme verschiedener Standorte“ ist möglicherweise ganz wörtlich zu verstehen. Es ist zumindest vorstellbar, dass Gracián seine eigene Rezeption antizipierte. Gracián wusste um die beträchtlichen Auflagen früherer Ratgeber, vor allem des *Corregiano*.<sup>80</sup> Für sein eigenes Buch, das die Taschentauglichkeit schon im Namen trägt, wählte er obendrein das neue, wegen seiner Tragbarkeit beliebte Miniaturformat.<sup>81</sup> Zudem verhandelte Graciáns Gefährte Juan de Lastanosa kurz zuvor im Vorwort des *Discreto* die Frage, ob preisgünstige Ratgeberliteratur das Höflingsideal vulgarisieren könnte; man wird also ein Gespür für Rezeptionspragmatik voraussetzen dürfen. Wenn Gracián wenigstens konzeptionell davon ausging, alle würden sein Büchlein bei sich führen und sich nach ihm richten, konnte er keine schlichte Hochstapler- oder Täuschungslehre wie sein Vorgänger Palmireno mehr schreiben. Der Kniff wäre im Nu durchschaut: „Erfolgsrezepte können nur dann ihr Ziel erreichen, wenn sie exklusiver Besitz eines Individuums oder einer Kaste bleiben,<sup>82</sup> und druckidentische Ratgeber mit hoher Auflage gefährden eben die „Bedingung ihrer Wirksamkeit [...], nur einem exklusiven Kreis besonders versierter Hofleute vertraut zu sein.“<sup>83</sup> Ausgeplauderte Tricks wirken nicht mehr. Um also den universalen Geltungsanspruch des Werks nicht zu sabotieren, muss es sich gewissermaßen gegen sich selbst wappnen. Die Interessengegensätze werden, da sie nicht überwunden werden können, ins Traktat hineingespiegelt. So nimmt das Buch den sozialen Wettkampf, den es voraus- und fortsetzt, in sich auf.

## Umschichtung der Differenzen

Es ließen sich noch andere Thesen erwägen: Wollte Gracián vielleicht einen „Zickzackkurs“<sup>84</sup> vorgeben, der sich dem Ziel durch Unberechenbarkeit nähert? Könnte die Paralyse des in Widersprüche verstrickten Lesers, der ja dennoch irgendetwas tun muss, neuartige Durchbrüche jenseits der problematisch gewordenen Alternativen

<sup>79</sup> Krauss 1947, 120.

<sup>80</sup> Burke 1995, 158–162.

<sup>81</sup> Tuck 1998, 29.

<sup>82</sup> Hinz 1992, 22.

<sup>83</sup> Hinz 1992, 449.

<sup>84</sup> Krauss 1947, 135.

begünstigen?<sup>85</sup> Wollte er gar Sozialsatire betreiben? All das kann hier nicht weiter verfolgt werden.

Stattdessen sei abschließend nochmals an die Steigerung von Selbstreflexion, Skeptizismus und Komplexität als maßgebliche Tendenzen des Zeitalters erinnert. In dieser Lage wird es schwieriger, mit Maximen oder hypothetischen Imperativen Erfolg oder wenigstens Halt zu stiften. Gracián zieht die Konsequenz: Die Paradoxie wird, wenn sie nicht vermieden werden kann, Programm.<sup>86</sup> Durch Quasi-Widersprüche schärft das *Handorakel* das Urteil seiner Leser, die zunehmend auf sich selbst angewiesen sind; zugleich verschraubt es das humanistische Vokabular involutiv und antizipiert seinen eigenen Gebrauch am Hofe, indem es Strategien und Gegenmittel zugleich vorschlägt. Das dahinterstehende Konstruktionsprinzip drückt sich in der Selbstbezeichnung *Handorakel* aus, die einerseits Nützlichkeit, andererseits göttliche Herkunft und Auslegungsbedürftigkeit suggeriert. Diese Form sichert dem Werk seine eigene Stelle im Kosmos. Das Buch blickt – wie Velázquez' *Meninas* – „in seiner Gänze [...] auf eine Szene, für die es seinerseits eine Szene ist“.<sup>87</sup> Es exponiert seine eigene Verschlüsselung und die Tatsache, dass sein Motiv sich mit dem Betrachter ändert.

Die neu bestimmten, übereinander geschichteten Differenzen – innen/außen, öffentlich/privat, echt/gespielt, Mann/Frau – sind allmählich selbstverständlich geworden. In diesem Zustand kann man sie gelegentlich problematisieren,<sup>88</sup> ohne dadurch die Unterscheidungen selbst aus der Welt zu schaffen. Für Gracián stellten sich diese Probleme noch anders, frischer. Sein *Handorakel* zeugt von der Herausforderung, vor die die Neuordnung solcher Unterscheidungen die Psyche anfangs stellte.

## Literatur

- Accetto, Torquato: Della dissimulazione onesta. Florenz 1943 [1641].
- Álamos de Barrientos, Baltasar: Tácito español ilustrado con aforismos. Madrid 1614.
- Álvarez-Nogal, Carlos und Leandro Prados de la Escosura: The rise and fall of Spain (1270–1850). In: *The Economic history review* 66.1 (2013), 1–37.
- : Subjective well-being and inequality in Spain's decline. In: *Cliometrica* 19 (2025), 1–27.
- Arendt, Hannah: Über die Revolution. München 1994 [1965].
- Armon, Shifra: Masculine Virtue in Early Modern Spain. London/New York 2016.
- Assmann, Aleida: Masken – Schweigen – Geheimnis. In: *Zeitsprünge. Forschungen zur frühen Neuzeit* 6 (2002), 43–58.
- Baecker, Dirk: Themen und Konzepte einer Klugheitslehre. In: Akademie Schloss Solitude (Hg.): *Klugheitslehre: militia contra malicia*. Berlin 1995, 54–74.
- Benjamin, Walter: Ursprung des deutschen Trauerspiels. Frankfurt a.M. 1978a.
- : Briefe in zwei Bänden. Hg. v. Gershom Scholem, Theodor W. Adorno, Rolf Tiedemann. Bd. 2: 1929–1940. Frankfurt a.M. 1978b.
- : Gesammelte Briefe in sechs Bänden. Hg. v. Christoph Gödde. Bd. 4: 1931–1934. Frankfurt a.M. 1998.
- : Werke und Nachlaß in zweiundzwanzig Bänden. Hg. v. Antonia Birnbaum, Momme Brodersen, Simon Broll et al. Band 14.1: Texte über Städte, Berichte, Feuilletons. Hg. v. Bernhard Veitenheimer und Klaus Reichert. Berlin 2021.
- Berstler, Sam: Bad Question! In: *Philosophy & Public Affairs* 51.4 (2023), 413–449.

<sup>85</sup> Luhmann 1984, 491–492.

<sup>86</sup> Luhmann 1993c, 211.

<sup>87</sup> Foucault 1974, 42.

<sup>88</sup> So etwa Butler 1993, 226–242.

- Blanco, Emilio: Introducción. In: Blanco, Emilio (Hg.): *Obras completas – Bd. 2*. Madrid 1993, vii–xix.
- : Introducción. In: Blanco, Emilio (Hg.): *Oráculo manual y arte de prudencia*. Madrid 1995, 15–73.
- Blüher, Karl Alfred: Graciáns Aphorismen im Oráculo manual und die Tradition der politischen Aphorismensammlungen in Spanien. In: *Iberoromania* 1 (1969), 319–327.
- Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a.M. 1986.
- Böhme, Hartmut: Bildevidenz, Augentäuschung und Zeugenschaft in der Wissenschaft des Unsichtbaren im 17. Jahrhundert. In: Horst Bredekamp et al. (Hg.): *Dissimulazione onesta oder Die ehrliche Verstellung*. Festschrift für Martin Warnke. Hamburg 2007, 13–42.
- Bouza Álvarez, Fernando: Corte es decepción. In: José Martínez Millán (Hg.): *La corte de Felipe II*. Madrid 1994, 451–502.
- Bredekamp, Horst: *Thomas Hobbes – Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder. 1651–2001* (5. Auflage). Berlin/Boston 2020.
- Burke, Peter: *The Fortunes of the Courtier: The European Reception of Castiglione's Cortegiano*. Cambridge 1995.
- Butler, Judith: *Bodies That Matter*. New York 1993.
- Cartwright, David E.: *Schopenhauer – A Biography*. Cambridge 2010.
- Castiglione, Baldassar: *Il libro del cortegiano*. Mailand 1987 [1528].
- Daston, Lorraine: Probability and evidence. In: Daniel Garber and Michael Ayers (Hg.): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy – Bd. 2*. Cambridge 1998, 1108–1144.
- de Brunel, Antonio: *Diario del viaje de España*. In: José García Marcadal (Hg.): *Viajes de extranjeros por España y Portugal – Bd. 3*. Valladolid 1999 [1665], 253–365.
- de Figueroa, Pedro: *Avisos de príncipes en aphorismos políticos y morales, meditados en la Historia de Saul*. Madrid 1647.
- de la Houssaie, Amelot: Preface. In: de la Houssaie, Amelot (Hg.): *L'Homme de cour*. Paris 1684, 34–44.
- de Narbona, Eugenio: *Doctrina política civil escrita en aforismos sacados de la doctrina de los sabios*. Madrid 1621.
- de Santa María, Fray Juan: *Tratado de republica y policia christiana*. Madrid 1615.
- Descartes, René: *Œuvres de Descartes*. Hg. v. Paul Tannery und Charles Adam. Bd. 10: *Physico-mathematica. Compendium musicae. Regulae ad directionem ingenii. Recherche de la vérité. Supplément à la correspondance*. Paris 1986.
- Egginton, William: Gracián and the Emergence of the Modern Subject. In: Nicholas Spadaccini, and Jenaro Talens (Hg.): *Rhetoric and Politics. Baltasar Gracián and the New World Order*. Minneapolis, MN 1997, 151–169.
- Elias, Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation – Bd. 1*. Frankfurt a.M. 1997a [1939].
- : *Über den Prozeß der Zivilisation – Bd. 2*. Frankfurt a.M. 1997b [1939].
- : *Die höfische Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 2002 [1969].
- Eliav-Feldon, Miriam und Tamar Herzig (Hg.): *Dissimulation and Deceit in Early Modern Europe*. Basingstoke 2015.
- Enríquez de Villegas, Diego: *El Príncipe en la Idea*. Madrid 1656.
- Flynn, Dennis O.: Fiscal Crisis and the Decline of Spain. In: *Journal of Economic History* 42.1 (1982), 139–147.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt a.M. 1974.
- Goffman, Erving: *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York 1959.
- Gostmann, Peter: *Die Soziologie des Geistes: Systematik und Praxis*. In: Peter Gostmann und Alexandra Ivanova: *Soziologie des Geistes*. Wiesbaden 2019, 9–61.
- Gracián Baltasar: *Obras completas – Bd. 2: El Héroe. El Político. El Discreto. Oráculo manual y arte de prudencia. Agudeza y arte de ingenio. El Comulgatorio. Escritos menores*. Madrid 1993.
- : *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*. Ditzingen 2020.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: *Eine Geschichte der spanischen Literatur*. Frankfurt a.M. 1990.
- : Baltasar Graciáns Denk-Raum. Anmerkungen. In: Baltasar Gracián: *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*. Ditzingen 2020, 173–286.

- Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt a.M. 1992.
- Hahn, Alois: *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*. Frankfurt a.M. 2000.
- Hinz, Manfred: *Rhetorische Strategien des Hofmanns*. Stuttgart 1992.
- : Garcilaso, Boscán und die Tradition der spanischen Verhaltenstraktate bis Baltasar Gracián. In: José Morales Saravia (Hg.): *Garcilaso de la Vega. Werk und Nachwirkung*. Frankfurt a.M. 2004, 187–223.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan (Revised Student Edition)*. Hg. v. Richard Tuck. Cambridge 1996 [1651].
- Kalberg, Stephen: *Einführung in die historisch-vergleichende Soziologie Max Webers*. Wiesbaden 2001.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg 1990 [1787].
- Krauss, Werner: *Graciáns Lebenslehre*. Frankfurt a.M. 1947.
- Larmore, Charles: *Scepticism*. In: Daniel Garber and Michael Ayers (Hg.): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* – Bd. 2. Cambridge 1998, 1145–1192.
- Lee, Christina H.: *The Anxiety of Sameness in Early Modern Spain*. Manchester 2015.
- Lehfeldt, Elizabeth A.: *Ideal Men: Masculinity and Decline in Early Modern Spain*. In: *Renaissance Quarterly* 61.2 (2008), 463–494.
- Lethen, Helmut: *Verhaltenslehren der Kälte*. Berlin 2022 [1994].
- López Grigera, Luisa: *La retórica en la España del Siglo de Oro – teoría y práctica*. Salamanca 1994.
- Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur und Semantik* – Bd. 1. Frankfurt a.M. 1993a [1980].
- : *Gesellschaftsstruktur und Semantik* – Bd. 2. Frankfurt a.M. 1993b [1981].
- : *Die Paradoxie der Form*. In: Dirk Baecker (Hg.): *Kalkül der Form*. Frankfurt a.M. 1993c, 197–212.
- : *Soziale Systeme*. Frankfurt a.M. 1984.
- Machiavelli, Niccolò: *Edizione nazionale delle opere*. Hg. v. Francesco Bausi, Jean-Jacques Marchand, Enrico Malato et al. Bd. 1: *Opere politiche. Il Principe*. Hg. v. Mario Martelli und Nicoletta Marcelli. Rom 2006.
- Maltzan, Lucius: *Forcierte Aufmerksamkeit. Die ‚atención‘ in Baltasar Graciáns ‚Handorakel‘*. In: Patrick Harman und Jan Seibert (Hg.): *Prozesse der Aufmerksamkeit*. Hannover 2025, 91–127.
- Mead, George H.: *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt a.M. 1973.
- Palmireno, Lorenzo: *Phrases Ciceronis obscuriores in hispanicam linguam conversae*. Valencia 1572.
- Palmireno, Lorenzo: *El Estudioso Cortesano*. Alcalá de Henares 1587.
- Pérez del Barrio Angulo, Gabriel: *Dirección de secretarios de señores*. Madrid 1613.
- Rico, José A.: *Cuerpos y discursos paradójicos en el ‘Oráculo manual y arte de prudencia’*. In: *Hispanic Journal* 26.1–2 (2005), 51–64.
- Rosen, Michael: *The Shadow of God*. Cambridge, MA 2022.
- Schiller, Friedrich: *Don Karlos*. Frankfurt a.M. 2007 [1805].
- Scholem, Gershom: *Walter Benjamin und Felix Noeggerath*. In: *Merkur Zeitschrift* 393 (1981), 134–169.
- Schröder, Gerhart: *Kunst und List*. In: *Akademie Schloss Solitude (Hg.): Klugheitslehre: militia contra malicia*. Berlin 1995, 15–31.
- Simmel, Georg: *Soziologie*. Leipzig 1908.
- Skinner, Quentin: *Meaning and Understanding in the History of Ideas*. In: *History and Theory* 8.1 (1969), 3–53.
- Sloterdijk, Peter: *Du mußt dein Leben ändern*. Frankfurt a.M. 2009.
- Snyder, Jon R.: *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*. Berkeley und Los Angeles, CA 2009.
- Thomas, Keith: *The Social Origins of Hobbes’s Political Thought*. In: Keith C. Brown (Hg.): *Hobbes Studies*. Oxford 1965, 185–236.
- Tuck, Richard: *Philosophy and Government 1572–1651*. Cambridge 1993.
- : *The institutional setting*. In: Daniel Garber and Michael Ayers (Hg.): *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy* – Bd. 1. Cambridge 1998, 9–32.

- Tutino, Stefania: *Uncertainty in Post-Reformation Catholicism: A History of Probabilism*. New York 2017.
- Valero, Vicente: *Experiencia y pobreza. Walter Benjamin en Ibiza 1932–1933*. Barcelona 2001.
- Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt a.M. 2004.
- Walton, Craig: *Ramus and the Art of Judgement*. In: *Philosophy & Rhetoric* 3.3 (1970), 152–164.

# Erkenntnis oder der Weg dorthin

## Descartes' Methodenbegriff

Simon Godart

Nur die *ergangenen* Gedanken haben Werth.<sup>1</sup>

### Ursprünge, die vom Weg abkommen

Wenn für die Philosophiegeschichte gilt, was auch über die Geschichte allgemein gesagt wurde; dass sie sich wiederhole,<sup>2</sup> dann muss man hinzufügen – einmal als Bild und einmal als Begriff. Der Begriff der Methode ist davon nicht unbetroffen; kaum ein anderer Terminus rührt so sehr ans Herz der Sache, also an das, was es heißt, Philosophie zu betreiben, wie der griechische Begriff, dessen metaphorische Vorgeschichte, wenn man so reden will, vielleicht in ihm noch wirksam ist. Bereits 1952 hat Hans Blumenberg für die Zeitschrift *Studium Generale* nachzuzeichnen versucht, wie die Methode auf den Begriff gekommen ist – und wie dabei Begriffs- und Metapherngeschichte ineinander übergehen. Sein Text, „Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode“,<sup>3</sup> ist nicht nur dem Titel nach darauf angelegt, die Selbstverständlichkeit, mit der wir es in den Wissenschaften und auch in den Philosophien mit den „Methoden“ zu tun haben, einer kritischen Prüfung und historischen Herleitung zu unterziehen. Neben Theorien, -logien und Logiken, Systemen und Paradigmen schreiben Methoden und ihre Veränderungen sich in den historischen Verlauf des abendländischen Denkens ein und geben ihm sein Profil.<sup>4</sup> Für Blumenbergs kurzen Abriss dieses Effekts gilt, dass es zwischen den platonischen oder aristotelischen „Ursprüngen“ und dem neuzeitlichen, vor allem cartesischen Diskurs eine Differenz wird geben müssen, der es nachzugehen gilt.

<sup>1</sup> Nietzsche 2011, 64.

<sup>2</sup> Marx 1972, 115.

<sup>3</sup> Blumenberg 1952. Der Text erscheint acht Jahre vor der Grundlegung seines metaphorologischen Projektes, den *Paradigmen*, die 1960 im Archiv für Begriffsgeschichte erscheinen (Blumenberg 1999). Die kurze Studie zur Methode stellt also eine frühe Vorarbeit zum späteren Projekt dar und greift in der Betonung des metaphorischen Anteils an der Begriffskonstitution diesem vor.

<sup>4</sup> Ritter et al. 1980.

Denn, so Blumenbergs Exposition, die „Ursprünge“ sind klar bestimmbar darin, dass sie unklar bleiben. Das griechische *methodos*, der Über-, Nach- oder Hin-weg,<sup>5</sup> ist wie seine Schwester *theoria*, die sich auf die (mitunter religiös begründete) Schau und Betrachtung beruft,<sup>6</sup> im Anfang eine Übertragung, eine Versinnbildlichung des ‚Weges‘ wissenschaftlicher Erkenntnis. „Zunächst“ bedeute Methode einfach „einer Sache nachgehen, etwas verfolgen“, und dies werde „im ganz realen Sinne des räumlich-bewegungsmäßigen Nachgehens“ gebraucht.<sup>7</sup> Unter den wenigen Belegstellen, die in Blumenbergs Text für die begrifflichen Ursprünge eintreten müssen, ist Platons *Sophistes* der älteste. Sokrates diskursive Ambulanz macht ganz offenbar auch metaphorischen Gebrauch vom ‚Nachgehen‘:

Der ganze Stamm aber, den wir jetzt vorhaben zu suchen, ist wohl nicht eben vor andern leicht zu ergreifen, wohin er gehört, der Sophist. Was aber Großes wohl gelingen soll, darüber sind alle von je her einig, dass man es zuvor an kleinem und leichterem üben müsse, ehe als an dem größten selbst. So auch jetzt, o Theaitetos, rate ich wenigstens uns beiden, weil wir die Art des Sophisten für mühsam und schwer einzufangen halten, zuvor an etwas anderen leichterem das Verfahren (*methodos*) zu versuchen, wenn du nicht etwa anders woher einen anderen leichteren Weg anzugeben hast.<sup>8</sup>

Im Umkreis einer Jagdmetaphorik, die für die Suche nach der letztgültigen Definition des Sophisten einsteht, kommt das Wort in der Diskussion über Mittel und, nun ja, Wege des Gesprächs zum Einsatz. Wie man einen Weg zurücklegt, so solle man im dialektisch-philosophischen Zwiegespräch gemeinsam dem Ziel näherkommen. Das Verfahren ist dabei in einer ersten Etappe am ‚Leichteren‘ zu erproben, bevor man mit nunmehr geübtem Schritt zu Größerem voranschreitet. Diese sollen dabei sinnvoll aufeinander folgen; statt mit dem Schwersten und Fernsten ist mit dem kleineren und je nächsten zu beginnen, um von dort an immer weiter an die Sache heranzukommen. Das methodische Vorgehen folgt einer Hierarchie der Gegenstände; kleinere, leichtere sollen zur Übung dienen, um nach ihnen das eigentliche Ziel der Jagd in Angriff zu nehmen. Man ist nicht einfach unterwegs, sondern darauf bedacht, den rechten Pfad

<sup>5</sup> So kann man sich auf die Definition in Schönwälder-Kuntzes *Philosophische Methoden zur Einführung* berufen: Schönwälder-Kuntze 2019, 6: „Definition: Was ist also eine philosophische ‚Methode‘? Mit Methode, nach dem altgriechischen *μεθοδος*, zusammengesetzt aus *μετα* (~ nach) und *οδος* (~ Weg, Gang), wird im philosophischen Zusammenhang zunächst ein geregeltes Verfahren bezeichnet, das zu einem bestimmten Ziel führt. Bestimmt man das Ziel des Philosophierens als das Erkennen von Wahrheit(en) – etwa in Hinblick auf Naturgesetze, die Gesetze des Denkens, aber auch auf das gute Leben –, dann kommt der philosophischen Methode die Aufgabe zu, das Denken zu diesem Ziel zu führen, indem der richtige Weg gewiesen wird.“ Doch auch die Einführung schon warnt davor, es sich mit der Bestimmung der Methode allzu leicht zu machen: Schönwälder-Kuntze 2019, 5: „Ja, eigentlich fangen die Schwierigkeiten bereits bei der Definition dessen an, was denn in der Philosophie ‚Methode‘ eigentlich bedeutet. Denn zum einen gibt es die Auffassung, dass die Methode und der von ihr untersuchte Gegenstand grundsätzlich nichts miteinander zu tun haben; und zum anderen die Ansicht, dass die Methode ihren Gegenstand (mit-)konstituiert – es also einen erheblichen Unterschied macht, mit welcher Methode eine Analyse erfolgt.“ Zur Selbstanwendung bei Blumenberg – und zur Begriffsgeschichte im Allgemeinen, vgl. Mayfield 2020, 256–257.

<sup>6</sup> Vgl. Eusterschulte 2024, 238: „Vor dem Hintergrund der griechischen Tradition hat sich der Theoria-Begriff zu einem philosophischen Konzept entwickelt, das für die ‚Schau‘ des Überempirischen, Ewigen, rein Intelligiblen steht.“ 1953 veröffentlicht Joachim Ritter den Komplementär-Text zu Blumenbergs kurzer Notiz, eine Begriffsgeschichte der Theorie (deren Begründung er in der aristotelischen *Metaphysik*, *Met.* I,2. 982b, veranschlagt). „Theorie“ vgl. Ritter 1953. Er betont vor allem die Autarkie der „Betrachtung“, die nach Arist. 982b nicht Mittel zu etwas anderem sein dürfe (33–34).

<sup>7</sup> Blumenberg 1952, 134.

<sup>8</sup> Platon 218c–d (Platon 2004, 260).

zu verfolgen und die Schritte nicht umsonst zu machen; nur so gelangt man nach der dialektischen Wanderung ans Ziel, den rechten Fleck für die theoretische Totale. Der Weg als Metapher trägt hier ganz offenbar noch zur Verhandlung des Verfahrens bei, auch wenn sich schon eine gewisse Tendenz zur Technisierung zeigt; Schleiermacher übersetzt korrekt mit „Verfahren“, das seinerseits die Erkenntnissuche als Bewegung und Prozess einfasst.

Spätestens beim Versuch der Übersetzung – als Verfahren, Prozess, Denkweg o.ä.<sup>9</sup> – wird ersichtlich, was es mit diesem „Ursprung“ auf sich hat. Denn die schon im Verblassen begriffene Bildlichkeit des Weges, den man entlanggeht, übertragen auf den Fortschritt in Dialog und Reflexion, widersetzt sich selbst einer vollständigen Übertragung; dass das Denken Methode hat, also auf Wegen und unterwegs stattfindet, ist keine bloß illustrative Einkleidung eines Umstands, sondern eine notwendige Metapher. Durch sie erst wird es möglich, *einerseits* die Aufmerksamkeit vom erfragten Gegenstand auf die Mittel umzulenken, die man braucht, um zu ihm zu gelangen, womit *andererseits* die Zweck-Mittel-Relation von Weg und Ziel mitetabliert wird. Wie sonst über das rechte Vorgehen reden, wie sonst die Ordnung der Gedanken und Bestimmungen, der man folgen solle, selbst thematisch werden lassen? Diese eben methodisch-verlaufshafte Seite von Erkenntnis lässt sich nicht anders einfassen als unter Rekurs auf Sprachbilder, die sämtlich auf einen metaphorischen ‚Weg‘ angewiesen sind. Und gerade darin hört Methode auf, *nur* eine Metapher zu sein, wenn dies so viel hieße wie ein hübsches oder instruktives Sprachbild, das bei allem didaktischen Nutzen selbst doch uneigentlich bleibt. Die Wegmetapher ersetzt mit Notwendigkeit eine Leerstelle, die sonst unbezeichnenbar geblieben wäre. Es handelt sich um einen Fall der Katachrese, bei dem vergessene oder überwundene und notwendige Metaphern in eins fallen.<sup>10</sup> Die Rede vom Weg ist selbst eine methodische Metapher; das Bild vom Weg, übertragen auf das Denken, gibt allererst den Horizont auf die erfragte Ordnung der Gedanken frei. *Methodos* als Metapher erlaubt erst, so etwas wie Vorgehen und Verfahren zur Diskussion zu stellen und den zu erwartenden Gewinn von beiden zu bemessen.

Blumenberg erkennt in dieser Surrogat-Funktion des Begriffs als verfestigte Metapher das wesentliche Merkmal seiner Konstitution. Durch das Ineinandergreifen notwendiger und an Missbrauch grenzender bildlicher Übertragung bleibt hier bei aller konzeptionellen Strenge ein Rest, der auf die Verlegenheit, dass es unmöglich ist, völlig unmetaphorisch von der Methode zu sprechen, zurückverweist. Wenn Aristoteles den Terminus für seine Zwecke aufgreift, ist der metaphorische Ursprung schon weitgehend verblasst – das Bild vom Weg der Erkenntnis scheint sich zum Begriff verfestigt zu haben. Mit ihm nun lässt sich dasjenige adressieren, was ohne den metaphorischen Ursprung nicht hätte thematisiert werden können – man braucht die Metapher, um zu differenzieren, was der Gegenstand des philosophischen Diskurses verhandelt. Rein Methodisches lässt sich so unabhängig vom größeren epistemologischen Rahmen adressieren. Blumenberg erkennt nun, wie sich in dieser Verfestigung im Begriff dennoch eine hintergründige Sinnstiftung vollzieht, in der sich der Verweisungszusammenhang der Rede vom Weg der Erkenntnis wiederholt. Das vergessene Bildliche schlägt sich auch dort wieder Bahn, wo man hätte annehmen können, es sei

<sup>9</sup> Es mag kein Zufall sein, dass die deutschen Entsprechungen, „Verfahren“ und das lateinische „*processus*“, juristische Begriffe sind, die schon darum nicht völlig deckungsgleich mit dem sind, was „Methode“ in der Wissenschaft leisten soll.

<sup>10</sup> Für die unterschiedlichen Bedeutungen von Katachrese und/oder *abusio*, vgl. bspw. Parker 1990, Possett 2005, Chrzanowska-Kluczevska 2012, Anderson 2020.

in der definitorischen Fixierung sistiert. So beobachtet er, wie in der engeren Fassung die Rede vom Weg katachrestisch Änderungen an der Ordnung des Denkens ermöglicht:

Die Art und Weise, wie eine Untersuchung überhaupt durchführbar ist, rückt in das Blickfeld – nicht die Bewegung des Untersuchten, sondern die des Untersuchenden. Die Methode wird zur *techné*. Sich von der Ordnung der Dinge und Ideen in ihrer Gegebenheit zurückwendend auf sich selbst, entdeckt die Erkenntnis ihre eigene Ordnung und Gesetzlichkeit.<sup>11</sup>

In der Konkretion des Bildes kann der Weg selbst an die Stelle der zu erreichenden Sache treten. Darin realisiert sich ein Potential des metaphorischen Ursprungs, das darin liegt, dass die Katachrese zwar den Status von Notwendigkeit beanspruchen kann – wie anders über dasjenige des Nachdenkens sprechen, was nicht im Ziel allein, sondern im Hinweg liegt? – und doch ihrerseits nur behelfsmäßig eingeführt wurde. Es gab keine prinzipiellen oder notwendigen Gründe dafür, es ausgerechnet mit dieser Metapher zu halten, doch stiftet sie, einmal in der Welt und im Diskurs angekommen, eigene Bedeutungen, die von der Verbindlichkeit ihres Gebrauchs abhängen. Der Weg hat das *Wie* des platonischen Gesprächs in Worte gekleidet, und damit eine Reflexion vor dem *Was* der Untersuchung eingefordert; diese Vorarbeit nun kann, auf den Begriff gebracht, selbst thematisch werden. Die gewonnene Reflexivität und Technisierung der Methode kann auch unabhängig vom Sachbezug erfragt werden; und führt so zu möglichen Verschiebungen im Feld dessen, was sich von der Philosophie überhaupt erfragen lässt.

Am Ursprung der Methode steht also eine Bewegung von Verlegenheit zu Notwendigkeit. Die Methode kann, einmal thematisch geworden, um ihrer selbst willen betrieben und betrachtet werden, ja muss dies mitunter sogar, vor dem Hintergrund ihres – noch immer metaphorisch geprägten – Charakters des Naheliegenden. Man muss nicht an die thrakische Magd und den Weg vor den eigenen Füßen erinnern,<sup>12</sup> um zu sehen, dass das Bild der nächsten rechten Schritte zu epistemologischer, selbstkritischer Bescheidenheit aufruft. Denn die Verwandtschaft zwischen Theorie und Methode bleibt nicht auf vergleichbare metaphorische Ursprünge begrenzt; zwischen beiden lässt sich ein Feld möglicher Erkenntnismodi abstecken, das mit einer ambigen Hierarchie einhergeht. Die Jagd und Suche nach dem, was bspw. die Sophisten denn nun eigentlich und theoretisch begründet seien und wie sie zu bestimmen wären, darf man gerade darum nicht aufs Geratewohl hin ‚begehen‘, weil am Ende des rechten Pfades ein eben dann pfadunabhängiges und allgemeines Wissen steht. Wenn Wissen über Wege erreicht wird, dann, weil es das Ziel ist, das diese Wege zu solchen macht. Die innere Kohärenz des rechten Vorgehens und der Abfolge kleinerer und größerer Schritte bestimmt sich aus der Approximation, die so an das theoretische Fernziel geleistet wird – dieses bleibt letzten Endes Horizont aller Methodik. Die Hierarchie zwischen Theorie und Methode, die sich hier entwickelt, stellt sich sowohl metaphorisch als auch epistemologisch ein. Die Schau voreilig beginnen zu wollen, ist gerade das, womit unter reflexivem Rekurs auf den Weg gewarnt wird. Die Methode kommt vor der Theorie, ist aber erst in dieser als rechter Weg legitimiert.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Blumenberg 1952, 134.

<sup>12</sup> Blumenberg 1987. In der Thales-Anekdote klaffen methodischer und theoretischer Anspruch auf der Grundlage der geordneten Abfolge auseinander; zunächst zu sehen, was vor den eigenen Füßen liegt, und erst dann nach den Sternen zu schauen, ist Triumph der Methode über theoretische Voreiligkeit.

<sup>13</sup> In eben diesem Sinne lässt sich leicht zeigen, dass der Begriff im philosophischen Text schon bei Pla-

Was am Ende dabei herauskommt, muss die Mühe des Weges entlohnen, gibt aber zudem erst eine theoretische Richtschnur an die Hand, um die Korrektheit unternommener Schritte zu prüfen. Ihre Berechtigung wie Bescheidenheit liegt gerade darin, dass man mit ihr eben – beginnen kann.

Soviel Ursprung, soviel Kritik – denn im Zeichen letzterer steht, was Blumenberg über den Bedeutungswandel seit Platon in groben Strichen einfasst. Die Begriffsgeschichte dient dabei weniger als Stufenmodell einer Abfolge von Verständnissen denn als Aspektsammlung antiker und spätantiker Verwendungen, die aus dem vergessenen bildlichen Ursprung zehren:

Der Bedeutungswandel des Wortes gibt genau die möglichen Aspekte des Begriffes „Methode“: von der Führung der *Sache*, der man nachgeht, über die Führung des *Systems*, das die Gesamtheit des Gegebenen in einem Entwurf vorwegzunehmen sucht und in dem die Sachen dann lediglich die vorgesehenen Stellen zu besetzen haben, bis zur Führung der *technischen Konstruktion*, die über das Gegebene frei zu verfügen trachtet.<sup>14</sup>

Nicht nur mit Blick auf die Theorie als sein anderes, sondern auch im Inneren der „Methode“ lässt sich so ein Ringen ums Ganze dessen, was der Begriff bezeichnen kann und soll, ablesen. Blumenbergs Übersetzungsvorschlag durch „Führung“ gibt zu verstehen, dass je nach Gebrauchsweise Denkstile und -hierarchien als ‚Hintergrundmetaphoriken‘ des Weges und seiner Richtung mit eingeführt werden.<sup>15</sup> Während er Platon noch näher am metaphorischen Anfang der Entwicklung verortet, zeugt der aristotelische Methodenpluralismus<sup>16</sup> für Blumenberg von einer Technisierung, deren antizipativer Charakter wiederum mit „Stelle“ und „Besetzung“ Kernbegriffe der Blumenberg’schen Philosophiegeschichte vorwegnimmt.<sup>17</sup> Die dritte Bedeutung,

ton bereits deutlich technisiert ist, wenn er z.B. in der *Politeia* zur Bestimmung der Erkenntnishierarchie herangezogen wird. Platon 531d: Schleiermacher übersetzt, ohne den Methodenbegriff mitabzubilden: „Ich meines Teils denke, fuhr ich fort, wenn die Bearbeitung der Gegenstände (*methodos*), die wir bis jetzt durchgegangen sind, auf deren Gemeinschaft unter sich und Verwandtschaft gerichtet ist und sie zusammengebracht werden, wie sie zusammen gehören, so kann diese Beschäftigung schon etwas beitragen zu dem was wir wollen, und ist dann keine unnütze Mühe; wenn aber nicht, so ist sie unnütz.“

<sup>14</sup> Blumenberg 1952, 134.

<sup>15</sup> Vgl. Blumenberg 1960, 69–83: Die selbst bildliche Rede von der ‚Hintergrundmetaphorik‘ ließe sich für den Fall der Methode als Untersuchungsrahmen gewinnbringend einsetzen; allerdings nur um den Preis der beschriebenen Dynamik des bildlichen Rests, die hier – in Vorbereitung der neuzeitlichen Methodenkonzeption – im Fokus steht.

<sup>16</sup> Aristoteles steht für ihn schon im Zeichen einer fortgeschrittenen Technisierung und damit einer Emanzipation der Methode von Sache und Theorie. Für Blumenberg stellt diese Hierarchie in der Fortführung der konzeptionellen Setzung bei Aristoteles zugleich eine Konkurrenz dar, die von der Vorlagerung der Methode zehrt. Die Wege zum Wissen gewinnen ein Eigenleben; unter Verweis auf die *Nikomachische Ethik* und die *Topik* beobachtet Blumenberg eine Technisierung der Methode, die mit einem Wandel weg von der Sache und hin zum System ausgeht. Wenn der Begriff nunmehr, anders als bei Platon, als Gattungsnamen etwa im Sinne von Abhandlung verwendet werden kann – wie etwa in der *Metaphysik* – dann hat sich das bildgebende Moment der Prägung verflüchtigt zugunsten der formalen Schärfe, die mit einem methodischen Ansatz der Philosophie einherginge. Aristoteles verwendet den Begriff zwar selbst noch nicht methodisch oder methodologisch. Aber daran, dass er, wie Corcilius festhält, im *Corpus* am häufigsten Verwendung findet „als ‚Untersuchung‘ oder ‚Abhandlung‘ im Sinne eines bestimmten wissenschaftlichen oder auch praktischen Faches“, lässt sich ablesen, dass die Vorstellung eines technischen Ablaufs innerhalb der Teildisziplinen im Widerspruch steht zur Gesamtschau einer ideellen *theoria*.

<sup>17</sup> Blumenberg entwirft das Schema der „Umbesetzung“, das für die *Legitimität der Neuzeit* tragend wird, vorgehend in der Sammelrezension „Vorbereitung der Neuzeit“, die 1961 in der *Philosophischen Rundschau* erscheint. Blumenberg 1961, 132: „Viel bedeutsamer scheint mir ein Zusammenhang zu sein, den wahrzunehmen das eingangs entwickelte Interpretationsprinzip ermöglicht: die Geistesgeschichte

die erst anschließend als typisch spätantike Prägung eines rhetorisch-strategischen „listigen Ersinnens“ eingeführt wird und für die der Text nur noch beiläufig Referenzen angibt, vervollkommnet die beiden vorangegangenen hinsichtlich ihres inneren Widerspruchs; Sache und System bestimmen sich von der zugrundeliegenden Weg-Vorstellung her. Entweder, der Weg ist von seinem Ziel her zu bestimmen und durch seine Passgenauigkeit zu ihm hin legitimiert. Oder aber: Nur dem Weg Entsprechendes, nur solches, das auf dem Weg begegnen kann, zählt und kann Teil eines wissenschaftlichen Vorgehens werden. Dann verselbstständigt sich die Methode und wird ein systematisches Raster für alle denkbare ‚Sachen‘, die sich an ihr bemessen lassen.

## Wege, die zum Ziel werden – Descartes' *Regulae*

Blumenberg umreißt diese Ursprungsszene nur, um sie zur Grundlage der im Text folgenden „Kritik“ zu nehmen.<sup>18</sup> Im Nachvollzug, wie der metaphorische „Weg“ aller Methode langsam und keineswegs letztgültig auf den Begriff gebracht wird, kündigt sich schon an, was für den zweiten Teil des kurzen Aufsatzes weit wichtiger sein wird. Blumenberg erprobt hier 1952 einen Gedanken, der ihn für einige seiner Hauptschriften beschäftigen sollte – die Frage danach, wie in Descartes' *Discours de la méthode* eben jener Begriff zum Leitbild der Frühneuzeit wird. Was in *Studium Generale* nur grob umrissen wird, ist die Evaluation und kritische Herleitung der spezifisch frühneuzeitlichen Methode.<sup>19</sup>

Erst als Zweifel und Ungewißheit in die metaphysischen Fundamente des mittelalterlichen Denkens eindringen, wird auch jenes Vertrauen in die Selbstbekundung der Wahrheit fragwürdig. Im methodischen Zweifel des Descartes haben wir das explizite Resultat dieses geistesgeschichtlichen Vorganges zu sehen. Er zieht zugleich die Konsequenz aus der metaphysischen Entwurzelung der dialektischen Methode.<sup>20</sup>

Die gespannte Trias des Verhältnisses von Denken und seinen Gegenständen – Vorrang der Sache, Vorrang des Systems, strategische Flexibilität von beiden – findet erst in der „methodischen Epoche, die Descartes inauguriert“,<sup>21</sup> ihren vollen Niederschlag. Aus ihr gewinnt die Methode scheinbar ohne jeden metaphorischen Rest ein epistemologisches Versprechen, das nicht länger zwischen Sach- und Systembezug vermitteln muss; die epochale Leistung, die nicht erst mit dem *Discours* beginnt, besteht darin, die Rangfolge von Weg und Schau neu zu bestimmen.<sup>22</sup> Was immer ge-

spielt sich formal so ab, daß ‚Stellen‘ im System der Daseinsdeutung durch Funktionsschwund frei werden und für neue Besetzung nicht nur offenstehen, sondern von ihrer überlebten funktionalen Bedeutung her einen Bedürfnisrest festhalten, der auch durch eine neue Konzeption abgesättigt sein will.“ Ein eingehender Kommentar zu diesem Text ist vom Vf. in Vorbereitung.

<sup>18</sup> Es wird wenig zielführend sein, sich über die Kurzatmigkeit und historische Oberflächlichkeit zu beklagen, die Blumenbergs Text im *Studium Generale* zukommen. Trotz der weitgehenden Harmonie zum entsprechenden Eintrag im *Historischen Wörterbuch der Philosophie* ist der Bedeutungswandel und Begriffspluralismus, der hier zwischen Platon und dem Neuen Testament abgewickelt wird, offensichtlich in der Kürze der Darstellung nicht hinreichend eingefasst worden.

<sup>19</sup> S. etwa Leinkauf 2010, 220: „Der Methodendiskurs, der das ganze 16. Jahrhundert zentral geprägt hat, führt, wie vor allem seit den Forschungen Gilberts, Ongs und Rossis deutlich geworden ist, durchgehend Parameter des antiken, aus der Logik, Topik und Rhetorik gewonnenen begrifflichen und formalen Rüstzeugs mit sich.“ Für einen Überblick, s. Hamou 2014 und Efal-Lautenschläger 2022.

<sup>20</sup> Blumenberg 1952, 134–135.

<sup>21</sup> Blumenberg 1952, 135.

<sup>22</sup> Ramus' Einfluss auf die Diskussion des siebzehnten Jahrhunderts ist insbesondere in ideen- und be-

wusst werden kann, muss als Teil des Wegs der Erkenntnis begriffen werden. Dieser verliert noch den Aspekt der bloßen Technik des Wissens, die als Didaktik der kleinen Schritte die kürzeste Distanz zur zu erreichenden theoretischen Einsicht verspricht. Die Methode ist nicht länger bloßes Mittel, noch nur bestimmte Denkstrategie, die jede\*r für sich annehmen sollte und in die man sich einüben kann. Vielmehr ist sie

[...] von vornherein von der Voraussetzung bestimmt, daß die Erringung der Wahrheit eine Aufgabe ist, die nicht nur zufällig den einzelnen Menschen überfordert. Das Seiende im Ganzen als Gegenstand zu „stellen“, um im Universum der Gegenstände dem Menschen endlich seinen festen Ort unbedingter Gewißheit zugeben, diese Aufgabe kann nicht dem einsamen Wahrheitssucher alten Stils überantwortet werden. Sie erfordert sozusagen ein umfassenderes Subjekt als das individuelle, ein Subjekt, dem die Individuen nur als sich ablösende Funktionäre, als Exemplare eines gattungshaften Tuns untergeordnet sind. [...] Die Methode wird entworfen als eine Form des Erkenntnisprozesses, die von der konkreten Wirklichkeit des einzelnen Denkers und Forschers ablösbar ist, die von einem auf den anderen beliebig übertragen, von Generation zu Generation übernommen werden kann. Die Methode integriert die Vielheit der Funktionäre der neuen Wissenschaft im Prinzip zu einem Subjekt, indem sie ihre Erkenntnistätigkeit so einrichtet, daß sie von ihnen wie eine einzige geistige Aktion vollzogen wird, als ob sie aus einem einzigen Intentionzentrum gesteuert würde.<sup>23</sup>

Im Werk Descartes' selbst nun lässt sich zeigen, wie dieses Ineinandergreifen von Verselbstständigung der Methode und ihrer historischen Kollektivierung zustande kommt. Damit kann die Kritik, die Blumenberg anreißt, mit den Ursprüngen näher in Beziehung gesetzt werden; denn auch wenn die Frühneuzeit ihre Methode neu und von der Antike unabhängig zu entwickeln vorgibt, erweist sich, dass der ‚Weg‘ Platons und Aristoteles' eine wenn auch kaum merkliche Hintergrundmetaphorik bereithält, die von der Neuerung der Frühen Neuzeit ausgeschöpft wird.

Schon in seinem unveröffentlichten und unvollendet gebliebenen Frühwerk,<sup>24</sup> den *Regulae ad directionem ingenii* von 1619 entsteht, ein eigenständiges Konzept im Dienste einer einheitlichen *sapientia*. Grundlage des Unternehmens ist, ganz methodisch, die erste Regel: „Zweck der Studien muß die Ausrichtung der Geisteskraft (*ingenii directio*) darauf sein, über alles, was es gibt, zuverlässige und wahre Urteile zustandezubringen.“<sup>25</sup> Descartes erläutert:

Mir kommt es wirklich so vor, [...] als ob fast niemand über den unverdorbenen Geist, bzw. über die universelle Weisheit nachdenkt, obwohl doch all das andere nicht für sich selbst genommen zu bewerten ist, sondern nur, weil es etwas zu dieser Weisheit beiträgt. Deshalb stellen wir diese Regel nicht ganz zu Unrecht

griffsgeschichtlicher Perspektive von höchster Bedeutung, wenngleich die Anschlüsse und Abstände zwischen ihm und seinen Nachfolgern nur schwer zu bestimmen sind. Seine Abgrenzung vom strengen Aristotelismus ist in jedem Fall anleitend bis hin zu Descartes. Für Ramus steht allerdings noch der Unterschied zwischen *Ordnung* und *Methode* im Fokus; s. Sellberg 2024 (o.S.): „It became obvious that more than one method could exist and that there was a difference between *methodus* and *ordo*. The latter term came to be applied to a pedagogical method, a way of teaching or displaying. But it was also necessary to think about natural vs. artificial *methodus* and *ordo*, as well as considering the correct way of proceeding from the general to the particular and vice versa.“ Eine alternative Darstellung der Methode unmittelbar vor Descartes findet sich prominent bei Zabarella 2020. Für Zabarellas möglichen Einfluss auf Descartes – und damit: für eine Kontinuität zwischen scholastischer und cartesischer Methodik gegen alle widerstreitenden Beteuerungen – s. Reiss 2000.

<sup>23</sup> Blumenberg 1952, 135.

<sup>24</sup> Zur Werk- und Editions-geschichte, vgl. neben Wohlers 2011, Wohlers 2002, 77–80.

<sup>25</sup> Descartes 2011, 3. Zur an Trivialität grenzenden Universalität dieser ersten Regel, vgl. den entsprechenden Kommentar bei Marion 1993, 25–26.

allen anderen voran, weil nichts uns mehr von dem richtigen Weg, die Wahrheit zu verfolgen, fortführt, als wenn wir unsere Studien auf irgendwelche besonderen Zwecke anstelle dieses allgemeinen richten.<sup>26</sup>

Ohne noch den griechischen Terminus zu verwenden, wird so in einem ersten Schritt der „Weg“ (*via*) und die richtige „Richtung“ (*directio*) zur Grundlage der Regeln im Ganzen. Diese unverzichtbare Metapher wird dabei aber in das System bestimmter Regeln und ihrer Leistungsfähigkeit im Ensemble überführt. Descartes' „Weg“ ist abhängig von seinem eingangs angegebenen Ende, der Wahrheit und universellen Weisheit. Indem er auf diesem Horizont als wichtigstem Grundsatz beharrt, verfügt Descartes, dass das ‚System‘ im Folgenden nur von der ‚Sache‘ her seine Rechtfertigung erfährt. Der Anspruch ist universell oder total; der Wahrheit muss auf dem *einen* rechten Weg nachgegangen oder gefolgt werden, und alles, was nicht diesem Zweck dient, wird nicht nur als unbrauchbar, sondern als hinderlich begriffen. Die Weg-Metapher erlaubt es so, die Ökonomie der kürzesten Distanz gegen einen Pluralismus von Zugängen auszuspielen. Die *Regulae* sollen Ordnung und Sicherheit stiften, und tun dies, indem sie Abirrungen von der hier vorgestellten Methode als Irrwege ausschließen. Trotz des unleugbar technischen Charakters bleibt die Weg-Metapher also intakt, um dem bildgebenden Hintergrund Neues abzurufen. Schon im *Sophistes* war ausschlaggebend gewesen, dass der Weg aus einer Vielzahl von Alternativen gewählt werden müsse, um den einen zu finden, mit dem sich sogleich beginnen und vorankommen lasse. Für Descartes nun wird diese pragmatische Qualität der Methode zum Reinheitsgebot; in seinem Verständnis kann es für das, was er sucht, die Weisheit selbst, nur *einen* rechten Weg geben. Das ‚*know how*‘,<sup>27</sup> das ihm vorschwebt, ist keineswegs als flexibles Schema unterschiedlicher Erkenntniszugänge zu begreifen. Zu der einen und einheitlichen Weisheit kann eben auch nur ein einheitlicher Weg führen. Andere Wege sind nicht nur keine gangbaren Alternativen, sondern Umwege und damit vielmehr Hindernisse – ‚nichts führe uns weiter von der Wahrheit fort‘.

Daraus leitet sich die Pragmatik aller Jagden und Verfolgungen ab, dass man wissen oder ahnen muss, wo die Beute zu finden sein wird. Letzten Endes kann man mit den vorgestellten Kriterien Hin- und Abwege nur von ihrem Ziel her sinnvoll unterscheiden. Die Vorwegnahme der zu erreichenden Weisheit wird daher den Methodenentwurf immer wieder heimsuchen und einen Punkt im System darstellen, von dem zwar alles andere abhängt, der aber selbst nicht mit den Mitteln der Methode gesetzt werden kann. Unter diesen Voraussetzungen nun spricht Descartes ausdrücklich mit dem Fremdwort von Methode, wenn er in der vierten Regel ihre Notwendigkeit postuliert: „Zum Untersuchen der Wahrheit der Dinge ist eine Methode notwendig.“<sup>28</sup> Descartes definiert weiter:

Unter einer Methode verstehe ich sichere und einfache Regeln, die jeden, der sie genau befolgt, niemals Falsches als wahr voraussetzen lassen, und ihn, weil er die Anstrengung des Geistes nicht unnütz aufwendet sondern sein Wissen stets schrittweise vergrößert, zur wahren Erkenntnis alles dessen gelangen lassen, wozu er fähig sein wird. Auf zweierlei ist hierbei zu achten: Selbstverständlich nichts Falsches als wahr vorauszusetzen, und: zur Erkenntnis von allem zu gelangen.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Descartes 2011, 5.

<sup>27</sup> So schreibt etwa Gilson 1963, 55–56: „The notion of ‚method‘ is therefore fundamental in the philosophy of Descartes, not only in idea but in feeling. He felt convinced that, once the true method was possessed, the inequalities among human minds would lose much of their importance; the discovery of truth in all domains would become a question of ‚know-how‘.“

<sup>28</sup> Descartes 2011, 22: „Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam“

<sup>29</sup> Descartes 2011, 24–25: „Per methodum autem intelligo regulas certas & faciles, quas quicumque

Der Festlegung im Regelsystem gelingt es fast, den metaphorischen Rest der Rede vom Über-Weg im definitorischen Zugriff aufzulösen.<sup>30</sup> Trotzdem machen sich auch hier noch bildliche Bestände bemerkbar, die das Gelingen der Fixierung der einen rechten Methode gewährleisten müssen. Die Methode besteht aus einer Vielzahl von Regeln, die in ihrem Ineinandergreifen, mehr noch aber in ihrer prozessualen und stufen- oder schrittweisen (*gradatim*) Abfolge die Anforderungen der bereits zitierten ersten Regeln gewährleisten. Das Verfahren erlaubt nicht Einsicht noch Besitz der Wahrheit, sondern das Ankommen (*pervenire*, gleich zweifach) dessen, der ihm folgt. So rückt der Status der *Regulae* als Ganzen hin zur allgemeinen Methodik; sie speist sich aus der Vollständigkeit der in ihr enthaltenen Einzelregeln einerseits, in der Einheitlichkeit des veranschlagten Ziels andererseits. In allen Schritten ist das Ziel, die allgemeine Wahrheit zu finden oder mehr noch, bei ihr anzukommen, vorausgesetzt; darin unterscheidet sich der frühe Descartes von demjenigen des *Discours* und der *Meditationes*. Das spätere Kriterium *clare et distincte* entspricht zwar dem *certas et faciles*<sup>31</sup> hier passgenau. Aber die Festlegung auf die allgemeine Wahrheit und Weisheit als letztes Ziel und damit Legitimationsquelle der Methode hat späterhin nicht dieselbe Verbindlichkeit. Für die *Regulae* gilt, dass der Weg das Ziel ist. Von der ersten Regel an geht es auf die universelle Weisheit, die Erkenntnis von allem. Im linearen Progress der Methode verliert man so den Umkreis des Wissbaren und Gewußten der sich ergebenden Theorie nie aus den Augen. Recht explizit macht Descartes so die Theorie zum Axiom der Methode; der Verführbarkeit des philosophischen Wanderers durch Nebensächliches und Spezielles muss Einhalt geboten werden, um die Methode nur in ihrem Endzweck zu legitimieren. Ihre Ökonomie darf nicht dazu führen, sich auf erreichten Plateaus auszuruhen und diese für das Ende des Weges zu halten; weit mehr kehrt man vom Ende zum Beginn zurück und prüft am ersten Anspruch – demjenigen der universellen Weisheit – ob man denn tatsächlich vorangekommen ist. Der Descartes' der *Regulae* bleibt so unterwegs, und nimmt das bildliche Angebot im Herzen des Methoden-Begriffs dabei wörtlicher, als man annehmen würde.

exacte servaverit, nihil unquam falsum pro vero supponet, & nullo mentis conatu inutiliter consumpto, sed gradatim semper augendo scientiam, perveniet ad veram cognitionem eorum omniumquorum erit capax. Notanda autem hic sunt duo haec, nihil nimirum falsum pro vero supponere, & ad omnium cognitionem pervenire.“

<sup>30</sup> Wir können aus textökonomischen Gründen die inszenatorische Freude Descartes' nicht hinreichend würdigen; lediglich en passant sei jedoch erwähnt, dass die Bildebenen, die er zur Legitimation seines Vorgehens hier aufführt und deren Vorwegnahme von Topoi aus *Discours* und *Meditationes* mehr als vielsagend ist, den rational-nüchternen Tonfall der hier im Fließtext besprochenen Zitate unterläuft. Descartes 2011, 23: „Die Sterblichen sind von einer so blinden Neugier besessen, daß sie ihre Geisteskraft oft unbekannte Wege einschlagen lassen, nicht etwa, weil ihre Hoffnung irgendeinen Grund hätte, sondern nur auf den bloßen Verdacht hin, daß dort vielleicht das herumliegt, wonach sie fragen – wie jemand, der ein so unbändiges Verlangen hat, eine Geldbörse zu finden, daß er ständig die Straßen auf- und abgeht, auf der Suche, dort vielleicht eine zu finden, die ein Passant verloren hat. So studieren fast alle Chemiker, die meisten Geometriker und nicht wenige Philosophen. Ich bestreite gar nicht mal, daß diese Leute gelegentlich so glücklich irren, daß sie auf etwas Wahres treffen. Aber ich gebe deswegen noch nicht zu, daß sie fleißiger sind, sondern nur, daß sie mehr Glück haben. Gleichwohl ist es viel besser, niemals auch nur daran zu denken, nach der Wahrheit irgendeines Dinges zu fragen, als dies ohne Methode zu tun. Es ist nämlich ganz gewiß, daß durch solche ungeordnete Studien und dunkle Meditationen das natürliche Licht in Unordnung gebracht und die Geisteskräfte geblendet werden; und alle, die es sich angewöhnen, so in der Finsternis herumzugehen, schwächen die Schärfe ihrer Augen so sehr, daß sie sich danach nichtmehr im offenen Tageslicht aufhalten können. Das bestätigt auch die Erfahrung; denn wir sehen sehr oft, daß diejenigen, die sich niemals der Büchergelehrsamkeit verschrieben haben, sehr viel verlässlicher und klarer über vorliegende Dinge urteilen als diejenigen, die sich immerzu an der Universität herumgetrieben haben.“

<sup>31</sup> Descartes 2011, 24.

Wenn also seine Regeln gemeinsam eine Methode bilden, so steht diese wiederum in Abhängigkeit von ihrem übergeordneten Wissensziel, der Theorie mit ihrem allgemeinen, universellen Anspruch. Diese ist aber, als Zweck der Veranstaltung, nicht selbst Teil des Mittels und kann nur schwer in die Technik der Erlangung eben desjenigen Wissens, das als Maßstab vorausgesetzt werden muss, in die Methode integriert werden. Worauf sie abzielt, übersteigt den Rahmen des bloß Methodischen von Anfang an, indem die erste Regel auf einen Zustand nach der Realisierung der Methode projiziert. Damit aber wird, insofern *alle* Regeln gemeinsam erst die Methode bilden, das theoretische Ziel in ihr eigenes Verfahren miteingeschrieben.

## Ohne Theorie. Der *Discours de la Méthode*

Vielleicht, dass es gerade dieses Missverhältnis ist, das für Descartes die Hierarchien der Regeln und die Richtigkeit ihrer Abfolge in Zweifel gezogen hat. Aber auch wenn er das Projekt der *Regulae* aufgibt, bleibt er dem Ziel der Gewinnung einer allgemeinen und eindeutigen Methode treu. So setzt er mit dem *Discours de la Méthode* 1637 noch einmal zentralisierender an unter den damit einhergehenden Verschiebungen des Aufbaus und der Denkart. Nachgerade kontraintuitiv mutet aber die neu gewonnene Bescheidenheit des Philosophen an, der, kaum, dass der Text beginnt, Anspruch und Tragweite eben des titelgebenden Begriffs in Zweifel zieht. In den *Regulae* hatte er seine Deklamation der Regeln noch mit einer Klage über den Mangel an ‚unverdorbenem Geist‘ begonnen, dem er nun abhelfen wollte;<sup>32</sup> im *Discours* tritt zu Beginn des ersten Teils eine Vorstellung des *bon sens* oder des *lumen naturale*,<sup>33</sup> dessen Distribution Descartes nun ganz frühauflärerisch für ausgeglichen hält; von Natur aus seien die Menschen zu allen möglichen Einsichten fähig. Lediglich das Problem des Überangebots der Wege bleibe erhalten:

Der gesunde Verstand ist das, was in der Welt am besten vertheilt ist; denn Jedermann meint damit so gut versehen zu sein, dass selbst Personen, die in allen anderen Dingen schwer zu befriedigen sind, doch an Verstand nicht mehr, als sie haben, sich zu wünschen pflegen. Da sich schwerlich alle Welt hierin täuscht, so erhellt, dass das Vermögen, richtig zu urtheilen und die Wahrheit von der Unwahrheit zu unterscheiden, worin eigentlich das besteht, was man gesunden Verstand nennt, von Natur bei allen Menschen gleich ist, und dass mithin die Verschiedenheit der Meinungen nicht davon kommt, dass der Eine mehr Verstand als der Andere hat, sondern dass wir mit unseren Gedanken verschiedene Wege (*voies*) verfolgen und nicht dieselben Dinge betrachten.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> S.o., Descartes 2011, 5.

<sup>33</sup> Dem *lumen naturale* kommt im Gottesbeweis der dritten Meditation schließlich eine entscheidende Rolle zu; Descartes 2010, 107: „Quae duo multum discrepant; nam quaecumque lumine naturali mihi ostenduntur, ut quod ex eo quod dubitem, sequatur me esse, & similia, nullo modo dubia esse possunt, quia nulla alia facultas esse potest, cui aequae fidam ac lumini isti, quaeque illa | non vera esse possit docere.“ Vgl. Gregory 2014. Der Idee einer Unterordnung der neu entdeckten Begeisterung für die Idee des ‚natürlichen Lichts‘ unter das rhetorische Ziel des *Discours* widerspricht die intensive Auseinandersetzung mit entsprechenden Konzeptionen, von denen die „Inquisitio veritatis per lumen naturale“ („Untersuchung der Wahrheit mithilfe der natürlichen Erkenntnis“) (ca. 1631) am deutlichsten zeugt. Descartes 2023, 683: „Ich werde versuchen, Ihnen dies hier durch eine Folge von so klaren und gewöhnlichen Gründen zu zeigen, daß jeder zu dem Urteil kommen wird, daß er nur deshalb nicht dasselbe bemerkte wie ich, weil er seine Augen nicht der richtigen Seite zuwandte und sein Denken nicht auf dieselben Betrachtungen ausrichtete und ich deshalb keinen größeren Ruhm verdiene, sie gefunden zu haben, als ein Spaziergänger, der aus Glück vor seinen Füßen auf irgendeinen kostbaren Schatz getroffen ist, der trotz der Akribie vieler Leute schon lange vergeblich gesucht wurde.“

<sup>34</sup> Descartes 2001, 8–9: „Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée; car chacun pense en

Die Vielzahl von *voies*, von Straßen oder Wegen, auf denen wir verkehren (*conduire*), ist es, die in die sonst ebenmäßige Verteilung von Einsicht und Verstand Unordnung bringt. Und dieser Unordnung wiederum muss mit methodischen Mitteln beizukommen sein; wenn wir unseren gottgegebenen Verstand nur einheitlich verwenden, uns auf der einen Straße an die selbe Verkehrsordnung halten, wird es uns gelingen, die eigentliche Einfachheit, mit der wir Wahrheit und Unwahrheit unterscheiden können, auch in unsere geteilten Auffassungen von komplexeren Gegenständen zu bringen. Das Diskursive an diesem neuerlichen Methodenentwurf ist dabei nicht zu unterschätzen; mit ihm schreibt sich das kollektive Moment ein, auf das Blumenberg aufmerksam gemacht hat; als Ursprung allen Übels und als Königsweg zu seiner Behebung zugleich. Zwischen diesen beiden Positionen wird nicht mehr mit der Rigidität der *Regulae* verfügt, wo es langgeht. Descartes lehrt überhaupt nicht mehr *die*, sondern nur *eine*, seine Methode:

Aber ich werde mich nicht scheuen zu sagen, dass ich glaube, insofern viel Glück gehabt zu haben, als ich mich seit meiner Jugend auf bestimmten Wegen wiederfand, die mich zu Überlegungen und Grundsätzen führten, aus denen ich eine Methode gebildet habe, durch die ich – wie mir scheint – das Mittel besitze, um mein Wissen schrittweise zu erweitern und es nach und nach zum höchsten Punkt zu erheben, den zu erreichen ihr die Mittelmäßigkeit meines Geistes und die kurze Dauer meines Lebens werden erlauben können. Denn ich habe durch sie [die Methode] bereits solche Früchte geerntet, dass ich nicht umhin kann, eine außerordentliche Befriedigung durch den Fortschritt zu erhalten, den ich bereits bei der Erforschung der Wahrheit gemacht zu haben meine.<sup>35</sup>

Aus der privaten biographischen Erfahrung heraus hat Descartes die Wege (*chemins*) seines Lebens durch Reflexion zur Methode werden lassen, die nun für den graduellen oder ‚schrittweisen‘ Anstieg aller möglichen Kenntnisse herangezogen werden kann. Die *Regulae* hatten noch im Sinn, den ein-einheitlichen Weg der Erkenntnis von *allem* festzulegen und standen damit von Anfang an im Zeichen eines theoretischen Universalismus, der sich allerdings erst in der Anwendung, in der tatsächlichen Vermehrung der Kenntnisse nach den aufgestellten Regeln behauptet hätte. Der *Discours* begegnet dem mit weit größerer Bescheidenheit und einem dazugehörig größerem rhetorischen Aufwand:

Meine Absicht ist also hier nicht, die Methode zu lehren, die Jeder zur richtigen Leitung seines Verstandes (*conduire sa raison*) zu befolgen habe, sondern ich will nur zeigen, wie ich den meinigen zu leiten gestrebt habe. [...] Ich biete daher diese Schrift nur als eine Erzählung oder, wenn man lieber will, als eine Fabel dar, wo neben nachahmenswerthen Beispielen sich vielleicht auch manche finden, denen man mit Recht nicht folgen mag. So hoffe ich, dass sie Manchem nützen und Nie-

être si bien pourvu, que ceux même qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont. En quoi il n'est pas vraisemblable que tous se trompent: mais plutôt cela témoigne que la puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes; et ainsi que la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas les mêmes choses."

<sup>35</sup> Descartes 2001, 10–11: „Mais je ne craindrai pas de dire que je pense avoir eu beaucoup d'heur, de m'être rencontré dès ma jeunesse en certains chemins, qui m'ont conduit à des considérations et des maximes, dont j'ai formé une méthode, par laquelle il me semble que j'ai moyen d'augmenter par degrés ma connaissance, et de l'élever peu à peu au plus haut point, auquel la médiocrité de mon esprit et la courte durée de ma vie lui pourront permettre d'atteindre. Car j'en ai déjà recueilli de tels fruits, qu'encore qu'aux jugements que je fais de moi-même."

mandem schaden werde, und dass Alle mir für meine Offenheit Dank wissen werden.<sup>36</sup>

Descartes tauscht hier den Universalismus der Regel ein gegen den vorgeblichen Individualismus des *Discours*; die Methode hat sich von der Abhängigkeit der Theorie, von der höchsten Weisheit und ihrer Allgemeinheit gelöst und ist zur Privatsache geworden, die selbst kaum noch im Duktus höherer epistemologischer Weihe daherkommt, sondern als lose Sammlung biographischer ‚Fabeln‘,<sup>37</sup> die anstelle erkenntnistheoretischer Unleugbarkeit zunächst didaktisch das gute Beispiel stellen. Man kann von hier an denselben Weg nehmen, seinen ‚Verstand auf dieselbe Art lenken‘, ohne dass uns der Pionier Descartes darauf einschwört. Probeweise, und erst auf ihm, können wir feststellen, ob dies denn nun der rechte Weg gewesen ist.

Auf den ersten Blick scheint diese Verschiebung Teil der allgemeinen Bescheidenheitsgeste zu sein. Der *Discours* ist eine Art Werkstattbericht unvollkommener Denktechniken, die zum Ziel der Verbesserung und Untermuerung einer gelehrten Öffentlichkeit vorgelegt werden.<sup>38</sup> Für die metaphysische und epistemologische Tragkraft des Unternehmens nimmt sich diese Zurückhaltung aber merkwürdig aus. Wenn doch hier ein Erkenntnisweg entworfen wird, der mit den Irrwegen der Scholastik und des Humanismus Schluss macht, so steht dieser hohe Anspruch quer zur Unterwürfigkeit ihres Vortrags, der eben nunmehr *Discours* geworden ist. In seiner *excusatio propter infirmitatem* sowie in der autopoetischen Legitimation seines Verfahrens wird deutlich, dass es hier um die Grundlagen seiner Methode geht, die nicht in der Festigkeit der Axiome, sondern in der Adaptionfähigkeit seines Diskurses besteht. Der Verzicht auf Belehrung steht im Zeichen der Überzeugung; Descartes‘ antizipiert die Widerstände gegen sein System, indem er es bekömmlicher und weniger direktiv macht als zuvor.

Dieses rhetorische Verfahren greift aber natürlich auf das metaphysische Programm über. Über die Erläuterungen zur späthumanistischen Ausbildung und den Vorzug des ‚Buchs der Welt‘<sup>39</sup> vor der gelehrten Literatur endet seine Autobiographie am Rande einer ersten Formulierung der Methode im zweiten Teil des *Discours*, die das Konzept der Regelsammlung wiedereinführt. Vorbilder sind Logik, Geometrie und Algebra, drei durch ihre innere Stringenz maßgebliche Disziplinen, deren Mängel aber auf der Hand liegen – sie taugen nur zu abstrakten Einsichten und beinhalten eine Überfülle von Regeln, aus denen die tatsächlich verbindlichen auszuwählen unmöglich wird. Weit wichtiger aber – und für den epochalen Anspruch des Unternehmens auch wirkmächtiger – dürfte sein, dass Descartes nicht hinter den epistemologischen Anspruch der *Regulae* zurücktritt. Nicht logisch oder geometrisch einwandfreies Wissen interessiert ihn, sondern „das Wissen aller Dinge, derer mein Geist fähig ist“.<sup>40</sup>

Was sich so aus der Reduktion bestehender Wissensordnungen ergibt, schlägt sich in der schlanken Ordnung der nur noch vier Regeln nieder, die ohne offensichtliche interne Hierarchie den Weg für die im vierten Teil folgenden *Cogito*-Formel ebnen sollen.

<sup>36</sup> Descartes 2001, 13. Zur Rolle der Rhetorik im *Discours*, vgl. bspw. Bicknell 2003.

<sup>37</sup> Zur Fabel als Modell für den *Discours* und die Funktion narrativer *excusatio*, s. Godart 2024. Für die Fabel und ihre Relevanz für die ‚Welt‘ Descartes, s. den dort ebenfalls ausgiebig diskutierten Text Nancy 1978, vgl. ferner Griffith 2018.

<sup>38</sup> Die *Regulae* wurden auch nie veröffentlicht, vgl. Weber 1964.

<sup>39</sup> Blumenberg 2018.

<sup>40</sup> Descartes 2015, 38 : „la connaissance de toutes les choses dont mon esprit serait capable“.

Die erste Vorschrift besagte, niemals irgendeine Sache als wahr zu akzeptieren, die ich nicht evidentermaßen als solche erkenne; dies bedeutet, sorgfältig Übereilung und Voreingenommenheit zu vermeiden und in meinen Urteilen nicht mehr zu umfassen als das, was sich so klar und so deutlich meinem Geist vorstellt, dass ich keine Möglichkeit hätte, daran zu zweifeln. Die zweite besagte, jede der Schwierigkeiten, die ich untersuchen würde, in so viele Teile zu zerlegen, wie es möglich und wie es erforderlich ist, um sie leichter zu lösen. Die dritte besagte, meine Gedanken mit Ordnung zu führen, indem ich mit den am einfachsten und am leichtesten zu erkennenden Dingen beginne, um nach und nach, gleichsam stufenweise, bis zu der Erkenntnis der am meisten zusammengesetzten aufzusteigen, und indem ich selbst dort Ordnung unterstelle, wo nicht natürlicherweise das eine dem anderen vorausgeht. Und die letzte besagte, überall so vollständige Aufzählungen und so allgemeine Übersichten herzustellen, dass ich versichert wäre, nichts wegzulassen.<sup>41</sup>

Die Vollständigkeit und Abgeschlossenheit dieses Regulariums zeugt davon, dass es hier in der Reduktion um eine Operationalisierbarkeit gegangen sein muss. Descartes' Bescheidenheit in der Grundlegung der Methode äußert sich auch in ihrem Umfang; mit diesen Minimalanforderungen, die von den großen theoretisch-metaphysischen Setzungen der *Regulae* Abstand genommen haben, kann man – ganz der zweiten Regel entsprechend – das Problem sicherer Erkenntnis in die kleinsten Bestandteile auflösen. Worin die Kriterien für die Anwendung vor allem der dritten und vierten Regel bestehen, also der genuin methodischen des Erkenntnisfortschritts und derjenigen der Vollständigkeit, bleibt in der Aufzählung unklar; doch ließe sich ein solches Kriterium eben nur um den Preis einer hinzuzufügenden weiteren Axiomatik gewinnen. Ihrem Anspruch nach geben sie vor, wie eine Methode eben auszusehen hätte; jedes größere Problem ließe sich in kleinere und damit handhabbare auflösen, und die Kontinuität vom Kleineren zum Größeren wird durch die Vorstellung der Vollständigkeit gewährleistet. Wer derart verfährt, kann sich nicht täuschen, auch wenn man mitunter beherzt beim Diversifizieren der Probleme vorgehen muss; auch solches, das sich nicht unmittelbar auflösen lässt, muss behandelt werden, als ob es ‚zusammengesetzt‘ wäre (*composés*). Während die ersten Regel, die letzten Endes das entscheidende Fundament für Descartes bereitstellen soll, keinerlei Gebrauch von der Wegmetaphorik macht, lässt sich in der Logik der Zerteilung und Anordnung in den anderen Regeln erkennen, wie die Vorstellung eines Erkenntnisweges ganz in die Abfolge von Teilen als Stufen überführt wird. Die Grundannahme, dass das Kleinere das Leichtere ist, wird in der dritten und vierten Regel als Stufenabfolge aufgefasst, die den schon vorher formulierten Anspruch der angemessenen Führung des Verstandes (*conduire par ordre mes pensées*) um die Qualität der Vollständigkeit ergänzt. Für jeden denkbaren Erkenntnisgegenstand ist somit gesetzt, dass er aus vielen kleineren Wissensobjekten besteht, deren korrekte Auffassung nur in die richtige Reihenfolge gebracht werden muss, um so vom Evidenten und Kleinen schrittweise weiterzukommen. Ganz ausdrücklich dient der Anspruch der Evidenz zur Mäßigung

<sup>41</sup> Descartes 2015, 38–40 : „Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle; c'est-à-dire, d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit, que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais, en autant de parcelles qu'il se pourrait, et qu'il serait requis pour les mieux résoudre. Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres. Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales, que je fusse assuré de ne rien omettre.“

von Hast und Voreiligkeit (*précipitation et prévention*).<sup>42</sup> Die Maßstäbe bringen die Weg- und Fortschritts-Metaphorik so neu in Stellung. Aber wie in den *Regulae* wird die erste Regel zum Garanten alles weiteren. Das Erkenntnisideal der Unbezweifelbarkeit und Klarheit wird als Kriterium der Identifikation notwendiger Teile und der rechten Anzahl der Schritte stillschweigend vorausgesetzt. Es trägt den Entwurf.

Das Evidenzkriterium wird dabei nicht länger als Weisheitsfundus verstanden, auf den alles hin ausgerichtet sein sollte. Evidenz ist keine Qualität des Erkennenden, sondern des jeweiligen Erkannten – sie stellt sich dem untersuchenden Subjekt als Zweifelsfreiheit ein, wenn der jeweilige Gegenstand entsprechend transparent vorliegt. Damit ist sie, anders als die *Sapientia* der *Regulae*, nicht länger grundsätzliche Haltung oder Besitz des Subjektes selbst. Die damit einhergehende Entlastung vom letztgültigen Anspruch geht mit einem ambivalenten Effekt einher; einerseits kann diese Methode in der Beiläufigkeit der persönlichen Einzelfallschilderung für sich bestehen und auch dann überzeugen, wenn ihr letzte Begründungen fehlen. Dem entspricht aber auch das Risiko, die Verbindlichkeit derselben Regeln nicht ausreichend legitimieren zu können. Der Katalog muss dazu leisten, wozu er entworfen wurde: neue Kenntnisse hervorbringen, die von den Gesetzen der Logik oder der Arithmetik nicht erbracht wurden, mit ihrem Charakter der Unbezweifelbarkeit aber mithalten können. Damit verpflichtet die erste Regel schon zu einem Paradigma, an dem sich überhaupt bemessen lässt, was es mit den selbst wenig deutlichen Kriterien von *Klarheit* und *Distinktheit* auf sich habe. Der Vorzug der neuen Methode, keinem höheren Wahrheitskriterium als demjenigen der Evidenz unterworfen zu sein, wird durch die Bringschuld innerer Plausibilisierung konterkariert. Denn welches Wissen wäre eines, das tatsächlich unbezweifelbar sein könnte?<sup>43</sup>

Damit gibt die erste Regel keinen Richtwert, sondern bloß die Richtung vor. Um sie zur Anwendung bringen zu können und über die bloße Verneinung von „Voreiligkeit und Vorurteil“ hinauszugehen, muss ein Moment entsprechender Klarheit gewonnen werden, auf dem alles weitere aufbauen kann. Damit bezieht Descartes Wissensinhalte in die Methodik ein; sie gelten ihm aber nicht mehr als externe theoretische Grundannahmen, sondern werden durch die Regelfolge selbst zu methodischen Momenten. Das dazugehörige Verfahren ist ex negativo mitbestimmt; wenn Grundlage der Methode ist, nur von Unbezweifelbarem auszugehen, so muss wechselseitig alles Bezweifelbare ausgeschlossen werden können. Das Programm des *Discours* wie der späteren *Meditationes* ist somit mitdefiniert.

An eben der Stelle, wo der Text dieses einfachste Kriterium einführt, greift er auf seinen weiteren Verlauf vor – und öffnet damit das Regularium für die interpersonale Applikation. Der Weg wird nicht mehr bemessen an einem Ziel, über dessen Wert und Berechtigung andernorts entschieden werden kann, sondern an der Unausweichlichkeit des ersten Schritts. Was tatsächlich nicht weiter bezweifelt werden kann, hat nicht aus nebensächlichen Gründen den Charakter von ‚Evidenz‘, eine Kategorie rhetorischer Plausibilität,<sup>44</sup> die hier für die Selbstüberredung zur Methode angeführt

<sup>42</sup> So definiert auch der *Dictionnaire de l'Académie française* in der ersten Auflage von 1694 den Begriff: (Académie française 1694, o.S.): „Extrême vitesse, trop grande haste. Marcher, courir avec précipitation, avec trop de précipitation.“

<sup>43</sup> S. hierzu auch Perler 1999, 73: „Doch was ist das Evidente? Dieser Frage widmet sich Descartes bereits in den frühen ‚Regulae‘. Das Evidente, so betont er dort (AT X, 368), ist stets das Unbezweifelbare, unmittelbar Gegebene, das mit Hilfe der Intuition – einer rein geistigen Tätigkeit – erfaßt wird.“ Schon die dritte Regel (Descartes 2011, 14–15) hatte den Charakter von ‚Evidenz‘ so festgelegt.

<sup>44</sup> Kemmann 2013. S. Müller 2006, 7: „Evidenz ist ein Effekt von Rhetorik. Hergestellt wird er mittels

wird.<sup>45</sup> Dasjenige zu finden, was sich von selbst versteht und was folglich gar nicht bezweifelt werden kann, stiftet von Haus aus eine Verbindlichkeit, die über den Rahmen der biographischen Selbstdarstellung des *Discours* hinausweisen muss;<sup>46</sup> denn was sich dem Geist ohne alle Gelegenheit zum Zweifel klar einstellt, das darf auch von außen nicht weiter in Zweifel gezogen werden können. Die Autarkie des Kriteriums der ersten Regel ist die Autoimmunisierung gegen jeden Widerspruch; das Schicksal der Methode hängt daran, dass ein solches sicheres Kriterium gefunden werden kann.

Es ist gerade der Verzicht auf eine externe Quelle der unerbittlichen Strenge und Folgerichtigkeit der *Regulae*, die den *Discours* verbindlicher werden lässt; gerade weil Descartes nur für sich und anhand seiner Person exerziert, was zur Methode zu sagen ist, kann er antizipieren, dass sich in der Annahme durch die gelehrte Öffentlichkeit sein Erfolg einstellen wird. Diese Annahme ist Gelingensbedingung für alles weitere; denn es ist letzten Endes die Allgemeinheit und Allgemein-Gültigkeit der privaten Fabel, die das verbindliche Zentrum des Werkes ausmacht. Wir wissen, dass sowohl die autobiographische Erzählung als auch die Erstformulierung der vier Regeln im Vorhof einer Erfüllung des ersten Kriteriums stehen; das *je pense donc je suis*<sup>47</sup> im vierten Teil des *Discours* ist eben von der Erkenntnisqualität der Unerschütterlichkeit, dass der dort auf der Grundlage der Methodik gefundene selbstevidente Satz retroaktiv das Regularium legitimiert. Am *Ego* bemisst sich die Methode; es bildet den ein-eindeutigen Satz, der derart klar und selbsterklärend ist, dass er im Moment seiner Artikulation zum *theoretischen* Wissensgehalt wird. Damit ist die abstrakte Regel ins konkrete Beispiel überführt: Das kann aber nur gelingen, wenn von all dem, was diesem Initialmoment textlich vorausgeht, auch abgesehen werden kann, um die Richtigkeit der *Maxime* zu erkennen oder vielmehr: sie einzusehen. Das hier skizzierte *Ego*, das durch den ‚methodischen‘ Zweifel von allem außer sich absehen lernt, ist, wenn es sich denn behaupten kann, notgedrungen Allgemeingut.<sup>48</sup>

‚Verlebendigung‘ der Rede (griech. *energeia*) und mittels ausmalender ‚Detaillierung‘ des besprochenen Gegenstandes (griech. *enargeia*). Beides zusammen ist, dem römischen Theoretiker Quintilian zufolge, Werk der *phantasia* des Redners oder Dichters.“ S. auch Godart 2021, 303–307. So entwickelt Vico seine Kritik am Descartes’schen Erkenntnisideal auf der Grundlage einer Infragestellung der logischen Neubewertung der Evidenz. S. Fuchs 2019.

<sup>45</sup> Carr 1990, 4: „The process of distinguishing clear and distinct ideas leads to the judgment of evidence, in which the unity of the mind’s active and passive dimensions as a single thinking substance is affirmed. At the same time, attention is one bridge across the radical discontinuity of Cartesian metaphysics, the distinction between *res cogitans* and *res extensa*, for attention can be fostered or hindered by the sense perceptions and passions that stem from the mind’s union with the body.“

<sup>46</sup> So formuliert auch jüngst Mierbach 2024, 73: „Evidente Urteile legitimieren sich immanent und beruhen auf der nicht unumstrittenen Annahme einer Möglichkeit der Selbstbezeugung der Wahrheit, die sowohl vor einem philosophischen, als auch einem rhetorischen und psychologischen Hintergrund zu verstehen ist.“

<sup>47</sup> Descartes 2011, 64–65.

<sup>48</sup> Die Rede vom „methodischen“ Zweifel ist dabei irreführend. S. etwa Broughton 2002 und Newman 2023. Es ist völlig zutreffend, dass alles, was zwischen *Discours* und *Meditationes* an Boden gewonnen wird, unter dem Einsatz eines bloß für die Gewinnung von Extremwerten veranschlagten Zweifels geschieht. Descartes hat keinerlei Absicht, es mit dem Zweifel ernst zu nehmen, und weiß von Anbeginn an, dass dieser nur darum so radikal vorgeführt wird, um ihn schließlich zu überwinden. Dieser Aspekt der Methode ist, was man auch vor ihm unter dem Begriff verstehen würde: eine Stratagem der Erkenntnisbeförderung, eine Einübung in ein neues Denken, das durch Purifikation oder durch Destruktion aller sonstigen Erkenntnisquellen auf festen Grund gestellt wird. Aber die gewonnene Einsicht ins *ego cogito*, *ego existo* in der zweiten *Meditation*, auf die wir unten näher eingehen werden, ist gleichermaßen Ergebnis und Grundlage aller weiteren Spekulation; hinter diesen umständlich und abgesichert gewonnenen ersten Schritt geht Descartes nicht wieder zurück.

Damit rückt die allgemeine Annehmbarkeit der Methode an eben die Stelle, die im System der *Regulae* der allem zugrundeliegenden und erst qua Methode zu findenden Wahrheit und Weisheit zugestanden hatte. Dort war sich die Methode bis zuletzt selbst voraus, indem sie den Kanon des Wissens über alles als Regulativ immer wieder evozieren musste, ohne sich je der Vollständigkeit gewiss sein zu können. Anders im *Discours*; die epistemische Prolepsis des ersten Schritts ist zum Zeitpunkt ihrer Formulierung bereits fast erfüllt und wird denn auch nur wenig später manifest. Die Allgemeinheit, die zuvor den Status der Erkenntnisse betraf, ist nun auf einen einzelnen und ersten Satz reduziert, der dafür aber allgemein anerkannt werden kann; das *je pense donc je suis* ist darum Garant alles weiteren, weil jedes *Ego* die Richtigkeit der Formulierung für sich als Wissensgehalt annehmen kann. Wenn man so will, wird aus der regulativen Theorie einer ‚Erkenntnis von allem‘ eine diskursive Theorie der Erkennbarkeit von allen. Die Besinnung auf das allem vorangehende *Ego*, das völlig unhintergebar am Anfang aller denkbaren Erkenntnisprozesse, wird konsequent als nötiger erster Schritt eingeführt. Wenn Descartes‘ Methode überzeugt, dann gerade darum, dass die Reduktion auf die biographische Herleitung an der eigenen Person, die der spekulativen Konzentration aufs *Ego* vorgreift, nicht bei sich stehen bleiben kann; Prüfstein des *Discours* ist nicht oder zumindest nicht allein die Unbezweifelbarkeit der Erkenntnismittel, sondern das Ausbleiben von Wider- und Einsprüchen, von öffentlichen Zurückweisungen wie von inneren Kontradiktionen. Der Satz – Ich denke, also bin ich – hört auf, bloße methodologische Stütze zu sein; wir wissen, dass er wahr ist, haben wir es doch an Descartes‘ Beispiel gelernt. Unabhängig davon, wie sich von hier aus der Weg zum Wissen weiter gestaltet, sind wir uns durch die zweifelnde Destruktion einig, dass auch für alle Irrwege diese erste Etappe unvermeidlich ist. Ein *Ego* als kleinster gemeinsamer Nenner verbindet alle denkbaren unterschiedlichen Ansätze des bedrohlichen Methodenpluralismus. Die Evidenz, dass die Formel vom zweifelnden Ich sich selbst bewahrheitet, ist eben der erste Schritt, an dem man nicht vorbeikommt. Und das genügt: Die Autarkie des *Ego* in seinem Zweifel ist auch die Autarkie des methodischen Grundsatzes; er ist in seiner Klarheit und Bestimmtheit Richtschnur aller Erkenntnis, weil er aus sich selbst heraus bestehen kann. Das *je pense donc je suis* wird zur Paraphrase der ersten Regel:

Da ich bemerkt hatte, dass es in dem Satz: Ich denke, also bin ich, nichts anderes gibt, was mich versicherte, die Wahrheit zu sagen, als dass ich sehr klar sehe, dass man, um zu denken, sein muss, schloss ich, ich könne als allgemeine Regel annehmen, dass die Dinge, die wir sehr klar und sehr deutlich begreifen, alle wahr sind [...].<sup>49</sup>

Sowohl das Evidenz-Kriterium als auch die Appellation an die gelehrte Öffentlichkeit und der Programm-Charakter des methodischen Unternehmens, das über den jeweils gegenwärtigen Diskurs hinausgreifen muss, um sich antizipativ zu bewahrheiten, deuten auf eine bedeutende Nähe zum Rhetorischen hin. Diese darf aber, bei aller Nei-

<sup>49</sup> Descartes 2015, 64–65: „Et ayant remarqué qu’il n’y a rien du tout en ceci: je pense, donc je suis, qui m’assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que pour penser il faut être, je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies, mais qu’il y a seulement quelque difficulté à bien remarquer quelles sont celles que nous concevons distinctement“. Dass Unabhängigkeit das Resultat des allgemeinen Zweifels ist, und dass erst mit ihr die Evidenzkriterien für anderes gewonnen werden, wird oft nicht ausreichend berücksichtigt. Die Unleugbarkeit des *je pense, donc je suis* speist sich aus der Verschränkung von sprachlogischer und ontologischer Argumentation, die von hier aus eben nicht nur keine externe Begründung mehr braucht, sondern sie darüber hinaus gar nicht mehr zulässt.

gung, nicht überbetont werden; Descartes nutzt vielmehr Vokabular und Strategeme der Persuasion, um im Vollzug seines Vorgehens über die Rhetorik hinauszugelangen. Wie der Zweifel ist auch der gelehrte Diskurs nur Mittel zum Zweck; es gilt vielmehr, zu verstehen, dass diese diskursive Öffnung im Herzen dessen steht, was den cartesianischen Rationalismus ausmacht; die Emanzipation der Methode von der Theorie.<sup>50</sup> Indem Descartes den Wissensweg von einer vorweggenommenen Erkenntnis entkoppelt und im Minimum des *ego cogitans* komprimiert, wird seine Methode von den *précipitations* unabhängig. Seine Antizipation betrifft nicht mehr den theoretischen Gehalt am Ende des noch unvollständigen Weges, sondern wird umgelenkt auf die Unhintergebarkeit der Voraussetzung, dass alles, was gewusst werden kann, eine entsprechende Instanz von Haus aus mitbringen muss. Anstatt das Vorgehen in einem spezifischen Resultat zu legitimieren, wird die Methode aus sich selbst heraus erklärt. Der Weg wird selbst zum Ziel, weil es das Vorankommen allein ist, auf das Descartes' Etablierung es absieht. Wie auch immer es weitergeht, man wird auf diesen ersten Schritt beharren können, und alle, die von Descartes' Weg abweichen, werden doch letzten Endes zumindest die untrennbare Verbindung von *ego* und *cogito* zugestehen müssen. So, wie sie im *Discours* entworfen wird, kann die Methode tatsächlich ohne jedes innere Telos und damit ohne jede übergeordnete theoretische Einsicht von Neuem beginnen. Die interpersonale und diskursive Offenheit dieses Unternehmens ist also nichts anderes als epistemologische Indifferenz. Auf den Einzelnen und sein Wissen kommt es gar nicht an. Einzig das, was zur methodischen Verbesserung aller beitragen kann, ist von Relevanz. Daher ist es keineswegs paradox, dass der Philosoph des *Ego* nur ein Kollektivsubjekt für den Wissenserwerb der Neuzeit in Betracht zieht; denn dieses ist ja bereits auf dem von ihm begonnenen Weg, den es von hier an sukzessive und unaufhaltsam fortsetzen wird. Es gehört ganz wesentlich zur Methode, dass das *Ego* allen gehört; denn nur durch die Antizipationsleistung der von hier an möglich gewordenen weiteren Evidenzen und Klarheiten ist der Schritt hinein ins Auge des Zweifels methodisch rechtfertigbar.

In diesem Weg des Wissens hat sich das bloß technische Mittelverhältnis aufgelöst, indem auf den Zweck verzichtet wird; was man qua Methode von hier an erreichen wird, wird, einmal recht besehen, wiederum Teil des methodischen Fortschritts. Der Prozess des Zweifels selbst, der derart überzeugend ist, dass Descartes ihn gleich in zwei Fassungen vorlegt, hat nur Mittelcharakter; doch was beim ‚methodischen Zweifel‘ gefunden wird, stellt kein theoretisches Ergebnis dieses Prozesses mehr dar, sondern ist seinerseits Element und Ursprung eines neuerlich methodischen Fortschreitens. Die einzige Wahrheit, die man dafür voraussetzen können muss, liegt nun am Anfang, nicht am Ende des Weges. Die epochemachende Leistung Descartes'

<sup>50</sup> In Grundzügen lässt sich dies ex negativo am Schwund positiver theoretischer Maximen im *Discours* festmachen; so beruft sich Hamou (2014, 17) auf Leibniz, wenn er schreibt: „Pourtant cette préface n'est pas, ou n'est que très peu, destinée à énoncer des ‚règles‘ de la méthode. Elle nous rapporte une aventure intellectuelle, l'autobiographie d'un esprit qui, à l'occasion, nous confie certaines de ses maximes d'action et de pensée. Dans la correspondance qui accompagne le *Discours*, Descartes prend soin d'indiquer que la méthode qu'il recherche consiste plus en pratique qu'en théorie. La théorie elle-même est réduite à quelques préceptes si généraux et si vagues, qu'on pourrait estimer, comme Leibniz le fera, qu'ils sont de pures incantations verbales.“ S. auch Roux 2012. Leibniz' Kritik wird in der Forschung oft fälschlich auf einen Brief an den Bremer Juristen und Philosophen Johann Eberhard Schweling zurückgeführt; tatsächlich schreibt Leibniz 1691 an den ebenfalls in Bremen ansässigen Gerhard Maier, bei dem er sich für die Zusendung von Schwelings *Exercitationes cathedrae in Petr. Dan. Huetii censuram philosophiae Cartesianae* (1690) bedankt, um die cartesische Verteidigung gegen die von Huet an Descartes geäußerten Einwände im Brief eingehend kritisch zu besprechen. S. Leibniz Brief 99, Leibniz 2009, 372–378.

liegt vielleicht in nichts anderem als dieser Vertauschung; am Ende des Durchgangs durch den Zweifel findet sich die Formel von der Selbstevidenz des Zweifelnden, die darin aufgeht, das man bei ihr nicht stehen bleibt. Die Konzentrationsleistung dieses Nucleus des Wissens erlaubt keine Theorie mehr über sich. Sie kann gar nicht außerhalb des methodischen Ansatzes angenommen werden. Das *Cogito, ergo sum* selbst ist methodisch – es stellt nicht das Ziel der diskursiven Einübung dar, sondern wird seinerseits erster Grundschrift – oder ‚kleinste Einheit‘ evidenten und klaren Wissens – für kommende Instanzierungen der Methode. Das Entscheidende am nun unbezweifelbaren *Ego* ist, dass es nicht mehr verloren werden kann; es setzt den epistemischen Maßstab für alle weiteren Erkenntnisse, die auf ihm aufbauen werden. Vom *Ego* kann man, hat man es einmal erfasst, weiterhin ausgehen – und kann so in Parallele zum vorangegangenen, zweifelnden Abbau aller für wahr gehaltenen Sätze diese wieder Schritt für Schritt in den Haushalt des Gewußten integrieren. Gott, Körper und Geist kehren nach der Freilegung des *fundamentum inconcussum* zurück,<sup>51</sup> um von nun an Teil der allgemeinen methodischen Expansion zu werden.

### **(Nicht) Auf der Mitte stehen bleiben – Moral, Methode und die Meditationes**

Die Gegenseite dieser Emanzipation durch Umgruppierung der philosophischen Anstrengungen schließt ihre eigenen neuen Probleme mit ein. Eine Methode, die ihre Theorie als ersten Schritt konstituiert, wird es schwer haben, zu einem Abschluss zu kommen. Wenn Descartes probeweise schon im *Discours* mögliche Anwendungsfälle seiner neuen Methode expliziert, so wird deutlich, dass der Expansionsanspruch der kleinen Schritte gerade darin unerfüllt bleibt, dass alles, dessen er sich qua Evidenzkriterium bemächtigen kann, aufhört, bloßer Gegenstand der theoretischen Reflexion zu sein, sondern zum Teil einer auf Fortschritt programmierten Methodik werden muss. Hierin kommen das intersubjektive und das epistemologische Moment seiner Umbesetzung zu einander; in dem Maße, in dem es nicht länger dem einen Subjekt zugemutet werden kann, die eine Methode zu bestimmen, und mit ihr zu den höchsten und fernsten Erkenntnissen fortzuschreiten, gerät auch das Ganze der Methodik zur Vorstufe eben jenes Wissens von allem, das die *Regulae* noch versprochen.<sup>52</sup> Heruntergebrochen auf das allernötigste Fundament ist das, was man hier leisten kann, eben nicht viel mehr als dieses: eine Grundlage, die zwar unerschütterlich ist, deren Behauptung aber immer noch auf sich warten lässt. Denn insofern es eben der Grad von Evidenz ist, der von der Methode ausgehend an anderer Stelle gewonnen wer-

<sup>51</sup> Gerade an diesem Punkt setzt u.a. die Kritik an Descartes Vereinsamung an. S. bspw. Angehrn 1996, 272: „Das Cogito, in Wahrheit, ist unabschließbar. Ein Teil der überlieferten Kritik der Meditationen zielt auf die Formalität jener Selbstgewißheit, in welcher Descartes das *fundamentum inconcussum* sieht: Sie ist leeres Selbstbewußtsein, nur Schein wahrer Selbstpräsenz, und als solche ein fragiles Fundament des Erkennens.“

<sup>52</sup> An der bereits zitierten Stelle weist Blumenberg vor allem auf die notgedrungen kollektive Natur der neuzeitlichen Methodik hin; Blumenberg 1952, 135: „Die ‚methodische‘ Epoche, die Descartes inauguriert, ist dagegen von vornherein von der Voraussetzung bestimmt, daß die Erringung der Wahrheit eine Aufgabe ist, die nicht nur zufällig den einzelnen Menschen überfordert. Das Seiende im Ganzen als Gegenstand zu ‚stellen‘, um im Universum der Gegenstände dem Menschen endlich seinen festen Ort unbedingter Gewißheit zu geben, diese Aufgabe kann nicht dem einsamen Wahrheitssucher alten Stils überantwortet werden. Sie erfordert sozusagen ein umfassenderes Subjekt als das individuelle, ein Subjekt, dem die Individuen nur als sich ablösende Funktionäre, als Exemplare eines gattungshaften Tuns untergeordnet sind. Es ist nur konsequent und bezeichnend, daß in der Sprache der Neuzeit erstmals ‚die Menschheit‘ als Subjekt von Erfahrungen und Handlungen auftreten konnte.“

den kann, und insofern dieser, einmal gesättigt, zum internen Bestand der weiteren Methodik eingemeindet wird, bleibt es beim Entwurf. Der epochemachende Charakter von Descartes' Unternehmen mag nicht zuletzt darauf zurückzuführen sein, dass er – ähnlich wie Bacon, ähnlich wie andere vor und neben ihm – die *mathesis universalis*<sup>53</sup> nicht für sich abgeschlossen zu haben meint, sondern an das nun neuzeitliche Kollektiv überträgt. Der Programmcharakter solcher Philosophie mag der modernen Retrospektive ganz natürlich scheinen, und gewinnt gerade darin, dass wir es waren, die von diesem Appell der Frühe gemeint gewesen sind, an klarer und evidenter Plausibilität. Die Kontinuitätsbehauptung aber, die zwischen Transparenz des *Ego* und eben ähnlicher Transparenz von Gott und Welt einen roten Faden knüpft, dem wir auch nach Descartes folgen können sollen, kann nicht aus der Regelsammlung selbst heraus begründet werden; die Methode muss sich bewähren.

Derselbe Blumenberg, der das Kollektive in Descartes Methodenbegriff hervorgehoben hat, war es auch, für den am Moment der *morale provisoire* der Projektcharakter von Descartes' Denken verräterisch wird. Immer wieder kommt Blumenberg darauf zurück,<sup>54</sup> dass die Grundlegungen im Werk Descartes darin ihren Fluchtpunkt haben, den Zustand der eigenen Vorläufigkeit und Approximation letzten Endes aufheben zu können. So eröffnet er seine einschlägigen *Paradigmen* 1960:

Versuchen wir uns einmal vorzustellen, der Fortgang der neuzeitlichen Philosophie hätte sich nach dem methodischen Programm des Descartes vollzogen und wäre zu dem endgültigen Abschluß gekommen, den Descartes durchaus für erreichbar hielt. Dieser für unsere Geschichtserfahrung nur noch hypothetische ‚Endzustand‘ der Philosophie wäre definiert durch die in den vier Regeln des cartesischen „Discours de la Méthode“ angegebenen Kriterien, insbesondere durch die in der ersten Regel geforderte Klarheit und Bestimmtheit aller in Urteilen erfaßten Gegebenheiten. Diesem Ideal voller Vergegenständlichung entspräche die Vollendung der Terminologie, die die Präsenz und Präzision der Gegebenheit in definierten Begriffen auffängt. In diesem Endzustand wäre die philosophische Sprache rein ‚begrifflich‘ im strengen Sinne: alles kann definiert werden, also muß auch alles definiert werden, es gibt nichts logisch ‚Vorläufiges‘ mehr, so wie es die *morale provisoire* nicht mehr gibt.<sup>55</sup>

Er bezieht sich dabei auf das Zwischenstadium des *Discours* auf dem Weg zur Evidenz des *Ego*; im dritten Teil wird, noch ganz im Sinne der Autobiographie des Textes, eine vorläufige Moralphilosophie anempfohlen, deren Status als methodisches Kalkül bis zur Erfüllung aller epistemologischen Bedingungen deutlich ausgestellt wird:

<sup>53</sup> Auf das Verhältnis zwischen Methode und universeller *mathesis* kann an dieser Stelle nicht *en detail* eingegangen werden, obwohl, wie Mittelstraß gezeigt hat (Mittelstraß 1978), zwischen der universellen Weisheit der *Regulae* und der nur noch angedeuteten *mathesis universalis* im *Discours* eine deutliche Verbindung zu bemerken ist. Die These, dass beide letztlich doch strikter zu trennen seien, hat prominent Gaukroger vertreten und diesen Unterschied auch für das Projekt des *Discours* als richtungsweisend veranschlagt; Gaukroger 1997, 106: „The project of *mathesis universalis* was a purely mathematical one, whereas now Descartes is concerned with the whole of knowledge.“

<sup>54</sup> So auch prominent in der *Legitimität der Neuzeit*, Blumenberg 1996, 223: „Descartes zwang sich zu dem weitergehenden Schritt, daß die Hypothese der generellen Unmöglichkeit der Erkenntnis widerlegt werden müsse, um denjenigen sicheren Boden zu gewinnen, auf dem man hinfort das System der Physik aufbauen und dadurch am Ende die *morale définitive* gewinnen könne. Descartes hat also tatsächlich das Gepräge und den Anspruch des neuzeitlichen Denkens grundlegend bestimmt, aber nicht dadurch, daß er der Tradition mit der Gewalttätigkeit des radikalen Einspruchs und neuen Entwurfs entgegentrat, sondern dadurch, daß er die Implikationen des theologischen Absolutismus einen entscheidenden Schritt weiter explizierte und sie zu so akuter Bedrohlichkeit entwickelte, daß der Gehalt nur noch in der absoluten Immanenz gefunden werden konnte“. Zur *morale par provision*, s. Luckner 2003.

<sup>55</sup> Blumenberg 2013, 11.

Und wie es schließlich nicht genügt, das Haus, in dem man wohnt, abzureißen, bevor man damit beginnt, es wieder aufzubauen und Material und Architekten zu besorgen oder sich selbst in der Architektur zu üben und außerdem den Grundriss dazu sorgfältig gezeichnet zu haben, sondern man sich auch ein anderes Haus beschafft haben muss, wo man während der Arbeiten am neuen Haus bequem wohnen kann, so habe ich mir, um in meinen Handlungen nicht unentschlossen zu bleiben, solange mich die Vernunft verpflichten würde, es in meinen Urteilen zu sein, und um nicht davon abzulassen, so glücklich, wie es mir möglich wäre, weiterzuleben, eine Moral auf Zeit gebildet, die nur aus drei oder vier Grundsätzen besteht, die ich Ihnen gerne mitteilen möchte.<sup>56</sup>

Für das andere Haus, das im Rahmen der Architektur-Metapher die Übergangslösung für den bequemen Alltag bietet, gelten andere Regeln. Der Wechsel in Bild wie in Anspruch kann hier nicht näher untersucht werden; entscheidend ist nur, dass die Konzentration auf die Methode mit einem Ausweichquartier einhergeht, das eben nur so lange zu bewohnen sein wird, wie der Bau am eigentlichen Haus noch nicht abgeschlossen ist. Das Provisorium ist methodische Notlösung und Umweg im hergebrachten Sinne; für die epistemologische Bauleitung reicht eine notdürftig zusammengezimmerete Bleibe, die nach Abschluss der eigentlichen Arbeiten abgerissen oder zumindest verlassen werden kann. Derart schreibt sich in die Purifikation der Methodologie eine zweite behelfsmäßige Methode alten Stils ein; und für sie gilt, dass sie dem eigentlichen Fortschritt logisch-pragmatisch vor-, epistemisch aber natürlich nachgeordnet ist. Wenn die Methode zu Erfolg führt, kann man auf die Minimalmoral verzichten; sie steht in ihrer Artikulation bereits im Zeichen ihres bloßen Mittelcharakters und wird, so denn der Fortschritt nicht ausbleibt, eines Tages in aller Evidenz neu formuliert werden können.

Dieser Horizont der Vervollkommnung verlagert das inhärent Provisorische der Methode in den Vorhof dessen, was der *Discours* leistet. Damit reproduziert aber die von der Theorie befreite Methodik ihrerseits die zugrundeliegende Hierarchie in anderer Form; denn nur wenn in gewisser Hinsicht Provisorien gestattet sind, die allererst die Besinnung auf den Grundstock der neuen Methode ermöglichen, dann wird die Ankündigung ihrer späteren Aufhebbarkeit zum Prüfstein des ganzen Unternehmens. Das Provisorische verliert den Charakter der bloßen Vorschule der Methodik, wenn an seine Stelle letzten Endes das Methodische selbst in seiner größtmöglichen Expansion treten können soll. Eines Tages wird die *morale par provision* gegen ihren evidenten Nachfolger eingetauscht werden; dann aber unterscheidet sich die Methode nicht länger von der theoretischen allgemeinen *mathesis* oder *sapientia*. Goldstein, der sich auf Blumenbergs Lektüre dieser Umwege beruft, bemerkt:

Und doch ist ein grundlegendes Moment des Provisorischen am cartesischen Rationalismus erkennbar. Allerdings zeigt es sich nicht als isolierbare Ausnahme innerhalb des methodenstrengen Rationalismus. Vielmehr ist dem Cartesianismus als Rationalismus ein Moment des Provisorischen eigen. Um dieses Moment eines rationalen Provisoriums in den Blick zu bekommen, hat man aber die gängige Sichtweise auf den cartesischen Rationalismus hinter sich zu lassen.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Descartes 2001, 46–47. („Et enfin, comme ce n’est pas assez, avant de commencer à rebâtir le logis où on demeure, que de l’abattre, et de faire provision de matériaux et d’architectes, ou s’exercer soi-même à l’architecture, et outre cela d’en avoir soigneusement tracé de dessin, mais qu’il faut aussi s’être pourvu de quelque autre où on puisse être logé commodément pendant le temps qu’on y travaillera ; ainsi, afin que je ne demeurasse point irrésolu en mes actions, pendant que la raison m’obligeroit de l’être en mes jugements, et que je ne laissasse pas de vivre dès lors le plus heureusement que je pourrois, je me formai une morale par provision, qui ne consistoit qu’en trois ou quatre maximes dont je veux bien vous faire part.“)

<sup>57</sup> Goldstein 2015, 38.

Doch darf das Zusammenspiel von Provisorium und Evidenzgarantie in der Fassung des *Discours* nicht überinterpretiert werden. Dass sich der Methodenentwurf in seiner Anlage von demjenigen der *Regulae* darin unterscheidet, dass die Bringschuld epistemischer Allgemeinheit gegen die schrittweise Bewahrheitung aus dem Inneren der Methode eingetauscht worden ist, mag zutreffen – aber man tut gut daran, den interpersonalen und eben „diskursiven“ Charakter dieser Grundlegung nicht überzubetonen. Sonst liefe man ausnahmsweise Gefahr, der Rhetorik zu viel zuzumuten – sie ist durchaus integral für das Verfahren Descartes', aber kann bloß darum nicht einfach für bare Münze genommen werden. Das Selbstbewusstsein des Methodikers hat trotz der bekundeten Bescheidenheit nie abgenommen; vielmehr hat er zwischenzeitlich verstanden, dass die Verlagerung der Evidenz und Kohärenz ins Innere der Methode ihm nicht nur die Souveränität in der Darlegung, sondern auch die Lizenz in der Darstellung eingeräumt hat. Der Ausgriff auf die kommende Verbesserung und Vervollkommnung des Methodenabrisses durch die Adressat\*innen hat in dieser Entlastung vor der Letztbegründung großen Anteil, aber hört darum nicht auf, galante Geste zu sein.

Werkhistorisch wird der Punkt des punktuellen Provisoriums eines Nullpunkt der Bezweifelbarkeit von den *Meditationes* 1641 eingelöst. Dieser Text ist in mehrfacher Hinsicht ein Komplement zum *Discours*; ein deutlich geläuterter Descartes kann für dieses Unternehmen in ‚metaphysischer Spekulation‘ nicht mit derselben Galanterie aufwarten wie zuvor. Vor dem Hintergrund des höheren Anspruchs der Metaphysik und in Einklang mit einer Öffentlichkeit, die durchaus vom *Discours* Notiz genommen hat, soll der entscheidende Punkt von zuvor, die Methode, in neues Gewand gefasst werden.

Ich kann mir kaum vorstellen, daß es noch Argumente geben sollte, die nicht früher von andern gefunden worden sind. Dennoch meine ich, daß es in der Philosophie keine wichtigere Aufgabe gibt, als einmal die besten von allen sorgfältig zusammenzusuchen und so klar und durchsichtig zu formulieren, daß sie von allen in Zukunft als Beweise anerkannt werden. Es haben schließlich einige Leute erfahren, daß ich eine gewisse Methode ausgearbeitet habe, um jedes beliebige wissenschaftliche Problem aufzulösen – keine neue Methode freilich, denn nichts ist älter als die Wahrheit, aber doch eine Methode, deren ich mich offensichtlich in andern Fragen nicht ohne Erfolg bediente. So drängten sie mich sehr, diese Aufgabe zu übernehmen, und daher hielt ich es für meine Pflicht, mich in dieser Sache zu versuchen.<sup>58</sup>

Die Transformation eines Grundbestandes an Argumenten hin zu Beweisen, die allgemeine Anerkennung erfahren, rekapituliert, was die Methode von jeher gewesen ist; eine Sammlung wahrer und erwiesener Sätze, die den eben nicht nur metaphorischen, sondern auch metaphysischen Weg ebnen hin zu neuen Erkenntnissen. Der anonym veröffentlichte *Discours* hat Früchte getragen<sup>59</sup> und einen öffentlichen Druck erzeugt, dem Descartes nun nachgibt; seine Methode noch einmal zu präsentieren und in einheitliche Form zu bringen. Der *Discours* sei nur eine „Kostprobe“ gewesen,<sup>60</sup> die *Meditationes* konsolidieren nun das, was dort erst angekündigt wurde.

Das Ineinsfallen methodischen Fortschritts und sicherer theoretischer Einsicht wird denn auch im Fortgang der einzelnen geistigen Übungen weiter ausformuliert.

<sup>58</sup> Descartes 1986, 37.

<sup>59</sup> Zur Logik von Saat, Wachstum und Ernte als Denkbild für Descartes' Projekt, s. Marú 2025 (in diesem Heft).

<sup>60</sup> Descartes 1986, 44–45. Descartes spricht von *delibarem*.

Es ist bezeichnend, dass die Kennzeichnung des Zweifels als „methodischen“ gerade hier ihren ausgeprägten Niederschlag findet; anstelle eines Vorschlags an die geneigte Leser\*innenschaft ist hier die Rede vom „allgemeinen Umsturz (*ereversi*) aller [...] Meinungen“<sup>61</sup> unter Einsatz der Klugheitsregel „Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht“.<sup>62</sup> In sich überbietender Abfolge steigt Descartes zugleich hinauf – zu Gott, dessen ambivalente Rolle innerhalb des zweifelnden Szenarios Anlass für viele Spekulationen gegebene hat – und hinab – zu sich selbst, in der Form eines *Ego*, das von allen weiteren Eigenschaften und Überzeugungen abstrahiert wurde. Bezeichnenderweise reicht die erste Meditation textinszenatorisch für das Vorhaben nicht hin; Descartes vertagt den Triumph seiner Infragestellung auf das zweite Kapitel, in dem er zugibt, „noch einmal denselben Weg (*via*) [zu] versuchen, den ich gestern gegangen war“;<sup>63</sup> die *Meditationes* verbinden so den Anspruch an die erneute und gleich mehrfach erprobte Methodengrundlegung mit der Etablierung fester theoretisch-metaphysischer Einsichten. Die titelgebenden Meditationen geben Aufschluss darüber, dass der Weg zur metaphysischen Erkenntnis mit Blick auf das Methodenversprechen nun anders begangen werden will. Indem man festen Boden in einer Welt voller Fehlerquellen sicherstellt, wird auch die Weise des Fortschritts neu verhandelt; man muss immer wieder auf denselben ersten Schritt zurückkommen, der eine Mitte aller denkbaren Erkenntnis darstellt. Die Methode wird schrittweise neue Bestände einbeziehen, die aber alle – gemäß des Regulariums des *Discours* – alle auf denselben ersten Schritt zurückzuführen sind – die Evidenz selbst, von der uns nur die *Cogito*-Formel einen Zugang gegeben hat. Man selbst mag sich dabei gewissermaßen im Kreis drehen oder auf der Stelle treten; aber wenn wir kollektiv und programmatisch alle auf demselben Weg unterwegs zum Wissen sind, und alles, was wir auf ihm erreichen, dem methodologischen Vorrat an Evidenzen zugeschlagen werden wird, ist die Legitimation des Vorgehens durch das Resultat eingetauscht durch die kontinuierliche Erweiterung und Verbesserung des Vorgehens selbst. Descartes' Leistung besteht darin, zwischen den beiden Ebenen – Erkenntnis oder dem Weg dorthin – nicht länger zu differenzieren; Wissen ist da, um mehr Wissen hervorzubringen, vorausgesetzt, es wird derart strengen und rational ‚evidenten‘ Regeln unterworfen, wie sie sich zwischen *Discours* und *Meditationes* einstellen. Die Methode muss nicht mehr auf ihre Bestätigung durch die Theorie warten. Sie ist selbst zum ersten und letzten der Erkenntnistheorie geworden.

Vor diesem Hintergrund ist die Abstraktion des Ichs ebenso folgerichtig wie der Gottesbeweis qua Vollkommenheits-Ontologie und die strenge Scheidung der Substanzen; alle diese Punkte sind theoretisch zutreffend, weil sie methodisch nötig geworden sind. Die Emanzipation der Methode, von der didaktisch-strategischen Verfahrensregel zum inhaltlichen Gegenstand von Philosophie und Metaphysik selbst aufzusteigen, und im Fortgang alles einzugemeinden, was an wahren Erkenntnissen gewonnen werden kann, schließt dabei nicht nur, wie Descartes nicht müde wird zu betonen, das Falsche aus; vielmehr ist dem neuzeitlichen Denken eingeschrieben, dass es auf seine spätere Vervollkommnung, seine Erweiterung und seine sich vollziehende Allgemeinheit hin konzipiert ist.<sup>64</sup> Es ist Descartes' Leistung, Weg und Ziel

<sup>61</sup> Descartes 1986, 62–63.

<sup>62</sup> Descartes formuliert dies selbstverständlich eleganter.

<sup>63</sup> Descartes 1986, 77.

<sup>64</sup> Goldstein (2015, 39) bemerkt dies scharfsinnig, wenn auch apodiktisch: „Da der methodische Rationalismus in seiner wirkungsgeschichtlichen Dominanz ohne Zweifel zum Fundament der Moderne gehört und sich in seinen technischen Erfolgen feiert, lässt sich die schwindelerregende Vermutung formulieren:

einander gleichgesetzt, und damit einen Maßstab eingeführt zu haben, der dem hohen Anspruch der *Regulae* in nichts nachsteht, der aber durch die Neubewertung der Weg-Metapher von der nie erfolgreichen theoretischen Stabilisierung durch ein Ziel des Weges freikommen konnte. Wahrheit und Evidenz dieser Form der Philosophie ist von der Vorstellung entkoppelt, sich in sich selbst zu genügen; vielmehr wird das, was es auf philosophischem Weg zu erkennen gäbe, in die Form des Weges selbst aufgelöst. Es gibt kein Außerhalb der Methode mehr, und damit auch kein Ende ihrer Anwendbarkeit; die eigene Wiederholung des Programms, die Descartes zwischen und in seinen Schlüsseltexten vorführt, ist die eigentliche Signatur seines Projektes. Was immer an Erkenntnis gewonnen werden kann, wird formal an die von ihm grundgelegten Sätze in ihrer Einfachheit und Klarheit anschließen müssen. Damit ist er auch davon entlastet, die Regelmäßigkeit und Korrektheit seiner Methode weiter legitimieren zu müssen. Es stimmt, was er sagt, weil er die Maßstäbe derart einfasst, dass sie sich selbst bewahrheiten. Wenn denn die Abstraktion des ‚methodischen Zweifelns‘ ein für alle Mal Schluss macht mit demselben.

In dem Maße also, in dem diese Methode ohne ihre grundlegende, externe Theorie auskommt, kann sie auch an die Stelle der Theorie selbst treten; die Bewahrheitung der ersten und unerschütterlichen Gewissheiten – von denen es naturgemäß nur wenige gibt – ist per definitionem gar nicht mehr notwendig, sonst liefe man ja Gefahr, die Qualifikation des *clare et distincte* wieder abzuschwächen. Vielmehr muss sich Descartes Denkmodell an anderer Stelle behaupten können; es muss möglich sein, von hier an weiterzukommen und den Grad der Gewissheit, den er einmal vorgegeben hat, auch an anderer Stelle zu sichern.<sup>65</sup> Dass es demnach die Methode nicht auf die Art und Weise gibt, wie man sie sich zuvor vorgestellt hätte – als Technik des Fortschritts, die immer wieder auf dieselbe Weise angewendet werden kann – lässt verstehen, dass die Entkopplung vom Einzelsubjekt und die Entkopplung von der spezifischen theoretischen Allgemeinheit Dynamisierungen des Wegs werden, den der *Discours* begonnen hat. Die Reintegration aller künftigen Anwendungsfälle derselben Methode und die Annahme, dass nach der Lektüre ein\*e jede\*r den cartesianischen Plan für sich wird übernehmen können, erlauben es, den hier umrissenen Fortschritt in Gänze als Gewinn der Methode zu begreifen. Sie führt nicht zu der einen theoretischen Einsicht, noch zu der „Erkenntnis von allem“, sondern wächst

Der Moderne haftet etwas Provisorisches an.“ Dieser Befund lässt sich zurückführen auf Habermas 1995 oder auch auf Baumann 2000, VIII: „To ‘be modern’ means to modernize – compulsively, obsessively; not so much just ‘to be’, let alone to keep its identity intact, but forever ‘becoming’, avoiding completion, staying underdefined. Each new structure which replaces the previous one as soon as it is declared old-fashioned and past its use-by date is only another momentary settlement – acknowledged as temporary and ‘until further notice’.“ Osborne (1995, 23) diskutiert diesen Aspekt der Moderne in eben der Beschränkung auf Prozessoffenheit und Projektcharakter als *formale* Kategorien auf eine überzeugende Weise, die sich vielleicht gerade für die Konstitutionsphase der Frühen Neuzeit neu evaluieren ließe: „Rather, what the dispute would seem to demonstrate (against both Habermas and Berman) is that modernity is not, as such, a project, but merely its form. It is a form of historical consciousness, an abstract temporal structure which, in totalizing history from the standpoint of an ever-vanishing, ever-present present, embraces a conflicting plurality of projects, of possible futures, provided they conform to its basic logical structure. Which of these projects will turn out to have been most truly ‘modern’ only time will tell.“

<sup>65</sup> Die Ausgaben des *Discours* verzichteten weitgehend darauf, die mit veröffentlichten Fallanwendungen *La Dioptrique*, *Les Météors* und *La Géométrie* mitabzudrucken. Der Originaltitel der Ausgabe lautete *Discours de la méthode, pour conduire la raison et chercher la vérité des sciences, plus La Dioptrique et Les Météores qui sont des essais sur cette méthode* (Girard, 1642). Diese „Versuche jener Methode“ sind epistemologisch sicher nachgeordnet, lassen aber erkennen, wie sich Descartes die Auseinandersetzung mit seinem Vorschlag vorgestellt hatte – in Anwendung.

als Methode von hier an immer weiter, weil alles, was durch sie erreicht werden kann, Schritt für Schritt ihren Geltungsbereich erweitert. Die überpersonale Verbindlichkeit des *Ego* und die überpersonale Kollektivierung des Erkenntnisanspruchs garantieren, dass die Methode eben nicht mehr nur zu Wissensinhalten führt, sondern diese in sich aufnimmt; die Akkumulation einer expansiven Methodik gewinnt so den Charakter theoretischer Universalität, die vom Weg hin zu ihr nicht länger differenziert werden kann.

Für Blumenberg lässt sich an Descartes' Vorgehen so ein Modell entwickeln, das den Abstand zwischen Vormoderne und Frühneuzeit genauer zu fassen erlaubt. Denn die Methode ist, indem sie sich selbst überschreitet und ihre eigene Vervollkommnung antizipiert, eben das: Modell aller künftigen Verbesserungen ihrer selbst. Dabei speist sich der theoretische Gewinn der zweifelnden Grundlegung aus der Autarkie der Methodik, die auf transzendente Bezugssysteme Verzicht leistet.

Das Modell der Gedankengänge, die hier ausgelöst werden, steht in den cartesianischen „Mediationen“ als Reduktion des Zweifelsprozesses auf die Gewinnung des neuen absoluten Fundaments im *Cogito* vor uns. Die Provokation des *transzendenten* Absoluten schlägt am Punkt ihrer äußersten Radikalisierung um in die Aufdeckung des *immanenten* Absoluten.<sup>66</sup>

In dieser Hinsicht, die zwar von der Umdeutung des zugrundeliegenden Theorie-Konzeptes ausgeht, ohne dabei aber den Abgleich zum Begriff der Methode zu leisten, ist dennoch die Umverlagerung der epistemologischen Unwucht klar markiert. Das Verhältnis der *Regulae*, in denen alle Regeln zu einer Methode wurden, weil ihr theoretisches Ziel ihnen die Richtung vorgab, findet nun schon im ersten Schritt das Fundament, auf dem der Rest aufbauen kann. Blumenberg versucht in der *Legitimität* vor allem nachzuweisen, wie sich diese Neujustierung des philosophischen Materials zwar einerseits aus der Tradition (und hier nicht zuletzt aus der theologischen Spekulation nach dem Nominalismus) speist,<sup>67</sup> wie sich aber andererseits gerade darin, in der Reduktion aufs Wesentliche, weil nicht weiter Befragbare, ein neuer Stil eben nicht mehr rein theoretischen Denkens etabliert. Was er mit der Umbesetzung von Immanenz und Transzendenz zu fassen sucht, ist auch vor jeder Frage nach der Säkularisierung am Methodenverständnis und seiner werkinernen Umgestaltung ablesbar; die *correctio* des *Discours* kassiert den theoretischen Überbau, um noch die Selbstbehauptung der Methode aus eben diesem Selbst heraus gewinnen zu können. Die Absage an die Transzendenz versucht, alle Ableitungsprobleme einer Methode als bloßem Mittel zu umgehen; aus der hingegen bloßen Immanenz gewinnt man so die Pflicht, nicht bei den ersten Schritten stehenzubleiben, so innerlich schlüssig und unabweisbar sie auch sein mögen.

Daraus ergibt sich das einerseits temporalisierte, andererseits kollektivierte Moment der Methode, das Blumenberg schon 1952 identifiziert hatte; das Moment methodischer Bewährung qua provisorischer Antizipation. In der Anempfehlung an die Nachwelt und die Aussicht auf die Erträge dieses Verfahrens, die sich jenseits der Lebenszeit ihres Initiators einstellen werden, wird die Autarkie des *Cogito* auf die lange Bank der kollektiven Geschichte geschoben.

<sup>66</sup> Blumenberg 1996, 202.

<sup>67</sup> Und tut dies in Einklang mit dem frühen „Ursprung und Kritik“ (Blumenberg 1952).

## Literatur

- Académie française: Dictionnaire de l'Académie française. 1st ed. Paris 1694. <https://artflsrv04.uchicago.edu/philologic4.7/publicdicos/navigate/4/4103>.
- Angehrn, Emil: Die Unabschliessbarkeit des Cogito. In: *Studia Philosophica* 55 (1996), 271–299.
- Bauman, Zygmunt: *Liquid modernity*. Blackwell 2000.
- Bicknell, Jeanette: Descartes's Rhetoric. Roads, Foundations, and Difficulties in the Method. In: *Philosophy & Rhetoric* 36.1 (2003), 22–38.
- Blumenberg, Hans: *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*. Frankfurt a.M. 1987.
- : Die Vorbereitung der Neuzeit. In: *Philosophische Rundschau* 9.2/3 (1961), 81–133.
- : Paradigmen zu einer Metaphorologie. Hg. v. Anselm Haverkamp. Frankfurt a.M. 2013.
- : Philosophischer Ursprung und philosophische Kritik des Begriffs der wissenschaftlichen Methode. In: *Studium Generale* 5 (1952), 133–142.
- : *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a.M. 2018 [1986].
- Broughton, Janet: *Descartes's Method of Doubt*. Princeton (N.J.) 2002.
- Carr, Thomas M. (Hg.): *Descartes and the Resilience of Rhetoric. Varieties of Cartesian Rhetorical Theory*. Carbondale 2010.
- Chrzanowska-Kluczevska, Elżbieta: Catachresis—a Metaphor or a Figure in Its Own Right? In: Monika Fludernik (Hg.): *Beyond Cognitive Metaphor Theory. Perspectives on Literary Metaphor*. New York 2011, 36–57.
- Descartes, René: *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences* (fr./dtsch.). Hg. v. Holger Ostwald. Ditzingen 2001.
- : *Kleine Schriften 1618–1649*. Hg. v. Christian Wohlers. Hamburg 2023. DOI: <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-4234-1>.
- : *Meditationes de prima philosophia* (lat./dtsch.). Übers. v. Andreas Schmidt. Ditzingen 1986.
- : *Regulae Ad Directionem Ingenii. Cogitationes Privatae*. Hg. v. Christian Wohlers. Hamburg 2011. DOI: <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-1983-1>.
- Efal-Lautenschläger, Adi: Method As a Conceptual Genre in Early Modern Philosophy. In: Dana Jalobeanu und Charles T. Wolfe (Hg.): *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*. Cham 2022, 1326–1332. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-3-319-31069-5\\_329](https://doi.org/10.1007/978-3-319-31069-5_329).
- Eusterschulte, Anne: Wie Situiert Sich Theorie? Ästhetische Distanzen. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 72.2 (2024), 235–246.
- Fuchs, Birgitta: Vico über rhetorische und szientifische Evidenz. In: Olaf Kramer, Carmen Lipphardt und Michael Pelzer (Hg.): *Rhetorik und Ästhetik der Evidenz*. Berlin/Boston 2019, 67–82. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110563399-004>.
- Gaukroger, Stephen: *The Search for Method 1619–1625*. In: ders.: *Descartes. An Intellectual Biography*. Oxford 1997, 104–134.
- Gaukroger, Stephen, John Schuster und John Sutton (Hg.): *Descartes' Natural Philosophy*. Hoboken 2003.
- Gilson, Etienne: *Modern philosophy. Descartes to Kant*. New York 1963.
- Godart, Simon: *Mundus est Fabula*. In: *Articulations* (2024). <https://articulations.temporal-communities.de>.
- : *Passagen. Zitat und skeptische Poetik bei Michel de Montaigne und Pierre Bayle*. Paderborn 2021.
- Goldstein, Jürgen: Rationale Provisorien. Die cartesische Selbstbehauptung und die Funktion von Weltmodellen. In: Michael Heidgen, Matthias Koch und Christian Köhler (Hg.): *Permanentes Provisorium*. Paderborn 2015, 37–51. DOI: [https://doi.org/10.30965/9783846757017\\_004](https://doi.org/10.30965/9783846757017_004).
- Gregory, Stephan: *Lumen naturale*. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2 (2014), 56–73. DOI: <https://doi.org/10.28937/1000106679>.
- Griffith, James: *Fable, Method, and Imagination in Descartes*. Cham 2018.
- Habermas, Jürgen: *Die Moderne — ein unvollendetes Projekt*. In: Wolfgang Iser (Hg.): *Wege aus der Moderne*. Berlin/Boston 1994, 177–192.

- Hamou, Philippe: Sur les origines du concept de méthode à l'âge classique. La Ramée, Bacon et Descartes. In: *Revue LISA / LISA e-journal* 12.5 (2014). DOI: <https://doi.org/10.4000/lisa.6249>.
- Kemmann, Ansgar: Evidentia, Evidenz. In: Gert Ueding (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik Online*. Boston/Berlin 2013. DOI: [https://doi.org/10.1515/hwro.3.evidentia\\_evidenz](https://doi.org/10.1515/hwro.3.evidentia_evidenz).
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Sämtliche Schriften und Briefe*. Bd. 2. Hg. v. Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster. Berlin 2009. DOI: <https://doi.org/10.1524/9783050085913>.
- Leinkauf, Thomas: Überlegungen zur Transformation des antik-scholastischen Methoden- und Wissensbegriffs in der Frühen Neuzeit. Autopsie, Experiment, Induktion. In: Georg Toepfer und Hartmut Böhme (Hg.): *Transformationen antiker Wissenschaften*. Boston/Berlin 2010, 215–242. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110228229.215>.
- Luckner, Andreas: Provisorische Moral. In: ders.: *Klugheit*. Boston/Berlin 2005, 141–165. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110898309.141>.
- Marx, Karl: *Werke*. Bd. 8: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Berlin (DDR) 1972, 115–123.
- Marion, Jean-Luc: *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*. Paris 1993.
- Mierbach, Julia: *Reihenbildung zwischen Methode und Verfahren. Eine Theoriegeschichte der Moderne*. Boston/Berlin 2024.
- Mittelstraß, Jürgen: Die Idee einer Mathesis universalis bei Descartes. In: *Perspektiven der Philosophie* 4 (1978), 177–192. DOI: <https://doi.org/10.5840/pdp1978412>.
- Müller, Jan-Dirk: Rhetorik und Evidentia im Denken der Frühen Neuzeit. In: *Mitteilungen des Sonderforschungsbereiches 573.1* (2006), 6–8.
- Nancy, Jean-Luc: *Mundus Est Fabula*. In: *MLN* 93.4 (1978), 635–653. DOI: <https://doi.org/10.2307/2906598>.
- Newman, Lex: *Descartes' Epistemology*. In: Edward N. Zalta und Uri Nodelman (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford 2023. <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/descartes-epistemology/>.
- Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke*. Hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 6: *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Der Antichrist. Ecce Homo. Dionysos-Dithyramben. Nietzsche Contra Wagner*. München 2011.
- Osborne, Peter: *The Politics of Time. Modernity and Avant-Garde*. London/New York 1995.
- Parker, Patricia: *Metaphor and Catachresis*. In: John Bender und David E. Wellbery (Hg.): *The Ends of Rhetoric*. Stanford 1990, 60–74. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781503621848-005>.
- Perler, Dominik: René Descartes. Das Projekt einer radikalen Neubegründung des Wissens. In: Lothar Kreimendahl (Hg.): *Philosophen des 17. Jahrhunderts. Eine Einführung*. Darmstadt 1999, 66–90.
- Plato: *Sämtliche Werke*. Bd. 3: *Kratylos, Parmenides, Theaitetos, Sophistes, Politikos, Philebos, Briefe*. Hg. v. Ursula Wolf. Übers. v. Friedrich Schleiermacher. Reinbek 2004.
- Posselt, Gerald: *Katachrese. Rhetorik des Performativen*. München 2005.
- Reiss, Timothy: *Neo-Aristotle and Method. Between Zabarella and Descartes*. In: Stephen Gaukroger, John Schuster und John Sutton (Hg.): *Descartes' Natural Philosophy*. Hoboken 2003, 195–227.
- Ritter, Joachim: Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles. In: *Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen – Geisteswissenschaften* 1 (1953), 32–54.
- Ritter, Joachim, Fritz-Peter Hager, Michel Lemoine, Ludger Oeing-Hanhoff, Hans Werner Arndt, Friedrich Kambartel, Rüdiger Welter u.a.: *Methode*. In: Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Berlin/Boston 1980. DOI: <https://doi.org/10.24894/HWPh.5272>.
- Roux, Sophie: *Logique et méthode au xviii<sup>e</sup> siècle*. In: *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* 32 (2012), 21–45. DOI: <https://doi.org/10.4000/cps.2018>.
- Schönwälder-Kuntze, Tatjana: *Philosophische Methoden zur Einführung*. Hamburg 2019.

- Sellberg, Erland: Petrus Ramus. In: Edward N. Zalta und Uri Nodelman (Hg.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Stanford 2024. <https://plato.stanford.edu/archives/win2024/entries/ramus/>.
- Weber, Jean-Paul: La constitution du texte des Regulae. Paris 1964.
- Wohlers, Christian: Wie unnütz ist Descartes? Zur Frage metaphysischer Wurzeln der Physik. Würzburg 2002.
- Zabarella, Jacopo: Über Die Methoden / de Methodis – Über den Rückgang / de Regressu. Hg. v. Stephan Otto. Boston 2022.

# „Toute la philosophie est comme un arbre“

## Descartes als Gärtner der Philosophie(geschichte)

Michelle Marú Castro

„Cultura enim animi philosophia est“<sup>1</sup> schrieb Cicero im zweiten Buch der *Tusculanae disputationes* sechzehnhundert Jahre bevor Descartes in der *Lettre-préface* zur französischen Ausgabe der *Principia philosophiae* behauptet: „toute la philosophie est comme un arbre“ (die ganze Philosophie ist wie ein Baum)<sup>2</sup>. Die Antike und die Frühe Neuzeit können also darin übereinstimmen, dass die Philosophie es in irgendeiner Form mit Pflanzen zu tun hat. Pflanzenmetaphern, mit denen Denker wie Platon, Cicero, Plutarch u.a. beispielsweise das Wesen des Menschen<sup>3</sup>, Zustände politischer Gemeinschaften, Teilbereiche der Philosophie oder sogar die Philosophie selbst charakterisieren, lassen sich aus der antiken Philosophie nicht wegdenken. Letzteres trifft vor allem auf die hellenistisch-römische Philosophie zu, die bekannterweise einen enormen Einfluss auf Descartes übt.<sup>4</sup>

In diesem Artikel überprüfe ich am Beispiel der Baum-Metapher in der *Lettre-Préface*, wie Descartes durch Aspekte von Pflanzenmetaphorik, die in der Antike prägnant waren, seine retrospektive und prospektive Selbsthistorisierung charakterisiert. Glaubt Descartes mit seinem Philosophiebegriff, den er mit der Baummetapher veranschaulicht, Epoche gemacht zu haben? Denkt er, einen neuen und einzigartig Samen in den Boden der Philosophiegeschichte gepflanzt zu haben? Um auf diese Frage einzugehen, prüfe ich in den ersten zwei Teile dieses Artikels Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen Descartes' Baum-Metapher und antiken Pflanzenmetaphern. Auf Basis der in den ersten beiden Kapiteln gewonnenen Einsichten vergleiche und kontrastiere ich im dritten Teil Pierre Hadots und Michel Foucaults sich widersprechende Descartes-Interpretationen. Während Hadot für die These plädiert, dass Descartes das antike Verständnis der Philosophie als *ars vivendi* wiederbelebt habe, argumentiert Foucault dafür, dass Descartes' System einen radikalen Bruch mit antiken Tradi-

<sup>1</sup> Cic. Tusc. 2.13.

<sup>2</sup> Descartes 1996,74.

<sup>3</sup> Vgl. Plat. Tim. 90a. und Plut. Mor. De ex. 600e.

<sup>4</sup> S. Nolte 1995.

tionen darstelle, der die *ethos*-schaffende „Askesis“ der Antike durch die „Evidenz“ der Moderne ersetzt habe.<sup>5</sup> Es wird sich zeigen, dass Descartes, wie Hadot behauptet, der antiken Tradition vieles schuldet, was Descartes selbst nicht leugnet. Trotzdem entwirft Descartes, wie Foucault meint, einen Philosophiebegriff, der sich bewusst von der Antike abgrenzt. Die Baum-Metapher, sowie andere Pflanzenmetaphern im *Discours* und in den *Regulae*, eignen sich besonders gut, um Descartes' Verhältnis zur Antike zu verstehen. Einerseits steht die Baum-Metapher in einer langen Tradition von Pflanzenmetaphern, die schon bei Platon und den Stoikern ihre ‚Wurzeln‘ haben. Andererseits erfindet sich der Bildraum bei Descartes auf ganz eigenständige Art und Weise neu. Er vergleicht nicht nur allgemein die Philosophie mit einem Baum, sondern beschreibt auch die Philosophiegeschichte mit botanischen Mitteln, um sowohl einen Rückblick auf vergangene Denktraditionen zu werfen, als auch prospektiv über das Wachstum und die möglichen Früchte seines Philosophiebaums zu spekulieren. Aus den Überlegungen in diesem Text wird sich eine Deutung der Baummetapher ergeben, die Elemente der Interpretationen von Hadot und Foucault versöhnt.

## Einheitsanspruch

„Peut-être ne peut-on poser la question Qu'est-ce que la philosophie? que tard, quand vient la vieillesse, et l'heure de parler concrètement“<sup>6</sup>, behaupten Deleuze und Guattari in Bezug auf die Frage nach dem Wesen der Philosophie. Descartes, der in seinen letzten Jahren fragte, was er, was seine Philosophie sei und geleistet habe, scheint Deleuze und Guattari Recht zu geben. In der *Lettre-préface* zur Einführung der *Principia philosophiae*, in der er seinen intellektuellen Werdegang zusammenfasst, fragt er sich im Grunde, ob er wirklich philosophiert habe.

Was aber ist Philosophie laut Descartes? Nicht mehr und nicht weniger als „l'étude de la Sagesse“.<sup>7</sup> Damit meint Descartes nicht eine ethische Tugend, sondern die „parfaite connaissance de tous les choses que l'homme peut savoir“.<sup>8</sup> Weise zu werden, heißt bei Descartes, sich dem Allwissen anzunähern, in dem Maße, in dem es den Menschen möglich ist. Alle Denkrichtungen, die wegen innerer Defekte nicht seriös auf die *Sagesse* abzielen können, bleiben *per definitionem* Pseudophilosophien. Die Philosophie, die Descartes als die wahre zu verteidigen sucht, vergleicht er mit einem Baum, der aus Wurzeln (Metaphysik), einem Stamm (Physik) und aus drei Hauptzweigen (Medizin, Mechanik und Moral), aus denen alle anderen möglichen Unterzweige wachsen können, besteht:

Die ganze Philosophie ist also wie ein Baum, dessen Wurzel die Metaphysik sind, dessen Stamm die Physik ist und dessen Zweige, die aus diesem Stamm wachsen, alle anderen Wissenschaften sind, die sich auf drei hauptsächliche reduzieren lassen, nämlich die Medizin, die Mechanik und die Moral. (Eigene Übersetzung)<sup>9</sup>

Mit der Baum-Metapher bekräftigt Descartes die allererste Regel der *Regulae ad directionem ingenii*: „Zweck der Studien muß die Ausrichtung der Geisteskraft darauf

<sup>5</sup> S. Foucault 2009, 31.

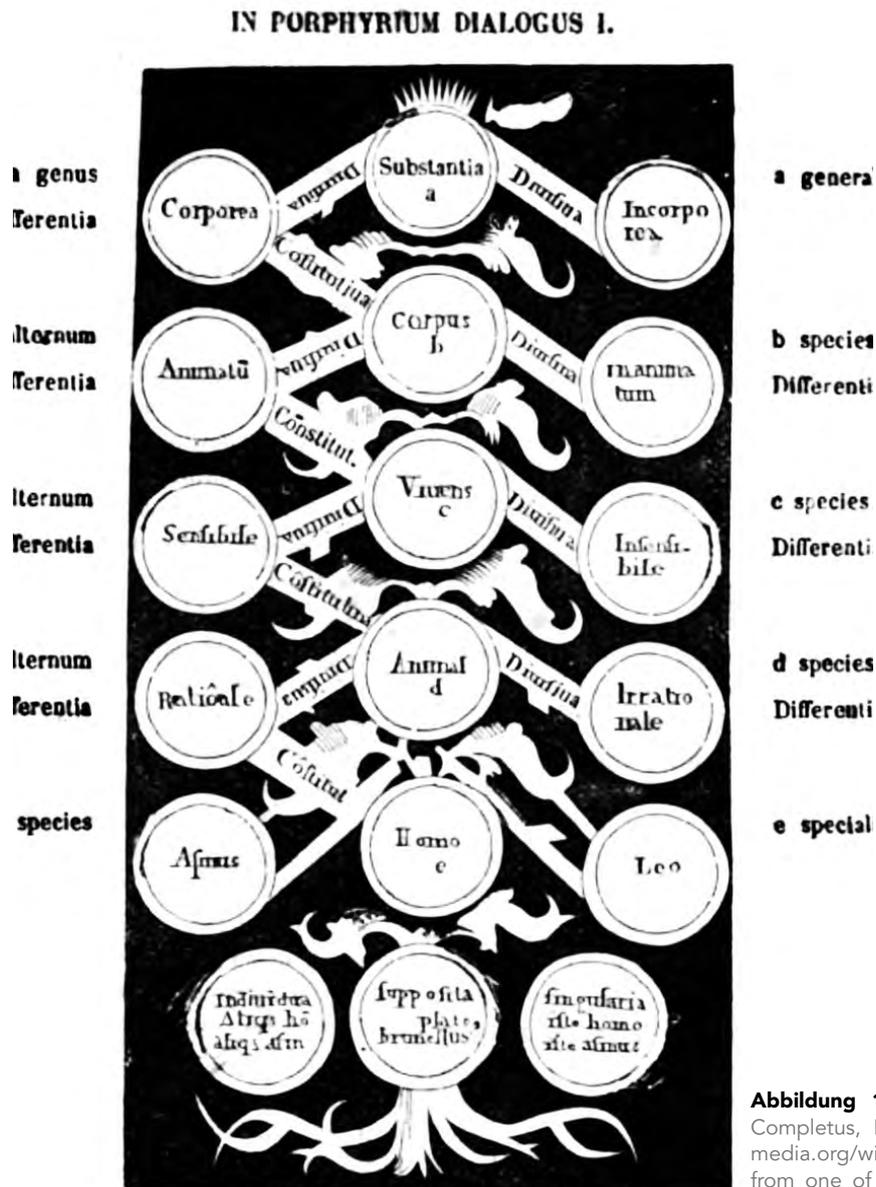
<sup>6</sup> Deleuze und Guattari 1991, 7.

<sup>7</sup> Descartes 1996, 54.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> S. Ebd.: „Ainsi toute la Philosophie est comme un arbre dont les racines sont la Métaphysique, le tronc est la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la Médecine, la Mécanique et la Moral“

sein, über alles, was es gibt, zuverlässige und wahre Urteile zustandezubringen“.<sup>10</sup> Unter der Prämisse, dass absolut „alle Wissenschaften nichts anderes als menschliche Weisheit“<sup>11</sup> seien, entwickelt Descartes die Baum-Metapher, um die Einheit des menschlichen Wissens greifbarer zu machen. Steckt in diesem Einheitsanspruch der Kern des Frühneuzeitlichen bei Descartes? Eben mit dieser Frage setzt sich Roger Ariew in seinem Artikel „Descartes and the Tree of Knowledge“ auseinander, in dem er sich dezidiert gegen „the usual interpretation of the image“ wendet, dass die Baummetapher Descartes’ einen ‚Bruch mit der Vergangenheit‘ repräsentiere.<sup>12</sup>



**Abbildung 1** Boethius, *Patrologiae Cursus Completus*, Paris 1847. [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Arbor\\_porphyrii\\_\(probably\\_from\\_one\\_of\\_Boethius%27\\_translations\).png](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Arbor_porphyrii_(probably_from_one_of_Boethius%27_translations).png)

<sup>10</sup> Descartes 2011, 4, siehe auch den Beitrag von Godart in diesem Heft.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ariew 1992, 102.

Ariew und andere Forscher wie Dross beweisen überzeugend, dass Descartes mit dem Baum-Bild keine neue Metapher ins Leben ruft. Konzeptionen der Philosophie als Baum finden wir beispielsweise bei Porphyrius, Seneca, Theodulf von Orléans, Raimundus Lullus und Francis Bacon.<sup>13</sup> Ähnlich wie Descartes arbeiteten auch die antiken Stoiker mit Baummetaphorik, um den Anspruch zu erheben, dass alle Teile der Philosophie (bei den Stoikern: Logik, Physik und Ethik) eng miteinander verflochten sein sollen, wie wir bei Diogenes Laertios in einer Fülle verschiedener Metaphern lesen können, zu denen auch die des Baumes gehört:

Sie (die Stoiker) verglichen die Philosophie einem lebenden Wesen, wobei die Logik den Knochen und Sehnen entspricht, die Ethik den fleischigen Teilen, die Physik der Seele. Oder auch einem Ei, wobei die Logik das Äußere (die Schale) ist, die Ethik das darauf folgende (das Eiweiß), die Physik das Innerste (der Dotter). Oder auch einem fruchtbaren Acker. Da entspreche denn der Umzäunung die Logik, der Frucht die Ethik, der Erde oder dem Baum die Physik.<sup>14</sup>

Da die Philosophiegeschichte die Baummetapher seit Jahrhunderten vor Descartes gut kennt, kommt Ariew zum Schluss, dass Descartes mit der Baum-Metapher keinen Bruch mit der philosophischen Tradition macht: „Ironically, in the preface to the *Principles*, Descartes seems as if he is trying to appeal to conventional wisdom or trying to avoid sounding novel“<sup>15</sup>. Descartes mache mit seiner Baummetapher – so Ariew – keine Epoche, keine Neuzeit.

## Konkurrenz und Fruchtbarkeit

Die Baum-Metapher verbildlicht aber nicht nur den Einheitsanspruch, den die Philosophie laut Descartes erfüllen soll. Die Verdeutlichung dieses Anspruchs ist nur die Basis der Entfaltung der Baum-Metapher in der *Lettre-préface*. Er verwendet sie vielmehr, um zu verdeutlichen, was seine Philosophie leisten könne und auf welche Weise. In der *Lettre-préface* spielen nicht die Wurzel (die Metaphysik), der Stamm (Physik) oder die drei Hauptzweige (Medizin, Mechanik und Moral) die Hauptrolle. All diese Bestandteile untersucht Descartes in seinen früheren Werken, die er in wenigen Worten zusammenfasst, indem er auf den *Discours de la méthode*, *De la Dioptrique*, *Des Météores*, *De la Géométrie* und als letztes auf die *Meditationes de prima philosophiae* verweist. In diesen Werken glaubt Descartes schon einige ‚Früchte‘ für die Öffentlichkeit geerntet zu haben. Eben in diesen Früchten findet sich das genuin Cartesische der Baum-Metapher. Einfach zu behaupten, dass sein Baum die Menschheit zur *Sagesse* führen wird, würde nicht reichen, um den Leser zu überreden, *seinen* Baum anstatt anderer philosophischer Bäume, wie den des Aristoteles, zu kultivieren. Warum denkt Descartes, das Recht zu haben, die Philosophien vor ihm auf Pseudophilosophien zu reduzieren? Als Anhaltspunkt seiner Legitimation braucht er ein Kriterium, woran man erkennen könnte, ob seine Philosophie sich durchsetzen kann bzw. ob die Wurzel, der Stamm und die Zweige von Anfang an wirklich gut waren. Als Kriterium der Brauchbarkeit der Philosophie setzt er die „Früchte“ (fruits):

<sup>13</sup> Für eine detaillierte Geschichte der Transformationen der Baum-Metapher in der Philosophiegeschichte s. Dross 2011.

<sup>14</sup> Diog.Laer. 7,1.

<sup>15</sup> Ariew 1992, 115.

So wie man nicht aus den Wurzeln oder aus dem Stamm der Bäume Früchte erntet, sondern nur aus den Endpunkten ihrer Zweige, so hängt der hauptsächliche Nutzen der Philosophie von den Teilen ab, die man nur am Ende lernen kann (Eigene Übersetzung)<sup>16</sup>

Welche aber sind genau diese Früchte, die als ein Kriterium zur Entscheidung der Frage dienen können, ob sich ein Philosophiebegriff wirklich auf dem Weg der Sagesse befindet? Welche sind diese Früchte, die alle überzeugen könnten? Descartes zählt vier Früchte auf:

a) Befriedigung: „Die Befriedigung, die man haben wird, wenn man viele Wahrheiten entdeckt, die bisher ignoriert wurden“ (Eigene Übersetzung)<sup>17</sup>

b) Verbesserung des Urteilvermögens: „Beim Lernen dieser Prinzipien wird man sich nach und nach daran gewöhnen, alle Gegenstände besser zu beurteilen, denen man begegnet, und so weiser zu werden“ (Eigene Übersetzung)<sup>18</sup>

c) Eintracht: „Die Wahrheiten, die sie (die Prinzipien) beinhalten, sehr klar und gewiss sind, werden alle Streitige Themen beseitigen und die Geister zur Sanftmütigkeit und Eintracht richten: ganz anders als die Kontroversen der Schule, die dadurch, dass sie diejenigen, die diese erlernen, haarspalterisch und hartnäckig machen, vielleicht der Hauptgrund für Häresien und Zwietracht sind, die jetzt die Welt erschweren“ (Eigene Übersetzung)<sup>19</sup>

d) Zugang zu zukünftigen Wahrheiten: „Die letzte und wichtigste Frucht von diesen Prinzipien ist, dass man durch deren Kultivierung in der Lage sein wird, viele Wahrheiten, die ich nicht erklärt habe, zu entdecken: und so, in dem man nach und nach von den einen zu den anderen übergeht, wird man perfektes Wissen über die ganze Philosophie erlangen und zum höchsten Grad der Weisheit zu gelangen“ (Eigene Übersetzung).<sup>20</sup>

Die dritte Frucht, die Descartes aufzählt, zeigt, wie er die Philosophiegeschichte beurteilt, nämlich als einen kompetitiven, wilden und gewalttätigen Kampf, in dem das Prinzip *Alle gegen Alle* gilt. Dass Descartes sich Pflanzenmetaphorik bedient, um problematische Aspekte von Konkurrenz zu charakterisieren, ist an sich nichts Neues. Antike Denker wie Plutarch beschreiben mithilfe von Pflanzenmetaphern Situationen, in denen Konkurrenz zwischen Mitbürgern negative Konsequenzen hat.<sup>21</sup>

Der cartesische Zusatz, der an der dritten Frucht klar wird, wurzelt darin, dass es bei Descartes nicht um die Polis oder um die Seele wie bei Plutarch geht, son-

<sup>16</sup> Descartes 1996, 75: „comme ce n'est pas des racines ni du tronc des arbres qu'on cueille les fruits, mais seulement des extrémités de leurs branches, ainsi la principale utilité de la Philosophie dépend de celles de ses parties qu'on ne peut apprendre que les dernière“

<sup>17</sup> Descartes 1996, 180: „La satisfaction qu'on aura d'y trouver plusieurs verités qui ont été cidevant ignorées“

<sup>18</sup> Ebd.: „En etudiant ces Principes on s'accoutumera peu a peu à mieux juger de toutes les choses qui se rencontrent, et ainsi à être plus Sage“

<sup>19</sup> Ebd.: les verités, qu'ils contiennent, étant très claires, et très certaines, oteront tous sujets de dispute, et ainsi disposeront les esprits à la douceur, et à la concorde : tout contraire des controverses de l'Ecole qui rendant ceux qui les apprennent plus pointilleux et plus opiniâtres, sont peut-etre la première cause des hérésies et des dissensions qui travaillent maintenant le monde

<sup>20</sup> Descartes 1996, 181: „Le dernier et le principal fruit de ces Principes est qu'on pourra en les cultivant découvrir plusieurs verités que je n'ai point expliqués ; et ainsi, passant peu a peu des unes aux autres, acquérir avec le temps une parfaite connaissance de toute la Philosophie, et montrer au plus haut degré de la Sagesse“

<sup>21</sup> Plut. Mor. An seni. 796a: „Der alte Staatsmann, weit entfernt von allem Neide, nicht wie alte Baustämme dem, was neben ihm aufsprößt und entschieden nachwächst Saft und Nahrung entziehen, sondern diejenigen, die sich an ihn halten und an ihm hinaufranken wollen freundlich heranziehen, sie emporrichten und leiten und erziehen.“

dern um die Philosophiegeschichte selbst. Diese hält Descartes für die Geschichte von verschiedenen schlechten Bäumen, die sich in einem feindlichen Lebensraum ums Überleben streiten. Laut Descartes kann nur ein Baum diesen Kampf beenden, der so fruchtbar und wachstumsfähig wäre, dass er jegliches Bedürfnis nach Streit auslöschen würde. Könnte die Konkurrenz nicht dadurch behoben werden, dass die verschiedenen *philosophies vulgaires* sich gegenseitig befruchten und symbiotisch miteinander wachsen? Kann die Philosophie nicht wachsen, indem alte und neue Schulen zusammen die menschliche Weisheit durch reziproke Arbeit vervielfachen? Descartes würde auf diese Frage verneinend reagieren. Ein philosophischer „Lebensraum“, in dem verschiedene „Pflanzen“ miteinander kooperieren, wäre für Descartes nicht möglich, denn das würde implizieren, dass es Wissensarten gäbe, die nicht von derselben Quelle kommen. Descartes will nicht sagen, dass kein Philosoph vor ihm etwas richtiges gesagt hat. Vielmehr deutet er darauf hin, dass alles Richtige, was je von der Philosophiegeschichte generiert wurde, denselben Ursprung hat. Diese Quelle beschreibt Descartes pflanzenmetaphorisch in der vierten *Regula* als „Samen“ (*Semina*), die „so angelegt sind, dass sie oft spontan eine Frucht produzieren“, wenn sie nicht vernachlässigt werden. Wenn man sie aber nicht richtig pflegt, „verdorren sie“.<sup>22</sup> Wenn die Beschaffenheit dieses Samens völlig enthüllt werden könnte, gäbe es keine Hindernisse mehr für die Wege seines Wachstums. Wenn aber verschiedene Samen kultiviert werden, aus denen zwar ab und zu sinnvolle Früchte wachsen könnten, die aber aus welchen Gründen auch immer imperfekt sind, sind sie nicht nur wegen ihrer inneren Fehlerhaftigkeit und Zweifelhaftigkeit zum Verdorren verdammt, sondern sie verhindern, dass Licht auf die eigentlichen *Semina* geworfen wird, sodass das Wachstum der wahren Philosophie verunmöglicht wird.

Descartes hofft, dass sein Philosophiebaum sich durchsetzt, indem er alle anderen Bäume der Philosophie obsolet macht. Dazu gilt es, Wachstumshindernisse seines Baumes zu eliminieren, indem er nicht von den äußersten Zweigen und Blüten, sondern von den ersten *Semina* ausgeht. Wie aber kommt man genau dazu? Wie zerstört man die Hindernisse, die das Wachstums des Philosophiebaums beeinträchtigen?

## Philosophie als Lebensform? Hadot vs. Foucault

Nun werde ich zeigen, warum die Baum-Metapher meiner Lektüre nach Hadots Deutung der Rolle Descartes' in der Philosophiegeschichte bekräftigt. Hadot entwickelt seine Lektüre in Auseinandersetzung mit Michel Foucault. In seinem Hauptwerk *Exercices spirituels et philosophie antique* erzählt Hadot, wie er Foucault kennengelernt hat und was für Meinungsdissonanzen zwischen ihnen seitdem entstanden sind. Obwohl beide die Überzeugung teilten, dass die antike Philosophie sich als eine Art Lebenskunst versteht, hatten sie verschiedene Antworten auf die Frage, ab welchem Punkt der Geschichte des europäischen Denkens die Philosophie angefangen hat, sich von diesem Verständnis zu distanzieren. Hadot weist dem Mittelalter die Schuld daran zu, während Foucault den Wendepunkt in der Neuzeit und in Descartes' Werk sieht. Hadot entwirft hingegen eine *spiritualistische Lesart*<sup>23</sup> und argumentiert, dass

<sup>22</sup> Descartes 2011, 25.

<sup>23</sup> Hadots Entscheidung, antike Praktiken als spirituelle Übung zu bezeichnen, kann verwirrend wirken. Er bedient sich dieser Begrifflichkeit aber nicht, um esoterische Eindrücke zu erwecken, sondern weil er kein besseres Wort gefunden habe, um seine Gedanken zur antiken Philosophie auf den Punkt zu bringen. S. Hadot, 1987: „L'expression dérouté un peu le lecteur contemporain. Tout d'abord il n'est plus de

Descartes mehrere Aspekte der antiken Philosophie wiederbelebe. Ausgangspunkt dieser Auffassung ist, dass Descartes sein vielleicht wichtigstes Werk *Meditationes* nannte. Die Vokabel „Meditation“, die heutzutage eher mit religiösen Praktiken des Buddhismus assoziiert wird, wurde vor allem von den antiken Stoikern verwendet, um Übungen zur Internalisierung von Lehrsätzen zu beschreiben. Ein Beispiel dieser *Meditationes* ist die *Meditatio mortis*, die darin besteht, sich beständig selbst zu befragen, was man machen würde, wenn die eigenen Freunde und Familienmitglieder sterben würden. Dies zu visualisieren, soll dabei helfen, sich vom Gedanken abzuwenden, dass der Tod ein unerträgliches Übel sei, und auswendig zu lernen, wie man agieren soll, wenn jemand stirbt. Ignatius de Loyola, dessen Werk Descartes als Jesuit gekannt haben wird, entwickelte ähnliche Meditationen in seinen *Exercitia spiritualia*, z.B., wenn er dem Leser vorschlägt, „[sich anschaulich vorzustellen], wie Christus unser Herr gegenwärtig und ans Kreuz geheftet ist, und ein Zweigespräch [zu] beginnen“,<sup>24</sup> um sich zu vergegenwärtigen, dass er für unsere Sünden gestorben ist. Hadot zufolge funktionieren die cartesischen Meditationen auf eine ähnliche Weise wie die stoischen und christlichen Meditationen. Als Beweis dafür dient Hadot die Tatsache, dass Descartes dem Leser empfiehlt, sich mehrere Wochen zu nehmen, um die einzelnen *Meditationes* für sich selbst zu exerzieren. Die *Meditationes* sind zwar nicht als ein klar gegliedertes Itinerarium wie die *Exercitia spiritualia* von Loyola strukturiert, aber Descartes deutet doch darauf hin, dass die einzelnen Meditations-Schritte aufeinander aufbauen und dass sie in ‚Tage‘ eingeteilt sind, was Nolte unter Berücksichtigung von Hadots spiritualistischer Deutung gut nachweisen konnte.<sup>25</sup>

Foucault teilt mit Hadot die Überzeugung, dass Descartes die *Meditationes* so genannt hat, weil er von antiken Denktraditionen inspiriert wurde, was er in seinen Spätvorlesungen eindeutig sagt.<sup>26</sup> Trotzdem spricht Foucault von einem „cartesischen Moment“,<sup>27</sup> ab dem die Philosophiegeschichte sich radikal von der Antike distanziert habe. In der Antike waren, so Foucault, zwei Prinzipien denkanleitend, die im *Alkibiades I* ausformuliert sind: das delphische *gnothi seauton* (erkenne dich selbst) und *epimeleia heautou* (Sorge um sich selbst). Laut Foucault habe Descartes das *gnothi seauton*, die intellektualistische Selbsterkenntnis, zum Nachteil der praktischen Selbstsorge priorisiert. Foucault zählt drei Kriterien auf, die das Verhältnis zwischen Subjekt und Wahrheit in der Antike charakterisieren: Erstens, dass philosophierenden Subjekten „ohne eine Konversion oder Umwandlung“ kein Zugang zur Wahrheit gewährt wird. Zweitens, dass eine konstante „Arbeit an sich selbst“ notwendig ist, um zur Wahrheit zu gelangen, und drittens, dass der Zugang zur Weisheit konkrete praktische „Rückwirkungen“<sup>28</sup> auf das Subjekt haben muss. Laut Foucault gehe Descartes davon aus, dass das Subjekt, so wie es ist, ohne sich selbst durch harte Arbeit zu verändern, der Wahrheit fähig ist.

Die Baummetapher in der *Lettre-Préface* kann auf den ersten Blick den Eindruck erwecken, die Deutung Foucaults zu stützen, weil Pflanzen seit den Anfängen der Phi-

très bon ton, aujourd’hui, d’employer le mot ‚spirituel‘. Mais il faut bien se résigner à employer ce terme, parce que les autres adjectifs ou qualificatifs possibles : ‚psychique‘, ‚moral‘, ‚éthique‘, ‚intellectuel‘, ‚de pensée‘, ‚de l’âme‘ ne recouvrent pas tous les aspects de la réalité que nous voulons décrire.“

<sup>24</sup> Loyola 1981, 36.

<sup>25</sup> S. Nolte 1995, 83: „Meditation II beginnt mit einer Erinnerung an die gestrige Meditation. Die vierte Meditation bezieht sich einleitend auf die Übungen der vergangenen Tage und zweimal auf ‚heute‘.“

<sup>26</sup> Foucault 2009, 436.

<sup>27</sup> Ebd., 31.

<sup>28</sup> Ebd., 33.

losophieggeschichte auf bewegungsunfähige Wesen reduziert werden, die ganz unten auf der *Scala Naturae* stehen.<sup>29</sup> Weder die Antike noch Descartes beschränken ihre Pflanzenmetaphorik auf diesen rein „organischen“ Aspekt, sondern sie beziehen die Rolle der Landwirtschaft mit ein.

Descartes betont in der *Lettre-préface*, dass die Philosophie sowie alle anderen Künste „se perfectionnent peu à peu par l'usage“.<sup>30</sup> Es geht ihm darum, den Baum der Philosophie im etymologischen Sinne des Wortes zu kultivieren (*cultivant*)<sup>31</sup>, d.h., zu pflegen. Descartes Baum-Metapher bringt besonders klar zur Sprache, dass Philosophie bei ihm durch einen starken Arbeitscharakter geprägt ist, was Foucaults These widerspricht. Die Baum-Metapher lässt sich also am besten als eine agrarische Metapher bezeichnen.

Es stimmt zwar, dass bei Descartes jeder Mensch das Potenzial in sich bergen mag, solides und evidenzbasiertes Wissen zu erlangen. Dieses Potenzial bleibt genauso präfiguriert wie die Stelle der Pflanzen in der *Scala Naturae*. Wenn der Mensch jedoch dieses Potenzial nicht entfaltet, bleibt er wie ein kleiner Samen, der nicht zum Baum wird.

Hadot verweist in der Verteidigung seiner Position auf die *Lettre-préface* und betont, dass Descartes „continue à se situer dans la problématique de la tradition antique de la philosophie conçue comme exercice de la sagesse“.<sup>32</sup> Descartes belebt hiermit einen platonisch-aristotelischen Gedanken wieder.<sup>33</sup> „Keiner der Götter philosophiert“, sagt uns Platon, weil sie schon (all)wissend sind, während die Philosophen als Zwischenentitäten zwischen (All)wissen und Nicht-Wissen nach ersterem streben. Bei dieser allgemeinen Definition bleibt Descartes im antiken Erbe verwurzelt. Erst bei den Spezifika seines Philosophiebegriffes, die durch die Baummetapher deutlich werden, distanziert sich Descartes vom antiken platonisch-aristotelischen Philosophiebegriff.

Was aber bedeutet es, die Philosophie zu kultivieren? Wir können die Frage zuerst *ex negativo* beantworten: Wie sieht die Pseudokultivierung der Philosophie aus? Dies verdeutlicht Descartes am Beispiel der „pédants“,<sup>34</sup> die den Namen der Philosophie besudeln. Die *pédants* ignorieren, dass die fundamentalen Wahrheiten der Philosophie eigentlich ganz simpel seien, oder pflanzenmetaphorisch formuliert: Sie vergessen ihre Wurzeln. Diesen Punkt verdeutlicht Descartes im *Discours* mit einer Pflanzenmetapher, im Rahmen derer die Philosophie des Aristoteles als ein Baum und seine Nachfolger als „Efeu“ (*lierre*) charakterisiert werden:

Sie sind wie der Efeu, der nicht versucht höher zu steigen als der Baum, der ihn trägt, und der häufig selbst wieder hinabsteigt, nachdem er den Gipfel erreicht hat, denn es scheint mir, dass auch jene wieder hinabsteigen, d.h., sich in gewisser Weise unwissender machen, als wenn sie sich der Studien ganz enthielten.<sup>35</sup>

Descartes zufolge philosophiert man nur, wenn man es *selbst* tut, indem man die Philosophie als etwas Lebendiges, Wachstumsfähiges betrachtet, zu dem man selbst vieles beitragen kann. Descartes entwickelt am Anfang der *Lettre-préface* eine Art

<sup>29</sup> S. Arist. NE. 1102b10-15.

<sup>30</sup> Descartes 1996, 81.

<sup>31</sup> Ebd.

<sup>32</sup> Hadot 1987, 311.

<sup>33</sup> Vgl. Plat. Symp. 204a-d und Arist. Met. 982a.

<sup>34</sup> Ebd., 80.

<sup>35</sup> Descartes 2019, 131.

Doxographie, in der er beschreibt, wie die Philosophie nach Aristoteles stagniert sei, weil alle, die nach Platon und Aristoteles kamen, „après eux s’arrêtèrent plus à suivre leur opinions qu’à chercher quelque chose de meilleur“ (nach ihnen darauf beharrt haben, ihren Meinungen zu folgen anstatt etwas besseres zu suchen, eig. Übersetzung)<sup>36</sup>. *Pédants* bzw. Pseudophilosophen kultivieren die Philosophie nicht, weil sie blind einer Autorität folgen, anstatt „se servir de propres yeux“ (sich der eigenen Augen bedienen, eig. Übers.).<sup>37</sup> Dass Descartes mit Pflanzenmetaphorik arbeitet, um die *pédants* zu beschreiben, verwundert nicht vor dem Hintergrund, dass gute Landwirte seit der Antike mit fleißiger Arbeit assoziiert werden. Cato der Ältere sagt z.B., dass diejenigen, die Landwirtschaft betreiben, „minimeque invidiosus minimeque male cogitantes sunt“ („sie sind am wenigsten neidisch und am wenigstens schlecht denkend“, eig. Übersetzung),<sup>38</sup> und dass der gute Mensch Experte im Bereich der Landwirtschaft sein soll. Pflanzen gut zu pflegen, geht mit dem Wissen einher, wie man die *Dynamis* von kleinen Samen am besten entfalten kann, sodass deren *Energeia* realisiert wird, bzw., sodass die Samen sich in große und starke Bäume verwandeln, deren Produktion von Früchten sich vervielfachen lässt.

Platon und Aristoteles haben laut Descartes viel *Sagesse* erworben, aber diese *Sagesse* lasse sich nicht in andere einpflanzen, die sich selbst nicht mit den Prinzipien der Philosophie auseinandersetzen. *Pédants*, die sich abhängig von den „Bäumen“ vergangener Philosophien machen, bleiben nichts als Parasiten, die selbst eingehen, sobald sie keine „Nahrung“ mehr von ihren Wirten aufnehmen können und die ihre Wirte (Philosophiebäume) dadurch beeinträchtigen. Descartes glaubt, dass er sich von den *Pédants* unterscheidet, aber nicht dadurch, dass er Wissen komplett neu erfunden hat, sondern dadurch, dass er die Dinge, die er weiß, *selbst* verstanden habe:

Ich rühme mich auch nicht, irgendeine als Erster entdeckt zu haben, aber wohl, dass ich sie niemals übernommen habe, weil sie entweder von anderen behauptet worden sind oder weil dies nicht der Fall gewesen ist, sondern nur weil die Vernunft mich von ihnen überzeugt hat.<sup>39</sup>

Blinder Glauben an Autoritäten erweist sich als eines der schlimmsten Hindernisse im Wege des Wachstums von philosophischen Samen, was sich gut am Beispiel der sechsten cartesischen *Regula* zeigen lässt.

Regula VI: Um die allereinfachsten Dinge von den verwickelten zu unterscheiden und geordnet zu verfolgen, müssen wir bei jeder Serie von Dingen, in der wir einige Wahrheiten direkt aus anderen deduziert haben, beobachten, was das Allereinfachste ist, und wie weit – mehr oder weniger oder gleich – alles Übrige von ihm entfernt ist.<sup>40</sup>

Es überrascht nicht, dass Descartes diese Regel durch ein mathematisches Exempel veranschaulicht, bei dem Proportionen zwischen Zahlen verglichen werden, um zu zeigen, dass größere Zahlen denselben Proportionsregeln folgen wie einfache:

Wenn sich zum Beispiel zeigt, daß die Zahl 6 das Doppelte von Drei ist, dann kann ich nach dem Doppelten von Sechs fragen, nämlich 12, und dann erneut nach dem Doppelten davon, nämlich 24, und nach dem Doppelten davon, nämlich 48 usw.

<sup>36</sup> Descartes 1996, 62.

<sup>37</sup> Ebd., 57.

<sup>38</sup> Cato. Agr. 1.1.

<sup>39</sup> Descartes 2019, 141.

<sup>40</sup> Descartes 2011, 41.

Daraus kann ich dann ganz leicht deduzieren, daß dasselbe Verhältnis zwischen 3 und 6 besteht wie zwischen 6 und 12; und ebenso zwischen 12 und 24 usw. – und demnach sind die Zahlen 3, 6, 12, 24, 48 usw. kontinuierlich proportional. All das ist so transparent, daß es fast als kindisch erscheint.<sup>41</sup>

Den Baum der Philosophie zu pflegen, besteht darin, sich permanent zu vergegenwärtigen, dass alle Früchte der Philosophie aus den Wurzeln des Baums bzw. aus der Metaphysik deduziert werden können. Den Baum der Philosophie zu nutzen, ist genau das. So wie versierte Mathematiker mit hochkomplexen mathematischen Rechnungen umgehen, die noch nie davor gelöst wurden, indem sie sich an konkrete Axiome erinnern und diese anwenden, wird man zum Philosophen, indem man die Philosophie auf ganz ähnliche Weise pflegt. *Pédants* sind wie schlechte Mathematiker, die keine Übungen selbst lösen können, sondern nur Axiome der Geschichte der Mathematik auswendig lernen:

denn wir werden zum Beispiel nicht dadurch zu Mathematikern, daß wir alle Beweise der anderen im Gedächtnis behalten, sondern dadurch, daß wir die Geisteskraft besitzen, mit der wir jedes beliebige Problem lösen können; oder dadurch zu Philosophen, daß wir alle Argumente von Plato oder Aristoteles gelesen haben, sondern dadurch, daß wir ein zuverlässiges Urteil über vorgelegte Dinge fällen können: denn offenbar hätten wir ansonsten kein Wissen erworben, sondern Geschichte gelernt.<sup>42</sup>

Auf analoge Weise können *Pédants* als Agronomen beschrieben werden, die sich mit der Geschichte und den Gesetzen der Botanik befassen, aber nie selbst einen Baum gepflanzt und gepflegt haben. Ihre Philosophien sind wie, um es mit Hadot zu sagen, „des herbiers remplis de feuilles mortes“,<sup>43</sup> mit denen sie kein neues Wissen, keine philosophischen Früchte ins Leben rufen können. Ein guter Philosoph ist in gewisser Weise zugleich ein *guter Landwirt*.

### **„Nous sommes fatigués de l'arbre“?**

Die Baum-Metapher bringt in der *Lettre-Préface* drei Aspekte des Philosophiebegriffes und der Interpretation der Philosophiegeschichte von Descartes zur Sprache: (1) Die Philosophie soll einen Einheitsanspruch erheben; (2) die Philosophiegeschichte hingegen ist die Geschichte einer unfruchtbaren Konkurrenz mehrerer sich widersprechender Philosophieverständnisse. Descartes spricht von verschiedenen Pseudophilosophien, die seit der Antike erfolglos gegeneinander gekämpft haben. Diese Vulgärphilosophien haben mit der eigentlichen wahren Philosophie sehr wenig zu tun. (3) Die Philosophie soll sich als Lebensform verstehen: Man kann in ihr nur Fortschritte erzielen bzw. ‚Früchte ernten‘, indem *man selbst* sie fleißig kultiviert. Gute Philosophen sollen sich nicht bloß von den „Bäumen“ antiker Philosophien ernähren, sondern den Baum der wahren Philosophie durch geduldige und klar strukturierte Arbeit pflegen.

Wenn Descartes nichts Neues erfunden hätte, könnte er nicht als der „urstiftende [ ] Genius der gesamten neuzeitlichen Philosophie“<sup>44</sup> gelten, wie Husserl ihn nennt, und die Katachrese der „Frühen Neuzeit“ würde ins Schwanken geraten. Wenn Descartes mit der Baummetapher nur den Einheitsanspruch seiner Philosophie ver-

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Descartes 2011, 17.

<sup>43</sup> Hadot 2003, 150.

<sup>44</sup> Husserl 1992, 75.

deutlich hätte, könnten wir mit Ariew übereinstimmen, dass er keine Epoche macht. Der Vereinheitlichungsgedanke spielt zwar eine fundamentale Rolle bei Descartes' Baummetapher, aber er erweist sich bei einer sorgfältigen Lektüre nicht als das wichtigste Element. Descartes bedient sich des Bildes, um sich selbst in der Philosophiegeschichte zu verorten, in der Hoffnung, dass der Baum, den er in den Boden der Geschichte des Denkens einpflanzt, sich beweist, indem er frühere Bäume obsolet macht.

Hadot hat Recht, wenn er behauptet, dass „[o]n ne mesure pas toujours assez à quel point la conception antique de la philosophie est toujours présente chez Descartes“.<sup>45</sup> Trotzdem können wir mit Foucault übereinstimmen, dass es einen „cartesischen Moment“ gab, der nicht darin besteht, dass die Evidenz die Askesis ersetzte, sondern in dem Versuch, diese beiden Aspekte zu versöhnen. Den Zusammenhang von harter Arbeit an sich selbst und Selbsterkenntnis bei Descartes zu ignorieren, generiert die problematische Annahme Foucaults, dass es eine klare Dichotomie von Wissen und Lebensform bei Descartes gäbe. Diese Dimensionen denkt Descartes nicht als verschieden, sondern als Teile eines in sich geschlossenen und wachstumsfähigen Ganzen.

Die Katachrese der Frühen Neuzeit enthält das Versprechen einer reiferen, ausgebildeteren und vor allem fruchtbaren Zukunft. Descartes hätte keine Epoche gemacht, wenn er nicht in seine Leser die Hoffnung eingepflanzt hätte, dass etwas Besseres als die Antike kommen würde, dass sie unendliche Früchte genießen würden. Er ähnelt einem Gärtner, der einen Samen in die Erde setzt, obwohl er weiß, dass er den Baum, der aus dem Samen entstehen wird, nie sehen wird. Die Philosophiegeschichte nach Descartes hat uns aber gezeigt, dass „l'arbre s'est fissuré“<sup>46</sup>. Schon die Enzyklopädisten glaubten nicht mehr an die Möglichkeit einer Einheitswissenschaft.<sup>47</sup> Vielleicht wurzelt der Unterschied zwischen der Moderne, deren frühneuzeitlicher Anfang die Einpflanzung des cartesischen Samens in die Geschichte des Denkens sein mag, und der Postmoderne darin, dass der cartesische Traum eines einheitlichen und unsterblichen Baums aufgegeben wurde: „Nous sommes fatigués de l'arbre. Nous ne devons plus croire aux arbres, aux racines ni aux racinelles, nous en avons trop souffert“.<sup>48</sup>

## Literatur

- Ariew, Roger: Descartes and the Tree of Knowledge. In: *Synthese* 92.1 (1992), 101-116.  
 Aristoteles: *Metaphysik*. Berlin 1990.  
 Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. Hamburg 1985.  
 Cato der Ältere: *De agri cultura/vom Landbau*. Berlin 2011.  
 Cicero: *Tusculanae Disputationes/Gespräche in Tusculum*. Lateinisch/Deutsch. Stuttgart 1997.  
 Deleuze, Gilles: *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris 1991.  
 Deleuze, Gilles und Guattari, Felix: *mille plateaux*. Paris 1980.  
 Descartes, René: *Discours de la Méthode/Bericht über die Methode*. Französisch/Deutsch. Stuttgart 2019.  
 —: *Meditationes de Prima Philosophia/Meditationen über die Erste Philosophie*. Lateinisch/Deutsch. Stuttgart 2020.

<sup>45</sup> Hadot 1995, 398.

<sup>46</sup> Moreau 1996, 25.

<sup>47</sup> S. Ebd., 25-26.

<sup>48</sup> Deleuze und Guattari 1980, 22.

- : *Regulae ad directionem ingenii/Cogitationes privatae*. Latenisch/Deutsch. Hamburg 2011.
- : *Lettre-préface des Principes de la Philosophie*. Paris 1996.
- Diogenes Laertios: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Hamburg 2015.
- Dross, Juliette: *Les métamorphoses de l'arbre de la philosophie, de l'ancien stoïcisme à Descartes*. In: *Revue de philosophie ancienne* 29.2 (2011), 75-96.
- Foucault, Michel: *Hermeneutik des Subjekts*. Frankfurt am Main 2009.
- Hadot, Pierre: *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Paris 1987.
- : *La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris 2003.
- : *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris 1995.
- Husserl, Edmund: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in: Reinhold N. Smid (Hg.): *Bd. XXIX der Husserliana*, Den Haag 1992.
- Loyola, Ignatius: *Geistliche Übungen*. Freiburg 1981.
- Moreau, Denis: *Einleitung zu Descartes' Lettre-préface des principes de la philosophie*. Paris 1996.
- Nolte, Ulrich: *Philosophische Exerziten bei Descartes*. Würzburg 1995.
- Platon: *Symposion*, in Wolf, U. (Hg.) *Sämtliche Werke. Zweiter Band*. Hamburg 2015.
- Plutarch: *Moralia*. Wiesbaden 2012.

# Mit dem ‚göttlichen Gesetz‘ gegen das göttliche Gesetz

Über Spinozas katachrestische Begriffspolitik im  
vierten Kapitel des *Tractatus Theologico-Politicus*

**Anna Sutter**

Die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, die sich in der Frühen Neuzeit zuweilen auch so weit zuspitzte, dass sie zur Alternative ‚Vernunft oder Offenbarung‘ wurde, scheint ihre Dringlichkeit eingebüßt zu haben. Von ihr ist gleichsam nur der erste Teil, die Vernunft, übriggeblieben – versehen mit einem Fragezeichen. In seiner emphatischen Bedeutung nicht allein auf das Erkenntnisvermögen des Subjekts, sondern auch auf die intelligible Struktur eines ihm vorausgehenden Objekts gerichtet und Chiffre für die Möglichkeit der Übereinstimmung beider, ist der Begriff der Vernunft, wo nicht verworfen, so zumindest in höchstem Maße zweifelhaft geworden. Aus der Warte eines in diesem Sinne ‚nachmetaphysischen‘ Zeitalters betrachtet rücken Theologie und vorkritische Philosophie nah aneinander: Gemein ist ihnen der universelle, also potentiell die ganze menschliche Gattung umfassende Anspruch, die Orientierung an einer jenseits des Sinnlichen vermuteten Wirklichkeit höherer Dignität und die Überzeugung, diese sei wenigstens annäherungsweise erkennbar, wobei der Logos-Begriff die Verbindung zwischen dem sprechenden Individuum und der Ordnung des Weltganzen sichert.

In Zeiten eines theoretisch wie praktisch erheblich relativierten Vernunftbegriffs, in denen diese Annahmen ihre Plausibilität verloren haben, steht uns die Kluft, die *uns von ihnen*, den Metaphysikern vergangener Jahrhunderte, trennt, noch mehr oder weniger deutlich vor Augen, während die Kluft, die Philosophie und Theologie und also *jene Metaphysiker voneinander* trennt, nur verschwommen am Horizont noch zu erahnen ist. Ihr Streit ist ausgestritten: Keine der beiden Seiten nimmt ihre jeweilige Position noch so ernst, dass sie sich an der anderen abarbeiten würde. Und er ist auch weitgehend vergessen: Nicht weil es an kenntnisreicher Forschung zum Material mangeln würde, das die Streitparteien hinterlassen haben, sondern weil bei allem Bemühen um das Auffinden und Auffüllen von Forschungslücken oft der Blick für das fehlt, was inhaltlich auf dem Spiel steht. Aus dieser Konstellation ergeben sich nicht wenige

der Schwierigkeiten, die die Lektüre von Spinozas 1670 erstmals gedrucktem *Tractatus Theologico-Politicus* (im Folgenden TTP) heute bereitet – zugleich aber auch der Ertrag, den sie verspricht. Denn Spinoza tut in diesem Buch auf der einen Seite alles dafür, den Graben zwischen Philosophie und Offenbarungsreligion so weit als möglich zu vertiefen, ihre Polarisierung ins Extrem zu treiben, während er ebendiese seine Vorgehensweise andererseits zu verdecken versucht. Im Dienst dieser paradoxen Strategie mobilisiert er ein Ensemble von rhetorischen Figuren, die in komplexen Manövern zusammenwirken, sich an manchen Stellen der Kontrolle des Autors aber auch zu entziehen und ein Eigenleben zu entwickeln scheinen. Aufgrund der intimen Korrespondenz von Form und Inhalt des TTP können die hermeneutischen Erwägungen, die nötig sind, um Ordnung in diese Bewegungen zu bringen, zugleich auch dazu beitragen, das Verständnis für den vergessenen Streit zu schärfen. Ein Versuch in diese Richtung soll im Folgenden unternommen werden, indem das ‚göttliche Gesetz‘, dem das vierte Kapitel des TTP (*De lege divina*) seinen Titel verdankt, in den Blick genommen wird. Diesem Versuch seien einige weitere allgemeine Bemerkungen über die hermeneutischen Probleme vorangestellt, die die Lektüre des TTP mit sich bringt.

## Schichten einer Hülle

In den vergangenen Jahrzehnten ist den sprachlichen Mitteln, derer sich Spinoza bei der Durchführung seines Projekts einer Trennung der Philosophie von der Theologie bedient, in der Forschung verstärkte Aufmerksamkeit zuteil geworden. Angestoßen hat diese Bewegung Leo Strauss, dessen Unterscheidung zwischen einer exoterischen, mit Rücksicht auf die „Vielen“ verfassten Textschicht und einem esoterischen Gehalt, der sich an potentielle Philosophen richte, viel Gegenwind erfahren hat, aber dennoch als richtungsweisend für die weitere Diskussion gelten muss.<sup>1</sup> Der von Strauss konstatierte Zusammenhang zwischen der Vorsicht als fest eingepprägter *Maxime* Spinozas (*Caute*), seinem metaphysisch grundierten Elitismus der Vernunft und seiner oft widersprüchlich und verworren anmutenden Ausdrucksweise im TTP wurde seither zwar oftmals in seiner Bedeutung relativiert, aber kaum je einer grundlegenden sachlichen Kritik unterzogen. Der Einwand, der in der Gelehrtensprache Latein verfasste *Tractatus* richte sich von vornherein „nicht an das unwissende Volk, sondern an den Gebildeten, an den philosophischen Leser“,<sup>2</sup> ist deswegen vernachlässigbar, weil der gebildete eben nicht notwendig ein philosophischer Leser ist und die erbitertsten Eiferer zu Spinozas Zeiten ebenso wie heute im Gegenteil oft genug gerade an Universitäten anzutreffen waren.<sup>3</sup> Jedenfalls stellt Strauss' hermeneutischer Ansatz eine Forderung, der jede Interpretation des TTP, so anders als die ‚straussianische‘ sie auch ausfallen mag, gerecht werden muss: Im Einzelfall mit Rücksicht sowohl auf den nächsten Kontext als auch auf das Ganze von Spinozas Philosophie zwischen Wort-sinn und Sinn zu unterscheiden.

Die Bildhaftigkeit von Spinozas Sprache spielt bei Strauss nahezu keine Rolle. Er betont ausdrücklich, dass die ‚äußere‘ Textschicht, die das eigentlich Gemeinte verhülle, nicht metaphorischer, sondern propositionaler Natur sei, dass sie sich also aus Aussagen konventionell-theologischen Inhalts zusammensetze, die im Widerspruch zu Spinozas tatsächlichen Überzeugungen stünden.<sup>4</sup> Dass die sprachliche ‚Hülle‘ die

<sup>1</sup> Vgl. Strauss 1988.

<sup>2</sup> Bartuschat 2012, XIX.

<sup>3</sup> Vgl. Yovel 1989, 136–138, der von der „learned multitude“ spricht.

<sup>4</sup> Vgl. Strauss 1988, 176, 181.

hinter ihr liegende Wahrheit mit den Mitteln der Einbildungskraft andeuten würde und mithin eine verführerische Wirkung entfalten könnte, ist in diesem Modell nicht vorgesehen. Rosenthal weist zu Recht auf einen Punkt hin, der, obschon von Strauss selbst konstatiert, diese Deutung problematisch macht: Auch wenn man die Annahme teilt, dass Spinoza den TTP mit Rücksicht auf die Unterscheidung zwischen einer ‚vulgären‘, zur Philosophie nicht begabten Menge und einzelnen potentiellen Philosophen in seiner Leserschaft konzipiert hat, darf man davon ausgehen, dass er mit einem Verstricktsein beider Gruppen in weitgehend denselben Komplex von Vorurteilen und Affekten rechnete.<sup>5</sup> Dieser Umstand würde die Notwendigkeit implizieren, beide Gruppen gleichsam am selben Punkt abzuholen und die ‚äußere‘ Textschicht so zu gestalten, dass sie nicht nur dazu geeignet ist, die ‚Vielen‘ vom atheistischen Kern der Argumentation abzulenken, sondern auch die potentiellen Philosophen anzusprechen und unter Zuhilfenahme ihrer Imagination auf eine Bekehrung zur Philosophie vorzubereiten. Die Unterscheidung zwischen ‚vulgären‘ und potentiell philosophischen Lesern wäre dann nicht, wie es in Strauss‘ Darstellung zuweilen den Anschein hat, im Voraus starr fixiert, sondern würde sich erst im Prozess ergeben: Spinozas Text macht dem Publikum das Angebot, das Verhältnis von Philosophie und Offenbarungsreligion aus der Perspektive der Philosophie zu betrachten, aber, um eine in etwas anderem Zusammenhang ähnlich intendierte Formulierung Rutherfords aufzugreifen, „whether one can do that, is not something one can know in advance of the attempt to do so.“<sup>6</sup>

Yirmiyahu Yovel, der Strauss‘ hermeneutischen Ansatz aufgreift und modifiziert, hat eine Antwort auf dieses Problem gegeben, indem er in seiner sehr differenzierten Darstellung der ‚äußeren‘ Textschicht des TTP besonderes Augenmerk auf die Bedeutung von Metapher und Imagination sowie die von Strauss vernachlässigten positiven Intentionen Spinozas legt. Yovel unterscheidet zwischen drei Funktionen von Spinozas Rhetorik: Die „defensive“ Funktion umfasst die Zwecke der Maskerade und Abwehr, die Strauss hauptsächlich im Blick hatte; ein und denselben Formulierungen kann aber auch eine „offensive“ Funktion zukommen, insofern Spinoza polemisch die religiösen Vorurteile der potentiellen Philosophen unter seinen Lesern ins Wanken zu bringen und persuasiv auf sie einzuwirken suche (wie ja auch jede Maske mehr ist als Mittel zur Verbergung des Gesichtes). Schließlich macht Yovel noch eine „hermeneutisch-konstruktive“ Funktion der sprachlichen Beschaffenheit des TTP aus, wobei der Bindestrich hier zwei einigermaßen divergente textuelle Phänomene zusammenbringt. Zum einen („hermeneutisch“) sei Spinozas Gebrauch tradierter theologischer Begriffe nicht auf Zwecke zu reduzieren, die seinem eigentlich philosophischen Unternehmen äußerlich bleiben, sondern er nehme zumindest in einigen Fällen genuine Neuinterpretationen vor, die bei aller Verschiebung des Bedeutungshorizontes doch auf dieselben Gegenstände bezogen blieben, von denen auch die traditionellen Diskurse handelten, und von deren existenzieller Aufgeladenheit zehrten.<sup>7</sup> Zum anderen („konstruktiv“) nutze Spinoza – hier doch wieder instrumentell verfahrend – die über-

<sup>5</sup> Rosenthal 2003, 253 f.

<sup>6</sup> Rutherford 2010, 166.

<sup>7</sup> Nur so lasse sich erklären, weshalb die bekannte Formel ‚deus sive natura‘ keine Tautologie darstellt: ‚Gott‘ und ‚Natur‘ seien bei Spinoza nicht völlig austauschbar, ersterer nicht bloß sozialkonforme sprachliche Verkleidung für letztere, sondern Spinoza bleibe, gerade weil er auf die Naturalisierung Gottes und die Sakralisierung der Natur abzielt, auf den alten Begriff mit seinen historisch gewordenen Konnotationen angewiesen. Vgl. Yovel 1989, 148.

kommenen Begriffe als „Bausteine einer semirationalen Imagination“,<sup>8</sup> versuche also, sie im Sinne seines Programms einer zivilreligiös fundierten ‚liberalen‘ (der Anachronismus ist aufgrund des prospektiven Charakters dieses Programms hier angebracht) Gesellschaft nach den Maßgaben einer universalen Moral sachte zu rationalisieren. Dabei gilt es jedoch, ihre imaginative Kraft zu bewahren, denn sie müssen geeignet sein, eine große Menge von Menschen zu affizieren, wenn sie als ideelle Fundamente einer erst noch zu schaffenden vernünftigeren Sozietät dienen sollen.<sup>9</sup> In beiden Fällen, die Yovel unter dem Stichwort der „hermeneutisch-konstruktiven“ Funktion in eins setzt, werden die theologischen Begriffe also in modifizierter Gestalt in Spinozas System inkorporiert und erfüllen dort eine positive Funktion – einmal auf dem Gebiet der theoretischen, einmal auf dem der politischen Philosophie, wobei dieser Unterschied schwerer wiegt, als es bei Yovel den Anschein hat.

Der knappe Überblick über die Unterscheidungen, die Yovel vorschlägt, sollte deutlich gemacht haben, welche Schwierigkeiten die Exegese des TTP bereitet, wenn sich ihr Anspruch über den begrifflichen Gehalt hinaus auf ihre rhetorische Oberflächentextur erstreckt, was schon allein deswegen unabdingbar ist, weil beide Seiten durcheinander bedingt sind. Auch unter der Voraussetzung, dass man sich über die groben Züge einer angemessenen Hermeneutik einig wäre, kann die Auslegung bestimmter Stellen völlig verschieden ausfallen, je nachdem, welche der konkurrierenden Funktionen der Rede im Einzelfall in den Vordergrund gestellt, wie ihr Ineingreifen mit den jeweils anderen Funktionen erklärt und ob einige gegebenenfalls ganz außer Acht gelassen werden. Zweierlei ist mit Blick auf diese potenziellen Uneinigigkeiten besonders zu beachten: Erstens geht es um das stets vor dem Hintergrund von Spinozas Konzeption des Verhältnisses von Geist und Sinnlichkeit zu betrachtende Verhältnis von Begriff und Bild, die Frage, wo im Einzelfall zwischen übertragener Redeweise und eigentlichem Sinn *more geometrico* die Trennlinie zu ziehen ist und ob eine saubere Trennung überhaupt erreicht werden kann. Zweitens und damit verbunden stellt sich die Aufgabe, Spinozas Verwendung der tradierten theologischen Begriffe (‚Prophetie‘, ‚Auserwähltheit‘, ‚göttliches Gesetz‘, ‚Beschlüsse Gottes‘, ‚Wunder‘ usw.) im Einzelnen zu explizieren: Gebraucht er sie, wie Strauss meint, vielfach in ihrer konventionellen Bedeutung, um den Verdacht des Atheismus abzuschwächen, während er an einigen wenigen Stellen deutlich macht, dass er sie eigentlich für obsolet hält? Dienen sie ihm als rhetorisches Mittel, um jene philosophisch veranlagten, doch in frommen Vorurteilen befangenen Leser für sich zu gewinnen, die eine offen atheistische Abhandlung ohne nähere Prüfung von sich weisen würden? Übernimmt er aus der Tradition lediglich die Signifikanten, um an die Stelle ihrer herkömmlichen Bedeutung radikal neue Konzepte zu setzen? Oder handelt es sich um Umdeutungen und Neudefinitionen in dem Sinne, dass Spinoza beabsichtigt, kritisch auf traditionelle Diskurse zu antworten und deren Begriffe unter Berücksichtigung ihrer generellen Sinnrichtung gleichsam erstmals richtig zu bestimmen?<sup>10</sup>

<sup>8</sup> Ebd., 147, eigene Übersetzung.

<sup>9</sup> Vgl. ebd., 141–149.

<sup>10</sup> Vgl. Wulf 2014, 71. Wenn Wulf konstatiert, kontrovers seien Spinozas Gedanken „weniger auf der syntagmatischen Ebene synthetischer Sachaussagen, als vielmehr auf der paradigmatischen Ebene der von ihm verwendeten Signifikanten, deren traditionelle Semantik er kritisch umdeutet und durch eigene Konzepte ersetzt“ (ebd.), so geht diese Gleichsetzung von kritischer Umdeutung und vollständiger Substitution der Semantik tradierter Konzepte am Problem vorbei. Mir scheint außerdem, dass hier im prinzipiell richtigen Versuch, das Augenmerk auf die Form des TTP zu legen, dessen inhaltliche Sprengkraft zu sehr relativiert wird.

Philosophischer Begriff, theologischer Begriff und Bild, so lässt sich zusammenfassend sagen, stehen zueinander in einem Dreiecksverhältnis, wobei der Blick bei der Lektüre zwischen den Eckpunkten hin- und herwandern muss und Winkel und Schwerpunkt stets aufs Neue zu bestimmen sind.

## Von der absoluten Bedeutung des Gesetzes

Wie oben schon angedeutet, wird die Frage nach der Bildlichkeit von Spinozas Sprache in der Sekundärliteratur nicht selten übersprungen und angenommen, Spinoza schreite gleichsam ohne Umweg jeweils von einem theologischen zu einem streng philosophischen Begriff fort.<sup>11</sup> So meint Rutherford, das vierte Kapitel des TTP ziele darauf ab, „to replace the confused and patently anthropomorphic conception of divine law that the Bible presents with a rigorously defined philosophical conception.“<sup>12</sup> Der erste Abschnitt des vierten Kapitels des TTP scheint diese Darstellung zunächst zu unterstützen. Spinoza kommt sofort zum Punkt, gibt dem Leser in rigoroser Prosa eine Definition seines Gegenstandes an die Hand:

Der Ausdruck Gesetz (*Legis nomen*), in absoluter Bedeutung betrachtet (*absolute sumptum*), bezeichnet das, dem gemäß jedes Individuum (sei es jedes überhaupt oder nur eine bestimmte Anzahl derselben Art) auf ein und dieselbe wohlbestimmte Weise handelt, die entweder von der Notwendigkeit der Natur (*a necessitate naturae*) oder von der Entscheidung der Menschen (*ab hominum placito*) abhängt. (TTP, 67)<sup>13</sup>

Die Rede ist hier vom ‚Gesetz‘, das nicht näher qualifiziert wird; das Attribut ‚göttlich‘ fehlt. Wie um dessen Abwesenheit zu betonen, heißt es ferner, es gehe um das Gesetz „in absoluter Bedeutung“, das Gesetz also, wie es sich darstellt, wenn es von den Attributen, die es in der Vorstellung gemeinhin mit sich führt, losgelöst wird. In dieser Bedeutung genommen sei ein Gesetz eine feste Regel, nach der sich die Einzeldinge je individuell oder qua ihrer Zugehörigkeit zu einer bestimmten Art verhalten. Neben dem Impulserhaltungssatz, wonach jeder Körper bei einem Zusammenstoß von seiner „Bewegung“ so viel verliert, wie er dem anderen Körper überträgt, führt Spinoza das psychologische Assoziationsgesetz an: Es liege in der Natur des Menschen, dass er, „sobald er sich einer Sache erinnert, sich auf der Stelle einer anderen Sache erinnert, die ihr ähnlich ist oder die er zugleich mit ihr wahrgenommen hat“ (TTP, 67).

Außer Gesetzen, die in dieser Weise aus der „Notwendigkeit der Natur“ folgen, gebe es auch Gesetze, die von „der Entscheidung des Menschen“ abhängig seien. Von ihnen sagt Spinoza, sie würden „zutreffender Rechtsgesetz (*jus*)“ genannt. Spinoza führt diese Unterscheidung jedoch nur ein, um sie gleich darauf erheblich zu relativieren. Der Mensch bilde, „sofern er ein Teil der Natur ist (*pars est naturae*), auch einen Teil der Macht der Natur (*partem potentiae naturae*)“; seine Macht, Recht zu setzen bzw. sich an gesetztes Recht zu halten, erhebt ihn also nicht über die Natur, sondern ist als ein Moment ihrer synchron sich überall entfaltenden Potenz aufzufassen. Was Menschen „zur größeren Sicherheit und Bequemlichkeit des Lebens oder

<sup>11</sup> Dies kann dann entweder eher im Sinne einer vollständigen Ersetzung der traditionellen Semantik unter Beibehaltung lediglich des Zeichens oder ihrer produktiven Fortschreibung und Umdeutung näher spezifiziert werden.

<sup>12</sup> Rutherford 2010, 158.

<sup>13</sup> Hier und im Folgenden wird die Neuübersetzung von Wolfgang Bartuschat (Spinoza 2012) im Fließtext zitiert als TTP. Die Wiedergabe des lateinischen Textes folgt der Ausgabe von Carl Gebhardt (Spinoza 1925).

auch aus anderen Gründen sich und anderen vorschreiben“ (TTP, 67), könne zwar zu Recht als ein von menschlicher Entscheidung abhängiges Gesetz bestimmt werden, weil es den Menschen zu seiner „nächsten Ursache[.]“ (*causa proxima*) habe (TTP, 68). Doch wie „alle Dinge nach den allgemeingültigen Gesetzen der Natur (*ex legibus universalibus naturae*) auf wohlbestimmte Weise zum Existieren und Wirken bestimmt sind“, so auch der Mensch. Das Recht als eine „bestimmte Lebensregel“, an die Menschen sich freiwillig „binden“ (*sese adstringant*) (TTP, 67), geht daher in letzter Konsequenz auf die schöpferische Natur zurück. Die der einen und ewigen Substanz eigene Notwendigkeit erfährt am menschlichen Belieben keine Grenze, sondern wirkt durch dieses hindurch; zwischen beidem besteht mithin kein Widerspruch. Jedes Gesetz ist dem Ding immanent, dessen Verhalten es bestimmt, und drückt also die Natur dieses Dings aus, so dass Macht und Notwendigkeit, Belieben und Bestimmtwerden darin zusammenfallen.<sup>14</sup>

Vom ‚göttlichen Gesetz‘ war bis hierhin noch nicht die Rede. Nimmt man die Formulierung ernst, mit der der erste Abschnitt des vierten Kapitels endet – „So viel über das Gesetz in absoluter Bedeutung betrachtet“ (TTP, 68) –, so muss man davon ausgehen, dass die folgenden Ausführungen Spinozas, so auch jene zum ‚göttlichen‘ Gesetz, auf einer anderen Ebene angesiedelt sind als seine einleitende Begriffsbestimmung. Dass es Spinoza im Folgenden nicht bloß um deren konkretisierende Erläuterung gehen wird, sondern der Wechsel der Ebene grundsätzlicher Natur ist, zeigt eine genauere Betrachtung der Passage, die den nächsten Abschnitt eröffnet:

Doch ist es damit nicht getan, denn der Ausdruck Gesetz ist auf die natürlichen Dinge offenbar (*videtur*) in einem übertragenen Sinne (*per translationem*) angewendet worden; gewöhnlich (*communiter*) versteht man dann unter Gesetz nichts anderes als eine Anordnung (*mandatum*), die die Menschen ebenso ausführen wie mißachten können, weil sie der menschlichen Macht bestimmte Grenzen setzt, über die diese an sich hinausgeht, weil also nichts über deren Kräfte hinaus angeordnet wird. Unter diesem Gesichtspunkt scheint das Gesetz eine spezifischere Definition zu erfordern (*particularius definienda videtur*): Es ist eine Lebensregel (*ratio*), die der Mensch sich und anderen um irgendeines Zweckes willen vorschreibt. (TTP, 68)

Weiter oben bereits eingeführte Begriffe werden hier aufs Neue und dieses Mal anders bestimmt. Von der Deutung dieser Reformulierungen hängt die Interpretation des Gesetzesbegriffs im TTP insgesamt ab – man darf daher staunen über die Uneinigkeit, die über diese Frage in der Sekundärliteratur herrscht. Edwin Curley und Rémi Bague verstehen Spinoza hier so, dass er sich die Auffassung zu eigen mache, nach der das Wort ‚Gesetz‘ *per definitionem* menschliche Anordnungen meint und daher streng genommen in Bezug auf natürliche Dinge stets nur Metapher sein kann.<sup>15</sup> Gegen diese Lesart argumentieren unter anderem Santos Campos und Rutherford, dass Spinoza hier lediglich den „gewöhnlichen“ (*communiter*) Sprachgebrauch referiere, der gerade nicht als Maßstab der richtigen Definition des Gesetzes, sondern im Gegenteil zur Erklärung für eine Reihe von Missverständnissen herangezogen wird, die sich aus ihm ergeben.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Vgl. Courtois 2015 [1980], 144.

<sup>15</sup> Vgl. Curley 1991, 109; Bague 2007, 235, 237. Letzterer schreibt: „Spinoza [...] criticizes the use of the term ‚laws of nature‘, which he views as purely metaphorical: God is such that his laws are obeyed in all circumstances, and hence they coincide with the totality of events.“ (Bague 2007, 235) Sowie weiter: „The ‚law of nature‘ was a metaphor. [...] The law, because it is not natural, must therefore be something purely human. We can see this in Spinoza, who supposes the law, by definition, to be of human origin. A law is ‚a prescribed rule of conduct (*ratio vivendi*) that man prescribes for himself or that he prescribes for others with some aim in mind.“ (Ebd., 238.)

<sup>16</sup> Vgl. Santos Campos 2012, 56–57; Rutherford 2010, 145.

Diese Position ist zu bejahen und soll im Folgenden um einige Ergänzungen erweitert werden. Entscheidend ist der Marker „videtur“. Wenn Spinoza schreibt, es habe den Anschein, als werde das Wort ‚Gesetz‘ auf natürliche Dinge im übertragenen Sinn angewendet, so lässt er offen, ob es sich tatsächlich so verhält. Berücksichtigt man die Tatsache, dass weiter oben bereits eine klare Bestimmung des Gesetzesbegriffs gegeben worden war, die damit nicht vereinbar ist, wird man diese Uneindeutigkeit als Hinweis auf die Uneigentlichkeit der Rede verstehen müssen. Jener Definition, die Spinoza zuvor als ‚absolut‘ charakterisiert hatte, ist der Vorzug vor derjenigen zu geben, die dem Anscheinenden der gewöhnlichen Rede nachgebildet ist. Spinozas Gesetzesbegriff umfasst folglich, wie oben dargelegt wurde, jene Regeln, nach der sich die natürlichen Dinge entsprechend ihrer Kraft und aus Notwendigkeit wirklich verhalten. Auch von Menschen gesetzte Lebensregeln können darunter fallen, und zwar betrachtet unter dem Aspekt ihrer bindenden Wirkung, d.h. nur genau insoweit, als tatsächlich nach ihnen gehandelt wird. Was hingegen menschliche Vorschriften in ihrer spezifisch normativen Qualität betrifft, d.h. von der Seite genommen, dass sie auch missachtet werden können, dass also Transgression und die damit verbundene Strafandrohung konstitutiv für sie sind, so kann der Begriff des Gesetzes auf sie höchstens im übertragenen Sinn Anwendung finden.

Es ist daher fatal, dass im „gewöhnlichen“ Sprachgebrauch, der hier wie eine verkehrte Welt anmutet, das Gesetz mit dem Gebot gleichgesetzt wird. Spinoza erklärt dies genealogisch als Resultat des Wirkens von Gesetzgebern, die ihre Untergebenen über die wahre Natur des Gesetzes täuschen, um dessen soziale Wirksamkeit zu erhöhen: „So ist es gekommen, daß unter ‚Gesetz‘ vor allem eine Lebensregel verstanden wird, die den Menschen auf Befehl anderer vorgeschrieben wird, und folglich von denen, die den Gesetzen gehorchen, gesagt wird, daß sie unter dem Gesetz leben und ihm zu dienen scheinen.“ (TTP, 69) Diese Vorstellung vom Gesetz, die Spinoza beim Leser voraussetzt und einerseits zu entlarven beabsichtigt, während er sie andererseits als Mittel seiner Rhetorik funktionalisiert, kann insgesamt folgendermaßen charakterisiert werden: Das Gesetz geht 1. aus dem Willen eines souveränen Gesetzgebers hervor, der selbst jenseits der Sphäre steht, die er gesetzlich normiert; es schränkt 2. die menschliche Macht in gewisse Grenzen ein und sieht 3. für Übertretung Strafe, für Gesetzestreue hingegen einen Lohn vor, wobei diese Rechtsfolgen ihrerseits durch den Willen des Gesetzgebers, nicht durch immanente Notwendigkeit an bestimmte Verhaltensweisen geknüpft werden; schließlich wird es 4. in der Regel aus Angst vor der Strafe bzw. aus Lust an der Belohnung, d.h. aufgrund von Affekten und nicht aus Einsicht in seinen Zweck befolgt (vgl. TTP, 69).

Je nachdem, ob sie von der Seite der Theorie oder der Praxis betrachtet wird, hat diese Konzeption eine je andere Bedeutung. Unter praktischen Gesichtspunkten handelt es sich um ein Signum der Unfreiheit der Menschen, ein ideelles Sediment der realen Herrschaft, gegen die Spinoza sich im TTP wendet, wenn auch nicht mit dem Ziel ihrer Abschaffung, sondern ihrer demokratischen Umbildung und Milderung. Von der Seite der Theorie her besehen haben wir es mit einer Fehlauffassung vom Gesetz zu tun. In ihr treten Gesetz und Macht auseinander und erscheint Transgression, ein Handeln jenseits des Gesetzes, als möglich. Gerade das aber ist gemäß Spinozas eigener eingangs formulierter Definition ausgeschlossen: Alles, was ist, ist schon aufgrund dessen, dass es ist, auch gesetzmäßig. Nur im übertragenen Sinn kann die Rede davon sein, jemand habe ein (moralisches, religiöses, staatliches) Gesetz gebrochen. Wer sich ohne Hintersinn so ausdrückt, macht keine Aussage über die Natur der Dinge, sondern gibt von sich selbst preis, dass er fälschlich etwas für ein Gesetz hält, was keines ist, und das Gesetz, nach dem wirklich gehandelt wurde, nicht kennt oder nicht gutheißt.

Die modifizierte Definition, das Gesetz sei „eine Lebensregel, die der Mensch sich und anderen um irgendeines Zweckes willen vorschreibt“, hat folglich allein dann eine Berechtigung, wenn sie im Wissen um ihren bloß deskriptiven Sinn, als bezogen auf die nächstliegende Ursache tatsächlicher menschlicher Handlungen, und ihren dementsprechend besonderen (*particularius*) Anwendungsbereich, die Sphäre menschlicher Entscheidung als Teilbereich der natürlichen Notwendigkeit, gebraucht wird. Ihrem normativen Aspekt nach aufgefasst und über ihren Anwendungsbereich hinaus zur Definition des Gesetzes an sich aufgebläht, wird sie hingegen zur Scheindefinition. Sie läuft dann auf die Gleichsetzung von Gesetz und Gebot hinaus. Insoweit Spinoza in den folgenden Passagen von dieser Scheindefinition ausgeht und die Normativität der Gesetze in den Vordergrund seiner Überlegungen stellt, begibt er sich bewusst in den Bereich der „gewöhnlichen“ Vorstellungen und des übertragenen Sinns. Dieser Schritt wird es ihm ermöglichen, den Ausdruck ‚göttliches Gesetz‘, seiner gewöhnlichen Bedeutung nach ein Katalog von Anordnungen Gottes, als eine Metapher für die philosophische Lebensweise zu funktionalisieren.

### **Das ‚göttliche Gesetz‘ zwischen Begriff und Metapher**

Nur, indem Spinozas Schritt in die Uneigentlichkeit in Rechnung gestellt wird, kann die Stelle, an der er schließlich explizit auf das ‚göttliche Gesetz‘ zu sprechen kommt, richtig gedeutet werden: „Weil das Gesetz also nichts anderes ist als“ – diese Formulierung ersetzt und repräsentiert gleichsam elliptisch die obige, dass gewöhnlich unter Gesetz nichts anderes verstanden wird als – „die Lebensregel, die die Menschen sich selbst oder anderen zu irgendeinem Zweck vorschreiben, scheint (*videtur*) es erforderlich, das Gesetz in menschliches Gesetz und göttliches Gesetz zu unterteilen.“ (TTP, 69) Erneut deutet der Einschub des „*videtur*“ an, dass hier keine Darstellung von adäquaten Ideen in ihrem notwendigen Zusammenhang beabsichtigt ist: Wie die Prämisse des Satzes, so ist auch die Konklusion scheinhaft oder bedient sich zumindest des Scheins, hat also eine rhetorische Dimension.

Dass die Unterscheidung, die hier vorgenommen wird, nicht rein begrifflicher Natur sein kann, lässt sich auch daran erkennen, dass sie, dem Wortsinn nach aufgefasst, in logische Widersprüche führt. Was Spinoza vorher als das von menschlicher Entscheidung abhängige und in diesem Sinne menschliche Gesetz, oder Recht, bestimmt hatte, wird weiter unterteilt in ‚menschliches‘ Gesetz auf der einen und ‚göttliches‘ Gesetz auf der anderen Seite. Es fällt sofort auf, dass, wenn  $A = A$  gelten soll, nicht zugleich auch  $A = (A+B)$  (Menschliches Gesetz = Menschliches und göttliches Gesetz) gelten kann. Auch, dass das göttliche Gesetz ein Teilbereich des menschlichen Gesetzes sein soll, ist, wenn nicht selbstwidersprüchlich, so mindestens dazu geeignet, Stirnrünzeln herbeizuführen. Kisner bringt dies gut auf den Punkt, jedoch in einer Fußnote und ohne daraus Konsequenzen für seine Argumentation zu ziehen: „Spinoza’s taxonomy here is somewhat confusing, since he first divides laws into necessary and human, then divides human laws into human and divine. So, there are, strangely, human-human laws and human-divine laws.“<sup>17</sup>

Diese Widersprüche und die Verwirrung, die sie stiften, lösen sich auf, wenn man annimmt, dass der Gegensatz menschlich/göttlich hier nicht begrifflicher, sondern metaphorischer Natur ist. Was Spinoza als ‚menschliches‘ und ‚göttliches Gesetz‘ umschreibt, sind zwei Spezialfälle von Lebensregeln, welche Menschen sich vorschreiben. Unterschieden werden sie nach ihrem jeweiligen Zweck: Das ‚menschliche‘

<sup>17</sup> Kisner 2011, 114.

Gesetz diene der „Sicherung des Lebens und des Staates“, während das ‚göttliche‘ Gesetz als diejenige Lebensregel ausgewiesen wird, „die ausschließlich das höchste Gut (*solum summum bonum*) im Blick hat, d. h. die wahre Erkenntnis und Liebe Gottes (*Dei veram cognitionem, et amorem*)“. (TTP, 69) Die durch eine solche Regel begründete philosophische Lebensweise wird also zunächst von einer sozialen Lebensweise in politischen Gemeinschaften abgegrenzt und dann folgendermaßen näher bestimmt: „Weil der bessere Teil unseres Seins der Verstand (*intellectus*)“ sei, müssen wir, „wenn wir das uns Förderliche wirklich suchen wollen (*si nostrum utile revera quaerere velimus*)“, nach seiner „Vollkommenheit“ (*perfectio*) als nach unserem höchsten Gut streben (TTP, 70). Auf den aufschlussreichen Konditionalsatz wird an späterer Stelle noch einmal zurückzukommen sein. Die Vollkommenheit des Verstandes hänge von der „Erkenntnis Gottes“ ab, weil „ohne Gott nichts sein noch begriffen werden kann“; die Erkenntnis Gottes aber wiederum von der Erkenntnis der natürlichen Dinge, da jedes von ihnen den Begriff Gottes „in sich schließt und ausdrückt (*involvere atque exprimere*)“ (TTP, 70). Die Erkenntnis der natürlichen Dinge in ihrem Zusammenhang ist Gotteserkenntnis, die gemeinsam mit der Liebe Gottes – verstanden nur im Sinne des Genitivus objectivus, als unerwiderte und dabei wunschlos glückliche Liebe – die *beatitudo* und damit das höchste Gut ausmacht. Spinoza kommt zum Schluss:

Die Mittel, die für diesen Zweck aller menschlichen Handlungen (nämlich Gott selbst, insofern seine Idee in uns ist) erforderlich sind, können somit Verordnungen Gottes (*jussa Dei*) genannt werden, weil sie gleichsam (*quasi*) von Gott selbst, insofern er in unserem Geist präsent ist, uns vorgeschrieben werden; mithin heißt die Lebensregel, die den genannten Zweck im Blick hat, nicht ohne Grund göttliches Gesetz. (TTP, 70–71)

Worin genau aber die Mittel zum Zweck der Gotteserkenntnis bestehen, das zu bestimmen sei Sache der Ethik. Der grundsätzliche Hinweis, auf den sich Spinoza an dieser Stelle beschränkt, dass diese Mittel nämlich „gleichsam (*quasi*) von Gott selbst, insofern er in unserem Geist präsent ist, uns vorgeschrieben“ seien, spielt auf Paulus Lehre von der *lex cordibus inscripta* (Röm 2,15) an, gewinnt aber vor dem Hintergrund von Spinozas Definition des menschlichen Gesetzes einen radikaleren Sinn: Es geht, wie auch im Fall von staatlichen Gesetzen, um eine Lebensweise, die die Menschen – manche Menschen – *sich selbst* vorschreiben.<sup>18</sup> Die Unterscheidung zwischen ‚menschlichem‘ und ‚göttlichem‘ Gesetz ist somit an dieser Stelle also begrifflich unscharf, eignet sich allerdings aufgrund ihrer Konnotationen in besonderer Weise, die Differenz zwischen der philosophischen und der politisch-sozialen Lebensweise zu veranschaulichen. In ihr schwingt eine Reihe weiterer Unterscheidungen mit, darunter etwa sinnlich/geistig, vielfältig/einheitlich, niedrig/hoch, relativ/absolut.

In ihrer spezifischen Bedeutung für den Gesetzesbegriff entstammen diese Distinktionen allesamt ursprünglich einer graeco-römischen Traditionslinie. Rémi Brague und (im Anschluss an ihn ausführlicher) Christine Hayes haben gezeigt, dass sich bereits bei den Vorsokratikern ein von der biblischen Konzeption fundamental verschiedenes Verständnis des ‚göttlichen Gesetzes‘ herauszubilden begann, das in der Stoa mit dem Begriff der *lex aeterna* seine volle systematische Entfaltung erreichte.<sup>19</sup> Während, um hier vereinfachend pauschale Formulierungen zu verwenden, die

<sup>18</sup> „Strictly speaking, God does not command anything at all. The command is the prescription of a human being who possesses [...] the idea of God.“ Rutherford 2010, 161.

<sup>19</sup> Vgl. Brague 2007, 24; Hayes 2015, 55.

Hebräische Bibel keine Gegenüberstellung von menschlichem und göttlichem Gesetz kennt, weil jene geschriebenen Satzungen, die das Leben der Gemeinschaft rechtlich normieren, eben das von Gott am Berg Sinai gegebene Gesetz sind, begreift der ‚griechisch-römische‘ Diskurs das göttliche (ewige) Gesetz als göttlich gerade in Abgrenzung zu allem positiven Recht.<sup>20</sup> Dieses gilt nur innerhalb einer Polis, ist wandelbar und verlangt vom Einzelnen Gehorsam, dagegen ist jenes universal und rational verständlich, drückt die unveränderliche Ordnung der Natur aus und spricht den Weisen, der durch Erkenntnis an dieser Ordnung teilhat und in Übereinstimmung mit ihr lebt, als idealen Adressaten an.

Diese ursprünglich heidnische Vorstellung hat vermittelt über die Stoa-Rezeption der Kirchenväter im Allgemeinen,<sup>21</sup> und im Besonderen über die klassische Gesetzeshierarchie bei Augustinus, der zwischen ewigem, natürlichem und menschlichem Gesetz unterscheidet,<sup>22</sup> vielfach Eingang in christliche Diskurse des Mittelalters gefunden, die sich damit stark einer eher naturgesetzlich orientierten Konzeption annäherten.<sup>23</sup> Dies brachte die Notwendigkeit mit sich, die rationalistische Tendenz einer Gleichsetzung von Gesetz und Schöpfungsordnung mit dem normativen Anspruch, dass das Gesetz auch Ausdruck des souveränen göttlichen Willens und damit auf Transzendenz bezogen bleiben sollte, in eine (stets prekäre) Deckung zu bringen, wobei die langanhaltende Auseinandersetzung zwischen Intellektualisten und Voluntaristen Zeugnis davon gibt, dass die Spannung nie restlos bewältigt werden konnte.<sup>24</sup> Dass Thomas von Aquins wirkmächtige Synthese der Seite der Vernunft den Vorrang einräumte,<sup>25</sup> dürfte ein Grund sein, weshalb Spinoza hoffte, bei einigen seiner christlichen Leser durch seine Anspielungen auf den – wenngleich im Calvinismus, der die Souveränität des göttlichen Willens priorisiert, stark relativierten –<sup>26</sup> Konnex von *lex aeterna*, *lex naturalis* und *lex divina* auf Resonanz zu stoßen. Jedenfalls macht er sich das entsprechende semantische Feld zur Abgrenzung der politischen von der philosophischen Lebensweise zunutze: ‚Menschliche‘ (staatliche) Gesetze dienen der Bewahrung sinnlicher Güter (Leben und Staat); die ‚göttliche‘ (philosophische) Lebensweise hat die Vervollkommnung des Verstandes zum Ziel; Rechtsordnungen gibt es viele, die *eine* philosophische Lebensweise ist allen Weisen gemein; staatliche Gesetze sind, wenn auch nützlich, so doch von niedrigerem ontologischem Rang als die Lebensregel, nach der der Philosoph lebt usw.

Die Beobachtung, dass Spinozas Gebrauch des Ausdrucks vom ‚göttlichen Gesetz‘ in wesentlichen Punkten mit dessen griechisch-römischer, insbesondere stoischer Bedeutung konvergiert, könnte zur Annahme verleiten, dass er diesen tradierten Begriff einfach übernimmt und polemisch dem der biblischen Tradition

<sup>20</sup> Vgl. Hayes 2015, 3.

<sup>21</sup> Vgl. Ilting 1978, 259–263.

<sup>22</sup> Vgl. für einen knappen Überblick und Hinweise auf weiterführende Literatur Stiening 2017, 28–34.

<sup>23</sup> Vgl. Brague 2007, 209–229.

<sup>24</sup> Vgl. Stiening 2017, 30.

<sup>25</sup> Die Literatur zu Thomas’ Beitrag zur Naturrechtsdebatte ist nahezu unüberschaubar. Es sei hier nur Speer 2014 angeführt, der seiner korrigierenden Intervention einen Überblick über die Forschungsdebatte voranstellt und den Fokus auf die Rolle und die Grenzen der Vernunft im Verhältnis von *lex aeterna*, *lex naturalis*, *lex humana* und *lex divina* legt; vgl. außerdem für eine sehr aufschlussreiche, wenn auch den Begriff des göttlichen Gesetzes ausklammernde Rekonstruktion der Parallelen zwischen den Gesetzeskonzeptionen von Spinoza und Thomas, Curtois 2016 [1980]. Die Strukturähnlichkeit ergebe sich aus der Stellung beider Autoren zum Problem der Normativität: Courtois spricht von einem „anti-normativen“ System Spinozas und einer „anti-normativen Tendenz“ bei Thomas (ebd., 167).

<sup>26</sup> Vgl. Ilting 1978, 275–276.

entgegensetzt bzw. an dessen Stelle zu setzen sucht. Zumal vor dem Hintergrund, dass Spinoza inhaltlich recht genau darlegt bzw. definiert, was er unter dem ‚göttlichen Gesetz‘ versteht, stellt sich also die Frage, mit welchem Recht Spinozas Rede vom ‚göttlichen Gesetz‘ überhaupt als Metapher aufzufassen ist. Die Antwort darauf kann erst weiter unten entfaltet werden, soll aber an dieser Stelle zumindest bereits angedeutet werden: Sicher ist Spinoza bemüht, den stoischen Gesetzesbegriff, der seiner eigenen Auffassung am nächsten kommt, für seine Zwecke zu mobilisieren. Doch er ist sich ebenso darüber bewusst und zielt sogar – ganz im Sinne seines eingangs deutlich gemachten Bewusstseins für die Bedeutsamkeit des psychologischen Assoziationsgesetzes – durchaus darauf ab, die Konnotationen des im gewöhnlichen Sprachgebrauch vorherrschenden Gesetzesbegriffs zu provozieren. Unter der Voraussetzung, dass das Gesetz eine Gebotsstruktur hat und also der menschlichen Willkür bestimmte Grenzen setzt, würde das ‚göttliche Gesetz‘ jene Gebote umfassen, denen die höchste normative Intensität zukommt. Wenn schon der Bruch staatlicher Gesetze Strafe und Ächtung, Gesetzestreue hingegen Achtung verdient, welche Achtung wird erst derjenige verdienen, der den ‚Befehlen Gottes‘ vollumfänglich Folge leistet? Der unter dem Atheismusverdacht stehende Philosoph wird in diesem Bild unversehens zum treuesten Gottesdiener. Nicht allein dadurch, dass er den konventionellen Ausdruck ‚göttliches Gesetz‘ überhaupt gebraucht – als Marker der eigenen Frömmigkeit –, sucht der Autor sich hier zu schützen, sondern die konkrete Art des Gebrauchs entpuppt sich als Versuch einer Umwertung von Werten bzw. einer Aufwertung der philosophischen Lebensweise, die soziale Konsequenzen zeitigen soll. Diese diskursive Strategie Spinozas, die Yovel als „konstruktiven“, d.h. rationalisierend auf die kollektive Imagination einwirkenden Gebrauch traditioneller Begriffe beschreibt, kann folglich mindestens in diesem Fall durch Spinozas Verteidigungsabsicht zufriedenstellend erklärt und also – nach Maßgabe der Ockham’schen Regel – der „defensiven“ Funktion zugerechnet werden.

Schließlich ist noch die offensive, d.h. sowohl subversiv-polemische wie persuasive Absicht Spinozas anzusprechen. Vor dem Hintergrund der von Spinoza aufgerufenen ‚römisch-griechischen‘ Vorstellungswelt muss das ‚Mosaische Gesetz‘ als bloß menschliches Gesetz erscheinen: Es bezieht sich auf das Volk Israel als historisch abgrenzbares Kollektiv, dient der Sicherung seines Gemeinwesens und verliert mit dessen Untergang, also möglicherweise schon mit der Eroberung Judäas durch Pompeius 63 v. Chr., spätestens aber mit der Zerstörung des zweiten Tempels, Sinn und Gültigkeit. Wenn Spinoza an späterer Stelle noch einmal bekräftigt, alle nicht auf das höchste Gut abzielenden Gesetze seien ‚menschlich‘, „es sei denn, sie haben ihre Weihe aus der Offenbarung“ (TTP, 71), so ist diese Einschränkung nicht anders denn als ironisches Zugeständnis zu deuten.<sup>27</sup> Der Hinweis, auch das „mosaische Gesetz“ könne, „obwohl es nicht allgemeingültig, sondern ganz und gar der Sinnesart eines einzigen Volkes und den Umständen seiner Erhaltung angepaßt war“, auf der Grundlage des Glaubens an seine Geoffenbarkeit „dennoch Gesetz Gottes oder göttliches Gesetz genannt werden“ (TTP, 72), macht noch einmal deutlich, weshalb das mosaische Gesetz für den Philosophen, der sich beim Glauben nicht beruhigt, auf keinen Fall ein ‚göttliches Gesetz‘ ist.

Dem beschränkten historischen Geltungsbereich der Tora stellt Spinoza die Allgemeingültigkeit seines ‚göttlichen Gesetzes‘ entgegen, die er mehrfach ausdrücklich betont. Das ‚göttliche Gesetz‘ sei „allen Menschen gemeinsam; denn wir haben

<sup>27</sup> Vgl. Wulf 2014, 78.

es aus der für alle geltenden Natur des Menschen hergeleitet“ (TTP, 72). Es ist un schwer zu erkennen, dass mit dieser Abgrenzung von der vermeintlichen Partikularität der Tora ein bekannter Topos des christlichen Selbstverständnisses aufgegriffen und rhetorisch funktionalisiert wird. Auf die Mobilisierung christlicher antijüdischer Vorurteile durch Spinoza hat Strauss mehrmals mit Nachdruck hingewiesen. Spinoza verkleide seine Kritik der Offenbarungsreligion und also auch des Christentums als eine Kritik speziell am Judentum.<sup>28</sup> Ein Appell an den christlichen Leser ist darin enthalten: Weil das Mosaische Gesetz nicht nur aufgrund dessen, dass es an die limitierte Fassungskraft der „Hebräer“ angepasst wurde, epistemisch mangelhaft, sondern als Gesetz eines „einzelnen Volkes“ dem Nicht-Juden auch gar nicht eigentlich zugänglich sei, solle dieser sich stattdessen dem ‚natürlichen göttlichen‘ als dem einzigen Gesetz zuwenden, dessen Tore allen Menschen gleichermaßen offen stünden. Am Ende des Weges, den es ‚vorschreibt‘ und der über die Erkenntnis der natürlichen Einzeldinge zur immer umfassenderen Gotteserkenntnis führt, steht die vollkommene Erkenntnis und Liebe Gottes und die höchste Glückseligkeit – Formulierungen, die an jene Schau von Angesicht zu Angesicht erinnern, die Paulus für das kommende Reich verheißt (1 Kor 13,12). Das Bild des ‚göttlichen Gesetzes‘, das der Philosoph zwischen sich und den frommen Leser schiebt, versperrt also nicht bloß den Blick, sondern zieht ihn auch überhaupt erst an und vermag ihn gegebenenfalls durch Reize zu halten oder hinter den Vorhang zu locken.

## Mit dem Gesetz gegen das Gesetz

Die nachdrücklich beschworene „Allgemeingültigkeit“ des göttlichen Gesetzes erfüllt somit eine eindeutig identifizierbare rhetorische Funktion. Wie es um ihren begrifflichen Gehalt steht, ist fragwürdig. Man muss selbst keine ausgesprochen elitären Überzeugungen hegen, um zu erkennen, dass Spinoza jedenfalls davon ausging, es sei nur wenigen vorbehalten, das „höchste Gut“ zu erreichen. In welchem Sinne ‚gilt‘ das ‚göttliche Gesetz‘, das die Mittel zur Erlangung der Gotteserkenntnis umfasst, für jene Menschen, die Zeit ihres Lebens in der „Knechtschaft des Fleisches (*carnis servitutum*)“ (TTP, 73) verharren? Was meint Spinoza, bekanntermaßen ein strikter Gegner aller Teleologie, wenn er sagt, die Erkenntnis und Liebe Gottes sei der „Zweck aller menschlichen Handlungen“, da darunter offenbar keine Finalursache verstanden werden soll?

Ein strukturgleiches Problem stellt sich auch in Hinblick auf das Vorwort zum vierten Teil der *Ethik, Von der menschlichen Knechtschaft*, wo Spinoza zunächst ausführlich darlegt, dass, eben weil dem Naturgeschehen keinerlei Zweckmäßigkeit innewohne, die natürlichen Dinge „mehr aus einem Vorurteil heraus vollkommen oder unvollkommen“ genannt würden „als aus deren wahrer Erkenntnis“.<sup>29</sup> „Vollkommenheit“ und „Unvollkommenheit“ seien ebenso wie „gut“ und „schlecht“ subjektive Kategorien, der Maßstab solcher Werturteile liege mithin allein im menschlichen Trieb, nicht in der Natur der Dinge.<sup>30</sup> Auffällig und für die hier diskutierte Frage von Bedeutung ist nun, dass Spinoza diese Ausdrücke dennoch nicht einfach für obsolet hält: „Denn weil wir eine Idee des Menschen bilden möchten (*formare cupimus*), gleichsam als ein Musterbild (*exemplar*) der menschlichen Natur, auf das wir hinschauen sollten, wird es für uns von Vorteil sein (*nobis ex usu erit*), an diesen Wörtern in der

<sup>28</sup> Vgl. dazu z.B. Strauss 1988, 163–169, 171, 190.

<sup>29</sup> Spinoza 2015, 375.

<sup>30</sup> Vgl. ebd., 377–378.

genannten Bedeutung festzuhalten.“<sup>31</sup> Die Frage, wie es zu verstehen ist, dass die Attribute „gut“ und „vollkommen“ in Hinblick auf die Bildung eines „Musterbildes der menschlichen Natur“ trotz ihrer prinzipiellen Unhaltbarkeit beibehalten werden sollen,<sup>32</sup> koinzidiert mit der Frage, ob dem ‚göttlichen Gesetz‘, das den Einzelnen auf die Vervollkommnung seines Verstandes hin ausrichtet, eine universale normative Bedeutung zukommt.

Zur Klärung dieses Problems ist es hilfreich, Spinozas Hinweis nachzugehen, man könne das ‚göttliche Gesetz‘ eben wegen seiner Allgemeingültigkeit „gerade so gut in Adam begreifen wie in jedem anderen Menschen“ (TTP, 72). Der versprochene begriffliche Nachvollzug „in Adam“ folgt wenig später im Zusammenhang einer Diskussion der Frage, ob wir, „gestützt auf das natürliche Licht, Gott als einen Gesetzgeber oder Fürsten, der den Menschen Gesetze vorschreibt, begreifen können“ (TTP, 73). Wenig überraschend weist Spinoza diese anthropomorphe Vorstellung unmissverständlich zurück. Wille und Verstand Gottes seien identisch, so seine lapidare Antwort auf das traditionelle Problem; ob man sagt, Gott habe die geometrischen Eigenschaften des Dreiecks erkannt oder dieselben gewollt, mache lediglich einen Unterschied der Perspektive und keinen in der Sache aus. Wenn ‚Gott‘ also alles affirmiert, was ‚er‘ begreift – d.h. wenn die Totalität alles Denkmöglichen auch mit Notwendigkeit wirklich ist –, dann ist, wie es vor dem Hintergrund von Spinozas Gesetzesbegriff *absolute sumptum* auch zu erwarten war, eine Sphäre anomischen Handelns logisch ausgeschlossen.<sup>33</sup> Zur Illustration führt Spinoza nun eine Deutung von Genesis 3 an: Hätte Gott, wie gemeinhin angenommen wird, nicht gewollt, dass Adam von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen isst, wäre die Zuwiderhandlung unmöglich gewesen. Aus diesem Grund müsse man stattdessen davon ausgehen, dass es sich bei dem, was Adam irrtümlicherweise als ein mit einer Strafandrohung verbundenes Gebot Gottes auffasste, in Wirklichkeit um die Enthüllung eines natürlichen Kausalzusammenhangs handelte: Wenn du von diesem Apfel isst, dann wird dich notwendig jenes Übel treffen. Nicht dazu in der Lage, diese Warnung adäquat aufzufassen und in seinem eigenen Interesse entsprechend zu handeln, aß Adam von dem Apfel, was dann die leider allzu bekannten Konsequenzen nach sich zog (vgl. TTP, 74). Es ist eine der Stellen, an denen Spinozas Waghalsigkeit, seine bewundernswerte und unheimliche Radikalität am deutlichsten wird: Die biblische Erzählung vom Sündenfall ist kategorial durch nichts zu unterscheiden von einer Notiz in einer Patientenakte, in der vermerkt ist, dass der laktoseintolerante Herr A gegen den Rat seines Arztes Milch getrunken und daraufhin moderate Bauchschmerzen erlitten hat.<sup>34</sup> Selber schuld, Wissenschaftsleugner!, mögen manche versucht sein mit einem Neologismus auszurufen – doch er konnte ja gar nicht anders handeln, es ergab sich so aufgrund von ewiger

<sup>31</sup> Ebd., 379.

<sup>32</sup> Vgl. die Diskussion bei Curley 1988, 119–124, und Nadler 2006, 215–221.

<sup>33</sup> Wie später, im sechsten Kapitel über die Wunder (vgl. z.B. TTP, 99–100), vielfach, so setzt Spinoza auch hier schon tendenziell die ‚Ratschlüsse‘ (*decreta*) Gottes mit der allgemeinen Naturnotwendigkeit in eins. Es kann der Eindruck entstehen, damit werde nochmals ein eigenständiger Begriff vom ‚göttlichen Gesetz‘ geprägt, der dieses Mal die ganze Naturgesetzlichkeit umfasse und mit der engeren Bestimmung konkurriere oder diese erweitere; vgl. etwa Rutherford 2010, 158; Belaief 1971, 34–38. Allerdings ist zu bemerken, dass Spinoza die Begriffe *lex divina*, *jussa Dei*, *decreta Dei*, und *leges naturales* trotz ihrer semantischen Nähe funktionell relativ strikt auseinanderhält. Er spricht in Hinblick auf die natürliche Notwendigkeit nie von *lex divina*, oftmals aber wie gesagt von *decreta Dei*. Vielleicht entsteht gerade durch die Nähe dieser funktionell differenzierten Ausdrücke eine Irritation, die dazu reizt, ihr logisches Verhältnis zu überprüfen, wobei im Zuge dessen dann die Vorstellung von einem Gott, der Beschlüsse fasst und Befehle erteilt, insgesamt unterlaufen wird.

<sup>34</sup> Vgl. Verbeek 2003, 21.

„Notwendigkeit und Wahrheit“ (TTP, 74). Aus dieser Darstellung Spinozas folgt unter der Voraussetzung der Identität von Verstand und Wille Gottes formal als direkte, wenngleich nicht explizit gemachte Konsequenz: Gott *will* die Sünde Adams und das daran geknüpfte Band menschlicher Leiden. Bei diesem Ergebnis handelt es sich nun keineswegs um eine „Antwort auf die theologische Tradition“ oder eine „Lösung des Problems der Providenz“,<sup>35</sup> sondern um den Ausdruck eines schallenden Gelächters angesichts des jahrhundertelangen theologischen Ringens mit diesem Problem. Man muss sich als Leserin hin und wieder gestatten, mit Spinoza zu lachen, um seine Negativität ausreichend zu würdigen. Dann nämlich erweist sich, dass Spinozas ‚Gott‘, der die Sünde bejaht oder, was auf dasselbe hinausläuft, dem Menschen gerade keine Gebote vorschreibt und aufgrund dessen für das Konzept ‚Sünde‘ systematisch keinen Platz übriglässt, Resultat eines Bruchs mit der Offenbarungsreligion ist, der auch durch die Feststellung, Spinozas Gottesbegriff teile mit dem offenbarungsreligiösen den mystisch gefärbten Anspruch auf Erlösung durch Aufstieg der Seele,<sup>36</sup> keineswegs relativiert werden kann. Denn schließlich war dieser Anspruch seit Parmenides schon der Philosophie des Einen eigen, wobei er aufgrund seiner Beschränkung auf die Philosophen eine wesentlich von der universalen Heilsbotschaft des Juden- und Christentums verschiedene Bedeutung hatte.<sup>37</sup> Mit der These einer hermeneutischen Arbeit Spinozas an der theologischen Tradition sollte daher vorsichtig umgegangen werden und auch von „Umdeutungen“ oder „Fortschreibungen“ ihrer Begriffe nur äußerst sparsam, bei nachzuweisender Angemessenheit im Einzelfall, die Rede sein.<sup>38</sup>

Noch deutlicher wird die Kluft zwischen Philosophie und Offenbarungsreligion, wie Spinoza sie versteht, im sechsten Kapitel des TTP an einer Stelle, an der die Frage adressiert wird, „wie die Ordnung der Natur und der Verlauf des menschlichen Lebens mit ihrem [der Propheten] Begriff der Vorsehung Gottes in Einklang gebracht werden“ können (TTP, 106). Spinozas einfache Antwort besteht abermals darin, die Voraussetzungen, auf denen die Frage aufruht, in Gänze zu diskreditieren: Der Fehler der Propheten habe darin bestanden, anzunehmen, dass die Natur, da sie von einem personalen und liebend fürsorglichen Gott geschaffen worden sei, dem Menschen in seiner Bedürftigkeit und seinem Streben entgegenzukommen habe. Erst aufgrund dieser falschen Prämisse stelle sich das Problem der Providenz. Gott nehme aber nicht primär auf die Wohlfahrt der Menschheit, sondern auf die vernünftige Einrichtung der ganzen natürlichen Ordnung Rücksicht, so dass, worüber sich die Philosophen immer „völlig klar“ (TTP, 107) gewesen seien, der Mensch sich, wenn ihm an seinem Wohlergehen gelegen ist, nach diesen natürlichen Gesetzen zu richten habe, und nicht umgekehrt.

Es hat sich gezeigt, dass das ‚göttliche Gesetz‘, dessen Allgemeingültigkeit Spinoza an seine Verständlichkeit ‚in Adam‘ geknüpft hatte, sich auf diesem Weg ausschließlich negativ begreifen lässt: Adams Missgeschick aus Unverständlichkeit und seine unglimpflichen Folgen geben ein taugliches Beispiel dafür ab, dass wir, „wenn wir das uns Förderliche wirklich suchen wollen“, unseren Verstand vervollkommen müssen. Klärungsbedürftig ist nun die Bedeutung des „Müssens“ an dieser Stelle.

<sup>35</sup> Rutherford 2010, 163, 164, Übersetzung AS.

<sup>36</sup> Vgl. Yovel 1989, 148–150.

<sup>37</sup> Siehe hierzu Heinrich 2021 [1982].

<sup>38</sup> Dies betrifft die Darstellung von Rutherford 2010 ebenso wie jene von Yovel 1989. Die Forderung, auf die Kategorien der „Umdeutung“ bzw. der „hermeneutischen Funktion“ theologischer Begriffe bei Spinoza zu verzichten, lässt sich meines Erachtens aus den Untersuchungen der genannten Autoren selbst entwickeln, so dass es sich bei der hier formulierten Kritik um eine immanente handelt.

Hat es einen normativen Sinn? – Da jeder Mensch danach strebt, sich selbst zu erhalten und seine Macht zu erweitern, und da in der philosophischen Lebensweise, die Gotteserkenntnis und -liebe ist, die größtmögliche Macht besteht, strebt jeder Mensch, und sei es unbewusst, danach, weise zu werden. Das „Müssen“ oder „Sollen“ lässt sich in diesem Sinne vollständig in ein „Wollen“ auflösen, der obige Satz also folgendermaßen umformulieren: Wenn wir unseren Nutzen suchen wollen, dann lässt sich das anders so ausdrücken, dass wir unseren Verstand vervollkommen wollen. Allerdings ist es nur wenigen vorbehalten, diesen Inhalt ihres Begehrens richtig aufzufassen, ferner auch die probaten Mittel zur Annäherung ans Ziel zu erkennen und sich tatsächlich dementsprechend zu verhalten. Das ‚göttliche Gesetz‘, das diese Verhaltensweise umschreibt, ist somit Chiffre für Spinozas Bruch mit dem Gedanken der Normativität: Während Gesetze ihrer gewöhnlichen Bedeutung nach die menschliche Macht beschränken, so dass es dem Einzelnen frei steht, sie zu befolgen oder nicht, empfiehlt das ‚göttliche Gesetz‘ dem Einzelnen, seine Macht zu erweitern, und ob er nach dieser Maßgabe zu leben vermag, steht ihm nicht eigentlich frei, sondern ist durch die natürliche Notwendigkeit, insofern sie in seiner individuellen Natur wirkt, bestimmt. Die Unwissenheit der ‚Vielen‘, die in der Knechtschaft ihrer Affekte und Vorurteile verharren, hat ihre Ursache in derselben einen und ewigen Substanz wie die Vervollkommnung der verständigen ‚Wenigen‘. Aus der Perspektive des Naturganzen, dessen Kausalitätszusammenhang regelmäßig das Ausbleiben von Bedürfnisbefriedigung und mithin Leiden umfasst, sind erfülltes und unerfülltes Begehren normativ indifferent: ‚Gott‘ wertet nicht. Weil ‚er‘ sich in allem, was wirklich ist, permanent realisiert, sind alle menschlichen Lebensweisen gleichermaßen natürlich, d.h. ‚göttlich‘, so dass die Unterscheidung zwischen ‚menschlichem‘ und ‚göttlichem‘ Gesetz auf dieser Ebene keinen Bestand mehr hat. Sie entpuppt sich als metaphorische Redeweise, zugeschnitten auf die Perspektive der Menschen als vernunftbegabter und nach Selbsterhaltung strebender Wesen. Für sie ist es „von Vorteil“, sich den Weisen als „Musterbild der menschlichen Natur“ plastisch vor Augen zu halten und sich jene Lebensregel, die auf die Vervollkommnung des Verstandes abzielt, als allgemeingültiges göttliches Gesetz vorzustellen, da diese Vorstellungen als Ansporn zur Ausdehnung ihrer Macht dienen sowie bei der Klärung der dazu nötigen Mittel von Nutzen sein können. Diese subjektive Nützlichkeit hat aber kein objektives Korrelat, sie ist in keiner Teleologie, keiner normativen Struktur des Kosmos verankert und vermag daher auch keine Moralphilosophie zu begründen.

In diesem Sinne geht Spinozas Philosophie trotz aller strukturellen Verwandtschaft mit der antiken Stoa entscheidend auch über deren Konzeption hinaus. Denn für die Stoiker ist das Erfordernis eines Lebens „in Übereinstimmung mit der Natur“ (ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν) nicht nur im Sinne der *oikeiosis*-Lehre an das Streben des Einzelnen rückgebunden, sondern zugleich aus der objektiv-normativen Struktur des Kosmos herleitbar: Die *lex aeterna* wird

als Naturgesetz und als befehlende und verbietende Norm (κανών) aufgefaßt, der sich der Mensch unterwerfen soll. Damit beginnt sich auch in der Tradition des teleologischen Naturrechts mit dem Begriff des Gesetzes das imperativische Moment durchzusetzen. Die Befolgung des Gesetzes wird daher als Aufgabe verstanden, die „an uns herankommt“ (καθηκόν), und wenigstens im Ansatz als „Pflicht“ (*officium*) begriffen.<sup>39</sup>

<sup>39</sup> Ilting 1978, 257.

Im Gegensatz hierzu gehört das „imperativische Moment“ in Spinozas Darstellung des ‚göttlichen Gesetzes‘ auf die Seite der politischen Strategie und nicht der Kontemplation. Es ist Konzession an die konstitutive Rolle der (moralischen, religiösen, politisch-sozialen) Normativität für das Selbst- und Weltverhältnis seiner Leser (vgl. TTP, 66–67) sowie ein Versuch, sich diese durch Vereinnahmung der traditionellen Semantik im Machtkampf mit der kirchlichen Autorität zunutze zu machen.<sup>40</sup> Diesbezüglich pauschal von ‚uneigentlicher‘ Rede zu sprechen, würde den Sachverhalt deshalb verfehlen, weil die praktischen Ziele, die Spinoza im TTP verfolgt, keine Nebensächlichkeiten sind, sondern zum genuinen Kern seines Projektes gehören.

Richtet man den Blick jedoch auf die theoretische Seite dieses Unterfangens, können die imperativischen Momente in Spinozas Darstellung des Gesetzes mit Recht als uneigentlich bezeichnet werden. Denn das ‚göttliche Gesetz‘ hat seinem begrifflichen Gehalt nach keinen präskriptiven Charakter. Es beschreibt das Verhalten derjenigen, die wirklich nach ihm leben. Ausgehend von einer Formulierung von Panajotis Kondylis lässt sich in Hinblick auf Spinozas Konzeption von einem „nicht-normativistischen“ im Gegensatz zum „normativistischen“ Naturbegriff der antiken Stoiker sprechen.<sup>41</sup> Dass diese anders als Spinoza stets die „Widernatürlichkeit der Affekte“ betonen,<sup>42</sup> muss als systematischer Ausfluss ebendieser grundsätzlichen Differenz verstanden werden. Während aus stoischer Sicht Menschen wie Adam, die aus Unwissenheit in der ‚Knechtschaft des Fleisches‘ leben, sich ‚widernatürlich‘ verhalten und also den Forderungen des universalen natürlich-göttlichen Gesetzes bzw. der *lex aeterna* nicht gerecht werden, verhalten sie sich für Spinoza bloß nach einem natürlichen Gesetz anderer Art. Nicht, weil sie ein gleichsam von der Natur selbst vorgegebenes Gesetz gebrochen und also böse gehandelt hätten, leiden sie, sondern weil sie leiden, kann ihr Handeln aus der Perspektive derjenigen, die es besser wissen, schlecht genannt werden. Gesetzeskraft im absoluten Sinn hat das ‚göttliche Gesetz‘ nur in Hinblick auf die Weisen: Es ist die Regel, nach der diese „auf eine und die-

<sup>40</sup> Dazu weiter oben in diesem Aufsatz, hier 113.

<sup>41</sup> Vgl. Kondylis 2002 [1981], 342–356. Wenn sie als Maßstab menschlichen Handelns dienen soll, muss die Natur als eine Art immanente Transzendenz gefasst werden, als ein Inbegriff aller Erscheinungen, der mit den Erscheinungen nicht identisch ist. Nur auf dieser Grundlage lässt sich die Ausrichtung des Lebens an ‚der Natur‘ als moralische Forderung formulieren. Die Hauptströmung der Aufklärung im 18. Jahrhundert stimme, so Kondylis, auf dieser grundsätzlichen formalen Ebene mit dem Stoizismus überein, löse sich aber inhaltlich aus dessen asketischem Gepräge: Die Affekte werden – im Sinne von Kondylis‘ zentraler These einer spezifisch aufklärerischen ‚Aufwertung der Sinnlichkeit‘ – den französischen Aufklärern zum wesentlichen Moment der emphatisch verstandenen ‚Natur‘, woraus auf der normativen Ebene die Forderung einer Überwindung der gesellschaftlich bedingten Entfremdung von den ‚natürlichen‘ Affekten folgt (Stichwort ‚Rousseauismus‘). In Hinblick auf Spinoza stellt sich nun die umstrittene Frage, ob der ‚menschlichen Natur‘ bzw. dem Selbsterhaltungstreben in seiner Philosophie ebenfalls die Rolle einer so verstandenen immanenten Transzendenz zukommt, aus der sich genuin normative Forderungen ableiten lassen. Dies möchte ich verneinen, allerdings im Bewusstsein für die Komplexität der Frage und die legitimen Gegenargumente etwa bei Nadler 2006, 215–221, 237–238. Kondylis selbst lässt die Frage offen, seine Diskussion weist aber in die Richtung der hier vertretenen Auffassung, vgl. Kondylis 2002 [1981], 366–368.

<sup>42</sup> Klessinger 2008, 1010. Da Klessinger den Unterschied zwischen dem normativen Naturbegriff der Stoiker und Spinozas rein deskriptiver Naturauffassung allerdings nicht in seiner ganzen Tragweite erfasst, kommt sie zum Schluss, dass die stoische „kausaldeterministische Auffassung von Teleologie sich mit Spinozas antiteleologischer Konzeption wohl in Einklang bringen ließe“ (ebd., 1005). Dagegen ist festzuhalten, dass für die Stoiker die Naturordnung „den nach den Regeln der Vernunft und den Gesetzen der Natur lebenden Menschen als deren Zweck in sich einschließt und aus sich hervorbringt“ (Stiening 2017, 35), während für Spinoza der Weise nicht Zweck der Natur, sondern einer der zahllosen Modi ist, in denen diese sich ausdrückt.

selbe gewisse und bestimmte Weise“ handeln. Sein allgemeiner Charakter besteht denn auch darin, dass es die philosophische Lebensweise als eine transhistorische Konstante präzise beschreibt. Spinozas Suggestion, dem ‚göttlichen Gesetz‘ komme eine darüber hinausgehende Allgemeingültigkeit in dem Sinne zu, dass es sich als eine präskriptive Regel an alle Menschen richte, dient hingegen allein rhetorischen Zwecken.

Damit hat sich erwiesen, dass in Spinozas philosophischer Metapher des ‚göttlichen Gesetzes‘ der Bildempfänger das normative Moment, das zum Bedeutungskern des Bildspenders gehört, negiert. Mit anderen Worten: Der Bildspender wird zu seiner eigenen Negation eingesetzt. Vor diesem Hintergrund liegt es nahe, an die Figur der Katachrese (κατάχρησις) zu denken, die als *abusio* in die rhetorische Tropenlehre Quintilians und Ciceros Eingang findet. Zwar fällt der von mir beschriebene Fall nicht unter die primäre Bedeutung der Katachrese, bei der zur Kompensation eines Mangels in der Sprache ein naheliegender Ausdruck für einen Sachverhalt eingesetzt wird, der noch keine eigene Bezeichnung hat (oft als Beispiel genannt wird der Flaschen-Hals).<sup>43</sup> Allerdings hat der schillernde Begriff der Katachrese eine lange Geschichte eines Gebrauchs jenseits dieser engen Definition, der auf Metaphern zielt, die weit hergeholt, gewaltsam oder anstößig erscheinen.<sup>44</sup> In diesem Sinne handelt es sich beim ‚göttlichen Gesetz‘ um eine katachrestische Metapher. Wie ausreichend deutlich geworden sein sollte, wird sie von ihrem Urheber „mit Bewußtheit und Wirkungsabsicht“ gebraucht,<sup>45</sup> wobei sie freilich ihre intendierte Wirkung verfehlt. Letztlich gelingt es Spinoza nicht, die subversiv-polemischen mit den defensiven Zwecken seiner übertragenen Redeweise, und diese mit seinem Anspruch auf begriffliche Klarheit, in Einklang zu bringen. Seine Zeitgenossen haben den missbräuchlichen Charakter seiner Terminologie denn auch durchschaut; Beiner spricht mit Recht vom Scheitern von Spinozas Rhetorik.<sup>46</sup>

## Notwendigkeit der Hülle

In den folgenden Schlussbemerkungen soll den Implikationen der hier entwickelten Interpretation für die Frage nach der sprachlichen Oberflächentextur des TTP noch etwas weiter nachgegangen werden, zumal der Verlauf des vierten Kapitels des TTP in dieselbe Richtung führt. Wie schon Adam, so hätten auch die Propheten und überhaupt die Israeliten „Gottes Ratschlüsse (*decreta Dei*) nicht adäquat (als ewige Wahrheiten)“, sondern als „Vorschriften und Anweisungen“ (*praecepta et instituta*) eines strafenden Herrschers aufgefasst, so Spinozas Resümee (TTP, 75). Anders hingegen Christus, den Spinoza als den „Mund Gottes“ bezeichnet: Er habe die Dinge „wahrhaft und adäquat erfaßt“ (TTP, 75). Die polemische, an das christliche Vorurteil ap-

<sup>43</sup> Vgl. Neumann 1998, 911. Es handelt sich um das Phänomen, das auch als „lexikalisierte“, „erstarrte“ oder „tote“ Metapher beschrieben wird. Quintilians klassische Definition unterscheidet allerdings die Katachrese von der Metapher: Während letztere einen uneigentlichen Ausdruck an die Stelle der eigentlichen Bezeichnung setzt, zeichnet sich erstere wie gesagt dadurch aus, dass eine eigentliche Bezeichnung fehlt. Vgl. ebd., 912–913; Parker 1990, 60.

<sup>44</sup> Vgl. Parker 1990, 60–65; Posselt 2005, 128–153.

<sup>45</sup> Insofern kommt der hier dargestellte Fall durchaus nicht dem Bedürfnis entgegen, das dialektische Verhältnis des sprechenden Subjekts zu seinem Gegenstand aufzugeben zugunsten einer „performative[n] Macht der Sprache, das zu setzen, was sie benennt, unabhängig von der Intention des Sprechers und der Äußerungssituation“ (Posselt 2005, 42). Gerade dieses Bedürfnis liegt aber am Grund des spezifisch postmodernen Interesses an der Katachrese; vgl. beispielhaft Parker 1990, 72–73.

<sup>46</sup> Vgl. Beiner 2022.

pellierende Gegenüberstellung von Partikularität und Allgemeinheit wird jetzt noch ergänzt um jene von fleischlicher, mangelhafter Erkenntnis auf der einen, intuitiver spiritueller Erkenntnis auf der anderen Seite. Gott habe sich Christus „unmittelbar offenbart“, „nicht wie den Propheten mit Worten und Bildern“; eine „Sache begreifen heißt nämlich sie mit dem Geist allein, ohne Worte und Bilder, erfassen“ (TTP, 76).

Die Formulierung ist aufschlussreich: Als Konjunkt werden die ‚Worte und Bilder‘ hier der reinen Erkenntnis gegenübergestellt. Sprache steht demnach immer schon aufseiten der Einbildungskraft, ist vielfach sinnlich vermittelt. Als Sprache des Philosophen ist sie Übersetzungsleistung, Resultat einer Übertragung in eine dem reinen Geist fremde Sphäre, die zugleich die ihm, der er seine Wurzeln selbst im *Conatus* hat, ursprünglich vertraute ist: Christus handelte wie Gott, indem er sich „der Sinnesart des Volkes“ (TTP, 74) anpasste, das zugleich sein eigenes Volk war. Aufgrund von dessen „Unkenntnis und Widerspenstigkeit“ war er genötigt, „verdunkelt und recht häufig mit Hilfe von Gleichnissen“ zu lehren (TTP, 76). Wie für seinen Christus, der zugleich rhetorische Figur und Modell von Spinozas eigener Rhetorik ist,<sup>47</sup> ist auch für Spinoza die Darstellungsweise *more geometrico* zwar vorteilhaftes „Musterbild“, an dem sich der schreibende Philosoph orientieren mag, in der Wirklichkeit jedoch nicht durchführbar.<sup>48</sup> Nicht erst die „Belege“ durch Schriftzitate auf den letzten Seiten des *De lege divina*-Kapitels zeigen, dass sich Spinoza durch die Machtverhältnisse, die das öffentliche Leben strukturieren, genötigt sieht, seine Lehre der „Sinnesart“ des noch christlichen Europas anzugleichen und diese zugleich im Bestreben um die Verwirklichung bürgerlicher Gleichheit und die Erweiterung individueller Freiheit subversiv zu unterlaufen.

Sein hochgradig reflektierter Umgang mit (gewöhnlicher und spezialisierter, begrifflicher und bildhafter, übertragener und ironischer) Sprache hat neben diesem geschichtlichen jedoch auch einen metaphysischen Grund. Die Forderung, geistige Erkenntnis in ‚Worten und Bildern‘ zu gestalten und die Sphäre der ‚Worte und Bilder‘ zugleich möglichst auf den Geist hin auszurichten, bleibt so lange bestehen, wie es außer Geist auch Sinnlichkeit gibt. Die Sinnlichkeit aber ist schlechterdings unaufhebbar: Ihre „ewige Wahrheit und Notwendigkeit“ wurde in Adam aufgezeigt, die Möglichkeit der Erlösung aber ausgeschlossen, da die Naturgesetzlichkeit, zum Gott erhoben, alles vermag, nur nicht die Aufhebung ihrer selbst. Das Programm Descartes‘, das – vermittels einer Historisierung und Kollektivierung der ‚Methode‘ –<sup>49</sup> darauf zielt, einen „begrifflichen Endzustand“ herzustellen, in dem alle Formen „übertragener Redeweise“ obsolet geworden wären,<sup>50</sup> kann Spinoza daher nicht teilen, und mit dem Epochenbegriff der „Frühen Neuzeit“ hätte er aller Wahrscheinlichkeit nach nichts anzufangen gewusst.

<sup>47</sup> Es handelt sich hierbei um eine Modifikation der These von Rosenthal 2003, der die Propheten als Modell der Rhetorik des TTP versteht. Er lässt dabei außer Acht, dass Spinoza den Propheten lediglich eine besonders lebendige Einbildungskraft, aber keinerlei höhere Erkenntnisfähigkeit zugesteht. Damit geben sie zwar ein taugliches Modell für die Rhetorik im Allgemeinen – und gerade auch im Schlechten – ab, aber Spinozas Selbstverständnis als das eines Philosophen, der sich *auch* rhetorisch betätigt, ist eher an seiner Christusfigur ablesbar.

<sup>48</sup> Vgl. Yovel 1989, 137–139, der aus diesem Grund das geometrische Modell als Metapher bezeichnet.

<sup>49</sup> Vgl. den Beitrag von Simon Godart in dieser Ausgabe.

<sup>50</sup> Blumenberg 1960, 7.

## Literatur

- Bartuschat, Wolfgang: Einleitung. In: Baruch de Spinoza: Theologisch-politischer Traktat. Neu übers. und hg. v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2012, IX–XXXVII.
- Beiner, Ronald: Spinoza’s Failed Rhetoric of a Supposedly Inconspicuous Transition to Secularity. In: Dilip Parameshwar Gaonkar und Keith Topper (Hg.): *The Oxford Handbook of Rhetoric and Political Theory*. <https://academic.oup.com/edited-volume/44000> [Oxford 2022]. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190220945.013.12> (19. Dezember 2024)
- Belaief, Gail: *Spinoza’s Philosophy of Law*. Den Haag 1971.
- Blumenberg, Hans: Paradigmen zu einer Metaphorologie. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 6 (1960), 5–142.
- Brague, Rémi: *The Law of God. The Philosophical History of an Idea*. Chicago/London 2007.
- Courtois, Gérard: Laws in Spinoza and Saint Thomas Aquinas. In: André Santos Campos (Hg.): *Spinoza and Law*. Abingdon/Oxon 2016, 143–167. [1980]
- Curley, Edwin: *Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza’s Ethics*. Princeton 1988.
- : The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza. In: *Philosophical Topics* 19 (1991), 97–117.
- Hayes, Christine: *What’s Divine about Divine Law? Early Perspectives*. Princeton/Oxford 2015.
- Heinrich, Klaus: Parmenides und Jona. Eine religionswissenschaftlicher Vergleich. In: Ders.: *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*. Freiburg/Wien 2021, 61–128. [1982]
- Ilting, Karl-Heinz: Naturrecht. In: Otto Brunner, Werner Conze und Reinhart Koselleck (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 4: Mi–Pre. Stuttgart 1978, 245–313.
- Kisner, Matthew J.: *Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life*. Cambridge 2011.
- Klessinger, Hanna: Spinozas Stoizismus. In: Barbara Neymeyr, Jochen Schmidt und Bernhard Zimmermann (Hg.): *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne*. Bd. 1. Berlin 2008, 997–1016.
- Kondylis, Panajotis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Hamburg 2002. [1981]
- Nadler, Steven: *Spinoza’s Ethics. An Introduction*. Cambridge 2006.
- Neumann, Uwe: Katachrese. In: Gert Ueding (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 4: Hu–K. Tübingen 1998, 911–915.
- Parker, Patricia: Metaphor and Catachresis. In: John Bender und David E. Wellbery (Hg.): *The Ends of Rhetoric*. Stanford 1990, 60–74.
- Posselt, Gerald: *Katachrese: Rhetorik des Performativen*. München 2005.
- Rosenthal, Michael A.: Persuasive Passions: Rhetoric and the Interpretation of Spinoza’s Theological-Political Treatise. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 85.3 (2003), 249–268.
- Rutherford, Donald: Spinoza’s conception of law: metaphysics and ethics. In: Yitzhak Y. Melamed und Michael A. Rosenthal (Hg.): *Spinoza’s Theological-Political Treatise. A Critical Guide*. Cambridge 2010, 143–167.
- Santos Campos, André: *Spinoza’s Revolutions in Natural Law*. Basingstoke 2012.
- Speer, Andreas: Naturgesetz und Dekalog bei Thomas von Aquin. In: Andreas Speer und Guy Guldentops (Hg.): *Das Gesetz – The Law – La Loi*. Berlin/Boston 2014, 350–370.
- de Spinoza, Baruch: *Opera*. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hg. v. Carl Gebhardt. Bd. 3: *Tractatus Theologico-Politicus, Adnotationes ad Tractatum Theologico-Politicum, Tractatus Politicus*. Heidelberg 1925.
- : *Theologisch-politischer Traktat*. Neu übers. und hg. v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2012.
- : *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch–Deutsch*. Neu übers., hg. und mit einer Einleitung versehen v. Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2015.

- Stiening, Gideon: *Lex naturalis est prima participatio legis aeternae*. Zum Verhältnis von *lex aeterna*, *recta ratio* und *lex naturalis* bei Francisco Suárez. In: Oliver Bach, Norbert Brieskorn und Gideon Stiening (Hg.): *Die Naturrechtslehre des Francisco Suárez*. Berlin 2017, 25–62.
- Strauss, Leo: *How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise*. In: Ders.: *Persecution and the Art of Writing*. Chicago/London 1988, 142–201.
- Verbeek, Theo: *Spinoza's Theologico-political Treatise. Exploring 'the Will of God'*. Abingdon/Oxon 2003.
- Wulf, Jan-Hendrik: *Exoterisches und esoterisches Religionsverständnis im Theologisch-politischen Traktat*. In: Otfried Höffe (Hg.): *Klassiker Auslegen Band 54: Baruch de Spinoza: Theologisch-politischer Traktat*. Berlin 2014, 71–92.
- Yovel, Yirmiyahu: *Spinoza and Other Heretics: The Marrano of Reason*. Princeton 1989.

# Historische und metaphysische Oberflächen

Oder „for how shall a feather inform us of the  
interior nature of a bird?“

Jonathan Lohmann

*You may not be able, with your eyes, to see as far as Lynceus,  
Yet you would not on that account scorn to anoint them, if sore.*

- Robert Hooke, *Micrographia*<sup>1</sup>

## I.

Als Johannes Kepler seinem Gönner, Reichshofrat Johann Matthäus Wackher von Wackenfels, damaliger Sitte gemäß, als Neujahrsgabe für das Jahr 1611 eine Abhandlung widmen wollte, bereitete die Themenfindung ihm ersichtliche Schwierigkeiten. Wackenfels sei ein großer Freund des Nichts und so meint Kepler, „*facile mihi est conicere, tanto tibi gratius et acceptius fore munus, quantò id Nihilo vicinius*“.<sup>2</sup> Die Ausrichtung seiner Suche vorgenommen, fällt Keplers erste, naheliegende Wahl auf epikureische Atome, doch kommt er zu dem Schluss, „*verùm id nihil est*“.<sup>3</sup> Der sich hieran anschließende Gang durch das Kleinste, was die platonischen Elemente zu bieten haben, entpuppt sich als ebenso erfolglos. Ernüchtert sinnierend, „*commodum accidit, vt vaporibus vi frigoris in ruem coeuntibus, flocculi sparsim in vestem meam deciderent [...]* *Eia me Hercule rem quavis gutta minorem, figuratam tamen*“.<sup>4</sup> Kepler hatte den seiner Abhandlung angemessenen Gegenstand gefunden.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Hooke 1665, Frontispiz; nach einer Epistel des Horaz. Im Folgenden: *Micrographia*.

<sup>2</sup> Kepler 1941, 263; „Es ist leicht für mich, mir einzubilden, daß ein Geschenk Dir um so lieber und willkommener ist, je mehr es dem Nichts nahekommt.“ Kepler 1987, 21.

<sup>3</sup> Kepler 1941, 263; „diese sind wirklich ein Nichts.“ Kepler 1987, 21.

<sup>4</sup> Kepler 1941, 264; „fügte es der Zufall, daß sich der Wasserdampf durch die Kälte zu Schnee verdichtete und vereinzelt kleine Flocken auf seinen Rock fielen. [...] Ei, beim Heracles, das ist ja eine Erscheinung, kleiner als ein Tropfen, und dazu von regelmäßiger Gestalt.“ Kepler 1987, 23.

<sup>5</sup> Kepler stilisiert hierbei seinen Spaziergang als eben den Gang zum Neujahrsfest seines Gönners, die

Man mag geneigt sein, in dieser Anekdote die Antizipation der nächsten technisch vermittelten Erweiterung des Wahrnehmungshorizontes in Form des Mikroskops zu sehen. Der Hinwendung des wissenschaftlichen Interesses zum Zu-Fernen sollte nun diejenige hin zum Kleinen, nahezu Nichts, folgen. Doch bestimmt sich das Kleine Keplers noch als das knapp vor der Grenze menschlicher Wahrnehmung Liegende, nicht jenes, das sich dahinter befindet. Epikureisches Atom und sechseckige Schneeflocke sind für Kepler fundamental durch ihre Sichtbarkeit getrennt, deren Horizont noch die Grenze von Etwas zu Nichts zu bilden vermag.

Es war Galileo Galilei, der einige Jahre später erwog, ob nicht ein Teleskop, auf die visuelle Erschließung des Zu-Kleinen eingestellt, die Zusammensetzung der Welt offenbaren könnte.<sup>6</sup> Es schwingt hier die Frage mit, ob der Erkenntnisgewinn, den das Teleskop zu leisten imstande war, nicht replizierbar sei. Liegt es vielleicht doch gerade nahe, in Anbetracht seiner Ergiebigkeit, unter gleichbleibendem Vorzeichen der Vergrößerung, auch die Verkehrung zu erwägen, das Gegenteil anzunehmen. Tatsächlich waren es ihrem Aufbau nach lediglich verkehrte Teleskope, mithilfe derer die ersten Vorstöße unterhalb der Grenze des natürlich Sichtbaren gemacht wurden. Die Mikroskopie als Invertierung der wissenschaftlichen Neugierde, ihre Perspektive als Arretierung des Teleskopes zur Erde hin verstanden, lässt beide technischen Hilfsapparate unter dem Vorzeichen der Vergrößerung ihres Gegenstandes als eine welterschließende Doppelbewegung erscheinen.

Bei aller Konvergenz ihrer theoretischen Spekulantinnen und anfänglichen technischen Umsetzung, ist jedoch zu Vorsicht geraten, das Mikroskop als Beiprodukt der Teleskopie zu verstehen. Aus technologischer Sicht wird hierbei die Abfolge ihrer Erfindung, ab dem zeitgleichen Punkt ihrer technischen Umsetzbarkeit als prinzipieller Ermöglichung zum kontingenten Umstand geschichtlicher Entwicklung. Der zeitliche Vorrang des Fernrohrs ergäbe sich hierbei aus seiner höheren lebensweltlichen Zweckmäßigkeit als navigatorisches Instrument.<sup>7</sup> Auf die Entwicklung der Teleskopie wirkte so ein höherer ökonomisch-militärischer Druck, weshalb diese dem Mikroskop zuvorkam. Doch auch falls man hieraus das Vorangehen des Teleskops als hinreichend erklärt wissen will, bleibt fraglich, warum das Mikroskop ihm folgte. Ihre Charakterisierung als Objekt, welches blickrichtungsabhängig wahlweise das Zu-Ferne oder Zu-Kleine dem menschlichen Sehsinn preisgibt, droht ihre unterschiedlichen Voraus-

Schrift müsste er also bereits verfasst haben und so wird im konvergierenden Moment beider Zeitlichkeiten stattdessen die Schneeflocke selber zum Geschenk. „Redeatur ad patronum, dum durat strenula, ne corporis halitu tepido soluatur in nihilum.“ Kepler 1941, 264.

<sup>6</sup> *“Prenda egli qualsivoglia materia, o sia pietra, o sia legno, o sia metallo, e tenendola al Sole, attentissimamente la rimiri, ch’egli vi vederà tutti i colori compartiti in minutissime particelle, e s’ei si servirà per riguardargli d’un Telescopio accomodato per veder gli oggetti vicinissimi, assai più distintamente vederà quant’io dico.”* Galilei 1623, 105.

<sup>7</sup> Anders als für das Mikroskop existierte schließlich auch ein das Teleskop und die Suche nach ihm umgebendes Zentralphantasma: das der erhöhten visuellen Sichtweite im Kontext der Schifffahrt. Dem Mitgründer der *Accademia dei Lincei* Francesco Stelluti zufolge, soll der Argonaut Lynkeus aufgrund seiner scharfen Sicht vom sizilianischen Festland bereits Schiffe den Hafen Karthagos verlassen haben sehen. (vgl. Stelluti 1630, 37-38) Auch habe bereits ein ptolemäischer König ein Fernrohr besessen, mit welchem er feindliche Schiffe schon in einer Entfernung von 600 Meilen erkannt haben sollte (vgl. della Porta 1658, 369). Dass es sich hierbei wohl um die Verschmelzung des Claudius Ptolemäus mit der ptolemäischen Herrscherdynastie handelt, stellt ein interessantes Faktum für sich dar. Antikisierende Geschichten dieser Art begleiteten die Suche nach dem Teleskop und die Folgejahre seiner Erfindung. Galilei sollte bei seiner Vorführung der Leistungsfähigkeit seines Fernrohres für venezianische Würdenträger, das nautische Phantasma tatsächlich wahr machen, wenn er dieses an aus Karthago kommenden Schiffen demonstrierte.

setzungen zu verdecken. Weiter fraglich wird die Ineinssetzung mit Blick auf den Umstand ihrer Benennung. Es waren die Mitglieder der römischen *Academia dei Lincei*, welche im erfolgreichen Versuch gezielter Engführung die Bezeichnung des Mikroskops in analoger Derivation zum ebenfalls durch sie benannten Teleskop schöpften. Der hierin befindliche methodologische Reflexionsakt, beide Instrumente unter der gleichbleibenden technologischen Leistung optischer Vergrößerung zugleich auch in Hinblick auf die unterschiedliche Motivation ihrer Gegenstandswahl zu benennen, wird erkennbar vor dem Hintergrund ihrer zuvor univoken Bezeichnung als *perspicillum*, *tubus opticus* oder auch *occhiale*. Ihre Namensgebung durch die *Academia dei Lincei* bestand somit in der Setzung unterschiedlicher Anwendungsgebiete bei gleichbleibender Leistung. Auch wenn das Mikroskop durch seine Benennung den ausdifferenzierten Status eines eigenständigen Instrumentes erhielt, war diese zugleich daran beteiligt, die in es gesetzten Hoffnungen seiner Erschließungsleistung mitzubestimmen. Den Erfolgen des Teleskops nachkommend, sollte das zuvor Unsichtbare in den visuellen Nahbereich des Menschen gerückt werden.<sup>8</sup> Doch versteht es sich nicht von selbst, die optische Vergrößerung des Zu-Fernen und Zu-Kleinen als methodologisch kongruente Prozesse aufzufassen.

So sind die anfänglichen Bedeutungsschwierigkeiten des Mikroskops mitunter auch darauf zurückzuführen, dass die Leistungsfähigkeit des Instruments anhand seiner Gegenstände erst noch expliziert werden musste. Als welterschließender Apparat optischer Vergrößerung konnte es sich erst Jahrzehnte nach seiner eigentlichen Erfindung etablieren. Vom frühesten Zeugnis mikroskopischer Beobachtungen im Jahre 1625 – den berühmten Barberini-Bienen –, brauchte es vierzig Jahre bis zur Veröffentlichung der ersten breitenwirksamen Werke zur Mikroskopie von Henry Power und Robert Hooke. Die theoretischen Ausgangsvoraussetzungen, unter welchen der visuelle Grenzbereich ober- und unterhalb des Menschen seine Selbstverständlichkeit verlor und sich die methodologischen Grundlagen der epistemischen Erschließung des Dahinterliegenden bildeten, waren nicht dieselben. Was genau der mikroskopische Blick entdecken sollte, musste sich theoretisch erst noch formieren.

Will man der Frage nachgehen, warum das epistemologische Interesse an der Möglichkeit eines Gegenstandsbereiches unterhalb der Grenze des visuell Wahrnehmbaren in einer Form, welche seine epistemische Erschließbarkeit mitbeinhaltete und Erschließung erfordern sollte, erst im Verlauf des 17. Jahrhunderts theoretisch virulent und praktisch real wurde, lohnt es, zurückzublicken; als Aristoteles im Verlauf seines *De generatione et corruptione* den Atomisten ihre Unfähigkeit entgegenhält, Gemische und ihr Zustandekommen überzeugend erklären zu können. In ihrer Rede von Vermengung, so Aristoteles, beschrieben diese nichts anderes als Anhäufungen von Materie, die dem genaueren Blick nicht standhalten könnte, sich ihm nur als scheinbare Vermengung preisgeben würde. Für diesen genaueren Blick tritt bei Aristoteles der Argonaut Lynkeus ein,<sup>9</sup> welcher dem Mythos zufolge dank seiner scharfen Sicht sowohl Dinge über eine Entfernung von 130 Meilen als auch durch Mauern und Bäume hindurch sehen konnte.

<sup>8</sup> Im Jahr bevor er Mitglied der *Academia dei Lincei* wurde, entdeckte Galilei am 7. Januar 1610 während nächtlicher Sternenbeobachtungen durch das Teleskop die *Sidera Medicea*. Es sollten die Monde des Jupiters gewesen sein, mit bloßem Auge nicht sichtbar.

<sup>9</sup> Schlapbach/Nesselrath 2006.

ἀν δ' ἢ κατὰ μικρὰ σύνθεσις ἢ μίξις, οὐθὲν συμβήσεται τούτων, ἀλλὰ μόνον μεμιγμένα, πρὸς τὴν αἴσθησιν, καὶ τὸ αὐτὸ τῷ μὲν μεμιγμένον, ἐὰν μὴ βλέπη ὄξύ, τῷ Λυγκεῖ δ' οὐθὲν μεμιγμένον.<sup>10</sup>

Lynkeus' imaginiertes Blick sieht die hypothetischen Atome lediglich als im Raum nebeneinander angeordnet, unvermischt. Eine tatsächliche Vermischung (μίξις) zweier Substanzen müsste für Aristoteles jedoch in einer neuen, vollständig homogenen, dritten münden – und damit in einem neuen Gegenstand, mit ihm entsprechenden neuen Eigenschaften, einer neuen Form.<sup>11</sup> Aller entschiedenen Opposition gegen den Atomismus zum Trotz gibt es für Aristoteles gleichwohl ein notwendig existierendes *minimum naturale* (ἐλάχιστον) der Materie, unterhalb dessen sie ihre spezifischen Eigenschaften verlieren würde, aufgrund der Unfähigkeit der Form effektiv auf sie einzuwirken. Aristoteles beschreibt hiermit allerdings nicht den faktischen Bestand der natürlichen Welt im Sinne des beharrlich metaphysisch Vorfindbaren, sondern ihre sich im Wandel zeigende Grenze. Das *minimum naturale* materieller Größe kann im Vermengungsprozess durch steigende gegenseitige Durchdringung zwar momenthaft erreicht werden, doch nur um in das neue homogene Gemisch umzuschlagen.<sup>12</sup> Aristotelische Kleinstteilchen sind das Produkt eines hylemorphistischen Nadelöhrs. Die homogene Kontinuität der Materie ist für Aristoteles nicht „nur relativ zur Wahrnehmung“,<sup>13</sup> ein Problem lediglich des Standpunktes ihrer Betrachtung, sie ist unabdingbares Faktum ihres Bestands.

Aristoteles schloss die Mikroskopie noch vor ihrer technischen Ermöglichung anlässlich ihrer epistemischen Wertlosigkeit aus dem Raum naturphilosophischen Interesses aus. Es bedarf keiner Bemühungen optischer Gegenstandsvergrößerung, zeigt sich der Gegenstand dem Menschen immer schon in einer ihm adäquaten Weise. Es liegt eine gewisse Ironie darin, dass gerade Lynkeus als retrospektiv scheinbar vorgegreifende Verkörperung mikroskopischer Welterschließung Kronzeuge ihres ahistorischen Gegners werden sollte.<sup>14</sup> Für Aristoteles ist es gerade die Hinfälligkeit seines epistemischen Standortes, an welcher sich die entscheidende anthropologische Konsequenz abzeichnet. Implizit beschlossen liegt der Sachverhalt darin, Lynkeus könne in Wirklichkeit *nicht mehr* sehen. Dass Lynkeus die Dinge auch nicht besser sehen kann, bedeutet im Gegenzug, der Mensch könne sie bereits angemessen sehen. Die Falsifikation des Atomismus durch einen Standort jenseits der Grenzen menschlichen Sehvermögens dient gerade als Versicherung der eigentlich adäquaten Leistungsfähigkeit dieses Vermögens. Die Evidenz des Anschaulichen behält bei

<sup>10</sup> „Wenn aber die Mischung eine Zusammensetzung im Kleinen wäre, würde von ihnen her nichts passieren, sondern wären sie Vermischte nur relativ zur Wahrnehmung; und dasselbe wäre zwar für den ein Gemischtes, wenn er nicht scharf hinblickt, für Lynkeus aber nicht Gemischtes.“ Arist. *gen. corr.*, 328a.

<sup>11</sup> Zwar erkennt Aristoteles Vermengungszustände dieser Art an (σύνθεσις), doch kann sich für ihn darin nicht die Gesamtheit in der Natur vorfindbarer stofflicher Verschränkungsprozesse erschöpfen, vollständige Vermischung muss sich im Veränderungsrepertoire vorhandener Naturprozesse befinden.

<sup>12</sup> Vgl. auch Arist. *gen. et corr.*, 328b. Ob es Aristoteles an dieser Stelle tatsächlich um ein *minimum naturale* geht, ist durchaus umstritten, doch hier nicht von größerer Relevanz, betrifft es schließlich den hier gemachten Befund nicht, dass für Aristoteles die Kleinstpartikel keine metaphysische Persistenz hatten. Selbiges gilt für die Frage in welchem Zusammenhang die *minimum naturale* und *mixito*-Diskussionen in Mittelalter und Renaissance standen. Vgl. Bigotti 2022, Murdoch 2001, Emerton 1984, Maier 1966, van Melsen 1957.

<sup>13</sup> Arist. *gen. corr.*, 328a (siehe Anm. 10).

<sup>14</sup> Den frühneuzeitlichen Propagatoren der Mikroskopie sollte Lynkeus wiederum als Gewährsmann dienen, nun für die gegensätzlich Bemühungen, das *mehr-sehen* zu versinnbildlichen. Vgl. Anm. 7, Meinel 2013, 126, Lüthy 1996.

Aristoteles seine Gültigkeit noch über den menschlichen Standpunkt hinaus, doch nur für die Verifikation des Sichtbarkeitspostulates, als analoge Übertragung seiner epistemologischen Absicherung gegenüber einer Wirklichkeit, die sich prinzipiell zeigt.

Die komplexen Dynamiken, die nicht nur die theoretische Möglichkeit einer visuell erschließbaren Wirklichkeit jenseits der Grenze des natürlich Wahrnehmbaren hervorbrachten, sondern in ihr das zentrale Explanans von Naturphänomenen sehen ließ, können hier nur angedeutet nachverfolgt werden. Es war ein Amalgam theoretischer Entwicklungen, die für diese Erwartung verantwortlich waren. Spätantike Abhandlungen in den praktischen Künsten, welche zur Erklärung einer Vielzahl von Naturphänomenen korpuskuläre Materiepartikel heranzogen und maßgeblich über die Rezeption von alchemischen Autoren in das siebzehnte Jahrhundert gelangten, die spätmittelalterliche Entwicklung peripatetischer Diskussionen um das rechte Verständnis des *minimum naturale* und von *mixito*-Prozessen sowie die wieder auflebende Rezeption des antiken Atomismus um 1620, bedingten und begleiteten die Herausbildung frühneuzeitlicher Korpuskulartheorien.<sup>15</sup> Das Ergebnis waren eine Vielzahl naturphilosophischer Spekulationen, die das Substrat der Wirklichkeit in zeitlich persistenten materiellen Korpuskeln gefunden zu haben meinten.<sup>16</sup> Doch konnte nicht allein die theoretische Annahme über den Grundbestand der Welt als materielle Kleinstteilchen der Leistungsfähigkeit des Mikroskops Glaubwürdigkeit verleihen. Mit ihr musste eine Wandlung epistemologischer Überzeugungen über die Folgen ihrer visuellen Erschließbarkeit einhergehen. Erst durch die Erwartung, dem Weltsubstrat nicht nur ansichtig werden zu können, sondern gerade in seiner Sichtbarmachung den Schlüssel zur Erklärung der Welt gefunden zu haben, hatte das Mikroskop seine entscheidende Legitimation erlangt.

Diese Erwartung speiste sich nicht zuletzt aus einer zunehmend mathematisch agierende Physik und den kristallographischen Untersuchungen des frühen siebzehnten Jahrhunderts,<sup>17</sup> die entscheidenden Anteil haben sollten, in der Beobachtung materieller Kleinstteilchen drastischen epistemischen Zugewinn zu erwarten.<sup>18</sup> Die Mathematisierung der Wirklichkeit, deren Projekt sich bereits bei Nikolaus von Oresme angelegt findet und über Personen wie Santorio Santori einen Kulminationspunkt in den mechanistisch-korpuskularen Wirklichkeitsauffassungen des siebzehnten Jahrhunderts hatte, sah sich aufgrund ihres zunehmend empirischen Anspruches mit dem Bedarf quantifizierbarer Gegenstände konfrontiert. Auch die zeitgenössischen Korpuskulartheorien fügten sich in diesen Anspruch ein. Die geometrisch-mathematische Überformung der Kleinstteilchen, wie auch ihre räumliche Anordnung in Figuren, sollten im Folgenden die Quantifizierung von Eigenschaften als Erklärungsgrundlage

<sup>15</sup> Vgl. Lüthy et. al. 2001, Maier 1966, 155–215, Lasswitz 1963a, 1963b, van Melsen 1957.

<sup>16</sup> Agostino Nifo, Julius Caesar Scaliger und auch Daniel Sennerts eklektizistischen Bemühungen den demokritischen Atomismus mit aristotelischem Gedankengut zu versöhnen und so (al)chemische Prozesse erklärbar zu machen, seien unter anderen hier angeführt. Vgl. bspw. van Melsen 1957.

<sup>17</sup> Bezeichnenderweise war es gerade Kepler, der mit seinem *Strena seu de Nive sexangula* entscheidenden Anteil an der Entwicklung kristallographischer Theorien hatte. Für ein erhöhtes Interesse gegenüber Kristallstrukturen im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert war nicht zuletzt die mit der Druckerpresse einhergehende Möglichkeit ihrer vermehrten graphischen Abbildung verantwortlich. Ihre ästhetische Darstellbarkeit als Hilfsmittel ihrer Popularität zu nehmen, ist ein auch in der Geschichte der Mikroskopie auffindbares Muster. Vgl. Emerton 1984, Kap. 1.

<sup>18</sup> Vgl. Bigotti 2022, Lüthy et. al. 2001, Emerton 1984. Atomistische Theorien kursierten zwar auch im Mittelalter, insbesondere im 14. Jahrhundert bei Personen wie Heinrich von Harclay und dem Franziskaner Walter Chatton, doch wurden Atome hierbei stets als mathematische Punkte, unausgedehnt und daher als notwendigerweise unsichtbar verstanden. Vgl. Lüthy et. al. 2001.

von Naturprozessen erlauben. Die Welt wurde nun vollständig durch ihre innere Mechanik erklärbar, deren kausales Wirkgefüge die Veränderungen korpuskulärer Strukturen in ihrer Raumanordnung bildeten. War der erkenntnistheoretische Zugriff auf ein metaphorisches Inneres als Essenz zuvor durch äußere Merkmale erfolgt, gewann die Rede vom Inneren Literalsinn, die Welt galt es aufzuschließen.<sup>19</sup> Die homogene Oberflächenstruktur der Wirklichkeit und ihr Ineinanderfallen mit der Grenze menschlichen Sehvermögens wurde abgelöst durch eine kausal agierende Mechanik, deren unterste Wirkschwelle die Interaktion einzelner, zeitlich stabiler Korpuskel miteinander darstellten. Es war nun die Oberfläche der Korpuskel, ihre mathematisch-geometrische Form, welche zur ursachenbestimmenden Struktur der Wirklichkeit wurde. Die entscheidende theoretische Vorbereitung der Mikroskopie bestand somit in der hypothetischen Sichtbarwerdung materieller Kleinstteilchen als Weltsubstanz bei gleichzeitiger Zuschreibung höchsten Erklärungspotentials. Sobald die Theorie es zuließ, den Weltbestand unterhalb der Grenze des Sichtbaren fortzuführen, wurde seine Erschließung gleichsam zum epistemologischen Imperativ.<sup>20</sup>

Solcherart die Frühgeschichte der Sache aus der Vorgeschichte ihrer Theorie zu erklären, lässt zwar den Umstand ihrer theoretischen Bedingtheit erkennbar werden, doch bleibt die Frage nach der Bedingtheit ihrer Theorie dabei ungeklärt. Es bedurfte eines spezifischen Welt- und Selbstverhältnisses, damit sowohl Theorie als auch Instrument über die Latenz einer Möglichkeit zur Aktualität eines historischen Faktums gebracht werden konnten.<sup>21</sup> Erst als das bestehende Weltverhältnis zur Genüge an Fragwürdigkeit gewonnen hatte, konnte sich die, von der Überzeugung, das Alte wäre ungenügend für die Entdeckung des Neuen, getragene Annahme, den Dingen müsste auf andere Weise begegnet werden, erfolgreich durchsetzen.<sup>22</sup>

Es bietet sich an, die Mikroskopie als erwartbare Reaktion auf diesen Wandel, den technischen Angleichungsversuch angesichts der aufklaffenden Disproportionalität von Mensch und Welt und somit als historische Instanziierung einer anthropologischen Konstante humaner Selbstbehauptung, zu verstehen. Doch darf dies nicht den Umstand verdecken, dass sich aus dem gefühlten Verlust eines alten Standortes die Wahl des neuen nicht unweigerlich ergibt. Hatte für Kepler die untere Grenze des Sichtbaren noch ihre unhinterfragbare Geltung als Grenze der Welt, sollte diese für Galilei unhintergebar überschritten sein. Konnte Kepler das Atom aufgrund der ihm abgehenden Sichtbarkeit noch problemlos als Nichts bezeichnen, mutmaßte Galilei schon über die Existenz von *corpicelli minimi* (und den epistemischen Zugewinn ihrer Sichtbarmachung).<sup>23</sup> Doch zeigt sich gerade an ihrer zeitlichen Kongruenz der historische Umstand, dass die Epochenschwelle ihren Grenzcharakter erst durch den Zwang erhielt, sich von einem alten Selbstverständnis zu emanzipieren, der mit der empfundenen Notwendigkeit eines neuen Selbstverständnisses einhergeht. Im Vorherigen das Überwundene zu sehen, war bei aller Salienz keineswegs allgemeiner Erfahrungs-

<sup>19</sup> Vgl. bspw. Meinel 1992.

<sup>20</sup> Es handelt sich bei all dem zwar keineswegs um theoriegeschichtliche Entwicklungen, welche die Gesamtheit frühneuzeitlicher Überlegungen über die Verfasstheit der Natur bestimmten, jedoch gerade von denjenigen Fronten getragen wurde, welche an der theoretischen Legitimation und praktischen Propagation der Mikroskopie entscheidenden Anteil haben sollten.

<sup>21</sup> Die theoriegeschichtliche Herleitung des Erfolgs der Mikroskopie ist hiermit keineswegs obsolet gemacht, doch muss sie als Komplement der Genese ihrer bewusstseinsgeschichtlichen Ermöglichung verstanden werden.

<sup>22</sup> Vgl. Blumenberg 1996, 434–435 und Blumenberg 1981, insb. 723–747.

<sup>23</sup> Vgl. Galilei 1623, §48.

raum. Die Mikroskopie als paradigmatischer Ausdruck der frühneuzeitlichen Neuverortung des Menschen angesichts einer fragwürdig gewordenen Welt aufzufassen, übersieht jedoch nicht nur, inwieweit es sich hierbei um die Übernahme gerade des Selbstverständnisses theoretischer Spekulant\*innen und publizistischer Propagatoren der Mikroskopie handelt, welches eigentlich erklärt werden sollte, sondern auch, alternative Sinngewinnungen einer geteilten Ausgangslage des Verlustes von Selbstverständlichkeiten. Nicht nur war somit das Bewusstsein eines historischen Bruchs kein Gemeinplatz, mehr noch, das „Alte“ als Überschaubares und Überwundenes, der Welt nicht mehr angemessen Begegnendes, ist selbst erst Produkt der Proklamation eines „Neuen“. Ebenso wenig war klar, was mit der Überwindung des „Alten“ eigentlich gewonnen wäre. Um den letztendlichen Erfolg eines Weltverhältnisses bei der Ablösung eines anderen in seiner geschichtlichen Dynamik angebracht verstehen zu können, bedarf es der Aufmerksamkeit gegenüber konkurrierender Neuverortungsversuche. In ihrer Beachtung erst gewinnt schärfer Kontur, was überhaupt ausgehandelt wurde – kann das Neue schließlich nie in Gänze aus dem Alten erschlossen werden.

*It is as easy to count atomies,  
as to resolve the propositions of a lover  
- Shakespear, As you like it<sup>24</sup>*

## II.

Unter denjenigen Personen des frühen siebzehnten Jahrhunderts, die das Mikroskop als epistemologischen Hoffnungsträger positionierten, befand sich auch René Descartes. In seinen, dem namenhaften Methodentraktat folgenden, Ausführungen zur Optik formuliert er in Nachfolge Galileis die Erwartung, anhand der optischen Vergrößerung des Zu-Kleinen die Grundsubstanz des Kosmos *in actu*, in Form von Kleinstpartikeln, zu beobachten. Es ist diese epistemische Erwartung, die Descartes zu dem Schluss führt, das Mikroskop wäre noch leistungsfähiger als das Fernrohr.

*[J]e les iuge toutes fois beaucoup plus utiles, a cause qu'on pourra voir par leur moyen les divers mellanges & arangemens des petites parties dont les animaux & les plantes, & peuestre aussy les autres cors qui nous environnent sont composés, & de la tirer beaucoup d'avantage pour venir a la connoissance de leur nature [...] & selon la miene, toute leur nature & leur essence, au moins de ceux qui sont inanimés, ne consiste qu'en la grosseur, la figure, l'arrangement, & les movuemens de leurs parties.<sup>25</sup>*

Diese raumfüllenden Partikel in ihrer geometrischen Spezifität, räumlichen Anordnung und nicht zuletzt in ihrer Bewegung in das menschliche Blickfeld rücken zu können, bedeutet für Descartes nicht weniger, als die „ganze Natur und ihr Wesen“ visuell zu erfassen. Es scheint sich hierin im Fortbestand der antiken Evidenz des Anschaulichen ein historischer Atavismus zu zeigen, lassen sich die Partikel für

<sup>24</sup> Akt 3, Szene 2.

<sup>25</sup> Descartes 1973a, 226–227; „Gleichwohl beurteile ich sie [die Mikroskopie] als nützlicher, weil man durch sie die verschiedenen Mischungen und Zusammenstellungen kleiner Partikel wird sehen können, aus denen die Tiere und Pflanzen und vielleicht auch die anderen uns umgebenden Körper zusammengesetzt sind [...] und nach meiner Meinung besteht ihre ganze Natur und ihr Wesen, zumindest der unbelebten Körper, nur in der Dicke, Gestalt, Zusammenstellung und den Bewegungen ihrer Partikel.“ Descartes 2015, 192.

Descartes doch eigentlich bereits mathematisch-deduktiv als notwendigerweise existent beweisen.<sup>26</sup> Doch lässt sich die Hoffnung gegenüber dem Mikroskop gerade auf die Formel bringen: das theoretisch Erwartete in den Bereich visueller Anschaulichkeit übertragen zu können. „Fernrohr und Mikroskop bleiben dem Wirklichkeitsbegriff der anschaulichen Evidenz verhaftet, für den alle Naturprozesse prinzipiell durch das Sehen erklärbar werden, auch wenn faktisch die Zuordnung von Organ und Gegenstand abbricht.“<sup>27</sup>

Die dem Mikroskop so zugesprochene Leistungsfähigkeit wird deutlich, ruft man sich die kosmologische Entstehungsgeschichte der cartesianischen Partikel in den Kopf. Aus den göttlich geschaffenen Partikeln homogener Größe und dem ihnen verliehenen einmaligen Bewegungsimpuls heraus, formiert sich in einem Prozess von Zerstäubung und Zusammenballung der gesamte Kosmos. Es ist die Gesetzmäßigkeit der Bewegungs- und Kollisionsmomente dieser Partikel, die den Kosmos bestimmen, vom Zeitraum seiner Entstehung über die Planetenbahnen bis hinunter zum Acarus. Das Mikroskop wird damit gleichzeitig zu einem astrologischen Instrument. In seiner kosmonoetischen Zusatzfunktion kann das Mikroskop zwar nicht die Distanzüberwindung der Teleskopie leisten, jedoch potentiell ebenjene Partikel wahrnehmbar machen, aus denen eben nicht nur die Natur, sondern der Kosmos als Ganzer zusammengesetzt ist und so im Kleinsten die kosmische Gesamtstruktur in Beobachtung überführen.

Auch unter technischen Gesichtspunkten mutet Descartes dem Mikroskop, wenn auch unausgesprochen, erstaunliche Leistungsfähigkeit zu. Die in der Kontinuität und prinzipiell unendlichen Teilbarkeit der Materie angelegte Frage nach der Distinktionsmöglichkeit einzelner Gegenstände bringt ihn zu der Annahme, sie würden sich durch ihre relationale, phoronomische Bewegung konstituieren.<sup>28</sup> Der Mikroskopie ist hiermit die Erwartung auferlegt, diese gegenstandsbestimmende Ortsveränderung von Partikeln *in actu* beobachten zu können, ist ihre Bewegung als konstitutionsbedingend schließlich zugleich Bedingung ihrer Erkennbarkeit.

In welchem Maße diese in den dreißiger Jahren formulierten Erwartungen den Charakter optimistischer Zuversichtlichkeit hatten, erweist sich angesichts der technischen Mängel, mit denen die Mikroskopie noch Jahrzehnte später zu kämpfen hatte. So gibt Robert Hooke in der Einleitung seiner *Micrographia* zu, „[with] these kind of Objects there is much more difficulty to discover the true shape, then of those visible to the naked eye, the same Object seeming quite differing, in one position to the Light, from what it really is...“.<sup>29</sup> Doch hielt auch die mit den Mängeln des Mikroskops direkt Vertrauten dies nicht davon ab, ihrer Hoffnung, dem Grundstoff der Welt ansichtig zu werden, Ausdruck zu verleihen. So ließ Hookes Kollege Henry Power verlauten:

*By whose augmenting power we now see more  
then all the world Has ever done Before.  
Thy Atomes (Brave Democritus) are now  
made to appear in bulk & figure too.*<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Bigotti 2022, 396.

<sup>27</sup> Blumenberg 1981, 717.

<sup>28</sup> „*Omnem materiae variationem, sive omnem ejus formarum diversitatem pendere a motu.*“ Descartes 1973b, 52.

<sup>29</sup> Hooke 1665, Preface unpaginiert.

<sup>30</sup> Zitiert nach Cowles 1934, 71.

Es waren wahrscheinlich wohlbekannte Beobachtungen von Farbpulvern, Webstoffen und Ähnlichem unter dem Mikroskop, welche Power dazu brachten, die Leistungsfähigkeit des Mikroskops auf die Sichtbarmachung der Atome zu extrapolieren. Zwei verschiedenfarbige, dem Anschein nach zu einem vollständig homogen vermengten Pulver ließen sich unter dem Mikroskop immer noch unterscheiden. Die Partikel entpuppten sich dem technisch verschärften Blick als lediglich nebeneinander angeordnet.<sup>31</sup> Es lässt sich hierin die nachträgliche Wiederlegung des Aristoteles sehen: Die Welt war für den instrumentell hergestellten Lynkeus eine andere.

Auch am 30. Mai 1667 sollten Robert Boyle und sein Assistent Robert Hooke Versuche zu Farben in den Räumen der *Royal Society* vorführen. Dort befand sich unter den üblichen anwesenden Mitgliedern dieser der wissenschaftlichen Erschließung der Welt verpflichteten Gesellschaft auch eine geladene Zuschauerin. Mitglied und späterer Präsident der *Royal Society* Samuel Pepys, Chronist des 17. Jahrhunderts, hatte für sie nur wenig gute Worte übrig:

*The Duchesse hath been a good, comely woman; but her dress so antick, and her deportment so ordinary, that I do not like her at all, nor did I hear her say any thing that was worth hearing, but that she was full of admiration, all admiration.*<sup>32</sup>

Unter den zahlreich Versammelten dürfte Pepys aller Wahrscheinlichkeit nach wohl nicht der Einzige gewesen sein, der die Teilnahme von Lady Magaret Cavendish, Duchesse of Newcastle mit Missgunst beäugte, hatte sie schließlich nur ein Jahr zuvor in ihren *Observations upon Experimental Philosophy* das Mikroskop und seinen wohl öffentlichkeitswirksamsten Propagatoren Robert Hooke einer vehementen Kritik unterzogen. Doch bestand ihre Ablehnung der Mikroskopie und der in sie gelegten epistemologischen Hoffnungen weder in einem Bewahrungsimpuls aristotelischer Denktraditionen, noch im Festhalten an der Proportionalität visueller Leistungsfähigkeit gegenüber dem Weltbestand.

Den zentralen Auslöser des Wiedererstarkens atomistischer Theorien, Lukrez' *de rerum natura*, das seit 1417 auf der Grundlage zweier frühmittelalterlicher Handschriften vorlag, kannte Cavendish aller Wahrscheinlichkeit nach lediglich dem Namen nach. Auch Pierre Gassendis epikureisch inspirierter Atomismus war ihr in Ermangelung von Sprachkenntnissen allenfalls über ihre intellektuellen Bekanntschaften in Grundzügen geläufig.

Doch hielt sie ihre lediglich mittelbare Kenntnis antiker Quellen oder ihrer prominentesten Rezipienten nicht davon ab, sich selber an atomistischen Spekulationen zu wagen, kommt sie auf diesen Umstand selbst in den Prolegomena ihrer Erstpublikation von 1653, *Poems and fancies* zu sprechen, „for I never read, nor heard of any English Books to Instruct me: and truly I understand no other Language; not French, although I was in France five yeares“.<sup>33</sup> Es findet sich dementsprechend ein schwer rekonstruierbarer, eklektischer Niederschlag einer Vielzahl offener wie verdeckter the-

<sup>31</sup> So beispielsweise in Robert Boyles 1664 erschienenen *Experiments and Considerations Touching Colours*. „[W]hen the Corpuscles that make a Blew colour, and thode that make a Yellow, come to be Accurately and Skilfully mix'd, they make up a Green, which though it seem one simple Colour, yet in this case appears to be made by Corpuscles of very differing Kinds, duely commix'd.“ Boyle 1664, 36. Die allgemeine Erwartung, der Weltsubstanz ansichtig zu werden, findet ihren rhetorischen Niederschlag in der Bereitschaft als Korpuskel und Atome auch schon zu bezeichnen, was weiter zerteilbar und nahezu mit bloßem Auge sichtbar ist. Vgl. auch Power 1664, 43.

<sup>32</sup> Pepys 1974, 243.

<sup>33</sup> Cavendish 1653, Preface unpaginiert.

oretischer Einflüsse: Atomistisches, mechanistisches, aber ebenso hermetisches Gedankengut, in der Form von Sym- und Antipathien der Atome untereinander, durchziehen ihre frühen philosophischen Überlegungen in Versform.

Man mag geneigt sein, in Cavendishs Rede von „*Small Atomes of themselves a World may make*“<sup>34</sup> eben jene Kleinstpartikel zu sehen, welche für Henry Power und andere neuerdings durch optische Vergrößerungsleistung in den Raum des potentiell Sichtbaren getreten waren. Über die Frage der theoretischen Möglichkeit, Atome zu sehen, lässt Cavendish jedoch nichts verlautbaren. Das erkenntnistheoretische Potential wäre allerdings fragwürdig, bestimmen für sie neben der mechanistischen Interaktion zudem den Atomen inhärierende Kräfte das Weltgeschehen.

*For if they Sympathise, and do agree.  
They joyne together, as one Body bee.*<sup>35</sup>

Auch antipathische Abstoßungskräfte spricht Cavendish ihnen, als kriegerische Auseinandersetzungen stilisiert, zu.

*Some factious Atomies will agree, combine.  
They strive some form'd Body to unjoyne.  
The Round beate out the Sharpe : the Long  
The Flat do fight withall, thus all go wrong.*<sup>36</sup>

Diese ließen sich wohl auch bei bestem Willen und technischer Zuhilfenahme nicht sichtbar machen. Doch muss jegliche Spekulation von der Tatsache fehlender Faktanlage bestimmt bleiben. Cavendish kommt in ihrem Erstlingswurf schlichtweg nicht auf das Mikroskop zu sprechen. In den *poems and fancies* der fünfziger Jahre war offensichtlich die Latenzschwelle theoretischen Interesses noch nicht überschritten oder zumindest nicht in einem Ausmaß, welches publizistische Ambitionen nach sich gezogen hätte.<sup>37</sup> Geschehen sollte dies erst in Reaktion auf die ersten englischsprachigen Monographien zur Mikroskopie in den sechziger Jahren, allen voran Robert Hookes *Micrographia*. Auch wenn Cavendishs frühe philosophische Werke eine Auseinandersetzung mit dem Mikroskop missen lassen, sollte ihre Kritik dafür in denen der Restaurationsperiode umso vehementer folgen. So schreibt sie bereits ein Jahr nach Erscheinen von Hookes *Micrographia*: „*Truly, the art of augury was far more beneficial than the lately invented art of micrography; for I cannot perceive any great advantage this art doth bring us.*“<sup>38</sup> Zu diesem Zeitpunkt sollte sich Cavendish jedoch bereits seit längerem und nachhaltig vom Atomismus verabschiedet haben. Tatsächlich taucht er bereits in den fünf Monate später erscheinenden *Philosophicall fancies* nicht mehr auf.

Gegen ihn hält sie im Folgenden, dass Atome, solange sie als körperliche Materie Ausgedehnthet in noch so kleiner Quantität besitzen, geteilt werden könnten. Unteilbarkeit sei keine mögliche Eigenschaft ausgedehnter Materie. Genauer gesagt, es sei keine mögliche Eigenschaft von Materie als solcher: Materie und Ausdehnung koinzidieren für sie. „*Matter is that we name Body; which Matter cannot be less,*

<sup>34</sup> Cavendish 1653, 5.

<sup>35</sup> Cavendish 1653, 9.

<sup>36</sup> Cavendish 1653, 16.

<sup>37</sup> Fehlende Möglichkeiten, auf ein Mikroskop zugreifen zu können, werden wohl kaum der Grund für das längere Ausbleiben einer theoretischen Reaktion sein, besaß Cavendish bereits in den Vierzigern ihr eigenes Mikroskop. Vgl. Whitaker 2003, 103.

<sup>38</sup> Cavendish 2001, 8–9. Im Folgenden: OEP.

or more, than Body".<sup>39</sup> Das vorgeblich atomistische Argument, endlich ausgedehnte Körper könnten nicht unendlich geteilt werden, verkennt für sie den Kern der Sache, „that there is no such thing as one finite single part in nature“ (OEP 125). Der atomistischen Grenze möglicher Teilbarkeit im Kleinen, stellt sie eine Grenze des Teilbaren im Größten entgegen. Könnte jedes Atom aufgrund seiner Ausdehnung zwar unendlich zerteilt werden, kann es die Natur kein einziges mal. Die Natur ist nicht nur dem Begriff, sondern auch dem Gegenstand nach Eine. Doch bilden die absolute Einheit der Natur als „an infinite body, bulk or magnitude“ (OEP 126) und ihre gleichzeitige unendliche Teilbarkeit nur scheinbar gegenläufige Momente einer Metaphysik. Es ist die Selbstbewegung der Natur, das Faktum ihrer Belebtheit, welche sie zugleich als unendlich ausgedehnte Einheit als auch aus einer unendlichen Vielzahl von Teilen, „not single or indivisible parts, but parts of one continued body, only discernible from each other by their proper figures, caused by the changes of particular motions“ (OEP 126), bestehen lässt. Doch wie lässt sich angesichts eines Weltverständnisses von unendlich ausgedehnter und zerteilbarer, kontinuierlicher Materie, deren Bewegung im Ganzen gleichsam ihre Teile bestimmt, mit der lebensweltlichen Faktizität unbelebter Materie umgehen, deren natürliche Zustandsbestimmung die der Ruhe zu sein scheint?

Tatsächlich unterscheidet Cavendish Materie nach drei Graden ihrer Belebtheit.

*Those parts that are not moving, those that move free, and those that move with those parts that are not moving of themselves: Which degrees are (in my opinion) the Rational Parts, the Sensitive Parts, and the Inanimate Parts. (GoP 66)*

Demzufolge wäre zwar die ganzheitliche Natur in Bewegung begriffen, jedoch nicht jedes ihrer Teile zu eigenständiger Bewegung in der Lage. Aus der Bewegung der Natur als Ganze folgt nicht notwendigerweise die Belebtheit jedes ihrer Teile, solange alle unbelebte Materie von belebter gleichsam mitbewegt würde. Die Eigenschaft ihrer früheren Atome, sowohl mechanistisch als auch Kraft eines ihnen inneren Potentials Bewegung zu konstituieren, fände sich somit hier erhalten, würden *Sensitive Parts* und *Inanimate Parts* in vermeintlich phoronomischer Kausalität interagieren. Doch ist es eben die Möglichkeit von Bewegungsübertragung zwischen Gegenständen, in welcher als phoronomisch verstandene Bewegung gleichsam immateriell von einem auf den anderen Gegenstand übergeht, die Cavendish bezweifelt. „*Motion cannot be without Matter*“ (GoP 65). Bewegungsübertragung wäre daher immer bloß Übertragung sich bewegender Materie. Noch nicht beantwortet bleibt so die Frage, wie belebte Materie unbelebte bewegen kann. Ihre Beantwortung liegt in der Annahme des Gegenteils beschlossen, denn „*all the parts of nature, whensoever they move, move by their own motions*“ (OEP 27). Scheint sich hierin das Problem durch Kürzen eines seiner Teile gelöst zu haben; nicht mit Eigenbewegung ausgestattete, unbelebte Materie aus dem metaphysischen Index des Vorhandenen gestrichen, stellt sich die Frage ihrer Bewegung nicht mehr, befindet sich seine Lösung jedoch eigentlich in der Annahme zweier Indizes:

*[...] for, it is one thing to speak of the parts of the composed and mixed body of nature, and another thing to speak of the constitutive parts of nature, which are, as it were, the ingredients of which nature is made up as one entire self-moving body [...]. (OEP 25)*

<sup>39</sup> Cavendish 2020, 65. Im Folgenden: GoP.

Natur ist zwar aus den drei Graden von Materie zusammengesetzt, insofern sie ihre Grundsubstanz darstellen, doch stellen sie nicht ihren Bestand dar, denn „*those three degrees were so inseparably commixt in the body of nature, that none could be without the other in any part or creature of nature, could it be divided to an atom*“ (OEP 24). Den Zeitpunkt unauflöslicher Vermengung in eine unbestimmte Vergangenheit versetzend, erscheint der Rekurs auf ihre Bestandteile als heuristisch-aitiologischer Rückgriff, notwendig um die lebensweltliche Faktizität verschiedener Grade von Belebtheit und Bewegtheit erklären zu können und zugleich nicht ein Naturverständnis als „*one united material Body*“ (GoP 66), homogen als Ganze und in ihren Teilen, aufgeben zu müssen. Als „*parts which do compose the body of nature*“ und „*parts of the composed body of nature*“ (OEP 27) betreffen sie zwar gleichermaßen die Frage nach dem Wesen der Natur, jedoch in verschiedener Hinsicht. Zusammengesetzt muss die Natur sein aus Materie mit für Cavendish notwendig anzunehmenden Eigenschaften, deren Widersprüchlichkeit sie nicht anders als in Grade darzustellen zulässt. Hierbei ist es gerade die lebensweltliche Evidenz, welche die Notwendigkeit bestimmt, neben belebter auch unbelebte Materie anzunehmen,

*otherwise the creatures which nature produces, would all be produced alike, and in an instant; for example, a child in the womb would as suddenly be framed, as it is figured in the mind; and a man would be as suddenly dissolved as a thought.*  
(OEP 25–26)

Es ist die Varianz an Figur und der Widerständigkeit ihres Werdens, welche unbelebte Materie zu einer erforderlichen Annahme werden lässt. Und doch müssen die Grade von Materie vor dem Hintergrund der Natur als lediglich virtuell gelten, zeichnet gerade sie sich durch ihre Einheitlichkeit aus. Noch so unbelebt Erscheinendes ist vollkommen von Belebtheit durchzogen, ohne die Möglichkeit, beides räumlich voneinander zu trennen. Es wird vor diesem Hintergrund deutlich, warum Cavendish von Graden der Belebtheit spricht und nicht stärker differenziert in etwa Klassen, Typen oder Arten. So ist in der Rede von *degrees* die Auflösung ihrer Unterscheidung bereits angelegt. In der Allgegenwart rationaler und wahrnehmender Teile, auch im dem Anschein nach Unbelebten – „*All the Parts of Nature have Life and Knowledge*“ (GoP 68) – ist garantiert, dass aus der Homogenität der Natur zugleich ihre Ordnung hervorgeht. „*If Nature were not Self-knowing, Self-living, and also Perceptive, she would run into Confusion: for, there could be neither Order, nor Method, in Ignorant motion.*“ (GoP 68)

Die Natur als ganzheitlich und kontinuierlich, unendlich groß und teilbar zu begreifen führt Cavendish zu dem bereits im cartesianischen Materiebegriff angelegten Problem der Distinktionsmöglichkeit einzelner Gegenstände.<sup>40</sup> Doch während beide Bewegung als Ursache für ihre Gestaltung verstehen, entwickeln sie gegensätzliche Verständnisse der selbigen. War Bewegung als relational entworfene Ortsveränderung von Materie bei Descartes die Grundlage mechanistisch aufeinander einwirkender Korpuskel, lehnt Cavendish, aufgrund ihrer durchgängigen Belebtheit, die Übertragung äußerer, also phoronomischer, Bewegung und somit die Existenz mechanistischer Kausalität ab, „*all the parts of nature, whensoever they move, move by their own motions*“ (OEP 27).

<sup>40</sup> Vgl. Lasswitz 1963b 58.

Die Belebtheit der *ganzen* Natur, kann ihre Bewegtheit nur zu einer inneren werden lassen, oder umgekehrt ausgedrückt, es ist gerade die Innerlichkeit der Bewegungen, welche Gegenstände als unterscheidbare ausmacht.

*[F]or as there is infinite nature, which may be called general nature, or nature in general, which includes and comprehends all the effects and creatures that lie within her, and belong to her, as being parts of her own self-moving body; so there are also particular natures [...], which are the innate, proper and inherent interior and substantial forms and figures of every creature, [...], by which each creature or part of nature is discerned or distinguished from the other. (OEP 197)*

Als partikuläre Eigenbewegungen können sie jedoch nicht als eigenständig verstanden werden, als solche ist ihre Bewegung lediglich ein Teil der Gesamtbewegung der Natur. „*[These parts] cannot be Divided from the Whole, as to become each a Single part of it Self.*“<sup>41</sup> Sie sind selber bereits wieder in einen größeren Bewegungszusammenhang eingebettet, ihre Innerlichkeit ist eine lediglich relative: Innerlichkeit und Äußerlichkeit werden betrachtungsabhängige Kategorien, lediglich die Natur in ihrer Gesamtheit kann keine äußerliche Bewegung figurieren, ist doch ein Standort außerhalb ihrer nicht möglich. In ihrer inwendigen Bewegung wiederholt sich die Natur endlos in ihren unendlichen Teilen als vollständige und homogene Vermengung ihrer Materie. Ihre Innerlichkeit ist identisch mit der Summe inwendiger Bewegungen ihrer Teile. In den äußerlichen Relationen von Teilen zueinander bleibt die Unterscheidung der verschiedenen Grade von Materie weiterhin als sinnstiftend virtuell wirksam. Teile der Natur können als relativ belebter oder unbelebter verstanden werden als andere Teile. Ihre Äußerlichkeit ist hierbei perspektivabhängige Bedingung, Materie nach Belebtheit ausdifferenzieren zu können. Auch die Innerlichkeit der Natur ist identisch mit der Summe äußerlicher Bewegungen ihrer Teile. Doch besteht die Relativität von Äußer- und Innerlichkeit nicht nur in Bezug auf die Natur als ganzheitlich allesumfassende. Die unendliche Ausdehnung der Natur ist Grund für die unendliche Anzahl von Teilen der Natur in der metaphysischen Horizontalen, ihre unendliche Teilbarkeit für eine unendliche Anzahl in der metaphysischen Vertikalen, „*nature and her parts and actions are infinite*“ (OEP 13). Jeder Teil der Natur ist ebenso Bestandteil eines ihn umfassenden größeren, als auch aus einer unendlichen Anzahl kleinerer bestehend. Es ist vor diesem Hintergrund, dass Cavendishs Konzeption der Teile als *Compositions*, bestehend nicht aus einer Grundsubstanz, sondern aus wiederum anderen *Compositions* und zugleich in andere eingegliedert, verständlich wird. Die Ordnung der Natur in ihren Teilen findet sich hierbei gleichermaßen durch den jeweils größeren Ordnungszusammenhang hin zu der Natur als „*well-ordered universe*“ (OEP 8), „*wiser than we or any creature is able to conceive*“ (OEP 60) und dem Umstand einer Materie, die belebt, wahrnehmend und rational ist, bekundet. Wahrnehmung und Rationalität treten hierbei als diejenigen Fakultäten auf, die die harmonische Abstimmung von Teilen untereinander garantieren.<sup>42</sup>

In ihrer Ablehnung granulärer Materievorstellungen von Atomistik und Korpuskulartheorie fällt Cavendish somit nicht auf aristotelische Gegenstandsoberflächen zurück, indem sie die unendliche Teilbarkeit von Materie als andauernden metaphy-

<sup>41</sup> Cavendish 1663, 5 vgl. auch 6.

<sup>42</sup> In der harmonischen Abstimmung der *Compositions* bereits angelegt, manifestiert sich die anthropologisch-gesellschaftstheoretische Überformung ihrer Metaphysik terminologisch jedoch erst in ihrem letzten philosophischen Werk, den *Grounds of Natural Philosophy*. So spricht sie dort gleichermaßen von den Teilen der Natur als *Compositions* und *Societies*.

sischen Tatsachenbestand annimmt, sondern mehr noch, weil sie die metaphysische Relationalität von Oberfläche und Innerem entscheidend verrückt. Oberflächen korrespondieren nicht mit dem unter ihnen Befindlichen, stattdessen mit dem sie einfassenden Ordnungszusammenhang. Die Oberfläche jeder Sache ist Teil der inwendigen Bewegung einer anderen, jede inwendige Bewegung bestimmt sich durch die dabei entstehenden Oberflächen ihrer inneren Teile.

*And since the exterior figures of creatures are not the same with the interior, but in many or most creatures quite different; it is impossible that the exterior shape and structure of bodies can afford us sure and excellent instructions to the knowledge of their natures and interior motions, as some do conceive; for how shall a feather inform us of the interior nature of a bird? (OEP 70)*

Cavendishs Ablehnung der Mikroskopie erschöpft sich nicht in ihrer Abkehr vom Atomismus, vielmehr verfehlt das Mikroskop für sie maßgeblich seinen Interessensgegenstand. Auch in Anbetracht potenzieller Sichtbarwerdung seines Objekts als zusammengesetztes, vermag es nicht zu helfen, dessen innere Bewegung zu erkennen. Auch das Sezieren des Vogels würde dabei nicht von Nutzen sein, schafft es denn nicht sein Inneres zu zeigen, sondern lediglich neue Oberflächen. Das Mikroskop scheitert für Cavendish nicht maßgeblich an fehlender Vergrößerung oder mangelhaften Linsen, sondern durch sein Verhaften an der Oberfläche.

Dabei waren es gerade die Korpuskulartheoretiker des 17. Jahrhunderts, welche sich von der Vorstellung glatter und homogener Oberflächen, nicht zuletzt durch die Konfrontation mit ihrer optisch vergrößerten Erscheinung, trennten, um visuell zur Grundsubstanz der Welt durchdringen zu können. Die mikroskopisch vergrößerten Oberflächen zeigten sich ihnen als *„a hilly, steamy rind of reality, characterized less by a common-sense solidity of objects than by their poor borders, leaky in all directions“*.<sup>43</sup> So sollte Robert Hooke über die Klinge eines Rasiermessers schreiben, *„I could not find that any part of it had any thing of sharpness in it; but it appear'd a rough surface of a considerable bredth from side to side“*. (Micrographia 4) Angesichts dieses Soliditätsverlustes, von welchem die Mikroskopie geschichtlich lediglich die Spitze in Form ihrer visuellen Verifikation war, bestand die notwendige Leistungsfähigkeit des Mikroskops gerade darin, das Metaphysische, in Form von Korpuskeln und Atomen theoretisch Erwartete, in den Bereich des optisch Wahrnehmbaren rücken zu können, seine Gesetzmäßigkeit empirisch feststellbar zu machen. Die brüchig gewordene Oberfläche hatte neuen Grund zum Vorschein zu bringen. Cavendishs Kritik der Mikroskopie besteht chorologisch gefasst gerade darin, ihre Verfechter hätten sich vom topologischen Paradigma der aristotelischen Physik nicht verabschiedet, es lediglich verschoben. Es bleiben die Oberflächen der materiellen Kleinstpartikel, ihre Form, Umfang und Anordnung, aus welchen, als ihr Grundbestand, die Welt erklärt werden soll. Rhetorisch von der Diskrepanz zwischen gegebener und eigentlicher Welt-Oberfläche getragen, ließ sich die Mikroskopie als epistemologischer Enthüllungsakt platonischer Bauart positionieren,

*not having a full Sensation of the Object, we must be very lame and imperfect in our conceptions about it, and in all our propositions we build upon it; hence we often take the shadow of things for the substance, [...] and even many of those, which we think to be the most solid definitions; are rather expressions of our misguided apprehensions then of the true nature of the things themselves. (Micrographia Preface unpaginiert)*

<sup>43</sup> Killeen 2017, 2

Das Sichtbarwerden des Problems verkehrte sich zu seiner Lösung. War die „eigentliche“ Welt, in ihrer Reduktion auf nicht Sichtbares, gleichsam schwerer erklärbar geworden, sollte ihre Erforschung nun umso einfacher sein. „[T]here is not so much requir'd towards it, as a sincere Hand, and a faithful Eye, to examine, and to record, the things themselves as they appear.“ (Micrographia Preface unpaginiert)

Doch bestand die Notwendigkeit rhetorischer Einordnung des Gesehenen über die Erklärung hinaus, der bekannte Weltbestand sei nun in sein rechtes Licht gerückt worden,

*by the help of Microscopes, there is nothing so small, as to escape our inquiry; hence there is a new visible World discovered to the understanding. [...] By this the Earth it self, which lyes so neer to us, under our feet, shews quite a new thing to us, and in every little particle of its matter, we now behold almost as great a variety of Creatures, as we were able before to reckon up in the whole Universe it self.*  
(Micrographia Preface unpaginiert)

Der Eindruck des Neuen sprengte angesichts des nicht Erwartbaren die Möglichkeit seiner Verortung im Alten. Konnte die, unter dem mikroskopischen Blick stumpf erscheinende, Rasiermesser Klinge noch als seine eigentliche Oberfläche geltend gemacht werden, musste die visuelle Konfrontation mit Leben unterhalb der Sichtbarkeit, als Eröffnung einer „neuen Welt“ gedeutet werden. Die Metapher ist hierbei eine Funktion zeitgleicher und schlagartiger Erweiterung des verfügbaren Gegenstandsbereiches und des möglich Wissbaren; Horizonterweiterung und Wissensbestand korrelieren negativ.<sup>44</sup> Dabei ist die Rede von einer „neuen Welt“ in diesem Kontext immer auch als eine der historischen Selbstverortung nach einem Umbruch zu verstehen. Neu ist die fragliche Welt nicht nur in epistemologischer oder gar metaphysischer Hinsicht, neu gerade, weil die Mängel der Vorgänger es ihnen nicht erlaubt hatten, diese zu entdecken. Im Blick durch das Mikroskop, so die Hoffnung, nimmt der Mensch den der Welt eigentlich angemessenen visuellen Standort überhaupt erst ein, epistemologische Folge dieser Perspektivverschiebung sind Gegenstandsaufhellung und Horizonterweiterung.

Es ist diese Möglichkeit, der Welt gegenüber einen angemesseneren Standpunkt ihrer Betrachtung einzunehmen, durch welche sich Henry Power zu frühen physico-theologischen Spekulationen verleiten ließ. Zwar lasse sich die schwer begreifbare Genauigkeit, welche die Natur in ihren Werken hervorbringt, auch mit dem menschlichen Auge bewundern; „*But view them in the Microscop, and you may see the very streak of the Coelestial pencil that drew them.*“<sup>45</sup> Erst in mikroskopischer Vergrößerung zeigt sich dem Betrachtenden die eigentliche, göttliche Aufmerksamkeit zum Detail mit welcher die Welt erschaffen wurde, ihr göttlicher Ursprung wird sichtbar. Gegenstand und Betrachtungsstandpunkt stellen noch in ihrer christlich überformten Ausdeutung zwei Momente der gleichen epistemologischen Bewegung dar. Es sollte Robert Hooke sein, welcher die Standpunktverschiebung der Mikroskopie in das ihr gebührende christliche Gewand hüllte, indem er sie als Restauration des visuellen Leistungsvermögens auf ein prälapsarisches Niveau verstand. „*By the addition of such artificial Instruments and methods, there may be, in some manner, a repara-*

<sup>44</sup> Thomas Sprat, Mitglied und Historiograph der *Royal Society*, sollte bereits 1667 die vom Mikroskop geleistete Horizonterweiterung als geschichtsträchtigen Akt bewerten, indem er sie in die erste Ausgabe seiner *History of the Royal Society of London* aufnahm. „[B]y means of this excellent instrument, we have a far greater number of different kinds of things revealed to us, than were contained in the visible universe before.“ Sprat 1667, 384.

<sup>45</sup> Power 1664, 7.

tion made for the mischiefs, and imperfections, mankind has drawn upon itself, by negligence, and intemperance, and a wilful and superstitious deserting the Prescripts and Rules of Nature" (Micrographia Preface unpaginiert). Das Mikroskop erscheint bei Robert Hooke als Instrument zur Kompensation eines durch den Sündenfall verlorenen Status des Menschen als der Welt gegenüber angemessen ausgestatteter. In seiner Darstellung der Mikroskope als „*artificial Organs*" (Micrographia Preface unpaginiert) findet sich noch der alchemische und magische Topos der Wiedererlangung des adamitischen Körpers in seiner technologisch externalisierten Umformung wieder.<sup>46</sup> Rechtfertigung erfährt diese Selbstermächtigung des Menschen durch den Umstand, dass die Grundlagen seiner Restauration in der gottgeschaffenen Natur selbst angelegt seien, demnach nicht verboten sein könnten. „*And as at first, mankind fell by tasting of the forbidden Tree of Knowledge, so we, their Posterity, may be in part restored by the same way, not only beholding and contemplating, but by tasting too those fruits of Natural Knowledge, that were never yet forbidden*"<sup>47</sup> (Micrographia Preface unpaginiert). Der Disproportionalität von Auge und Welt sollte durch eben jenes optische Instrument technisch vermittelte Abhilfe geschaffen werden, welches die mangelhafte Leistungsfähigkeit des zum Kleinen hin gewendeten Sehsinns überhaupt erst epistemisches Faktum werden ließ. Bei aller dem Mikroskop vorhergehenden und sie begleitenden notwendigen Theorie, die den optisch vergrößerten Blick als epistemologisch geboten erscheinen ließ, schuf sich das Mikroskop zugleich seine eigene Unabdingbarkeit. Endgültig konnte die Grenze der natürlichen Optik nur mit visuellem Mittel durchbrochen werden. Die Notwendigkeit und technische Möglichkeit humaner Selbstbehauptung angesichts der auf ein nicht mehr überschaubares Maß angewachsenen Welt fallen hier zusammen.

Es ist Cavendish, welche sowohl diese Möglichkeit als auch ihre Notwendigkeit bezweifelt. In direkter Referenz auf Hookes Versuch, die Mikroskopie als Kompensationsleistung sündenfallbedingter Mängel zu propagieren, erwidert sie, „*the all-powerful God, and his servant nature, know, that art, which is but a particular creature, cannot inform us of the truth of the infinite parts of nature, being but finite itself*" (OEP 48). Die Unendlichkeit der Natur verunmöglicht es auf einen neuen, absoluten und nur instrumentell erreichbaren Grund zu stoßen. Es gibt für sie schlicht kein Hinter-den-Dingen, keinen epistemologischen Aufruf *ad res*. Erklärungsgrund der Welt muss sie selbst sein, doch kann sie es nur als Grund ohne Grund, die Welt ist unhintergebar mehr geworden als das menschlich Absehbare. Der Weltbestand und das möglich Erkennbare sind auch für Cavendish keine proportional angeordneten Gegebenheiten einer Welt-Mensch-Relation mehr. Die Beschränktheit epistemologischer Möglichkeiten ist unaufhebbare Tatsache. Die Welt lässt sich nicht auf Atome oder Korpuskel als endgültiges, granuläres Substrat der Natur herunterbrechen, ihr Bestand erstreckt sich noch unendlich über diese hinaus sowie in sie hinein und nivelliert damit gleichsam jegliche Hoffnung ihr jemals in optisch angemessener Weise begegnen zu können. Der epistemische Entzug der Welt ist technisch nicht einzuholen, die Begrenztheit menschlicher Optik nicht auszugleichen. Akzeptabel ist dieser Umstand alleinig durch das Wissen um die Ordnung der Welt. Nur im Bewusstsein der Welt als sich selbst rational verwaltende, kann die nicht absehbare Unendlichkeit des Weltaufbaus einen auf Dauer erträglichen Zustand darstellen.

<sup>46</sup> Siehe auch Meinel 2013.

<sup>47</sup> Die Wiedergewinnung des Paradieses, wie sie bereits unter dem Vorzeichen experimentaler Weltaneignung Bacon propagiert, ist hierbei Teleologie wissenschaftlichen Fortschritts in der Form humaner Selbstbehauptung qua technischer Aufrüstung.

Es waren sowohl die Propagatoren der Mikroskopie als auch Margaret Cavendish, die Theoriebildung als Reaktion auf den empfundenen Wegfall eines Weltverständnisses zu betreiben suchten, doch zeigt sich an ihren theoretischen Versuchen zur Prävention einer anhaltenden Orientierungsstörung menschlicher Selbstverortung, in Anbetracht einer unübersichtlich gewordenen Welt, dass sich das neue Weltverständnis nicht nur nicht aus dem alten ergab, sondern das alte durch die Proklamation, der Späteren ein Neues zu sein, formiert wurde. Dies zeigt sich nicht zuletzt an der Unterbestimmtheit dieses Neuen. Dem Versuch die Gesetzmäßigkeiten des Weltgeschehens als Interaktion ihrer Teile feststellen zu können, der Welt technisch aufgerüstet wieder angemessen begegnen zu können, stellt Cavendish eine Natur entgegen, die genauso wenig durchschaut werden kann, wie sie es muss. Die frühe Neuzeit unter dem Vorzeichen humaner Selbstermächtigung qua wissenschaftlicher Welterschließung zu sehen, das Selbstverständnis des geschichtlich Erfolgreichen eine notwendige Reaktion auf die Mängel des Alten zu sein, droht die historische Kontingenz ihrer Genese zu verschleiern.

Die Frage, warum sich letztendlich das Selbstverständnis, die Welt gelte es wissenschaftlich zu erschließen, entgegen anderer durchsetzen konnte, kann jedenfalls schwerlich auf den epistemologischen Erfolg der Mikroskopie zurückgeführt werden. Blumenbergs Einschätzung der enttäuschten Rezeption des Teleskops angesichts seines Leistungsvermögens, „[d]ie Welt hat sich erweitert, aber die Erfahrungen des Außerordentlichen sind ausgeblieben“<sup>48</sup>, kann zwar auf das Mikroskop nicht ohne weiteres angewendet werden, wurde doch das Außerordentliche, theoretisch nicht Erwartete, in Form von Leben unterhalb der Grenze des natürlich Sichtbaren gefunden, doch die „neue Welt“ war nicht die gesuchte. Die erhoffte Sichtung von Korpuskeln und Atomen blieb aus. Bereits 1646 stellte Johann Chrysostom Magnenus die Berechnung an, in einem erbsengroßen Korn Weihrauch müssten sich mindestens 777.600.000.000.000 Atome befinden, um eine Kirche in Gänze mit seinem Duft erfüllen zu können und lieferte damit bereits Jahrzehnte vor dem eigentlichen Durchbruch des Mikroskops ein bezeichnenderweise atomistisches Argument entgegen der Probabilität bei damaligem technischen Stand, Kleinstteilchen in näherer Zukunft durch ein Mikroskop ansichtig zu werden.<sup>49</sup> Die zentrale in die Mikroskopie gelegte Hoffnung, das theoretisch Erwartete in den Bereich visueller Anschaulichkeit übertragen zu können, stellte sich als nicht erfüllbar heraus.<sup>50</sup> Eine gewisse Resignation über diesen Umstand klingt in Hookes 1692 gefällttem Urteil, das Mikroskop wäre ein Instrument für „*Diversion and Pasttime*“<sup>51</sup> geworden, an. Sein epistemologisches Potenzial hatte sich dem Anschein nach frühzeitig erschöpft. Mit Jan Swammerdam, Marcello Malpighi und Nehemiah Grew waren die großen Mikroskopisten entweder verstorben oder hatten sich anderen Themengebieten zugewandt, einzig Antoni van Leeuwenhoek publizierte noch bis zu seinem Tod 1723 regelmäßig mikroskopische Beobachtungen.

Doch war es nicht nur die Enttäuschung gegenüber der Leistungsfähigkeit des Mikroskops gewesen, welche zu ihrem frühen Ende im ausgehenden 17. Jahrhundert geführt hatte. Mit dem Erfolg der newtonschen Physik hatten sich die prävalenten Kausalitätsvorstellungen maßgeblich verändert. „*Newton had rendered the atomists' phantasmagoric worlds of oddly shaped particles redundant; the newtonschen phe-*

<sup>48</sup> Blumenberg 1981, 738.

<sup>49</sup> Vgl. Chrysostom Magnenus 1658, 207.

<sup>50</sup> Siehe auch Meinel 2013.

<sup>51</sup> Zitiert nach Wilson 2020, 226.

*nomena could now be captured by analytic, dynamic, and statistical relations, and the mathematical description of the behavior of bodies required no knowledge of the geometry of their sub-structures.*"<sup>52</sup> Ergebnis dieser neuen Physik war ebenfalls eine Neubeurteilung ihres Gegenstandsbereichs, in die Wissenschaftsdomäne der Physik sollten nunmehr lediglich anorganische Materie und ihre Interaktion fallen. „*By the 1730's, Newtonian textbooks had banned all forms of life from their pages; such non-quantifiable aspects of nature were left to the natural historian.*“<sup>53</sup> Das Mikroskop war als physikalisches Instrument gescheitert und sollte erst wieder in der Mitte des achtzehnten Jahrhunderts zu neuer Relevanz kommen, nun als Geburtshilfe der Biologie.

## Literatur

- Aristoteles: Über Werden und Vergehen: De generatione et corruptione: Griechisch - Deutsch. Übersetzt von Thomas Buchheim. Philosophische Bibliothek 617. Hamburg 2011.
- Bigotti, Fabrizio: Corpuscularianism. In: Dana Jalobeanu, Charles T. Wolfe (Hg.): *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*. Cham 2022, 386–398.
- Blumenberg, Hans: *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt a. M. 1996.
- : *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt a. M. 1981.
- Cavendish, Margaret: *Grounds of natural philosophy*. Herausgegeben von Anne M. Thell. Ontario 2020.
- : *Observations upon Experimental Philosophy*. Herausgegeben von Eileen O'Neill. Cambridge Texts in the History of Philosophy. New York 2001.
- : *The Philosophical and Physical Opinions*. London 1655.
- : *Poems and Fancies*. London 165
- Chrysostom Magnenus, Johann: *Democritus reviviscens: sive vita et philosophia Democriti*. London 1658.
- Cowles, Thomas: *Dr. Henry Power's Poem on the Microscope*. In: *Isis* 21 (1934): 71–80.
- Descartes, René: *Entwurf der Methode: mit der Dioptrik, den Meteoren und der Geometrie*. Übersetzt von Christian Wohlers. Hamburg 2015.
- : *Oeuvres de Descartes*. Herausgegeben von Charles Adam und Paul Tannery. Bd. VI: *Discours de la Méthode&Essais*. Paris 1973a.
- : *Oeuvres de Descartes*. Herausgegeben von Charles Adam und Paul Tannery. Bd. VIII-1: *Principia Philosophiae*. Paris 1973b.
- Emerton, Norma E.: *The Scientific Reinterpretation of Form*. Ithaca, NewYork 1984.
- Galilei, Galileo: *Il saggiaiore nel quale con bilancia esquisita e giusta si ponderano le cose contenute nella Libra astronomica e filosofica di Lotario Sarsi Sigensano scritto in forma di lettera all'ill.mo et reuer.mo mons.re D. Virginio Cesarini acc.o linceo m.o di camera di N.S. dal sig.r Galileo Galilei acc.o linceo nobile fiorentino filosof.* Rom 1623.
- Hooke, Robert: *Micrographia or, Some Physiological Descriptions of Minute Bodies Made by Magnifying Glasses*. London 1665.
- Kepler, Johannes: *Vom sechseckigen Schnee: Strena, seu, De nive sexangula*. Übersetzt von Dorothea Goetz. Leipzig 1987.
- : *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Walther von Dyck, Max Caspar. Bd. 4: *Kleinere Schriften 1602/1611*. Herausgegeben von Max Caspar, Franz Hammer. München: Beck, 1941.
- Killeen, Kevin: *Microscopy, Surfaces and the Unknowable in Seventeenth-Century Natural Philosophy (from Lucretius to Margaret Cavendish)*. In: *Journal of the Northern*

<sup>52</sup> Lüthy 1996, 23

<sup>53</sup> Ebd. 25

- Renaissance Nr. 8 (2017). [https://eprints.whiterose.ac.uk/122538/1/\\_Microscopy\\_Surfaces\\_and\\_the\\_Unknowable\\_in\\_Seventeenth\\_Century\\_Natural\\_Philosophy\\_from\\_Lucretius\\_to\\_Margaret\\_Cavendish\\_.pdf](https://eprints.whiterose.ac.uk/122538/1/_Microscopy_Surfaces_and_the_Unknowable_in_Seventeenth_Century_Natural_Philosophy_from_Lucretius_to_Margaret_Cavendish_.pdf). (19. Dezember 2024)
- Lasswitz, Kurd: Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton. Erster Band: Die Erneuerung der Korpuskulartheorie. Darmstadt 1963a.
- : Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton. Zweiter Band: Höhepunkt und Verfall der Korpuskulartheorie des siebzehnten Jahrhunderts. Darmstadt 1963b.
- Lüthy, Christoph: Atomism, Lynceus, and the Fate of Seventeenth-Century Microscopy. *Early Science and Medicine* 1 (1996), 1–27.
- : Lüthy, Christoph; Murdoch, John E. und Newman, William R.: Introduction. In: Lüthy, Murdoch, und Newman (Hg.): *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*. Medieval and Early Modern Science. Leiden 2001.
- Maier, Annelise: Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert. Rom 1966.
- Meinel, Christoph: Adams neue Augen: Mikroskopische Imaginationen. In: Christoph Wagner, Mark Greenlee, Rainer Hammwöhner (Hg.): *Bilder Sehen: Perspektiven der Bildwissenschaft*, Regensburger Studien zur Kunstgeschichte. Regensburg 2013, 139–154.
- : Okkulte und exakte Wissenschaften. In: August Buck (Hg.): *Die okkulten Wissenschaften in der Renaissance*. Wiesbaden 1992.
- Murdoch, John E.: The medieval and renaissance tradition of *Minima Naturalia*. In: Lüthy, Murdoch, und Newman (Hg.): *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*. Medieval and Early Modern Science. Leiden 2001.
- Pepys, Samuel: *The Diary of Samuel Pepys*. Herausgegeben von Robert Latham und William Matthews. Bd. VII. London. 1974.
- Porta, Giambattista della: *Natural Magick by John Baptista Porta, a Neapolitane : In Twenty Books : Wherein Are Set Forth All the Riches and Delights of the Natural Sciences*. London 1658.
- Power, Henry: *Experimental Philosophy, in Three Books, Containing New Experiments: Microscopical, Mercurial, Magnetical, with Some Deductions, and Probable Hypotheses Raised from Them, in Avouchment and Illustration of the Now Famous Atomical Hypothesis*. London 1664.
- Schlapbach, Karin, und Heinz-Günther Nesselrath. „Lynceus“, 2006. [https://doi.org/10.1163/1574-9347\\_dnp\\_e714250](https://doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e714250).
- Sprat, Thomas: *The History of the Royal Society of London, for the Improving of Natural Knowledge*. London 1667.
- : Stelluti, Francesco: *Persio tradotto in verso sciolto e dichiarato da Francesco Stelluti Accad. Linceo da Fabriano all'ill.mo et r.mo sig.re il sig. cardinale Barberino*. Rom 1630.
- Van Melsen, A.G.M: *Atom. Gestern und Heute*. Freiburg, München 1957.
- Whitaker, Katie: *Mad Madge : Margaret Cavendish, Duchess of Newcastle, royalist, writer and romantic*. London 2003.
- Wilson, Catherine: *The Invisible World: Early Modern Philosophy and the Invention of the Microscope*. Princeton, New Jersey 2020.

# Schichten der Moderne

## Leibniz' Geschichtsverständnis zwischen Fortschritt und Stabilisierung<sup>1</sup>

Hannes Amberger

Was macht „die Moderne“ aus? Was ist charakteristisch für die „frühe Neuzeit“? Wie lassen sich diese Epochen zeitlich abgrenzen? Heinz Dieter Kittsteiner schlägt vor, solche Fragen anhand des historischen Wandels geschichtsphilosophischer Deutungsmodelle zu beantworten: Ein Epochenabschnitt entspricht demnach dem Zeitraum, in dem ein bestimmtes geschichtsphilosophisches Modell mit einem je spezifischen „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ das Denken der jeweiligen Zeitgenossen bestimmt.<sup>2</sup> Solche Deutungsmodelle sind kulturgeschichtlich von zentraler Bedeutung: Sie erst machen Ereignisse zu erlebter Geschichte;<sup>3</sup> nur durch ihre Vermittlung werden gesellschaftliche Strukturen zur „allgemeinen Beleuchtung“<sup>4</sup> historischer Erfahrung; und gerade ein solcher ideengeschichtlicher Ansatz zur Epochengliederung wird der Tatsache gerecht, dass diese Gliederung selbst der Ebene der Reflexion angehört.

Unter dieser Fragestellung und angeregt u. a. durch Koselleck unterscheidet Kittsteiner grob zwischen einer „evolutiven“ oder „Fortschrittsmoderne“ einerseits und einer „Stabilisierungsmoderne“ andererseits: Ab etwa 1770 sei die Erwartung eines Fortschritts zur Leitkategorie der Geschichtswahrnehmung geworden und, in gewandelter Form, seither geblieben.<sup>5</sup> Zwar sei seit dem zwanzigsten Jahrhundert und insbesondere seit 1990/91 eine Erschöpfung dieser Hoffnung zu beobachten, ein neues vergleichbares Leitnarrativ sei aber noch nicht gefunden.<sup>6</sup> Ganz anders sei demgegenüber die Geschichtswahrnehmung im Europa des 17. und 18. Jahrhunderts, insbesondere zwischen etwa 1640 und 1715: Vor dem Erfahrungshintergrund

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz basiert auf Ergebnissen meines Forschungsaufenthalts am Forschungszentrum Gotha der Universität Erfurt im Sommersemester 2023 im Rahmen eines Herzog-Ernst-Stipendiums. Ich danke dem Team des Forschungszentrums sowie der Ernst-Abbe-Stiftung für die Förderung dieses Aufenthalts. Zitierte Übersetzungen stammen, soweit nicht anders angegeben, von mir.

<sup>2</sup> Vgl. u. a. Kittsteiner 2006a; die Kategorien des „Erfahrungsraums“ und „Erwartungshorizonts“ übernimmt Kittsteiner wie auch andere Anregungen von Koselleck.

<sup>3</sup> Vgl. Kittsteiner 2006a, 92–93; Kittsteiner knüpft hier an Cassirer an.

<sup>4</sup> Metapher aus Marx 1983, 40, aufgegriffen bei Kittsteiner 1980, 102–103; 112–113.

<sup>5</sup> Vgl. Kittsteiner 2010, 26; 2006a, 97–98.

<sup>6</sup> Vgl. Kittsteiner 2006a, 114–117; 2006b, 45–47; 2004, 307–309; 2005.

zyklisch auftretender natürlicher, politischer, wirtschaftlicher Krisen sei das Zukunftsideal dieser Epoche nicht der ewige Fortschritt zum Besseren, sondern eine Stabilisierung des Status quo, eine Ende seiner krisenhaften Erschütterung.<sup>7</sup>

Auf den ersten Blick quer zu diesem Modell steht Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716): Geboren während der Verhandlungen zum Westfälischen Frieden, gestorben im Jahr nach Ludwig XIV., gehört er biographisch zur „Stabilisierungsmoderne“ mit ihrem stets gefährdeten Streben nach europäischem Gleichgewicht, das ihm auch persönlich ein Anliegen war.<sup>8</sup> Und doch vertrat er immer wieder die Vorstellung eines Fortschritts, den er nicht nur in der menschlichen Geschichte, sondern im Universum insgesamt am Werk sah; hoffte auf eine Zukunft, in der Gelehrte die politischen Geschicke der Erde lenken, Automatisierung und mathematische Verfahren Arbeit und Erkenntnisprozesse rationalisieren würden; glaubte, dass menschliche Seelen noch im Jenseits stetig an Vollkommenheit zunehmen würden. So verwundert es nicht, dass Leibniz-Forscher ihn mehrfach als Gegenbeispiel zu der Vorstellung einer statisch denkenden „Stabilisierungsmoderne“ gelesen haben: Hübener sieht Leibnizens Zukunftseuphorie „in deutlichem Kontrast“ zu Kosellecks Annahme eines „Tempuswechsel[s] der historischen Erfahrung“ erst mit der Industriellen Revolution.<sup>9</sup> Ähnlich urteilt van den Heuvel, Leibniz sprengte den Rahmen von Kittsteiners Stabilisierungsmodell – er stehe vielmehr für einen „frühaufklärerischen Aufbruch in die Moderne, d. h. eine Zeit des beschleunigten Wandels“.<sup>10</sup>

Dieses Urteil ist richtig und trifft doch nicht alles. Wie ich im Folgenden zeigen möchte, kann ein näheres Eingehen auf Kittsteiner und Koselleck durchaus helfen, Leibniz genauer einzuordnen. Ausgangspunkt dabei ist die unstreitige Beobachtung, dass das Fortschrittsbewusstsein der Moderne heterogener Natur ist: Erfahrungen wie die Entwicklung der Wissenschaften, die Veränderung politischer Werte und Praktiken und die Dynamik der kapitalistischen Wirtschaft sind sachlich voneinander zu unterscheiden und zeitlich nacheinander hinzugekommen. Sie liegen gewissermaßen wie geologische Schichten übereinander, die in ihrer Gesamtheit das Profil der gegenwärtigen begrifflichen Welt ausmachen. Erst diese verschiedenen Schichten zusammengenommen ergeben die Vorstellung eines Fortschrittsprozesses, wie wir sie kennen.<sup>11</sup> Was für uns selbstverständliche Grundlage unseres geschichtlichen Selbstverständnisses und unserer normativen Haltung zur Welt<sup>12</sup> geworden ist, hat sich erst am Ende eines langen Sedimentierungsprozesses herausgebildet.

Es ist demnach nicht genug zu fragen ob Leibniz ‚schon‘ eine Vorstellung von Fortschritt hat oder ‚noch nicht‘. Zu fragen ist vielmehr, um welchen Fortschrittsbegriff es sich handelt, an welchen der genannten Schichten er Anteil hat und an welchen nicht. Hier lässt sich fruchtbar an die Beobachtungen Kittsteiners und Kosellecks anknüpfen. Gerade in seiner charakteristischen Verortung in diesem komplexen Schichtengefüge, behaupte ich abschließend, erweist sich Leibniz als Vertreter einer *frühen* Neuzeit.

<sup>7</sup> Vgl. u. a. Kittsteiner 2006a, 98–102; 2010; 1980, 132–133. Entscheidender Bezugspunkt Kittsteiners ist hier insbesondere Rabb 1975.

<sup>8</sup> Vgl. u. a. Beiderbeck 2018, 673–676.

<sup>9</sup> Hübener 1982, 47–48.

<sup>10</sup> van den Heuvel 2013, 132.

<sup>11</sup> Zur Schichtmetapher siehe auch Kittsteiner 2006a, 32–33.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu Jaeggi 2023.

## Leibniz als Fortschrittsdenker<sup>13</sup>

*An mundus perfectione crescat*, „ob die Welt an Vollkommenheit zunehme“<sup>14</sup> – diese Frage diskutiert Leibniz seit 1676<sup>15</sup> immer wieder und spielt dabei unterschiedliche Lösungsansätze durch: Fortschritt, Stabilität, Wechsel ohne Ziel. Im Jahr vor seinem Tod visualisiert Leibniz drei unterschiedliche Möglichkeiten: Die Vollkommenheit der Welt kann stets gleich bleiben – dargestellt im Rechtecksgraphen A, wo die Entwicklungslinie stets auf derselben Höhe verläuft, gerade und parallel zur X-Achse; sie kann, wie der Parabelgraph B, stetig an Vollkommenheit zunehmen, ohne je in einem Nullpunkt die X-Achse geschnitten zu haben; oder sie kann, wie der Dreiecksgraph C, von einem solchen Nullpunkt ausgehen und linear ansteigen. Unter der Voraussetzung von Leibnizens werthaltigem Seinsbegriff ist die Zunahme an Vollkommenheit gleichbedeutend mit einer Zunahme an Sein; der Nullpunkt hinsichtlich der Vollkommenheit ist also zugleich der Moment der Schöpfung, vor der gar nichts existierte. Leibniz tendiert zu dem Dreiecksmodell: stetige Zunahme an Vollkommenheit, ausgehend von einem Moment der Schöpfung aus dem Nichts.<sup>16</sup>

Sein bevorzugtes Modell ist dabei eine Aufwärtsbewegung in Wellen:<sup>17</sup> So wie man vor einem Sprung nach vorne bisweilen zurückweiche, um mit mehr Anlauf weiter springen zu können, so kommen auch zeitweilige Entwicklungen zum Schlechteren der guten Gesamtentwicklung zugute.<sup>18</sup> Diesen Fortschritt des Universums stellt sich Leibniz wesentlich als Fortschritt der vernünftigen Seelen vor: Die übrigen Substanzen erreichen höhere Vollkommenheit,



**Abbildung 1** Für heutige Sehgewohnheiten wären Leibnizens Graphenskizzen um 90° nach links zu drehen (an Bourguet, 5. August 1715, GWLB Hannover, LH 1, 1, 3, 7, fol. 5 r).

<sup>13</sup> Zu diesem Abschnitt vgl. Amberger 2023, insb. 144–171.

<sup>14</sup> Ms. 1694–96 (?), Grua 1948, 95.

<sup>15</sup> Ms. 1676 (?), A VI.3, 521.

<sup>16</sup> An Bourguet, 5. August 1715, GP III, 582.

<sup>17</sup> Dieses scheint in den philosophisch streng argumentierenden Texten als Präferenz durch, während es in den populärer gehaltenen Stücken schlicht apodiktisch behauptet wird. Evtl. ist dieses Motiv von Bacon entlehnt, den die zuspitzende Interpretation Schlobachs (1980, 283–284) in diesem Sinne versteht – gestützt v. a. auf die Schrift *De dignitate et augmentis scientiarum*, die Leibniz gut bekannt war (vgl. die Nachweise in A VI.2, 662).

<sup>18</sup> *De rerum originatione radicali* (1697), GP VII, 308; an Morell, 4./14. Mai 1698, A I.15, 561; an Sophie Charlotte, 8. Mai 1704, A I.23, 346.

indem sie den vernünftigen Seelen „dienen“<sup>19</sup> – oder sie müssen gar an Vollkommenheit einbüßen, um auch bei einer gleichbleibenden Summe an Vollkommenheit den Fortschritt der Rationalseelen zu ermöglichen. Indem diese immer reicher an Erfahrungen werden, zu immer klarerem Denken gelangen, wächst auch das Universum insgesamt an Vollkommenheit.<sup>20</sup> Für den Vernunfttheologen<sup>21</sup> Leibniz hat dieses geschichtsphilosophische Modell zugleich eine eschatologische Komponente: Durch ihre Vervollkommnung „näher“ sich die Seelen „der Gottheit an“.<sup>22</sup> Seine Vorstellung einer zyklischen, in einem ewigen Auf und Ab insgesamt zum Besseren verlaufenden Geschichte nennt Leibniz mit einem biblischen,<sup>23</sup> von Origenes und dann wieder im frühneuzeitlichen Pietismus aufgegriffenen Begriff die *Apokatastasis panton*,<sup>24</sup> die „Wiederbringung“ oder Rettung „aller Dinge“ und Seelen im Reich Gottes, in dem nichts und niemand für immer verloren oder verdammt wird.

Widerlegt diese metaphysisch-theologische Vision Leibnizens die Beobachtung Kittsteiners und Kosellecks, dass „Fortschritt“ erst nach 1770 zur Leitkategorie des Geschichtsverständnisses geworden sei? Diese These möchte ich im Folgenden etwas nuancieren. Hätten Koselleck und Kittsteiner behauptet, es habe vor 1770 gar keine Vorstellung von Fortschritt gegeben – dann wäre diese Behauptung in der Tat durch Leibniz klar widerlegt. Anders verhält es sich, wenn man sich genauer ansieht, wie sie ihr Verständnis einer „neuzeitlich bewegten Geschichte“ formulieren und wie sich dieses von anderen möglichen Fassungen des Fortschrittsbegriffs abgrenzt: Ihre theoretischen Ansätze stellen dann durchaus das analytische Instrumentarium bereit, um Leibnizens Geschichtsverständnis genauer einzuordnen – und das spezifisch Vormoderne an seinem Denken schärfer herauszuarbeiten.

## Differenzierung I: Wissenszunahme als ‚sektoraler Fortschritt‘?

Hier ist zunächst an die Entgegensetzung von universellem und „sektoralen“<sup>25</sup> Fortschritt zu denken. Koselleck und Kittsteiner behaupten nicht etwa, es habe vor 1770 keine als positiv empfundenen Verbesserungen gegeben. Solche werden von den Menschen der Frühen Neuzeit immer wieder registriert; „Leitsektor“ ist dabei der Bereich der Wissenschaften, der Technik und der Künste.<sup>26</sup> Neuerung des späten 18. Jahrhunderts sei vielmehr, dass solche Entwicklungen nun als Ausdruck eines übergreifenden Prozesses gelesen und in ein teleologisch orientiertes Supernarrativ eingespannt werden: An die Stelle der „Fortschritte“ auf einzelnen Feldern und der „Geschichten“ unterschiedlicher Länder und Personen treten nun „der Fortschritt“ und „die Geschichte“ im Singular.<sup>27</sup>

<sup>19</sup> „quoyque en même temps qu’elles servent à ces autres ames, elles tendent aussi à une plus grande perfection, parce que le monde [...] va [...] à son but“, für Kurfürstin Sophie und Herzogin Elisabeth Charlotte, September 1696, GP VII, 541; zum Motiv vgl. Leinkauf 2012, 119; ders. 1999, 204–205.

<sup>20</sup> 1694–96 (?), Grua 95.

<sup>21</sup> Zu Leibnizens Verständnis der Natürlichen Theologie vgl. Amberger 2023, 23–24, 188–189.

<sup>22</sup> „ad Divinitatem accedunt“, an Meinders, 2. Oktober 1716, in Babin und van den Heuvel 2004, 440.

<sup>23</sup> Apg. 3,21.

<sup>24</sup> Ἀποκατάστασις (1715), in Fichant 1991, 76; vgl. van den Heuvel 2013, 130.

<sup>25</sup> Koselleck 2010, 167.

<sup>26</sup> Koselleck 1975, 393.

<sup>27</sup> Koselleck 1972, XVII; 2010, 173–174; konkreter anhand der Fortschrittsterminologie ders. 1975, insb. 388–389.

Leibniz steht zu diesem Schema ambivalent: Denn einerseits soll der von ihm behauptete Fortschritt die Schöpfung als ganze umfassen und ließe sich damit universeller nicht denken – sein Fortschrittsverständnis ist also umfassender als unser modernes, dem es primär um die menschliche Gesellschaft geht. Andererseits spitzt sich der kosmische, allumfassende Fortschritt bei Leibniz unter der Hand dann doch auf einen bestimmten Bereich zu: den des menschlichen Wissens. Fortschritt des menschlichen Wissens – kann Leibniz unter Voraussetzung seiner metaphysischen Prämissen guten Gewissens sagen – ist gleichbedeutend mit Fortschritt des Universums insgesamt.

So greift Leibniz etwa die theologische Denkfigur der *Apokatastasis panton*, der „Wiederbringung aller Dinge“, auf: Gott werde am Ende der Zeiten alle Dinge und Seelen retten, sodass nichts und niemand verloren werde. Bei Leibniz durchläuft dabei das Universum in unendlich wiederholten Zyklen immer wieder dieselbe Geschichte, aber jeweils auf einer höheren vollkommeneren Ebene. Messbar wird diese Vollkommenheit wesentlich im Bereich der menschlichen Intelligenz und des menschlichen Wissens: Die Menschen kehren in jedem Zyklus klüger wieder, bis sie schließlich den Grenzwert von Leibnizens Wissensbegriff erreichen, die Mathematisierung des Individuellen und Organischen. Denn jeder Gegenstand und jedes Wesen, selbst ein komplexes biologisches Individuum wie eine Fliege, sei letztlich mathematisch beschreibbar.<sup>28</sup> Die christliche Hoffnung auf Erlösung spitzt sich bei Leibniz zu auf Erlösung des Wissens: „Eines Tages“, in einem jenseitigen „anderen Zustand“, werden unsere Seelen „noch erhabenerer Dinge“ erkennen können als „in unserem jetzigen Lebenslauf“;<sup>29</sup> auch Minderintelligente werden aufgrund der Unsterblichkeit ihrer Seelen „dermahleins zu verstande kommen“.<sup>30</sup> Die Blüte aller Wissenschaften, Künste und Technologien, die er sich von einer Einigung des christlichen Europa erhofft, vergleicht der junge Leibniz mit einem „wahrhaften Chiliasmus“ – dem Tausendjährigen Reich Christi.<sup>31</sup>

Das schon bei Luther bekannte Motiv<sup>32</sup> der Verkürzung der Zeit verengt Leibniz auf die Entwicklung der Wissenschaften.

So ist es auch wohl ewig schad, daß, da wir menschen izeo durch die gnade Gottes so trefliche mittel erlanget die heimlichkeiten der natur zu untersuchen, und in einem jahr mehr auszurichten, als unsre vorfahren in 10, ja in 100 jahren thun können; wir uns derselben nicht gebührend gebrauchen wollen [...].

„[D]aß man erst kaum von 60 jahren her etwas rechtes von der structur des macrocosmi und microcosmi, vermittelst Gallilaei, Keppleri, Harvaei<sup>33</sup> erfahren“ – das sei den meisten gar nicht bewusst, und in dieser Unkenntnis der neuen Entwicklungen versäumen die Mächtigen vielfach auch die Förderung künftiger Fortschritte.

<sup>28</sup> Ἀποκατάστασις (1715), Fichant 1991, 76; vgl. Amberger 2023, 155–171.

<sup>29</sup> „des choses plus relevées que celles que nous pouvons connoitre dans ce present train de vie se peuvent developper un jour dans nos ames, quand elles seront dans un autre etat“, *Nouveaux Essais* (1703–05) I.1.5, A VI.6, 79.

<sup>30</sup> 1680, A IV.3, 909; die Unterstellung minderer Intelligenz bezieht sich in einem kolonialistischen Kontext auf mögliche Sklaven.

<sup>31</sup> 1671–72, A IV.1, 380.

<sup>32</sup> Luther 1913, Nr. 2756b; vgl. van den Heuvel 2013, 131; Koselleck 2000, 186–187. Biblische Quelle des Motivs ist Mt. 24,22. Bei Luther kündigt diese Entwicklung die Apokalypse an und ist insofern jedenfalls kurzfristig bedrohlich – im Gegensatz zu Leibnizens ungebrochen positiver Wertung.

<sup>33</sup> Der „Makrokosmos“ steht hier für die astronomischen Entdeckungen Galileis und Keplers, der „Mikrokosmos“ für Harveys Entdeckung des Blutkreislaufs.

Sie [...] bedenken nicht, daß große und gute dinge weile haben müssen und die wissenschaft sey wie die Aloe Americana, die eine lange zeit erfordert, ehe sie sich herauffthut, hernach aber, wenn sie ihre rechte krafft erlanget, auff einmahl mit großer gewalt herfürbricht. Diese zeit köndten wir verkürzen, wenn ernst gebraucht würde, und in 10 jahren erlangen, was sonst über 100 jahr erst zu hoffen. Weilen aber die meisten menschen die beschaffenheit dieses baums der erkenntniß nicht wissen, hauen sie ihn ab ehe seine zeit komt zu blühen, anstatt daß sie ihn durch dienliche cultur befördern sollten [...].<sup>34</sup>

Leibnizens konkrete Beispiele für solche Errungenschaften der jüngeren Zeit reichen von Druckerpresse und Sprengstoff über Teleskop und Mikroskop bis hin zu Guericks Luftpumpe und Leibnizens eigener kombinatorischer *ars inventoria*.<sup>35</sup> Fortschrittsmotor ist hier überall die Verschwisterung von Wissenschaft und Technik – neue Technologien helfen bei der Wissensproduktion; neues Wissen revolutioniert die Technik.

Auch hinsichtlich der Philosophie stellt Leibniz solche Fortschritte fest. Seit Beginn ihrer Geschichte erlebe die Menschheit eine beständige, durch die göttliche Vorsehung geleitete Vertiefung der metaphysischen Erkenntnisse: Die Griechen leisteten eine Systematisierung und Verwissenschaftlichung der zuvor erst schemenhaft vorhandenen Erkenntnisse der „Barbaren“; die so gewonnenen Philosopheme müssen nun ihrerseits einer weiteren Systematisierung unterzogen werden.<sup>36</sup> Die soziale Öffnung der Philosophie über Gelehrtenkreise hinaus – selbst Frauen können nun mitdiskutieren<sup>37</sup> – hat nachgerade ein *seculum philosophicum* hervorgebracht, in dem das unter Schulphilosophen Selbstverständliche nicht mehr unhinterfragt hingenommen wird: Metaphysische Thesen werden nur noch dann akzeptiert, wenn sie unangreifbar begründet sind, was eine Weiterentwicklung der Methode voraussetzt. Dies bedeutet keineswegs, dass die Menschheit ein Optimum ihrer Entwicklung erreicht hätte: Da die moderne Philosophie vielfach auf eine entfaltete Metaphysik verzichtet – was für Leibniz auch theologisch gefährlich ist<sup>38</sup> –, implizieren die Fortschritte in der philosophischen Methode zugleich das Desiderat einer modernen Metaphysik, die den neuen Standards gerecht wird.<sup>39</sup> Die Fortschrittserfahrung der jüngeren Vergangenheit verweist hier unmittelbar auf den Erwartungshorizont einer mindestens ebenso dynamischen Gegenwart.

Van den Heuvel situiert Leibniz plausibel vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Denkens in Frankreich.<sup>40</sup> Denker wie Desmarests, Sorel, Pascal und vor allem Fontenelle versuchten in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts das Fortschrittsgefühl ihrer Epoche geschichtstheoretisch zu rationalisieren: teils im Rahmen des traditionellen zyklischen Denkens, in dem man sich selbst in einer Phase des Aufschwungs verortete, teils aber auch in ersten Ansätzen zu einem linearen Fortschrittsdenken. Die Betonung des Erkenntnismoments im Fortschrittsmodell Leibnizens findet sich beim genauen Hinsehen auch bei diesen französischen Geschichtsdenkern wieder: „Unangefochten durchgesetzt“ hatte sich die Vorstellung eines Fortschritts bereits im Hinblick auf die *arts mécaniques*; „die Modernisten verweisen in diesem Zusam-

<sup>34</sup> 1691–95, A IV.6, 789–790.

<sup>35</sup> Vorrede zu Nizolius, *De veris principiis* (1670), A VI.2, 427; 1670–71 (?), A VI.1, 459; an Herzog Johann Friedrich, Oktober 1671, A II.12, 261.

<sup>36</sup> Leibniz, Wiener Vortrag, Riley 2008; vgl. Amberger 2023, 178–191, ders. 2019.

<sup>37</sup> Vorrede zu Nizolius, *De veris principiis* (1670), A VI.2, 414.

<sup>38</sup> Vgl. neben der folgenden Fußnote auch den Brief an Philipp, Dezember 1679, A II.1<sup>2</sup>, 767; Ms. 1697, GP IV, 341: Leibniz möchte sich mit einem Atheismusvorwurf an Descartes zurückhalten, sieht aber doch die Gefahren, die seiner Philosophie innewohnen.

<sup>39</sup> An Arnauld, November 1671, A II.1<sup>2</sup>, 276–277; vgl. Amberger 2023, 29–31.

<sup>40</sup> van den Heuvel 2013, 127–129 mit Bezug auf Schlobach 1980, insb. 259–303.

menhang“ „stets auf die Erfindung [...] des Schießpulvers, der Brille usw.“ (wir haben gesehen, dass diese Beispiele auch Leibniz nicht fremd sind).<sup>41</sup> Pascal beobachtet hier einen diametralen Unterschied zwischen den empirisch-rationalen Naturwissenschaften, die gerade auch aufgrund der Konstanz des Erkenntnisobjekts einen kontinuierlichen Erkenntnisfortschritt zulassen, und den autoritätsgebundenen „historischen“ Wissenschaften – Geschichte, Geographie, Jurisprudenz, Philologie und vor allem Theologie –, deren schriftliche Quellen endgültig sind und sich nicht mehr übertreffen lassen.<sup>42</sup> Bei Fontenelle hingegen gilt der Fortschritt als „universell[es] Gesetz in allen Bereichen menschlicher Erkenntnis und Produktion“:<sup>43</sup> Die menschliche Natur bleibt sich gleich, ihre Produktionen und Erkenntnisse aber addieren sich, gehen niemals endgültig verloren und schreiten so im Ganzen zum Besseren fort. Diese Entwicklung betrifft mit unterschiedlicher Akzentuierung der Philosophie, die schönen Künste, die Sitten und Gebräuche – ähnlich wie bei Leibniz also im weitesten Sinne das Feld der Kultur.<sup>44</sup>

Vor dem Hintergrund der wissenschaftlichen Revolution und im Einklang mit seinen französischen Vorläufern hofft Leibniz also auf einen Fortschritt der Wissenschaften. Die Menschen sind dazu berufen, „der Gottheit näher zu treten“, indem sie ihre technischen und wirtschaftlichen Fähigkeiten entfalten, indem sie durch entsprechende Technologien Einsicht in das längst Vergangene, das Lichtjahre Entfernte und das unvorstellbar Kleine erhalten, indem sie die Philosophie weiterentwickeln und so ein immer tieferes Verständnis der Welt, ihrer selbst und Gottes gewinnen. Da Menschen für Leibniz wesentlich geistiger Natur sind, bedeutet dieser Wissenszuwachs einen Fortschritt der Menschheit in dem, was ihr Wesen ausmacht. Und da das Universum teleologisch auf diese geistigen Wesen hingeeordnet ist, den Zweck hat, ihrer Glückseligkeit zu dienen,<sup>45</sup> bedeutet dieser Fortschritt der Menschheit zugleich Fortschritt der Schöpfung insgesamt. Unter Leibnizens metaphysischen Prämissen manifestiert sich im sektoralen Fortschritt des Wissens der universelle Fortschritt schlechthin.

## Differenzierung II: Politischer und sozialer Fortschritt bei Leibniz?

Neben dem universellen Charakter hat der von Koselleck ab 1770 beobachtete Fortschrittsbegriff noch ein zweites Charakteristikum: ein eminent politisches Moment. Mit der „Verzeitlichung“ der Weltbilder werden vormals neutrale, deskriptive Begriffe wie „Bürger“ oder „Demokratie“ mit teleologischen Erwartungsgehalten aufgeladen; sie haben nun nicht mehr nur lokale Bedeutung, sondern sind Menschheitskategorien und zur universellen Verwirklichung bestimmt. In jeder Aussage über die politisch-soziale Welt schwingt nun eine normative Wertung mit – und zugleich die Erwartung, dass sich diese Werte im Laufe der Geschichte immer vollkommener verwirklichen werden. Die Maßstäbe dieser Entwicklung sind demokratisch-egalitärer Natur. Das Einsetzen der „neuzeitlich bewegten Geschichte“<sup>46</sup> „demokratisiert“, „ideologisiert“ und „politisiert“ das Verständnis zur sozialen Welt.<sup>47</sup>

<sup>41</sup> Schlobach 1980, 283 mit Anm. 2.

<sup>42</sup> Pascal 1954; vgl. Schlobach 1980, 287–289.

<sup>43</sup> Schlobach 1980, 292.

<sup>44</sup> Vgl. Schlobach 1980, 291–302.

<sup>45</sup> „les autres ames et les corps doivent servir a celles qui ont quelque rapport avec la divinité, pour achever leur felicité“, für Kurfürstin Sophie und Herzogin Elisabeth Charlotte, September 1696, GP VII, 541.

<sup>46</sup> So der Titel des Aufsatzes Koselleck 2017.

<sup>47</sup> Koselleck 1972, XVI–XIII, XX.

Ein „sektorales“ Fortschrittsverständnis, das genau dieses politische Moment ausspart, stellt Kittsteiner<sup>48</sup> anhand Bacons vor – der bekanntlich begeistert für wissenschaftlichen Fortschritt arbeitete. Bacon sieht „ein[en] große[n] Unterschied zwischen politischen Angelegenheiten und den Künsten“ und Wissenschaften – erstere „beruhen auf Autorität, Übereinkunft, Ruf und Meinung, nicht auf Beweisgründen“, sodass hier „auch eine Änderung zum Besseren im Ruch der Unruhe steht“.<sup>49</sup> Sicher soll auch die menschliche Geschichte systematisch empirisch untersucht werden, um so ganz wie in der Natur induktiv zu allgemeinen Gesetzen zu gelangen, die eine effektivere Herrschaftstechnik begründen. Aber diese Forschung zielt bei Bacon gerade nicht auf einen gesellschaftlichen Umbruch, sondern setzt vielmehr voraus, dass der untersuchte Gegenstand sich gleich bleibe und die Vergangenheit Aufschluss über die Zukunft geben könne. Die wissenschaftlich-technische Ausweitung des „Reichs der Menschen“ über die Natur verlangt die Einigkeit der Menschen untereinander, und steht so selbst im Dienst des Stabilitätsideals; „control“, behauptet Rabb, „was the antidote to disarray“.<sup>50</sup> Die Wissenschaft schreitet fort, weil und damit die menschliche Gesellschaft stabil bleibt: Lässt sich diese Beobachtung auf Leibniz übertragen?

Diese Frage lässt sich nur ambivalent beantworten. Denn einerseits kennt Leibnizens Fortschrittsverständnis durchaus eine politische Dimension:<sup>51</sup> Für Leibniz ist bekanntlich *theoria cum praxi*<sup>52</sup> untrennbar verbunden, der Hof war für ihn der geeignetste Ort für besagte Praxis, und so hat er uns eine Vielzahl von Reformvorschlägen zur Verwaltungspraxis, den öffentlichen Finanzen, dem Erziehungswesen und der allgemeinen Wohlfahrt hinterlassen. Wissen und Macht sind wechselseitig aufeinander verwiesen – mehr Wissen sorgt für effizienteres Staatshandeln, dieses kann umgekehrt eine bessere Förderung der Forschung sicherstellen.<sup>53</sup> Die Frage ist, welche Bereiche und Aspekte dieser politische Fortschritt umfasst: Hier erweist sich einerseits eine erstaunliche Radikalität Leibnizens, die andererseits für den heutigen Leser ebenso überraschende Grenzen aufweist.

Der junge Leibniz etwa hofft, dass eine gelehrte *Societät* langsam die Macht auf der Erde übernehmen werde: Anfangs schlicht eine Gemeinschaft miteinander korrespondierender Wissenschaftler, soll sie langsam durch Wohltaten Macht und Einfluss gewinnen, Handelsprivilegien, Pfründe, Erbschaften an sich ziehen und hohe Ämter einnehmen. So könne sie schließlich zur Schiedsrichterin in internationalen Konflikten werden.<sup>54</sup> Auch andere drängende Probleme der Weltlage könne eine solche Gesellschaft angehen: Durch Verbesserung der Medizin könne sie viele Todesfälle

<sup>48</sup> Kittsteiner 1980, 138–140.

<sup>49</sup> „At magnum certe discrimen inter Res Civiles, et Artes: [...] in rebus Civilibus mutatio etiam in melius suspecta est ob perturbationem; cum Civilia autoritate, consensu, fama, et opinione, non demonstratione nitantur“, *Novum Organum* I.90, Bacon 2004, 146. Siehe auch Bacons Skepsis gegenüber Nutzen und Dauer politischer (im Unterschied zu wissenschaftlichen) Neuerungen: *Novum Organum* I.129, ebd. S. 192, vgl. Koselleck 1975, 395.

<sup>50</sup> Rabb 1975, 53 mit Bezug auf Bacons *De augmentis* IV.1, Bacon 1857, 579–580; vgl. Kittsteiner 1980, 139. Zu Rabbs Rolle für Kittsteiners Konzeption der „Stabilisierungsmoderne“ siehe Kittsteiner 2006a, 98–99. Das Motiv der Vereinigung der Menschen gegen die feindliche Natur finden wir auch bei Leibniz, Ms. für den Dauphin (1675?), A II.1<sup>2</sup>, 394–398; zum frühneuzeitlichen Verständnis der Wissenschaft als Stabilitätsanker vgl. klassisch Shapin und Shaffer 2011.

<sup>51</sup> Vgl. Waldhoff 2018.

<sup>52</sup> Ms. 1700, A IV.8, 426; Motto der Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, vgl. Antonazza 2009, 210.

<sup>53</sup> Das ist etwa sein Gedanke bzgl. des Harzbergbaus, vgl. Antonazza 2009, 211–212.

<sup>54</sup> Ms. 1669, A IV.1, 552–557.

vermeiden,<sup>55</sup> könnte mindestens punktuell eine Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen erreichen,<sup>56</sup> könne für eine Stabilisierung des Kornpreises<sup>57</sup> und damit für ein Ende der regelmäßigen Hungersnöte sorgen. Hierauf zielen Eingriffe planwirtschaftlicher Art: Es soll aufhören, dass man „einen ieden sich ernehren laßet wie er kann und will“; vielmehr sollen im Rahmen einer internationalen Arbeitsteilung planmäßig überall die zu den lokalen Rohstoffen passenden Manufakturen angelegt werden. An die Stelle kleiner Handwerksbetriebe sollen Arbeitshäuser treten, deren Mitglieder die anfallende Arbeit und die Betriebsgeheimnisse teilen, die sich um die sittliche Besserung der Handwerker kümmern, ja gar die Verheiratung und Erziehung der Kinder an die *Societät* abtreten.<sup>58</sup> Alle Länder, Wirtschaft, Religion, ja gar die Familie sollen sich einem übernationalen Vernunftstaat unterordnen: Gerade angesichts dieser Radikalität des von Leibniz geforderten politischen Wandels fällt auf, dass Gleichheit aller Menschen gerade nicht zu seinen Zielen gehört.

Das Gegenteil ist der Fall, zeigt Leibniz ein Jahrzehnt später. Er greift nun nochmals seine planwirtschaftlichen Entwürfe auf – nun deutlich skeptischer hinsichtlich ihrer baldigen Realisierbarkeit,<sup>59</sup> aber in der Zielabsicht ebenso radikal.

Wenn schon genug Weisheit und Liebe unter den Menschen herrschte, und die Staaten sich in derselben Weise ordnen ließen wie manche Ordensgemeinschaften, sodass alles der Sorge und Macht des Staates unterstünde, und den Einzelnen gleichermaßen hinsichtlich der Arbeit wie hinsichtlich der Früchte und des Genusses ihr Maß zugeteilt würde, dann wäre in der Rechtslehre auf nichts anderes zu achten als auf die Verteilung, d. h. darauf, dass jedem diejenigen Arbeiten zugeteilt würden, in denen er durch minimale Mühe ein maximales Resultat erreicht, und er umgekehrt durch denjenigen Lohn angespornt würde, der ihm am meisten zupass kommt.<sup>60</sup>

<sup>55</sup> Ms. 1671 (?), A IV.1, 561.

<sup>56</sup> Ms. 1669 (?), A IV.1, 557–559.

<sup>57</sup> Ms. 1669 (?), A IV.1, 557.

<sup>58</sup> Ms. 1671 (?), A IV.1, 559–561.

<sup>59</sup> „sed quia talia sine maxima rerum conversione sperari non possunt, et homines, ut nunc facti sunt, statim ignavia torperent, si extra necessitatem positi publica cura sustentarentur; ideo cuique assignata sunt aliqua, sive a Reipublica sive a fortuna aut maioribus, in quibus industriae privatae materies relicta est. Et ne perpetuo fluctuarent, placuit ne hic amplius de meritis quaereretur, sed de possessione possidendique causa“ („Aber weil Derartiges ohne eine gewaltige Umwälzung nicht zu erwarten ist, und weil die Menschen, wie sie jetzt beschaffen sind, sofort faul stillstehen würden, wenn sie von ihrer Bedürftigkeit befreit und von der öffentlichen Hand unterhalten würden – daher hat jeder bestimmte [Besitztümer] erhalten, teils vom Staat, teils von den Vorfahren oder seinem persönlichen Glück, an denen sich der private Gewerbefleiß betätigen kann. Und damit diese Dinge nicht auf ewig hin und her fließen, hat man entschieden, nicht mehr nach dem Verdienst, sondern nach Besitz und Besitzansprüchen zu fragen“, 1679–80 (?), A VI.4 C, 2839. Diesem Einwand hatte Leibniz zuvor noch widersprochen: 1671 (?), A VI.1, 560. Ein weiteres Problem ist die Schwierigkeit, geeignete Amtsträger für die gerechte Verteilung der Güter zu finden: 1680 (?), A VI.4 C, 2865. Leibnizens Lösung (ebd.) ist hier eine Art Subsidiaritätsprinzip, dem zufolge die Obrigkeit nur korrigierend in den Wirtschaftslauf eingreift und ihn nicht in seiner Gesamtheit lenkt. Im Unterschied zu Busche (2003, LXXXIII mit Anm. 193) würde ich dies aber nur als temporäre Lösung deuten und nicht als Ideal für alle Zeiten – Leibniz betont immer wieder die Zeitgebundenheit dieser Lösung: „ut nunc sunt homines“ (wie die Menschen jetzt sind“), 1680 (?), A VI.4 C, 2865; „nunc vero cum ad ignaviam proni sint“ („da sie aber jetzt zu Faulheit neigen“), (1680?) A VI.4 C, 2859; „si iam satis in hominibus sapientiae atque caritatis esset“ („wenn es unter den Menschen schon genügend Weisheit und Liebe gäbe“, 1679–80, A VI.4 C, 2839 (Herv. v. mir).

<sup>60</sup> „si iam satis in hominibus sapientiae atque caritatis esset, ac si civitates ita ordinari possent, quemadmodum Ordines quidam Religiosorum, ut omnia essent in cura ac potestate Reipublicae, singulis autem laborum pariter ac fructuum voluptatumque dimensum daretur, nihil aliud spectandum esset in Iurisprudencia, quam distributio, id est ut cuilibet illi labores tribuerentur in quibus minima molestia sua maximas res praestaret, et ut illis vicissim praemiis excitaretur, quibus maxime iuvari posset“, 1679–80

Man versteht sofort, warum Holz hier protokommunistische Gedanken am Werk sieht: „Jeder nach seinen Fähigkeiten – jedem nach seinen Bedürfnissen!“.<sup>61</sup> Allein – im gedanklichen Kontext ist das genaue Gegenteil gemeint.

„Im bestmöglichen Gemeinwesen würde alles dem öffentlichen Recht unterstehen“:<sup>62</sup> Leibniz kennt bekanntlich unterschiedliche Stufen von Gerechtigkeit<sup>63</sup> – und diesen entsprechen die unterschiedlichen Systeme der Güterverteilung, die er hier nennt. Der marktwirtschaftliche Austausch äquivalenter Werte entspricht der niedrigsten Stufe, der „kommutativen Gerechtigkeit“ des privatrechtlichen *ius strictum*, in dem die Tauschpartner einander als Gleiche gegenüberreten und ihre Verhältnisse so organisieren sollen, dass keiner in seinen bisherigen Rechten geschmälert wird. Leibnizens Idealvorstellung einer obrigkeitlichen Zuteilung von Aufgaben und Gütern nach Talent und Bedarf entspricht dagegen einer höheren Stufe – der gemeinwohlorientierten „distributiven Gerechtigkeit“ der *aequitas*, die im öffentlichen Recht Geltung hat: Hier sollen Rechte und Güter so verteilt werden, wie es für das Gemeinwohl am besten ist.

Bei der Unterscheidung der beiden Rechtsstufen trifft sich eine unterschiedliche Rolle der Obrigkeit mit einer unterschiedlichen Bedeutung des Gleichheitsprinzips. Im *ius strictum* ist dieses das einzige Kriterium – die Obrigkeit tritt auf diesem Gebiet den Einzelnen neutral gegenüber und schützt beide gleichermaßen in den Rechtsansprüchen, die sie unabhängig von ihr bereits besitzen. Die *aequitas* hingegen kennt solche vorstaatlichen Rechtsansprüche nicht – vielmehr setzt sie die Rechte aktiv und entscheidet dabei, wer im Sinne des Gemeinwohls was erhält. Hier ist gerade nicht Gleichheit das Kriterium – vielmehr nimmt die Obrigkeit die Einzelnen in ihrer Unterschiedlichkeit wahr und berücksichtigt diese in ihrem Handeln. Hier gilt die Maxime, „Ungleichen Ungleiches zuzusprechen“,<sup>64</sup> gemäß den Verdiensten und Vergehen des einzelnen und dem Nutzen für das Gemeinwohl.<sup>65</sup> Anders als moderne wohlfahrtsstaatliche oder sozialistische Vorstellungen einer gemeinwohlorientierten Wirtschaftsordnung führt also ein Mehr an obrigkeitlicher Lenkung hier nicht dazu, dass die Menschheit gleicher wird: Wenn eine *res publica optima* herrschte und „alles dem öffentlichen Recht unterläge“, würde vielmehr die für das Privatrecht prägende formale Rechtsgleichheit verschwinden. Holz' Marx-Analogie führt insofern in die Irre: Marx' post-liberale Marktkritik misst den Liberalismus an seinen eigenen Prinzipien und kritisiert, dass die formale Gleichheit des Marktes de facto Ungleichheit impliziere,<sup>66</sup> dagegen ist Leibnizens vorliberalem Verständnis dieses Gleichheitsideal an sich fremd.

„Ungleichen Ungleiches zuzusprechen“ – in den abstrakteren Texten zur Gerechtigkeit ist die Ungleichheit meritokratisch begründet. Das heißt aber nicht, dass Leib-

(?), A VI.4 C, 2839. Der Übersetzung bei Holz (1968, 93) ist an dieser Stelle nicht zu folgen, vgl. Hübener 1971, 186–187.

<sup>61</sup> Holz 1971, 63 mit Bezug auf Marx 1962, 21.

<sup>62</sup> „in optima republica omnia essent publici iuris“, 1680 (?), A VI.4 C, 2865. Diesen Aspekt unterstreicht Basso 2022, 58 und Basso 2024.

<sup>63</sup> Zu den Stufen des Naturrechts, ihrer Bedeutung und ihren Quellen vgl. u. a. Busche 2003, LXVIII–CI. Die dritte und höchste Stufe, die theologische *iustitia universalis*, ist im vorliegenden Zusammenhang weniger zentral, da die in ihr relevanten Tugenden unteilbar (1679–80?, A VI.4 C, 2841) und insofern gerade nicht Gegenstand politischer Verteilungskonkurrenz sind.

<sup>64</sup> „ut inaequalibus inaequalia tribuantur“, 1680 (?), A VI.4 C, 2866.

<sup>65</sup> Vgl. Basso 2022, bes. 54–58.

<sup>66</sup> Vgl. etwa die *Kritik des Gothaer Programms*, die Basso (2022), 56–57 als Analogie zu Leibniz zitiert: Marx 1962, 20–21.

niz die geburtsständische Gliederung der alteuropäischen Gesellschaft ablehnt: Das zeigt sich, wenn er sich konkreter zur sozialen Wirklichkeit äußert.

Wenn alles in der Welt aufs Vollkommenste eingerichtet were[,] so würden erstlich Eltern, Kinder[,] Verwandte die besten Freunde seyn, und ganze familien eine gewiße art zu leben erwehlet haben, alles das ihrige dazu einrichten und dabey bleiben, auch sich in ihrer Kunst vollkommen machen[,] und ihrer Kinder erziehung darnach einrichten[,] Leute von einerley beruff sich zusammen verheurathen, und schohn durch die erziehung gleichsam von den eltern vereinigt seyn. Diese geschlechter würden zünffte oder Claßen machen, aus denen würden Städte entstehen, solche zu einer Landschaft treten, und alle Länder endlich unter der Kirche Gottes stehen.<sup>67</sup>

Auch hier sehen wir wieder diesen Kontrast zwischen utopischer Radikalität einerseits und völligem Verzicht auf ein Gleichheitsideal andererseits. In einer „aufs Vollkommenste eingerichtet[en] Welt“ voller Friede und Freundschaft, in der der ganze Erdkreis unter einer vereinigten christlichen Kirche steht – wie weit war das von den Realitäten des 17. Jahrhunderts entfernt! –, auch in einer solchen besser nicht vorstellbaren Welt wäre die ständische Trennung von Geburt an nicht aufgehoben, vielmehr stabilisiert und vertieft, da sie ja auch dazu beitrage, die einzelnen Berufsstände „in ihrer Kunst vollkommen [zu] machen“. Ererbter Grundbesitz, glaubt Leibniz, soll in der Familie bleiben; es sei auch sinnvoll, diese Erbfolge durch eine Beschränkung der Testierfreiheit zu sichern.<sup>68</sup> Dass viele einst adelige Familien ihren Status verloren, einige freilich – durch „Nachlässigkeit“, Aufgabe des Kriegsdienstes, nicht standesgemäße Formen des Gelderwerbs, Mesallianzen – zum Schaden der anderen selbst dazu beigetragen hätten: All das missbilligt Leibniz<sup>69</sup> – sein Maßstab für soziale Gerechtigkeit ist hier das alte Herkommen und die Abkunft einer jeden Familie. Vieles also muss sich aus seiner Sicht ändern, damit die Welt vollkommener wird – mit der ständischen Ordnung hingegen ist er völlig einverstanden.<sup>70</sup>

So erklärt sich etwa die scheinbar widersprüchliche Stellung Leibnizens zu bauerlichen Rebellionen. Mal konstatiert er eine *miseria publica* und hält einen Aufstand für prinzipiell legitim – freilich nur unter der sehr theoretischen Voraussetzung, dass er tatsächlich gesichertermaßen eine gerechtere Ordnung etablieren könne.<sup>71</sup> Dann wieder behauptet er, dass es den klagenden Bauern prinzipiell gut gehe und sie allenfalls mehr Fleiß, Anleitung und „züchtigung“ Gottes bedürften.<sup>72</sup> Sucht man bei Leib-

<sup>67</sup> Ms. 1680 (?), A IV.3, 912; zum hier dargelegten Gesellschaftsbild vgl. auch Basso 2005, 25–31, 147–153.

<sup>68</sup> An Meinders, 2. Oktober 1716, Babin und van den Heuvel 2004, 442.

<sup>69</sup> An Büttner, 1706, A I.26, 57–58. Den Hinweis auf diese Textstelle verdanke ich Frau Dr. Nora Gädeke. Ähnlich konnotiert ist das Phänomen ca. 1698–1700, Babin und van den Heuvel 2004, 450, 452; ohne Wertung erwähnt Leibniz es in einer Schrift für Bernstorff, 19. Januar 1710, ebd., 517.

<sup>70</sup> *Ex negativo* lässt sich diese Beobachtung auch in dem Text zur Vergesellschaftung des Handwerks (1671, A IV.1, 560–561) machen: Diese soll interner Konkurrenz und Verarmung vorbeugen, auch die Hierarchie zwischen Meistern und Gesellen wird sie aufheben – dass sie aber die Stellung der Handwerker insgesamt an die anderen Stände angleichen soll, wird nirgends gesagt und passt auch nicht zu einem Ansatz, der die Probleme des Handwerks wesentlich im Rahmen einer berufsständischen Korporation lösen will. Auch bezüglich dieses Textes lässt sich also betonen: Es geht Leibniz um einen nachgerade revolutionären Eingriff in Wirtschaft und Familienleben – der aber gerade keine soziale Gleichheit herstellen will.

<sup>71</sup> „At si centena millia rusticorum sapientum dari possent, non est dubium quin recte se a miseria publica liberarent, si certi essent non secuturam maiorem quae a licentia confusioneque eorum hominum expectanda est“ („Wenn es aber hunderttausende weiser Bauern geben könnte, dann gibt es keinen Zweifel, dass sie sich zu Recht von der allgemeinen Notlage befreien würden, wenn sie sicher wären, dass keine noch größere folgt, die wegen der Zügellosigkeit und Unordnung dieser Menschen zu erwarten ist“), 1670–71 (?), A VI.1, 456; vgl. Busche 2003, XCVIII.

<sup>72</sup> Ms. 1679, A IV.3, 802f.

niz nach einem egalitären Ideal im modernen Sinne, müssen diese Behauptungen diametral widersprüchlich erscheinen. Aber Leibnizens Gerechtigkeitsideal ist gerade nicht egalitär, sondern fordert – typisch vormodern<sup>73</sup> – „daß ein ieder soviel habe, als ihm seinen stand zu führen nöthig“.<sup>74</sup> Ungerechtigkeit besteht also nicht in der ständischen Ungleichheit als solcher, die vielmehr bejaht wird, sondern da und nur da, wo eine je standesspezifische Armutsgrenze unterschritten wird. Die Lage der armen Bauern ist unter solchen Prämissen ambivalent und kann situativ unterschiedlich bewertet werden – als schlicht standesgemäße Einschränkung, als selbstverschuldet oder als ungerechte Bedrückung. Die Ständeordnung und die in ihr vorausgesetzte prinzipielle Ungleichheit ist in allen drei Einschätzungen als Maßstab vorausgesetzt; ihre Überwindung kann daher keinesfalls Ziel sozialen Fortschritts sein.

Ähnlich schwankend verhält sich Leibniz zur Frage der absoluten Regierungsform.<sup>75</sup> Die damalige Verfassungslandschaft Europas war – schon innerhalb der einzelnen Staaten,<sup>76</sup> mehr noch im internationalen Vergleich – durch ein buntes Nebeneinander von monarchischen und ständischen Elementen geprägt. Leibniz sieht diese Mischung<sup>77</sup> und bejaht sie: Weit entfernt davon, sie in konsequenten „Absolutismus“ oder konsequenten Parlamentarismus auflösen zu wollen, sieht er je nach konkreter Situation die Vor- und Nachteile absolutistischer oder ständischer Tendenzen.<sup>78</sup> Der aus England an ihn gerichteten Frage nach seiner Stellung zum dortigen parlamentarischen System weicht er aus: Demokratie, Aristokratie und Monarchie sind jeweils dann gut, wenn die Herrschenden der Vernunft folgen – eine gemischte Regierungsform wie die Englands ist folglich dann zu bejahen, wenn Monarch *und* Adel *und* Bürger vernünftig und tugendhaft sind.<sup>79</sup> Der Wert einer Verfassung ist für Leibniz also stets abhängig von der konkreten Situation und dem Charakter der jeweils Regierenden; der abstrakten Forderung nach mehr bürgerlicher „Freiheit“ im frühliberalen Sinne steht er verständnislos gegenüber.<sup>80</sup> Auch auf politisch-verfassungsrechtlicher Ebene bejaht Leibniz den Status quo: Fortschritt kann hier ein Mehr an Tugend der Herrschenden bedeuten, keinesfalls aber eine strukturelle Umgestaltung der gewachsenen Verfassungsformen in Richtung eines absolutistischen oder parlamentarischen Ideals.

Leibnizens Sympathie gilt dem politischen Status quo nicht, insofern er diesem oder jenem verfassungsmäßigen Prinzip entspricht – sie gilt ihm, insofern er Status

<sup>73</sup> Blickle (2017) entwickelt diesen Gedanken anhand der altständischen Rechtsordnung Bayerns, wo bei Konflikten zwischen bäuerlichen, adeligen und bürgerlichen Haushalten etwa um Frondienste oder Allmendressourcen die je standesspezifisch unterschiedliche (insb. 50–51) „Notdurft“ aller Beteiligten den Maßstab für ihre jeweiligen Berechtigung bildete. Mit Verweis auf die Forschungen Edward P. Thomsons und Winfried Schulzes zum Existenzminimum als Kampfziel rebellischer Unterschichten stellt sie in den Raum (ebd., 56–57), dass sich dieser Ansatz in der Vormoderne europaweit verallgemeinern lasse.

<sup>74</sup> 1669, A IV.1, 105.

<sup>75</sup> Vgl. Amberger 2024b, zu ähnlichen Ansätzen in der Epoche vgl. ders. 2025.

<sup>76</sup> Zu ständischen Elementen selbst in Frankreich vgl. Henshall 1992, 199; Hinrichs 2000, 9–17 und passim.

<sup>77</sup> Ebenfalls zu Frankreich: *Caesarinus Fürstenerius* (1677), A IV.2, 59–60; an Kettwig, 7. November 1695, A II.3, 107.

<sup>78</sup> Abwägung im Sinne der machtpolitischen Konsequenzen für das europäische Gleichgewicht: 1670, A IV.1, 180, 188–191; an Landgraf Ernst, 4. August 1683, A I.3, 313–314.

<sup>79</sup> An Burnett, 18. Juli 1701, A I.20, 284. Leibniz formuliert diese Äußerungen als Position seiner Brotherrin Kurfürstin Sophie, der damals frisch gekürten englischen Thronfolgerin, nach deren Haltung zum parlamentarischen System sich der umtriebige schottische Kleinadlige Burnett erkundigt hatte: Burnett an Leibniz, 13. Juni 1701, A I.20, 234.

<sup>80</sup> 1694, A IV.8, 4f.; 1694 (?), A I.10, 20; vgl. O’Hara 1995, 2002.

quo ist: Wenn einmal, unter Mitwirkung der Vorsehung Gottes,<sup>81</sup> teils gewaltsam „eine erträgliche Ordnung“ errichtet worden ist, dann „darf man sie nicht mehr umstürzen ohne die äußerste Notwendigkeit, und ohne sich sicher zu sein, dass man nicht das Gemeinwohl in einer Weise befördere, die nicht noch größere Übel verursacht“<sup>82</sup> – dieselbe Bedingung, die Leibniz auch dem hypothetischen Bauernaufstand gestellt hatte. Der Untertan ist dem Herrscher „quasi-vertraglich“<sup>83</sup> zum Gehorsam verpflichtet, da dieser ihn schützt und er somit in dessen Schuld steht. Diese Verpflichtung gilt auch dann, wenn der Herrscher den Thron in illegitimer Weise erlangt hat – Leibniz diskutiert hier konkret die Vertreibung Jakobs II. durch Wilhelm von Oranien –,<sup>84</sup> kann aber einen solchen Umsturz erst *nachträglich* legitimieren.

Leibniz, sahen wir, wünscht sich eine Welt, in der „alle Länder unter der Kirche Gottes stehen“.<sup>85</sup> Diese würde auf internationaler Ebene dieselbe Rolle übernehmen, die im Kleinen Familien, Zünften, Ländern und Königreichen zukommt: Sie würde den Rahmen zu bilden, in denen Menschen in solidarischer Zusammenarbeit das allgemeine Wohl befördern, wie eine Art föderal gegliederter Weltstaat. Auch dieser utopische Gedanke hat zugleich ein konservatives Moment: Denn einerseits hebt der Weltstaat die Selbständigkeit der ihm unterstehenden traditionellen Staaten nicht auf, sondern hilft vielmehr, sie zu bewahren. Andererseits sind auch die zentralen Institutionen traditioneller Natur: Anführen sollen diese *res publica christiana* der Papst sowie der Kaiser, der, wie Leibniz nachweisen möchte, schon immer den Rang eines *primus inter pares* auch jenseits der engeren Grenzen des römisch-deutschen Reiches innehatte. Leibnizens Utopie einer solidarischen Weltgemeinschaft ist also zugleich eine übersteigernde Fortschreibung der faktischen politischen Strukturen seiner Zeit.<sup>86</sup>

Leibnizens Wunsch nach einem Fortschritt des Wissens hat also durchaus eine politische Dimension: Er fordert ein stärkeres wohlfahrtsstaatliches Engagement des Staates; mehr Weisheit, Solidarität und Gerechtigkeit; in radikalen Momenten auch die Aufhebung des Privateigentums, eine Vergesellschaftung der Wirtschaft, die Errichtung eines universellen Weltstaates. Diese Reformideen setzen aber stets eine Anknüpfung an die politischen und sozialen Realitäten der Vormoderne voraus und sind ohne diese nicht denkbar: Akteur wohlfahrtsstaatlicher Maßnahmen sind die ge-

<sup>81</sup> Zur Rolle der Vorsehung speziell zur Bewertung der Glorious Revolution auch an Sophie, April 1669, A I.5, 411; an Brosseau, 16. März 1691, A I.6, 422; vgl. Jolley 1975, 23.

<sup>82</sup> „quelque ordre tolerable [...]. Mais quand un ordre est etabli, il ne faut point le renverser sans une necessité extreme, et sans estre assure d'y reussir *pro salute publica* d'une maniere qui ne cause pas des plus grands maux“, an Burnett, 2. Februar 1700, A I.18, 380.

<sup>83</sup> Leibniz verweist hier auf die juristische Denkfigur des „quasi-contractus“: gewissermaßen einen fiktiven Vertrag – eine Verpflichtung, die nicht auf vertraglicher Einwilligung beruht, aber dennoch gehalten werden muss, *als ob* ein Vertrag bestünde (Institutiones 3, 27; zur Rezeption in der für Leibnizens Adressaten einschlägigeren Common-Law-Tradition vgl. Baker 2002, 362–378). Leibnizens Argument unterscheidet sich von der bei kontraktualistischen Staatsdenkern (etwa Locke 1963, 408–411) oft angenommenen, argumentativ schwer nachweisbaren impliziten Zustimmung des Untertanen: Der „quasi-contractus“ setzt gar keine Zustimmung voraus; vielmehr folgt die Gehorsamsverpflichtung des Untertanen ohne weitere Voraussetzungen direkt aus der Schutzleistung des Herrschers. Nur ein solches Argument belegt die zu Diskussion stehende These, dass auch ein Anhänger des entthronten Jakob II. – dem ja keine implizite Zustimmung unterstellt werden kann – dem neuen Herrscher Wilhelm von Oranien zum Gehorsam verpflichtet sei.

<sup>84</sup> An Burnett, April 1695, A I.11, 380.

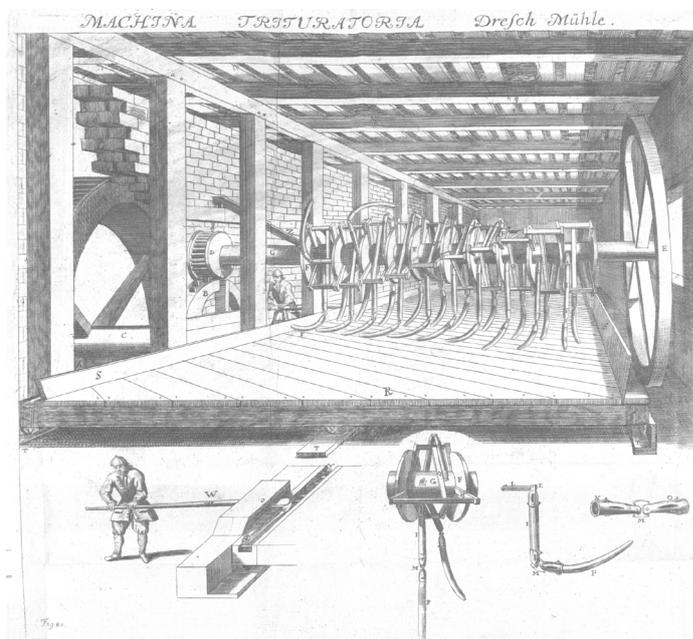
<sup>85</sup> 1680 (?), A IV.3, 912.

<sup>86</sup> Siehe u. a. *Caesarinus Fürstenerius* (1677), A IV.2, 16–17, 132–138; vgl. Cheneval, 2020, 206–209; Amberger 2024b.

gebenen Monarchien, gegen deren Umsturz sich Leibniz ausspricht; Kristallisationspunkte für ein universelles Gemeinwesen sind die katholische Kirche und das römisch-deutsche Kaisertum; die obrigkeitliche Lenkung der Wirtschaft soll soziale Ungleichheit und Ständeordnung nicht aufheben, sondern auf einem – unter ständischen Voraussetzungen – „gerechten“ Niveau stabilisieren. Leibnizens metaphysisch grundlegender Fortschrittsbegriff hat notwendig eine universelle Dimension und zielt auf eine „Verzeitlichung“ aller Lebensbereiche einschließlich des politischen, kann dabei aber einen Umsturz grundlegender Prinzipien wie des Obrigkeitsstaats und der Ständeordnung nicht denken. Mit der „neuzeitlich bewegten Geschichte“ Kosellecks und Kittsteiners, dem Zeitalter der politisch-industriellen Doppelrevolution, teilt Leibniz den radikalen Ansatz eines alle Lebensbereiche umfassenden Fortschrittsprinzips, nicht aber die erfahrungsgesättigte Konsequenz in dessen Verwirklichung.

### Differenzierung III: Fortschritt der Wirtschaft?

Die „evolutive Moderne“ setze ein mit der industriell-politischen „Doppelrevolution“: Der von Kittsteiner hier verwendete Begriff Hobsbawms<sup>87</sup> impliziert bereits, dass eine weitere Differenzierung notwendig ist: Denn er verschmilzt zwei Prozesse, die kaum etwas anderes gemeinsam haben, als dass sie beide unsere liberale Moderne prägen. Charbonnier hat darauf aufmerksam gemacht, dass eine solche Verschmelzung für das Selbstverständnis der Moderne typisch sei – obwohl sich der politische Liberalismus in einer Agrargesellschaft entwickelt habe, noch weit von unserer industrialisierten Welt entfernt.<sup>88</sup> Von dem Wissens- und dem politischen Fortschritt ist daher der wirtschaftliche Fortschritt als dritte Schicht der modernen Fortschrittserfahrung zu unterscheiden – und auch nach diesem dritten Aspekt ist in Leibnizens Schriften zu suchen.



**Abbildung 2** Mechanische Dreschmaschine, *Miscellanea Berolinensia* 1 (1710), Abb. 80 (Digitalisierung: BBAW).

<sup>87</sup> Hobsbawm 1962, aufgegriffen bei Kittsteiner 2004, 13.

<sup>88</sup> Vgl. Charbonnier 2022, insb. 124–130, 150–151.

Leibniz ist fasziniert von der Mechanisierung der menschlichen Arbeit, die in seiner Zeit einen Schub erlebte. In Abbildung 2 sehen wir etwa den Entwurf einer mechanischen Dreschmaschine, die Leibniz von einem hannoverschen Amtmann erhalten hatte und die er in modifizierter Form in seinen *Miscellanea Berolinensia* veröffentlichte.<sup>89</sup> Man fühlt sich bereits an eine moderne Maschinenhalle erinnert! Persönlich engagierte sich Leibniz in dieser Hinsicht etwa mit seinem gescheiterten Projekt einer neuen Pumpentechnologie im Harzbergbau.<sup>90</sup> Sprengstoff bringe im Bergbau oft „in einem Moment“ zuwege, „was ein Arbeiter in einer Woche nicht hätte tun können“.<sup>91</sup> Solche Neuerungen lösten in Europa schon seit dem 16. Jahrhundert die Furcht vor technologisch bedingter Arbeitslosigkeit aus,<sup>92</sup> für die auch Leibniz zahlreiche Beispiele kennt: von dem moralischen Einspruch des sächsischen Hofpredigers bis hin zu wütenden Protesten, Zerstörung von Werkzeug und Brandschatzung durch Londoner Handwerksgelesen (den Vorläufern der Maschinenstürmer des 19. Jahrhunderts). Auch der Konservatismus der Bergleute findet hier seine Ursache, und Leibniz sieht die Notwendigkeit, dieser Skepsis zu widersprechen.<sup>93</sup>

Manch einer hat Einwände gegen diese Art von Maschinen, die den Menschen Arbeit sparen, und behaupten, dass man damit den Armen das Brot wegnähme. Darum hat man vor einigen Jahren in Regensburg die Strumpf und Bandmühlen verboten. Aber abgesehen von der Folgenlosigkeit dieses Verbots glaube ich, dass man dem Menschen immer andere nützliche Arbeit geben kann, und wenn das unbequem ist, dann nur am Anfang, wenn die Leute noch nicht daran gewöhnt sind.<sup>94</sup>

Wer im antiken Sizilien sein Brot mit körperlichen Arbeiten verdiente, hatte auch Grund, gegen Archimedes' Erfindung des Flaschenzugs zu protestieren. Aber hätte das Menschengeschlecht nicht viel verloren, wenn der König dem mit einem Verbot nachgegeben hätte? Ziel müsse sein, dass das Menschengeschlecht „mit weniger Mühe, weniger Kosten, weniger Personen und weniger Zeit mehr leisten kann.“<sup>95</sup> Leibniz beobachtet hier frühe Vorboten der Industriellen Revolution – und bejaht sie enthusiastisch.

Innovationen dieser Art sind für Leibniz direkte Konsequenz des wissenschaftlichen Fortschritts, der nach seiner Überzeugung auch praktisch wirksam werden muss. Dass technische Neuerungen die Prosperität menschlicher Gesellschaften erheblich

<sup>89</sup> Vgl. Poser 2016, 386–387.

<sup>90</sup> Vgl. Wellmer et al. 2022.

<sup>91</sup> „qui fait plus quelques fois en un moment, qu'un travailleur n'aurait pû faire dans une semaine“ – 1687 (?), A IV.3, 493.

<sup>92</sup> Vgl. Needham 1965, 28–29.

<sup>93</sup> 1687 (?), A IV.3, 492–493.

<sup>94</sup> „Plusieurs trouvent à redire contre ces sortes de machines qui épargnent le travail des hommes, prétendant qu'on oste le pain aux pauvres. C'est pourquoy on defendit il y a quelques années à Ratisbonne les machines à rubans et à bas, die strumpf und bandmühlen. Mais outre que cette défense n'a gueres eu d'effect; je trouve qu'on peut tousjours occuper les hommes à quelque autre chose d'utile, et s'il y a quelque inconvenient, ce n'est qu'au commencement, lors que les gens ne sont pas encor accoustumés à faire autre chose“ – an Gehlen für Voigt, Dezember 1699, A III.8, 261; vgl. Knoppik 1996, 101. „Strumpfmühle, ist eine Maschine, worauf einer in einem Tage mehr, als zehne nach der alten Manier, Strümpfe würcken kan; Weil aber dadurch vielen armen Leuten ihr Brodt genommen worden, als hat man sie wieder abgeschafft“, Zedler 1744, 1086.

<sup>95</sup> „avec moins de peine, moins de frais, moins de personnes et en moins de temps“, 1687 (?), A IV.3, 492.

verbessern können, sieht er als überhistorische Konstante – von den Erfindern des Ackerbaus, von den Alten als Götter verehrt, bis hin zu denjenigen, die in jüngerer Zeit die Seiden- und Alaunproduktion nach Europa gebracht und das dem Wohlstand der Niederlande so förderliche Einsalzen von Heringen erfunden hätten. Mit Recht lobten kluge Fürsten heute Preise für solche Entdeckungen aus!<sup>96</sup> Leibniz sieht zugleich, dass der Mensch durch wirtschaftlichen Handeln die Umwelt verändert, und wertet dies, ungewohnt für uns, positiv: Wenn der Mensch durch die Eindeichung von Flüssen und Meeren in die topographische Struktur der Erde eingreift, zeigt sich darin seine Gottesebenenbildlichkeit; unter allen Tieren können allenfalls die Biber ein wenig dieser Gestaltungsmacht nacheifern.<sup>97</sup>

Aber all das ist doch weit weg vom entfaltetem Industriekapitalismus, wie wir ihn seit dem 19. Jahrhundert kennen und wie ihn etwa Kittsteiners Analysen zur „Fortschrittsmoderne“ voraussetzen – mit einer Tendenz nach globalen Markt, scharfem Wettbewerb, der Erosion sozialer Strukturen einschließlich der durch das liberale Zeitalter selbst hervorgebrachten Standards, schließlich der ökologischen Krise.<sup>98</sup> Die von Leibniz gerühmte technische Innovation ist keineswegs Diktat und Motor eines solchen Marktes, sie ist nicht einmal kluger Schachzug eines Unternehmers im kapitalistischen Sinne: Vorangetrieben wird sie, wie gezeigt,<sup>99</sup> wesentlich von Fürsten, die nach Leibnizens kameralistischen Prämissen entscheidende Wirtschaftsakteure sind.<sup>100</sup> Bei aller globalen Orientierung in Leibnizens wissenschaftlichen und politischen Visionen denkt er daher in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht meist auf der Ebene des Fürstenstaats: Internationale Wirtschaftsbeziehungen konzipiert er als Nullsummenspiel, in dem der Erfolg einer Volkswirtschaft stets nur auf Kosten einer anderen erfolgen kann<sup>101</sup> – weit entfernt von einer Vorstellung von „Globalisierung“. Das relativiert zugleich die wirtschaftlichen Vorteile des technischen Fortschritts, der stets auch konkurrierenden Volkswirtschaften zugute kommt;<sup>102</sup> stark wird eine Volkswirtschaft primär – auch hier folgt Leibniz zeittypischen Prämissen – durch eine große Bevölkerung und die Akkumulation von Edelmetall.<sup>103</sup> Insgesamt, resümiert Elster, ist Leibnizens Vorstellung der Wirtschaft eher statisch.<sup>104</sup>

Vor allem aber ist für Leibniz wirtschaftliche Dynamik nicht mit sozialem Wandel verbunden. Er antizipiert nichts von dem gewaltigen Umbruch, den die Industrialisierung und die ihr schubweise folgenden Innovationen für die Gesellschaftsstruktur Alteuropas mit sich brachten. In Leibnizens Zukunftsvision mögen Fische mit einem Vollautomaten gefangen werden<sup>105</sup> und Bergwerke effizientere Pumpen besitzen<sup>106</sup> – aber betrieben werden sollen diese Apparaturen von den Nachkommen der jetzigen

<sup>96</sup> 1678–1679 (?), A VI.4 C, 1995.

<sup>97</sup> *Protogaea* (1691–93) 26, Cohen und Wakefield 2008, 120.

<sup>98</sup> Vgl. v. a. Kittsteiner 2008. Konkret zu den politischen Konsequenzen der Globalisierung auch Kittsteiner 2005.

<sup>99</sup> *Protogaea* (1691–93) 26, Cohen und Wakefield 2008, 120.

<sup>100</sup> Vgl. Walhoff 2018, 691–695. Unter dem Alternativterminus „Merkantilismus“ kommt zu einer ähnlichen Einschätzung Elster 1975, u. a. S. 26, 239.

<sup>101</sup> Vgl. Elster 1975, 132–133. Vgl. aber Leibnizens Überlegungen zur internationalen Arbeitsteilung, s.o. Anm. 58.

<sup>102</sup> Vgl. Elster 1975, 102–103.

<sup>103</sup> „Kräfte sind fruchtbarkeit, volck und geld“, 1670, A IV.1, 185; zu letzterem Punkt vgl. Elster 1975, 112–119.

<sup>104</sup> Vgl. Elster 1975, 239.

<sup>105</sup> Ms. o. J., Gerland 1906, 244.

<sup>106</sup> Vgl. 1687 (?), A IV.3, 493.

Fischer und Bergleute, die idealweise ihr jeweiliges Handwerk als ihre „art zu leben erwehlet haben, [...] und ihrer Kinder erziehung darnach einrichten“.<sup>107</sup> Getreidegarben mögen künftig effizient mit Kurbelapparaten ausgedroschen werden<sup>108</sup> – aber die Felder gehören im besten Fall noch immer denselben Adelsfamilien.<sup>109</sup> Alle wissenschaftliche und technologische Dynamik, die sich Leibniz vorstellen kann, ruht auf der stabilen Gesellschaftspyramide Alteuropas: Erst die fossile Industrialisierung machte auch in dieser Hinsicht Dynamik erst denkbar.

## Fazit

Zielt Leibnizens Geschichtsbild auf Fortschritt oder auf Stabilisierung? Die Frage lässt sich nur beantworten, wenn differenziert wird, was „Fortschritt“ jeweils heißen soll. Auf metaphysisch-theologischer Ebene ist sich Leibniz sicher, dass die Welt zu einer kontinuierlichen Verbesserung berufen sei. Fragt man aber, wo sich dieser Fortschrittsglaube in konkreten Zeitdiagnosen niederschlägt, dann erweist sich Leibnizens Fortschrittsverständnis als sektoral begrenzt – und durchaus vereinbar mit Kittsteiners Modell einer „Stabilisierungsmoderne“.

Im Anschluss an Kittsteiner, Koselleck und Charbonnier lassen sich im Fortschrittsverständnis der liberalen Moderne drei „Schichten“ des Fortschritts unterscheiden, die sich nacheinander gebildet haben – wissenschaftlicher, politischer, wirtschaftlich-technischer Fortschritt. Den ersten bejaht Leibniz vorbehaltlos – nach den Prämissen seiner Geistmetaphysik muss sich primär hier der Fortschritt des Universums niederschlagen, und Leibniz löst dies immer wieder in enthusiastischen Äußerungen über die geistigen Umwälzungen seines eigenen *seculum philosophicum* ein.

Mit Kittsteiner und Koselleck wäre diese auf die Wissenschaft fokussierte Beobachtung „sektoraler Fortschritte“ zu unterscheiden von „dem Fortschritt“ als „Kollektivsingular“, wie ihn die evolutive Moderne kannte: Diese „verzeitlicht“ alle Lebensbereiche und erwartet insbesondere im politischen Bereich eine beständige Annäherung an ein egalitäres, demokratisches Ideal. Da Leibnizens metaphysische Prämissen ein Fortschreiten des gesamten Universums verlangen, da sein Wissenschaftsbegriff die Verbindung von Theorie und Praxis verlangt und letztere durch ihre Verankerung bei Hofe notwendig „eminent politisch“<sup>110</sup> sein muss, glaubt Leibniz durchaus an einen positiven Wandel auch im Politischen: Als Fernziel wünscht er sich eine öffentlich-rechtliche Zuteilung von Gütern und Aufgaben, die den Fähigkeiten und Bedürfnissen des Einzelnen, nicht etwa rein positivrechtlichen Ansprüchen, entsprechen. Eingebettet wäre dies in eine internationale, von Gelehrten dominierte Friedensordnung. Dies ist aber erstens ein politisches Fernziel, das herbeizuführen für Leibniz nicht auf der Tagesordnung steht: Für das tatsächliche politische Handeln empfiehlt Leibniz eher konservativ die Orientierung an einem providentiell gestützten Status quo. Zweitens haben Leibnizens Zukunftsvisionen auch in ihrer höchsten utopischen Steigerung keinen egalitären Charakter: Die Welt soll friedlicher, wohlhabender, rationaler werden, aber nicht „gleicher“; politischer Fortschritt bedeutet für Leibniz nicht die Aufhebung der Ständeordnung, sondern deren Annäherung an ein Optimum, auf dem sie zu stabilisieren ist.

<sup>107</sup> An Meinders, 2. Oktober 1716, Babin und van den Heuvel 2004, 442.

<sup>108</sup> S. o. Abb. 2.

<sup>109</sup> Vgl. *Caesarinus Fürstenerius* (1677), A IV.2, 59–60; an Kettwig, 7. November 1695, A II.3, 107.

<sup>110</sup> Schepers 1999, XLVII.

Mit Charbonnier wären als dritte Fortschrittsebene die wirtschaftlichen Umwälzungen des Industriekapitalismus zu nennen. Auch diese sind Leibniz natürlich völlig fremd; seiner Begeisterung für punktuelle technische Innovationen stehen ein mehr statisch-merkantilistisches Wirtschaftsmodell und der Glaube an eine stabile Sozialordnung gegenüber – beides den Erfahrungen der „neuzeitlich-bewegten Moderne“ durchaus fremd.

Leibnizens Fortschrittsbewusstsein liegt also zumeist im Bereich der frühesten ‚Schicht‘ und konzentriert sich auf Wissenschaft und Technik; nur hin und wieder, um im Bild zu bleiben, reckt er kurz und kraftvoll den Kopf in die oberen Schichten mit Entwürfen zu Politik und Wirtschaft. Seine übergreifende metaphysische Vision der Vervollkommnung des gesamten Universums lässt diesen im Konkreten „sektoralen“ Charakter seines Fortschrittsgedankens leicht übersehen. Leibniz nimmt präzise, aber eben nur im Teilbereich der Wissenschaft den „verzeitlichten“ Zugang zur Welt vorweg, der uns Heutigen auch in anderen Lebensbereichen so selbstverständlich geworden ist. Unter Voraussetzung der Anregung Kittsteiners, Epochen anhand ihres Geschichtsverständnisses zu unterscheiden, ist diese Einordnung Leibnizens eine mögliche Antwort auf die Frage, was es heißen kann, spezifisch früh-neuzeitlich zu denken.

## Literatur

### Leibniz-Editionen

- Babin, Malte-Ludolf (Hg./Übers.) und van den Heuvel, Gerd (Hg./Einl.): *Schriften und Briefe zur Geschichte*. Hannover 2004.
- Cohen, Claudine und Wakefield, Andre (Hg./Übers.): *Protogaea*. Chicago/London 2008.
- Fichant, Michel (Hg./Übers.): *De l’horizon de la doctrine humaine. Αποκατάστασις πάντων (La Restitution Universelle)*. Paris 1991.
- Gerland, Ernst (Hg.): *Leibnizens nachgelassene Schriften physikalischen, mechanischen und technischen Inhalts*. Leipzig 1906.
- Gerhardt, Carl Immanuel (Hg.): *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. 6 Bde., Berlin 1875–1890 [= GP].
- Grua, Gaston (Hrsg.): *Textes inédits d’après les manuscrits de la bibliothèque provinciale de Hannover*. 2 Bde., Paris 1948.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Sämtliche Schriften und Briefe („Akademie-Ausgabe“)*. Berlin u.a., 1923 ff. [= A].
- Riley, Patrick (Hg.): *Leibniz, Platonism and Judaism. The 1714 Vienna Lecture on „The Greeks as Founders of a Sacred Philosophy“*. In: Daniel Cook (Hg.): *Leibniz und das Judentum*. Stuttgart 2008, 95–113.

### Andere Primär- und Sekundärliteratur

- Amberger, Hannes: *Revelation and Progress. The Concept of *philosophia perennis* from Steuco to Leibniz*. In: *Lexicon Philosophicum* 7 (2019), 21–46. DOI: [10.19283/lph-20197.655](https://doi.org/10.19283/lph-20197.655) (13. Februar 2025).
- : *Semina veritatis. Geschichte und Metaphysik bei Leibniz*. Stuttgart 2023. DOI: [10.25162/9783515135498](https://doi.org/10.25162/9783515135498) (13. Februar 2025).
- : *La storicità del pensiero: il giovane Leibniz e il Rinascimento italiano*. In: Roberto Palaia (Hg.): *Leibniz e l’Italia. Atti delle Giornate di Studio Roma, Villa Mirafiori, 28–29 novembre 2019*. Florenz 2024a, 41–52.
- : *War Leibniz Absolutist? Überlegungen zur Anwendbarkeit des Absolutismusbegriffs auf Leibniz’ Staatsverständnis*. In: *Studia Leibnitiana* 56.1(2024b [2025]), 102–122. DOI: [10.25162/sl-2024-0005](https://doi.org/10.25162/sl-2024-0005) (21. Juni 2025).

- : Politische Theorie des Absolutismus? Zur Normativität von Verfassungsmodellen im älteren deutschen Naturrecht. In: *Das achtzehnte Jahrhundert* 49.1 (2025), 14–26.
- Antognazza, Maria Rosa: *Leibniz. An Intellectual Biography*. Cambridge 2009.
- Bacon, Francis: *De Dignitate et augmentis scientiarum*. In: ders.: *Works*. Hg. v. James Spedding, Robert Leslie Ellis, Douglas Denon Heath. Bd. I. London 1857, 431–837.
- : *The Instauration Magna Part II: Novum organum and Associated Texts*. In: *The Oxford Francis Bacon*. Bd. 11. Hg./komm./übers. v. Graham Rees und Maria Wakely. Oxford 2004.
- Baker, John: *An Introduction to English Legal History*. 4. Aufl. London 2002.
- Basso, Luca: *Individuo e comunità nella filosofia politica di G.W. Leibniz*. Soveria Mannelli 2005.
- : Giustizia e uguaglianza in Leibniz. In: *Diacronia* 2 (2022), 43–68.
- : Wirtschaft und Naturrecht. In: Wenchao Li, Charlotte Wahl, Sven Erdner, Bianca Carina Schwarze, Yue Dan (Hg.): „Le present est plein de l’avenir, et chargé du passé“. *Vorträge des XI. Internationalen Leibniz-Kongresses*. Nachtragsbd. Hannover 2024, 265–272.
- Beiderbeck, Friedrich: *Leibniz’s Political Vision for Europe*. In: Maria Rosa Antognazza (Hg.): *The Oxford Handbook of Leibniz*. Oxford 2018, 664–683.
- Blickle, Renate: *Hausnotdurft. Ein Fundamentalrecht in der altständischen Ordnung Bayerns*. In: dies.: *Politische Streitkultur in Altbayern. Beiträge zur Geschichte der Grundrechte in der frühen Neuzeit*. Hg. v. Claudia Ulbrich, Michaela Hohkamp, Andrea Griesebner. Berlin/Boston 2017, 39–59.
- Busche, Hubertus: *Einleitung*. In: *Gottfried Wilhelm Leibniz: Frühe Schriften zum Naturrecht*. Hg. und u. Mitw. v. Hans Zimmermann, übers. v. Hubertus Busche. Hamburg 2003, XI–CXII.
- Charbonnier, Pierre: *Überfluss und Freiheit. Eine ökologische Geschichte der politischen Ideen*. Übers. v. Andrea Hemminger. Frankfurt a.M. 2022.
- Cheneval, Francis: *Leibniz’ Staats- und Europakonzept*. In: ders., Tilmann Altwicker, Matthias Mahlmann (Hg.): *Rechts- und Staatsphilosophie bei G. W. Leibniz*. Tübingen 2020, 195–213.
- Elster, Jon: *Leibniz et la formation de l’esprit capitaliste*. Paris 1975.
- Henshall, Nicholas: *The Myth of Absolutism. Change and Continuity in Early Modern European Monarchy*. London/New York 1992.
- Hinrichs, Ernst: *Fürsten und Mächte. Zum Problem des europäischen Absolutismus*. Göttingen 2000.
- Hobsbawm, Eric: *The Age of Revolution. 1789–1848*. London 1962.
- Holz, Hans Heinz: *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel. Zur Interpretation der Klassengesellschaft*. Neuwied/Berlin 1968.
- Hübener, Wolfgang: *Ein Holzweg der Leibniz-Interpretation (= Rez. zu Holz 1968)*. In: *Philosophisches Jahrbuch* 78 (1971), 185–193.
- : *Leibniz – ein Geschichtsphilosoph?* In: Albert Heinekamp (Hg.): *Leibniz als Geschichtsforscher. Symposium des Istituto di Studi Filosofici Enrico Castelli und der Leibniz-Gesellschaft, Ferrara, 12. bis 15. Juni 1980*. Wiesbaden 1982, 38–48.
- Institutionen*. Hg. / übers. v. Okko Behrends, Rolf Knütel Berthold Kupisch, Hans Hermann Seiler. In: *Corpus Iuris Civilis*. Bd. I. 2. Aufl. Heidelberg 1996.
- Jaeggi, Rahel: *Fortschritt und Regression*. Berlin 2023.
- Jolley, Nicholas: *Leibniz on Hobbes, Locke’s Two Treatises and Sherlock’s Case of Allegiance*. In: *The Historical Journal* 18.1 (März 1975), 21–35.
- Kittsteiner, Heinz Dieter: *Naturabsicht und Unsichtbare Hand. Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Denkens*. Frankfurt a.M./Berlin/Wien 1980.
- : *Out of Control. Über die Unverfügbarkeit des historischen Prozesses*. Berlin/Wien 2004.
- : *Jenseits von lechts und links. Warum wir SPD und CDU niemals wieder sehen wollen*. In: *Vorgänge. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik* 44.3/4 (2005), 9–14.
- : *Stufen der Moderne*. In: ders.: *Wir werden gelebt. Formprobleme der Moderne*. Hamburg 2006a, 25–57.

- : Zum Aufbau der europäischen Kulturgeschichte in den Stufen der Moderne. In: Friedrich Wilhelm Graf (Hg.): „Geschichte durch Geschichte überwinden“. Ernst Troeltsch in Berlin. Gütersloh 2006b, 21–47.
- : Weltgeist, Weltmarkt, Weltgericht. München 2008.
- : Die Stabilisierungsmoderne. Deutschland und Europa 1618–1715. München 2010.
- Knoppik, Jürgen: Leibniz' Fortschrittsidee. Dissertation, FU Berlin 1996 (Microfiche).
- Koselleck, Reinhart: Einleitung. In: ders., Otto Brunner, Werner Conze (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 1: A–D. Stuttgart 1972, XIII–XXVII.
- : Fortschritt. In: ders., Otto Brunner, Werner Conze (Hg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Bd. 4: E–G. Stuttgart 1975, 351–423.
- : Zeitverkürzung und Beschleunigung. Eine Studie zur Säkularisation: In: ders.: Zeitschichten. Studien zur Historik. Frankfurt a.M. 2000, 177–202.
- : „Fortschritt“ und „Niedergang“ – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe. In: ders.: Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Frankfurt a.M. 2010, 159–181.
- : *Historia Magistra Vitae*. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte. In: ders.: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt a.M. 2017, 38–66.
- Leinkauf, Thomas: Gottfried Wilhelm Leibniz. Systematische Transformation der Substanz: Einheit, Kraft, Geist. In: Lothar Kreimendahl (Hg.): *Philosophen des 17. Jahrhunderts. Eine Einführung*. Darmstadt 1999, 198–221.
- : Überlegungen zum Begriff des „Geistes“ bei Leibniz. In: ders.: *Einheit, Natur, Geist. Beiträge zu metaphysischen Grundproblemen im Denken von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Berlin 2012, 117–136.
- Locke, John: *Two Treatises of Government*. In: *Works* Bd. V. London 1823 (ND Aalen 1963), 207–485.
- Luther, Martin: *Werke*. Kritische Gesamtausgabe („Weimarer Ausgabe“). Tischreden Bd. 2. Weimar 1913.
- Marx, Karl: Kritik des Gothaer Programms. In: ders. / Friedrich Engels: *Werke* [MEW]. Hg. v. Inst. für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED / d. Inst. für Geschichte der Arbeiterbewegung / d. Rosa-Luxemburg-Stiftung, 44 Bde., Berlin 1956–2018, Bd. 19 (1962), 13–32.
- : Einleitung zu den „Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie“. In: ders. / Friedrich Engels: *Werke* [= MEW]. Hg. v. Inst. für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED / d. Inst. für Geschichte der Arbeiterbewegung / d. Rosa-Luxemburg-Stiftung, 44 Bde., Berlin 1956–2018, Bd. 42 (1982), 16–45.
- Needham, Joseph: *Science and Civilisation in China*. Bd. 4.2: *Physics and physical technology*. Mechanical engineering. Cambridge 1965.
- O'Hara, James Gabriel: Leibniz und die anglo-irischen Verfassungsdenker Robert Molesworth und William Molyneux. In: *Leibniz und Europa*. VI. Internationaler Leibniz-Kongreß unter der Schirmherrschaft des Niedersächsischen Ministerpräsidenten Gerhard Schröder. Vorträge II. Teil. Hannover, 18. bis 23. Juli 1994. Hannover 1995, 544–551.
- : Leibniz and „la liberté des Anglois“. In: 2000. *The European Journal* 3.1 (2002), 1–3.
- Pascal, Blaise: *Préface pour le traité du vide*. In: ders.: *Œuvres complètes*. Hg. v. Jacques Chevalier. Paris 1954, 529–535.
- Poser, Hans: Erfindungen für das bonum commune. Leibniz als Ingenieur. In: ders.: *Leibniz' Philosophie. Über die Einheit von Metaphysik und Wissenschaft*. Hg. v. Wenchao Li. Hamburg 2016, 381–407.
- Rabb, Theodore: *The Struggle for Stability in Early Modern Europe*. New York 1975.
- Schepers, Heinrich: Einleitung. In: *Gottfried Wilhelm Leibniz: Sämtliche Schriften und Briefe*. Bd. VI.4 A. Berlin 1999, XLVII–CXI.
- Schlobach, Jochen: *Zyklentheorie und Epochenmetaphorik. Studien zur bildlichen Sprache der Geschichtsreflexion in Frankreich von der Renaissance bis zur Frühaufklärung*. München 1980.

- Shapin, Stephen und Simon Schaffer: *Leviathan and the Air-Pump. Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*. 3. Aufl. Princeton 2011.
- van den Heuvel, Gerd: Gottfried Wilhelm Leibniz: Geschichtswissenschaft und Geschichtsphilosophie in der „Stabilisierungsmoderne“: In: Berthold Heinecke und Ingrid Kästner (Hg.): *Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) und die gelehrte Welt Europas um 1700*. Aachen 2013, 119–132.
- Waldhoff, Stephan: Proposals for Political, Administrative, Economic, and Social Reform. In: Maria Rosa Antognazza (Hg.): *The Oxford Handbook of Leibniz*. Oxford 2018, 684–698.
- Wellmer, Friedrich-Wilhelm, Jürgen Gottschalk und Ariane Walsdorf: Leibniz' Scheitern im Oberharzer Silberbergbau. Neu betrachtet unter dem Gesichtspunkt eines modernen Projekt- und Innovationsmanagements. In: Friedrich Beiderbeck, Nora Gädeke und Stephan Waldhoff (Hg.): *Scintillae Leibnitianae. Wenchao Li zum 65. Geburtstag*. Stuttgart 2022, 313–334.
- Zedler, Johann Heinrich (Hg.): *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste*. Bd. 40: Sti–Suim. Halle/Leipzig 1744. <http://www.zedler-lexikon.de> (13. Februar 2025).

# Krise und Reform

## Die Metaphysik im frühneuzeitlichen Deutschland<sup>1</sup>

Christian Henkel

### Einleitung

In der zweiten Auflage seiner *Kritik der reinen Vernunft* (1787) spricht Immanuel Kant (1724–1804) ein weitgehend vernichtendes Urteil über den Zustand der Metaphysik. Ihm zufolge habe die Metaphysik als rein theoretische oder spekulative Wissenschaft, die von Erfahrung absieht und sich stattdessen auf Begriffe der menschlichen Vernunft beschränkt, es – ganz im Gegensatz zur Logik, Mathematik und den Naturwissenschaften – nicht vermocht, den „sichern Gang einer Wissenschaft einzuschlagen“.<sup>2</sup> Die Metaphysik sei ein „Kampfplatz“, Spiegelfechtereier, ein bloßes Herumtappen geblieben.<sup>3</sup> Noch ärger ist, dass sich in dieser doch wohl grundlegendsten aller Wissenschaften kein sicheres Wissen herauskristallisiert habe.

Kant ist vielleicht der prominenteste, aber bei weitem nicht der einzige Metaphysikkritiker seiner Zeit. Georg Friedrich Meier (1718–1777), Alexander Gottlieb Baumgartens (1714–1762) begabter Schüler, drückt sich im Vorwort zu seiner *Metaphysik* (1755) rhetorisch geschliffen und zielsicher über den von ihm diagnostizierten problembehafteten Charakter dieser Wissenschaft aus, um anschließend Vorschläge zu einer grundlegenden Reform zu unterbreiten. Kants und Meiers Kritik kommt nicht von ungefähr, sondern lässt sich als Auseinandersetzung mit dem Werk ihrer Vorgänger – jener Universitätsprofessoren, die vor ihnen die Lehrstühle der Logik und Metaphysik an den Hochschulen des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation bekleideten – verstehen.

Die Forschungslage zur Entwicklung der Metaphysik an den deutschen Hochschulen (abgesehen von Arbeiten zu Leibniz und Kant selbst) ist einigermaßen überschaubar, wenig tiefgehend und in weiten Teilen veraltet. Dies gilt meines Erachtens für Emil Weber (1907) und Peter Petersen (1921). Schlimmer noch: Derjenige, der sich vermeintlich am intensivsten über die Entwicklung der Metaphysik im protestantischen Deutschland der frühen Neuzeit — hier als Kurzform für die historisch korrekte

<sup>1</sup> Ich möchte mich bei Anne Eusterschulte, Simon Godart, Ramon Quellmalz, und Anna Sutter für die Einladung zu diesem Sonderband und für die vielen konstruktiven Kommentare und Hinweise bedanken.

<sup>2</sup> Kant, KrV, B XIV, (1996b, 24).

<sup>3</sup> Ebd.

Bezeichnung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation verwendet — verbreitet, verquickt seine ideologische Gesinnung und Sympathie für das NS-Regime mit seiner historischen Arbeit. Gemeint ist Max Wundt.<sup>4</sup> In seiner Schrift zu *Kant als Metaphysiker* (1924) versucht Wundt die Entwicklung der Metaphysik im frühneuzeitlichen Deutschland auf den „deutschen Geist“, der sich in „deutschem Leben und Denken“ manifestiert, zurückzuführen. Leibniz und Kant werden in der Folge als menschengewordene Inkarnationen dieses deutschen Geistes gefeiert, der Einfluss, den ‚ausländische‘ Denker:innen auf sie ausübten, brüsk, ohne Grundlage, und ohne genauere Untersuchung von der Hand gewiesen. Eine solche mystifizierende, hegelianisch inspirierte Geistes-Geschichte führt zu keinem besseren Verständnis der Philosophiegeschichte, sondern verallgemeinert und verschleiert geschichtliche Bezüge. Mehr noch, sie ist qua ihres ideologisierten und ideologisierenden Charakters, der den Ansprüchen objektiver wissenschaftlicher Arbeit diametral zuwiderläuft, abzulehnen.<sup>5</sup>

Die Arbeiten Hammersteins (1981), Leinsles (1988), und Hunters (2006) machen gewiss Fortschritte. Doch bei der Beantwortung der Frage, wie Metaphysik als philosophische Disziplin – dies umfasst ihren Erkenntnisgegenstands, ihren methodischen Zugang, und ihre Ziele und ihren Nutzen –, von unterschiedlichen Philosophen im Universitätsbetrieb zu verschiedenen Zeiten konzipiert wurde, bleibt viel zu tun. Es wäre nun vermessen zu behaupten, ein Artikel könne die umfassende Materialfülle bewältigen. Ich verstehe meine Arbeit daher schlicht als Aufruf, gemeinsam an den Zeichentisch zurückzukehren, und ein vollständigeres Bild der Metaphysik im frühneuzeitlichen Deutschland zu skizzieren.

Das Ziel dieses Artikels ist es, einen Überblick über das Selbstverständnis der Metaphysik an den Universitäten des protestantischen Deutschlands vom aufgehenden siebzehnten Jahrhundert bis etwa dem Beginn der Kritischen Philosophie Kants zu geben. Hammerstein hat klar gezeigt, dass die Universitäten der zentrale Ort des Lernens und der akademischen Ausbildung innerhalb des frühneuzeitlichen Deutschlands waren.<sup>6</sup> Protestantische Metaphysik wurde nach ihrer Etablierung ebenso klassischerweise an Universitäten unterrichtet. Ich werde mich außerdem auf lutherische Autoren konzentrieren, um die besagte Materialfülle wenigstens etwas einzugrenzen. Meines Erachtens gibt es eine gewisse intellektuelle Einheit, die sich entlang der Konfessionen der damaligen Zeit – Lutheraner:innen; Reformierte; Pietist:innen; Katholik:innen – vollzieht.<sup>7</sup> Dies genau nachzuweisen, übersteigt den Rahmen dieser Arbeit. Mein Fokus liegt auf der Konzeption der Metaphysik für lutherische Autoren, d.i. ihrer Auseinandersetzung mit den Fragen: (1) Was ist Metaphysik, und wie verfährt sie ihnen gemäß? (2) Was legitimiert die Auseinandersetzung mit Metaphysik? Es geht mir also darum, die Selbstbeschreibung der Metaphysik und ihre Legitimierungsstrategie zu untersuchen.

Das Bild, das sich ergibt, ist folgendes: Die erste Generation lutherischer Metaphysiker, Jakob Martini (1570–1649), Christoph Scheibler (1589–1653), und Johannes

<sup>4</sup> Vgl. Wundt 1924; 1939; 1945.

<sup>5</sup> Lewalter 1967 [1935] widmet sich ebenso dem Einfluss der spanischen Scholastik auf lutherische Metaphysik.

<sup>6</sup> Vgl. Hammerstein 1988.

<sup>7</sup> Hunter (2000, 600–601, respektive) stellt ebenso fest “German academic philosophy itself acquired a distinctly confessional character, due in no small part to the close alignment of the philosophy and theology faculties during the sixteenth century and beyond” sowie “university metaphysics was itself confessionally divided and partisan.”

Scharff (1595–1660), begreift und legitimiert Metaphysik als rein theoretische Disziplin. ‚Theoretisch‘ meint hier zunächst eine unabhängig von Erfahrung stattfindende Spekulation über Begriffs- und Dingbezüge als rein intellektuelle Analyse. Diesen Autoren zufolge ist Metaphysik eben eine Begriffs- und Grundlagenwissenschaft, bezieht sich aber auf wirklich existierende Dinge (*res*) und wird damit als Realwissenschaft aufgefasst. Die allgemeinste und grundsätzlichsste Form der Metaphysik ist somit Realontologie.<sup>8</sup> Die genannten Autoren schließen sich eng an Francisco Suárez (1548–1617) und seine Bestimmung der Metaphysik in der ersten seiner *Disputationes metaphysicae* an. Es fällt auf, dass diese Autoren die Metaphysik hinsichtlich ihres vermeintlichen Nutzens und Zweckes als rein theoretische Grundlagenwissenschaft zu legitimieren versuchen. Gegebenenfalls verhilft die Metaphysik diesen Autoren zufolge zum besseren Verständnis theologischer Lehren wie jener der Rechtfertigung oder der Christologie. Praktische oder unmittelbarer anwendungsbezogene Zwecke verfolgt die Metaphysik für diese Autoren nicht, und das soll sie auch nicht. Es zeigt sich nun, dass spätere Generationen die Metaphysik als Universitäts- und Wissenschaftsdisziplin auch auf den Bereich des Praktischen ausdehnen wollen. ‚Praxis‘ ist aber hier kein eindeutiger Begriff, sondern erfährt bei unterschiedlichen Denkern unterschiedliche Bedeutungsbestimmungen und Akzentuierungen. Im Großen und Ganzen geht es diesen Denkern um einen Anwendungs- oder Lebensbezug. Bei Christian Wolff (1679–1754), Johann Peter Reusch (1691–1758), Georg Friedrich Meier und Immanuel Kant lässt sich eine sich intensivierende Tendenz feststellen, gegen eine auf vermeintlich reine Theorie oder Begriffsspekulation festgelegte Metaphysik unter dem Verweis, dass diese zunehmend weltfremd und aus der Zeit gefallen sei, zu polemisieren. Für diese neuere Generation von Autoren darf Metaphysik keine ‚bloße Begriffswissenschaft‘ sein, sondern soll auch praktischen Nutzen für das wirkliche Leben haben. Diese Forderung nach praktischem Nutzen bleibt aber oft eher ein Lippenbekenntnis statt inhaltlich wirklich konkretisiert oder genauer ausgeführt zu werden. Die sich uns aufdrängende Frage, wie eine praktisch verstandene Metaphysik aussehen könnte, bleibt daher weitgehend unbeantwortet. Klar aber ist, dass die sich herauskristallisierende Umdeutung der Metaphysikbestimmung hin zum Praktischen eine Legitimierungsstrategie seitens dieser Autoren ist. Umgekehrt wird der bei Autoren der neueren Generation um Wolff sich abzeichnende Vorwurf gegenüber der älteren Generation aristotelisch-geprägter Schulmetaphysiker, letztere hätten Metaphysik nur rein spekulativ oder theoretisch aufgefasst, zu einer Strategie der Delegitimierung älterer Metaphysik.

Mein Artikel gliedert sich in drei Hauptteile. Der erste Teil analysiert das Selbstverständnis der ersten Generation lutherischer Metaphysiker. Der zweite Teil geht dem Wandel dieses Selbstverständnisses in den nachfolgenden Generationen nach. Der dritte Teil versucht, die dargestellte Entwicklung und den aufkommenden Praxisbezug zu verstehen.

<sup>8</sup> Unter Realontologie verstehe ich hier eine Ontologie, deren Gegenstand real oder extramental existierende Gegenstände sind. Realontologie versucht, die Dinge als solche auch unabhängig vom menschlichen Verstand existierende zu erkennen. Als solche grenzt sich Realontologie von einer Ontologie als Transzendentalwissenschaft, die nach der Bedingung der Möglichkeit des Erfahrens oder Erkennens der Dinge (als vorgestellter) fragt, oder von einer Ontologie als Gnoseologie, die sich mit der Existenz der Gegenstände als vom Verstand aufgefasst oder erkannt, befasst, ab.

## Metaphysik als rein theoretische Disziplin

Martin Luther (1483–1546), die religiöse Autorität der Philosophen, die ich untersuche, war dem scholastischen Bildungsbetrieb gegenüber bekanntermaßen feindlich eingestellt. Philipp Melanchthon, gewissermaßen sein Nachfolger, sah die Dinge nüchterner und erkannte die Notwendigkeit, auf wenigstens einen Teil der hergebrachten aristotelischen Philosophie zurückzugreifen.<sup>9</sup> Melanchthon wiederum schloss die Metaphysik aus dem universitären Lehrbetrieb aus. Sein Lehrgebäude erwies sich aber bald als reformbedürftig.<sup>10</sup> Die Metaphysik wurde so dem protestantischen Lehrbetrieb der Hochschulen eingefügt, wenn ihr auch zunächst mit gewisser Skepsis begegnet wurde. Das erste Metaphysiklehrbuch war Lohr zufolge Daniel Cramer's *Isagoge in metaphysicam Aristotelis* (1594).<sup>11</sup> Cramer war von 1592 bis 1594 Logikprofessor an der Universität in Wittenberg.

Cramer stellt zunächst fest, dass die Philosophie in einen praktischen und einen theoretischen Teil zerfällt. Ersteren setzt er beiseite. Die theoretische Philosophie wiederum besteht aus Mathematik, Physik, und Metaphysik.<sup>12</sup> Cramer definiert die Metaphysik wie folgt: „Metaphysik ist die Wissenschaft des Seienden (*scientia entis*) insoweit als sie die Affektionen des Seienden durch erste Ursachen und erste Prinzipien sucht und demonstriert“.<sup>13</sup> Er führt aus, dass das Ziel der Metaphysik dasjenige einer jeden Wissenschaft sei, nämlich Erkenntnis und Betrachtung (*Finis enim est cognitio & speculatio*). Ihr Gegenstand ist das Seiende (*ens*) und zwar insofern es Seiendes sowie dessen Affektionen auf universellste and allgemeinste Weise versteht.<sup>14</sup> Letztendlich geht die Metaphysik auf das Verständnis des vollkommensten Seienden, i.e., Gott aus. Sie ist aber auch deswegen nützlich für Cramer, weil sie die Grundlagen für andere Disziplinen wie Logik, Physik und Ethik legt.<sup>15</sup> Sie legt für ihn das Fundament des universitären Wissenssystems. Darüber hinaus ist die Metaphysik ein schlagkräftiges Mittel (*momentum*) gegen Häretiker. „Der übrige Nutzen kann von jedem durch sein alltägliches Bemühen [in diesem Bereich] erfahren werden“, schließt Cramer.<sup>16</sup> Konkreter wird er nicht.

Cramer macht also einen Anfang in der Selbstbestimmung der Metaphysik, und viele der von ihm angerissenen Elemente werden uns bei drei der wohl einflussreichsten lutherischen Metaphysiker der ersten (aristotelisch-geprägten) Generation, nämlich Jakob Martini, Christoph Scheibler und Johannes Scharff, wieder begegnen.

### Martinis *Disputationes metaphysicae*

In seinen *Disputationes Metaphysicae* (1610) definiert Jakob Martini, Professor für Logik, Metaphysik, später auch Theologie an der Universität Wittenberg, die Metaphysik als „Weisheit, die Seiendes als Seiendes betrachtet (*contemplans*)“.<sup>17</sup> Metaphysik ist deshalb Weisheit, „weil sie (1) erste Ursachen und Prinzipien abhandelt (*disputat*)

<sup>9</sup> Lohr 1988, 179–180.

<sup>10</sup> Vgl. Sparr 1976, 5, 10.

<sup>11</sup> Vgl. Lohr 1988, 186.

<sup>12</sup> Vgl. Cramer 1594, 25.

<sup>13</sup> Ebd. Alle Übersetzungen in diesem Artikel sind meine eigenen.

<sup>14</sup> Ebd., 25–26.

<sup>15</sup> Ebd., 31.

<sup>16</sup> Ebd., 32.

<sup>17</sup> Martini 1610, *Thesis I* (unpaginiert).

und sich mit den schwierigsten Dingen befasst; (2) weil sie alles von einem universalen Standpunkt aus (*in universalis*) erkennt; (3) weil sie die anderen Wissenschaften leitet; (4) weil alle übrigen Dinge von ihr abhängen“.<sup>18</sup> Martini schließt sich hier klar an Francisco Suárez an, der in seinen *Disputationes metaphysicae* den Gegenstand der Metaphysik als „Seiendes insofern es reales Seiendes ist“ (*ens in quantum ens reale esse objectum huius scientiae*) auffasst.<sup>19</sup> Für Suárez ist Metaphysik eine Realwissenschaft. Sie bezieht sich auf real, extra-mental existierende Dinge, aber in der allgemeinsten und abstraktesten Weise, d.h. insofern als diese existieren. Qua Wissenschaft liefert Metaphysik demonstrativ bewiesenes Wissen;<sup>20</sup> sie erfüllt die Kriterien der Weisheit.<sup>21</sup> Martini fasst Metaphysik zunächst als Weisheit auf, bestimmt sie aber später auch als Wissenschaft: genauer, als Grundlagenwissenschaft, die den Weg der anderen Wissenschaften vorgibt. Metaphysik ist für Martini die vollkommenste Wissenschaft (*perfectissima scientia*).<sup>22</sup>

Martini setzt sich in der Quaestio 18 der ersten Disputation mit der Frage nach den Aufgaben und dem Nutzen der Metaphysik auseinander. Die erste Aufgabe besteht für ihn darin, den anderen Wissenschaften ihren Gegenstand zuzuweisen. Metaphysik als Wissenschaft des Seienden teilt dieses auf, weist die Differenzen des Seienden gemäß den aristotelischen Kategorien (*in praedicamentis*) nach.<sup>23</sup> Zweite Aufgabe der Metaphysik ist es, erste Prinzipien nachzuweisen und auf die Spezialwissenschaften anzuwenden. Hierbei gilt es, die Begriffe, die in den ersten Prinzipien Verwendung finden, genau zu erklären. Wenn ein grundsätzliches Prinzip ist, dass ‚das Ganze größer als seine Teile ist‘, so muss man zunächst die Begriffe ‚Ganzes‘ und ‚Teil‘ aufschlüsseln. Auch hier ist der Einfluss von Suárez nicht fern.<sup>24</sup> Neben der Begriffsanalyse bedient sich die Metaphysik des Widerspruchsprinzips. Metaphysik behandelt jedoch laut Martini nicht die *instrumenta sciendi*. Ein Blick auf Suárez (DM<sub>s</sub> 1.4) macht klar, dass hiermit die Kunst der Begriffsbestimmung und der Beweisführung (also ein Teil der Dialektik; heutzutage: Logik) gemeint ist.

Martinis Darlegung ist eine Zusammenziehung suarezianischer Lehren. Die Metaphysik hat für ihn ausschließlich theoretischen, keinen (unmittelbar auf das menschliche Leben) angewandten Nutzen. Aufgrund des Einflusses des Spaniers auf Martini mag dies wenig überraschen. Suárez selbst fasst Metaphysik als „vollkommenste spekulative Wissenschaft“ auf. Sie „hat nichts von einer praktischen Wissenschaft“ (*nihil*

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> DM<sub>s</sub> 1, 62. Das tiefgestellte ‚S‘ soll hier als Unterscheidungshilfe zwischen den gleichnamigen Werken Martinis und Suárez‘ dienen und bezeichnet eben die Schrift von Suárez 2021 [1597], die hier und im Folgenden im Fließtext zitiert wird als DM<sub>s</sub>. Dass Martini sich mit Suárez genau auseinandersetzt, lässt sich schon dem Untertitel seiner *Disputationes metaphysicae* entnehmen: hier sollen „die Fragen aus Francisco Suárez und Clemens Timpler teils gelöst, teils untersucht und zurückgewiesen werden“ (*quaestiones ex Fr. Suarez & Cl. Timplero partim resolvuntur, partim examinantur & refutantur*).

<sup>20</sup> DM<sub>s</sub> 1, 64.

<sup>21</sup> DM<sub>s</sub> 1, 205; 208–272. Suárez setzt folgende Bedingungen für Weisheit fest: „Die erste Bedingung ist, dass sie sich um alle Dinge dreht und die Wissenschaft aller Dinge ist, soweit es möglich ist. [...] Die zweite Bedingung der Weisheit ist, dass sie sich um die schwierigsten und den Sinnen am weitesten entzogenen Dinge dreht. [...] Die dritte Bedingung ist, dass sie die allergewisseste Erkenntnis ist. [...] Die vierte Bedingung ist, dass sie dem Lehren und dem Behandeln der Ursachen der Dinge gemäß ist. [...] Die fünfte [Bedingung] ist, dass solche Weisheit am meisten würdig ist, um ihrer selbst willen und um des Wissens willen erstrebt zu werden. [...] Die sechste Eigenschaft der Weisheit ist, dass sie den anderen [Wissenschaften] eher voransteht, als ihnen zu dienen“ (DM<sub>s</sub> 1, 204–206).

<sup>22</sup> Martini 1610, *Thesis I*, quaestio 19. Hier folgt er ebenso Suárez. Vgl. DM<sub>s</sub> 1.5 des letzteren.

<sup>23</sup> Martini 1610, *Thesis I*, quaestio 18. Vgl. auch hier den Einfluss Suárez‘ (vgl. DM<sub>s</sub> 1.4, 145–153).

<sup>24</sup> Vgl. DM<sub>s</sub> 1, 154, 158, 168.

*habere practicae scientiae*) wie Moralphilosophie.<sup>25</sup> Ziel der Metaphysik ist für Suárez vielmehr „die Betrachtung der Wahrheit um ihrer selbst willen“ (*finem huius scientiae esse veritatis contemplationem propter se ipsam*).<sup>26</sup>

### Christoph Scheiblers *Metaphysica*

In seiner *Metaphysica* von 1636 (Titel der ersten Auflage: *Opus metaphysicum*, 1617) bestimmt Scheibler, Professor für Altgriechisch, Logik und Metaphysik an der Universität Gießen und später Superintendent an einem Gymnasium in Dortmund, den Gegenstand der Metaphysik als „Seiendes insofern es Seiendes ist“ (*Ens, quâ Ens est*).<sup>27</sup> Wie Martini zuvor folgt Scheibler Suárez' Verständnis der Metaphysik als Realontologie. Die erste Aufgabe (*officium*) der Metaphysik ist es, unseren Verstand zu vervollkommen und begrifflich zu ‚säubern‘ (*Metaphysica perficit ac purificat intellectum nostrum*).<sup>28</sup> Der vornehmlich theoretische Nutzen der Metaphysik besteht eben in der Erkenntnis und Klärung der grundlegendsten Begriffe, allen voran dem des Seienden. Die nächste Aufgabe ist es, „erste Prinzipien zu bestätigen und zu beweisen“.<sup>29</sup> Hier erweist sich, dass Scheibler nicht umsonst der deutsche, auch der protestantische Suárez genannt wurde, denn er entlehnt hier eine Äußerung des Spaniers, i.e., „[d]ie zweite vorzügliche Aufgabe, welche dieser Wissenschaft [scilicet: der Metaphysik] zugeschrieben wird, ist, erste Prinzipien zu bestätigen und zu verteidigen“.<sup>30</sup> Grundbegriffe der Metaphysik für Scheibler sind ‚Sein‘, ‚Wesen‘ (*essentia*), ‚Akt‘, ‚Kraft‘ (*potestas*), ‚Ganzes‘, ‚Teil‘ und andere mehr.<sup>31</sup> Des Weiteren „bestätigt und beweist Metaphysik die Prinzipien der anderen Spezialwissenschaften“ und weist diesen ferner vermöge eines spekulativen Ansatzes ihren Gegenstand zu, wobei sie den Anspruch verfolgt, diese Zuordnung auch zu beweisen.<sup>32</sup> Suárez leistete auch hier die Vorarbeit, denn er stellt fest, dass Metaphysik, „einer jedweden Wissenschaft ihren Gegenstand [objectum] vorschreibt“.<sup>33</sup> Scheibler selbst gibt uns hier folgendes Beispiel: Die Metaphysik teilt Seiendes in Substanz und Akzidenz ein. Substanzen sind entweder Körper oder Geist (*spiritus*). Körper werden nicht von der Metaphysik abgehandelt, weil sie außerhalb, genauer: unterhalb des Abstraktionsgrades der Metaphysik (*infra abstractionem Metaphysicam*) liegen. Diese werden der Physik zugewiesen. Das (reale) Akzidenz der Quantität wiederum wird der Mathematik übertragen.<sup>34</sup> Die Metaphysik wird so für Scheibler zu einer Art Begriffslexikon und Fundament des universitären Wissenssystems. Diese Selbstbeschreibung der Metaphysik bleibt für Scheibler von Fragen nach dem Mehrwert der Metaphysik für das alltägliche Leben unberührt.

Sieht man von dem so bestimmten theoretischen Nutzen der Metaphysik als Begriffs- und Grundlagenwissenschaft ab, schweigt sich Scheibler über andere Kon-

<sup>25</sup> DM<sub>s</sub> 1, 193–199.

<sup>26</sup> Ebd., 141.

<sup>27</sup> Scheibler 1636, 20, vgl. auch 23.

<sup>28</sup> Ebd., 23. Es ist aber interessant zu beobachten, dass Martini hier mit ‚officium‘ einen Begriff aus der praktischen Philosophie verwendet, um die Aufgaben der Metaphysik zu bestimmen. Diese Beobachtung verdanke ich Anna Sutter.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> DM<sub>s</sub>, 158.

<sup>31</sup> Vgl. Suárez, DM<sub>s</sub> 1, 168.

<sup>32</sup> Scheibler 1610, 23.

<sup>33</sup> DM<sub>s</sub>, 148.

<sup>34</sup> Scheibler 1610, 24; vgl. Suárez, DM<sub>s</sub> 1, 6, 42, 92–94.

zeptionen der Metaphysik weitgehend aus. Weitgehend, aber nicht völlig. In seinem Widmungsschreiben an den Landgrafen Ludwig V. von Hessen-Darmstadt (1577–1626) betont Scheibler, möglicherweise um seine eigene Profession vor dem Landesherrn, der schlussendlich die Verantwortung für die in seinem Regierungsbereich liegende Universität Gießen hat, zu rechtfertigen, dass die Begriffsklärung der Metaphysik der Theologie zugutekommt. Innerhalb des Bedeutungsfeldes dieser Arbeit ist dies ein zunächst vor allem theoretischer, weil begrifflicher, Aspekt. Er weist aber potenziell darüber hinaus, weil der Theologie eine normative Rolle für die menschliche Lebensführung und Orientierung der Menschen zukommt. Religiöse Streitigkeiten, so Scheibler, gehen häufig auf unverstandene Kernbegriffe wie ‚Person‘, ‚Notwendigkeit‘, ‚Kontingenz‘, ‚Zeichen‘, ‚Ursache‘, ‚Unabhängigkeit‘, ‚unendlich‘, ‚einzeln‘, ‚universal‘, ‚einfach‘, ‚vollständig‘ etc. zurück. Gerade im Bereich der Christologie und der Rechtfertigungslehre ist begriffliche Klarheit in der Auseinandersetzung mit den anderen Konfessionen, insbesondere dem Calvinismus und dem Katholizismus, unabdingbar.<sup>35</sup>

### **Johannes Scharffs *Metaphysica exemplaris***

Im Vorwort zu seiner *Metaphysica exemplaris* (sechste Auflage: 1655) identifiziert Johannes Scharff, Professor für Logik, Metaphysik, später auch Theologie an der Universität Wittenberg, die Metaphysik mit der *Philosophia prima*. Ein Bruch mit der Tradition liegt hier jedoch nicht vor. Auch Suárez hatte diese Gleichstellung erlaubt, insoweit als die Metaphysik sich auch mit Gott und anderen intelligenten Substanzen (*Deum & intelligentias*) befasst.<sup>36</sup> Scharff bestimmt in der Folge die Metaphysik ebenso wie seine Vorgänger als „Wissenschaft, die auf universale Weise von Dingen, so wie sie sind, handelt und das, was allen Seienden innewohnt, erklärt, i.e., sie betrachtet Seiendes insofern es ist [Ens, quâ ens est].“<sup>37</sup> Der Name der *Philosophia prima* ergibt sich auch daher, dass sie die ersten Erkenntnisbegriffe untersucht (z.B., ‚Wesen‘, ‚Existenz‘, ‚Subsistenz‘, ‚Sein‘, ‚Akt‘, ‚Potenz‘, ‚gut‘, ‚schlecht‘/‚böse‘) sowie erste Prinzipien und Ursachen.<sup>38</sup> Metaphysik gilt Scharff als Weisheit, weil sie ein „Habitus aus Verstand und Wissenschaft“ ist.<sup>39</sup> Scharff ist also genau auf einer Linie mit Martini und Suárez. Metaphysik zerfällt nach Scharff in zwei Teile, und zwar die allgemeine Metaphysik (*Metaphysica generalis*) und die besondere Metaphysik (*Metaphysica specialis*). Die erstere behandelt das Sein auf allgemeine Weise, die letztere widmet sich den höchsten Gattungen und Arten der Dinge.<sup>40</sup> Scharff übte einen gewissen Einfluss auf Wolff aus,<sup>41</sup> der sich unter anderem in der Einteilung der Metaphysik bemerkbar macht.

Ziel der Metaphysik ist für Scharff die Erkenntnis (*cognitio*) der allgemeinsten Begriffe, gewöhnliche Unterscheidungen, die Erklärung der ersten Prinzipien, und der Beweis der höchsten Gattungen.

<sup>35</sup> Vgl. Sparr 1976, 203; Lohr 1988, 179. Interessanterweise betont auch Suárez, dass „es nicht geschehen kann, dass jemand zu einem vollkommenen Theologen [Theologus perfectus] aufsteigt, ohne dass er vorher die Grundlagen der Metaphysik gelegt hat“ (DM<sub>s</sub>, *Ratio et discursus totius operis ad lectorem*, 3).

<sup>36</sup> DM<sub>s</sub>, 130.

<sup>37</sup> Scharff 1655, 1.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., 2.

<sup>39</sup> Ebd., 3.

<sup>40</sup> Ebd., 5.

<sup>41</sup> Vgl. dessen *Eigene Lebensbeschreibung*, Wolff 1841, 141; Neveu 2018, 59–62.

## Übergangsphase

Jakob Thomasius (1622 – 1684), Leibnizens berühmter Lehrer und Professor der Moralphilosophie, später auch der Dialektik und Rhetorik in Leipzig, beschränkt sich in seinen *Erotemata metaphysica* (1670) auf die hergebrachte Definition der Metaphysik als der „allgemeinsten Disziplin vom Seienden insofern es Seiendes ist [de ente quatenus ens est]“.<sup>42</sup> Er teilt dann die Metaphysik ebenso klassisch ein in einen allgemeinen Teil, der sich mit dem Wesen des Seienden und seinen Affektionen (*de Entis naturâ & affectionibus*), und einen besonderen Teil, der sich mit den Arten des Seienden (*de Entis speciebus*) befasst. Mehr findet sich bei Thomasius nicht. Der Nutzen und die Legitimation der Metaphysik wird vielleicht als selbstverständlich unterstellt. Leibniz fällt im Großen und Ganzen aus meiner Studie heraus. Dies hat zwei Gründe. Zum einen hatte Leibniz zeit seines Lebens keine Universitätsanstellung inne. Er bildet deswegen die Entwicklung der Metaphysik im Universitätssystem nicht wirklich ab. Zweitens betrieb Leibniz selbstredend eifrig und höchst originell Metaphysik, äußerte sich aber kaum bis gar nicht zum Wesen der Metaphysik, ihrer Selbstbestimmung und ihrem vermeintlichen Nutzen. Mir ist dies zumindest nicht bekannt. In seiner *De arte combinatoria* (1666) bestimmt Leibniz den Gegenstand der Metaphysik als Seiendes und seiner Affektionen (*tum de Ente tum de Entis affectionibus*).<sup>43</sup> Während er hier noch auf der aristotelischen Linie ist, kritisiert Leibniz in seinen späteren *Nouveaux Essais* die „vague notions and distinctions between terms“ seiner scholastischen Vorgänger.<sup>44</sup> Christian Thomasius (1655–1728), Sohn des Jakob Thomasius, fällt aus dieser Studie gerade wegen seiner Fundamentalopposition gegen die Schulmetaphysik heraus.<sup>45</sup>

## Muss Metaphysik praktisch werden?

Ich wende mich nun den nachfolgenden Generationen deutscher Metaphysiker zu. Hier zeigt sich, dass sich ein gewisses Unbehagen hinsichtlich der vor allem theoretisch verstandenen und aristotelisch geprägten Schulmetaphysik Martinis, Scheiblers, und Scharffs einstellt. Ich beginne mit Christian Wolff, dem wohl einflussreichsten deutschen (lutherischen) Universitätsprofessor vor Kant.

## Christian Wolff

Wolff, zunächst Professor für Mathematik, Metaphysik, Logik und Ethik, später auch Physik in Halle, schrieb zwei weitreichende Werke zur Metaphysik, zuerst die 1720 veröffentlichten *Vernünfftige[n] Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, gemeinhin als ‚Deutsche Metaphysik‘ bezeichnet. Zehn Jahre später — Wolff war mittlerweile von Halle an der Saale nach Marburg geflohen — folgt die *Philosophia prima sive ontologia*, kurz, die ‚Ontologie‘.<sup>46</sup> Der letztere Titel bezeichnet als Ontologie die *Metaphysica generalis*, d.i. jene „Wissenschaft des Seienden im Allgemeinen, oder insofern Seiendes ist.“<sup>47</sup> Als *Philo-*

<sup>42</sup> Thomasius 1670, 1.

<sup>43</sup> Leibniz 1666, 1; vgl. auch Gabbey 2023, 6.

<sup>44</sup> So Gabbey 2023, 7.

<sup>45</sup> Vgl. hierzu Hunter 2000. Ich werde auf ihn aber weiter unten noch einmal zu sprechen kommen.

<sup>46</sup> Für eine ausführlichere Darstellung der Vertreibung Wolffs aus Halle, siehe Hinrichs 1971, 388–441 und Zeller 1862.

<sup>47</sup> Wolff 1736a, 1.

*sophia prima* wird die Auseinandersetzung mit ersten Prinzipien und Begriffen (*prima principia notionesque primas*) hervorgehoben.<sup>48</sup> Im Gegensatz zur lutherischen Schulmetaphysik des siebzehnten Jahrhunderts ist sich Wolff des problematisch gewordenen Charakters der aristotelischen Metaphysik bewusst. Gerade die „sterile Behandlung der Scholastiker“ (*sterilis tractatio Scholasticorum*) habe sie in Verruf gebracht.<sup>49</sup> Hauptfehler ‚scholastischer‘ Metaphysik ist, nach Wolff, die geringe Aufmerksamkeit, die der demonstrativen Methode (*methodi demonstrativæ*) entgegengebracht wurde. Vor allem mangelhafte Begriffsklärung diagnostiziert Wolff als Problem.<sup>50</sup> In der *Ontologie* zeigt sich Wolff zwar vom Nutzen der Ontologie überzeugt, wird aber wenig konkret. Dies mag mit seiner intendierten Leserschaft zusammenhängen. Während sich die *Deutsche Metaphysik* an das deutsche Publikum und insbesondere an Studienanfänger:innen wendet, richtet sich die *Ontologie* hauptsächlich an die europäische intellektuelle Elite, vor allem die Universitätsprofessoren und die Kirche.<sup>51</sup> Für diese mag der Nutzen der Ontologie als selbstverständlich vorausgesetzt werden – die explizite Darstellung entfällt.

Im Vorwort zur ersten Auflage der *Deutschen Metaphysik* erklärt Wolff, dass Metaphysik nützlich sei, weil sie die ersten allgemeinen Begriffe kläre. Diese Begriffe wiederum fänden sowohl in den Wissenschaften als auch in den „Verrichtungen im menschlichen Leben“ Verwendung.<sup>52</sup> Im Vorwort zur zweiten Auflage fügt er hinzu, die Metaphysik sei grundlegend für „die Gewißheit aller Erkenntniß“.<sup>53</sup> Später hebt er hervor, Metaphysik könne dazu beitragen, Streitigkeiten in natürlicher und geoffenbarter Religion zu überwinden.<sup>54</sup> Wolff schließt sich hier gewissermaßen Scheibler an und ist überzeugt, seine Metaphysik finde bei allen „drey Religionen des Heiligen Römischen Reiches“ (Katholizismus, Calvinismus, Luthertum) Anklang.<sup>55</sup> Damit zeichnet sich ein neues Moment des Strebens nach Begründung und Legitimierung der Metaphysik ab. Die Metaphysik arbeitet Wolff zufolge einem überkonfessionellen Konsens zu und versucht wenigstens, religiöse Streitfragen im konfessionell geteilten Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation zu schlichten, um so einen politischen Frieden zu ermöglichen.

Leider wird aus Wolffs Ausführungen der darüberhinausgehende intendierte praktische Nutzen der Metaphysik nicht klar. Bei welchen Alltagstätigkeiten metaphysische Begriffsklärung nutzbringend weiterhilft, bleibt außen vor. Wolff zufolge kann die Metaphysik aber immerhin einen Beitrag zu überkonfessioneller Einheit und eventuell auch politischem Frieden leisten. Klar ist jedoch auch, dass Wolff wie der späte Leibniz (siehe oben) der tradierten Metaphysik nicht unkritisch gegenüberstand.

### **Johann Peter Reuschs *Systema metaphysicum***

In seinem *Systema metaphysicum* (1735) konstatiert Reusch, Professor für Metaphysik und Logik in Jena, dass Metaphysik „die Grundlagen zu jeder übrigen Erkenntnis

<sup>48</sup> Wolff 1736a, 1.

<sup>49</sup> Ebd., 2.

<sup>50</sup> Vgl. ebd. Eine ausführliche Darstellung der wissenschaftlichen Methode Wolffs findet sich bei Gómez Tutor 2004; eine knappe, aber vollständige Auseinandersetzung findet sich in meiner Promotionschrift von 2022, 133–142.

<sup>51</sup> Vgl. Carboncini 2018, 488.

<sup>52</sup> Wolff 1736b, a3 (unpaginiert).

<sup>53</sup> Ebd., i (unpaginiert).

<sup>54</sup> Vgl. ebd., iii (unpaginiert).

<sup>55</sup> Ebd.

legt“.<sup>56</sup> Das „Hauptaugenmerk der Metaphysik [...] ist die natürliche Kenntnis Gottes [notitia Dei naturalis]“.<sup>57</sup> Reusch geht hier einen eher ungewöhnlichen Weg, indem er Metaphysik mit natürlicher Theologie gleichsetzt. Dieser war unter anderem von Suárez als zu restriktiv verworfen worden.<sup>58</sup> Reusch stellt aber ebenso fest, dass Metaphysik „die allgemeinsten Affektionen und Arten des Seienden“ betrachtet,<sup>59</sup> erlaubt also auch den Standardweg. Er macht aber (vermutlich gegen wenigstens manche seiner aristotelisch eingestellten Vorgänger) klar, dass Metaphysik kein Begriffslexikon (*lexicon terminorum*) ist.<sup>60</sup> Auf gleicher Linie kritisiert er, dass die Scholastiker leere (*terminos inanes*) sowie schlecht geformte, i.e., syntaktisch defiziente (*terminos et barbarie ac soloecismis infectos*), Begriffe verwenden; des Weiteren sich auf Abstraktionen von Abstraktionen (*abstractionum abstractionibus*) und Distinktionen von Distinktionen (*distinctionum distinctionibus*) stützen.<sup>61</sup> Daher rühre denn auch der schlechte Ruf der Metaphysik: sie gilt, so berichtet Reusch, als „Enten-Gequäkel“, „Lügen-Disziplin“ und „Grillen-Fängerey“.<sup>62</sup>

Wozu ist die Metaphysik Reusch zufolge dann gut? Um diese Frage zu beantworten, müssen wir einen Blick in seine Prolegomena werfen. Hier konstatiert Reusch: „Die Ontologie erhellt überall durch genaue Begriffe [distinctas notiones] der Affektionen des Seienden diese, die in jeder übrigen Erkenntnis vorkommen“.<sup>63</sup> Unkenntnis der Ontologie hüllt umgekehrt alle Disziplinen in Dunkelheit.<sup>64</sup> Psychologie als Teil der speziellen Metaphysik liefert eine bessere Kenntnis unserer Seele, „das vorzügliche Subjekt unserer Glückseligkeit“, und bahnt daher den Weg dorthin.<sup>65</sup> Die natürliche Theologie, ebenso Teil der speziellen Metaphysik, befasst sich mit der „Quelle aller Glückseligkeit, nämlich Gott“; sie befördert das Streben nach Frömmigkeit und führt zu einem höheren Grad an Tugend.<sup>66</sup> Hier zeichnet sich eine weitere konzeptionelle Verschiebung der Metaphysikbestimmung ab. Reusch zufolge vermag die Metaphysik nicht nur Begriffsklärung zu liefern – dies ist eines der Kernmerkmale und eine der Kernlegitimierungen der aristotelisch geprägten Schulmetaphysik –, sondern sie führt auch zu Glückseligkeit und Tugend. Sie kann damit für Reusch über den Weg intellektueller Erkenntnis schließlich doch das Leben der Menschen erreichen. Über den Bezug zur (unsterblichen) menschlichen Seele und Gott bleibt diese Glückseligkeit aber vor allem überzeitlich und transzendental. Zum einen bleibt unklar, wie vielen Menschen die Seelen- und Gotteserkenntnis wirklich zuteilwird. Zum anderen macht die Metaphysik nach Reuschs Bestimmung nicht das menschliche Dasein in seiner körperlichen Verfasstheit, sondern durch die Erkenntnis seiner transzendentalen Bestimmtheit als Teil der Geister- und Gotteswelt besser.

<sup>56</sup> Reusch 1753 [1735], 3.

<sup>57</sup> Ebd., 7.

<sup>58</sup> DM<sub>s</sub> 1, 30–40.

<sup>59</sup> Ebd., 1.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Ebd., 8.

<sup>62</sup> Ebd., 14.

<sup>63</sup> Ebd., 2.

<sup>64</sup> Vgl. ebd.

<sup>65</sup> Ebd., 3.

<sup>66</sup> Ebd.

## Georg Friedrich Meiers *Metaphysik*

Meier, Professor für Philosophie in Halle, setzt sich intensiv mit der sich abzeichnenden Legitimierungskrise der Metaphysik auseinander.<sup>67</sup> Um unsere Erkenntnis zu einer „völligen Gewißheit“ bringen zu können, müssen nach Meier zunächst „solche Grundsätze oder Grundwahrheiten [...], welche die ersten Anfänge der menschlichen Erkenntnis sind“, gegeben sein.<sup>68</sup> Metaphysik ist nun wieder „die Wissenschaft, welche die ersten Gründe, oder die ersten Grundwahrheiten der gantzen menschlichen Erkenntniß enthält“.<sup>69</sup> Meier versteht Wissenschaft wiederum als „eine deutliche Erkenntniß aus gewissen und unumstößlichen Gründen“.<sup>70</sup> Er folgt Wolff (und Baumgarten) in der Aufteilung der Metaphysik in Ontologie, Kosmologie, Psychologie, und Natürliche Theologie. Meier ist zudem darauf bedacht, keine rein theoretische, sondern eine lebenspraktische Metaphysik zu liefern:

Meine Absicht in diesem Buche geht dahin: die brauchbaren Begriffe und Wahrheiten der Metaphysik auf eine solche Art abzuhandeln, die nicht nur fruchtbar und gründlich, sondern auch einem jedweden faßlich und verständlich ist, der von der Natur zu dieser Wissenschaft aufgelegt ist.<sup>71</sup>

Meier argumentiert hier, dass die tradierte Metaphysik als rein spekulatives Unterfangen keine Zukunft habe. Zunächst gesteht er den theoretischen Nutzen der Künstlichen Metaphysik, also derjenigen, die an den Hochschulen kultiviert wird, ein. Diese dient (1) der Begriffsklärung, (2) liefert sie die Erkenntnis der Grundwahrheiten, und sie fördert die Gewissheit der Beweise.<sup>72</sup> Metaphysik ist für ihn demnach Begriffswissenschaft, erste Philosophie, und Beweiskunst. Meier weiß aber darum, dass die Metaphysik in schlechtem Ansehen steht. Er gesteht unverhohlen ein, „daß die Metaphysik von iehier mit unendlich vielen Irrthümern, abgeschmackten Grillen, und Spitzfindigkeiten besudelt sey“.<sup>73</sup> Für ihn geht es aber darum, „wie sie beschaffen seyn könnte und sollte“.<sup>74</sup> Konkreter wird die Metaphysik der Dunkelheit und Unverständlichkeit geziehen. Sie gilt als schwer zu begreifen, zu subtil und abstrakt, rein spekulativ, und trocken.<sup>75</sup> Sprachlich gewandt führt er aus:

Freylich müssen wir zugeben, daß eine iede Wissenschaft verachtungswürdig sey, welche gar nicht praktisch ist. Blosser Spekulationen sind ein unnützes Spinnengewebe, und ein Gelehrter, der seinen Kopf mit lauter Spekulationen angefüllt hat, kan zwar ein dreister und grosser Schwätzer seyn; allein er ist, in allen Fällen des

<sup>67</sup> Ich übergehe Meiers Lehrer Alexander Gottlieb Baumgarten, weil dieser sich mit dem Gegenstand der Metaphysik — ähnlich wie zum Beispiel Jakob Thomasius — nur sehr kurz befasst. Er definiert die Metaphysik als „Wissenschaft, welche die ersten Prinzipien menschlicher Erkenntnis enthält“. Er teilt sie (wie Wolff) in Ontologie, Kosmologie, Psychologie und Natürliche Theologie ein. Ihr Nutzen besteht in der Begriffsentwicklung (*ob evolutionem conceptionum*), in der Bestimmung und Konzeption erster Grundsätze (*ob determinationem conceptionemque primarum propositionum*) und in der Fortsetzung und Gewissheit der Beweise (*ob continuationem certitudinemque probationum*). Baumgarten 1739, 1. Es ist aber doch interessant, dass Baumgarten in seiner Metaphysikbestimmung die menschliche Erkenntnis mit in den Vordergrund stellt und so das Subjekt stärker in den Vordergrund rückt.

<sup>68</sup> Meier 1755, 2.

<sup>69</sup> Ebd., 5.

<sup>70</sup> Ebd., 7.

<sup>71</sup> Ebd., unpaginierter Vorwort, iii.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., 17–19.

<sup>73</sup> Ebd., 20.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> Ebd., 22–26.

menschlichen Lebens, ein Narre. Er schickte sich vielleicht in eine Welt, in welcher nichts zu thun wäre; allein er schickt sich nicht in diese Welt, in welcher beständig sehr viel zu thun ist.<sup>76</sup>

Klar ist, dass Meier mit einer Elfenbeinturm-Wissenschaft nicht einverstanden ist. Wissenschaft muss sich für ihn positiv, ja förderlich auf unser Leben auswirken. Die sich uns zunehmend aufdrängende Frage ist aber: Was genau ist mit praktisch gemeint? Wie kann Metaphysik als Wissenschaftsdisziplin im Gefüge des europäischen Wissenschaftssystems der frühen Neuzeit praktisch werden? Ein zweiter zu konstatierender Punkt ist, dass Meier zwar einerseits methodologisch konstruktive Ambitionen hat. Er weiß um die Notwendigkeit einer Reform der Metaphysik und fordert diese ein. Er steht aber andererseits, wie Heßbrüggen-Walter zeigt,<sup>77</sup> gleichzeitig im Verdacht, in der Ausführung seiner eigenen Metaphysik hinter seine Ansprüche zurückzufallen, so zumindest Kants Kritik. Dieser steht mit Meier auf einem methodologischen Standpunkt, sieht aber in der Geistesmetaphysik Meiers ein Auswuchs der alten, verrufenen Metaphysik. Heßbrüggen-Walter zufolge wird Meiers ausgeführte Metaphysik so zur Zielscheibe in Kants Schrift *Träume eines Geistersehers*.<sup>78</sup>

### Immanuel Kants *Träume eines Geistersehers*

Wir gelangen zu jenem Philosophen, mit dem wir begannen: Kant, seines Zeichens Professor für Logik und Metaphysik in Königsberg. Kant hielt zwar Metaphysikvorlesungen – unter anderem Johann Gottfried Herder (1744–1803) besuchte diese –, schrieb aber bekanntermaßen kein eigenes Metaphysiklehrbuch, sondern verwendete die vierte Auflage von Baumgartens *Metaphysica*. Dessen ungeachtet hat Kant schon früh eine ebenso kritische Haltung gegenüber der hergebrachten Metaphysik wie zum Beispiel Meier. In seinen amüsant-ironischen *Träumen eines Geistersehers* (1766), deren Zielscheibe das selbsternannte spirituelle Medium aus Schweden Emanuel Swedenborg (1688–1772) ist, mahnt Kant ein ums andere Mal die Grenzen menschlichen Erkennens an. Er bemerkt zum Beispiel, dass „[m]an [...] die Möglichkeit immaterieller Wesen annehmen [kann], ohne Besorgnis widerlegt zu werden, wiewohl auch ohne Hoffnung, diese Möglichkeit durch Vernunftgründe beweisen zu können“.<sup>79</sup> Immaterielle Wesen, wie Seelen, Engel, und andere spirituelle Geschöpfe, können zwar präsumiert, kaum aber bewiesen werden. Mehr noch: Sie fallen für ihn aus einer vernünftigen Metaphysik heraus, da letztere sich auf Vernunftgründe beruft.

In die gleiche Kategorie aus der Metaphysik auszuscheidender Probleme fällt nach Kant das der Beziehung, genauer: der substanziellen Einheit, von Leib und Seele. Kant schreibt zu der so berühmt-berüchtigt gewordenen Causa bloß:

Welche Notwendigkeit aber verursache, daß ein Geist und ein Körper zusammen Eines ausmache, und welche Gründe bei gewissen Zerstörungen diese Einheit wiederum aufheben, diese Fragen übersteigen nebst verschiedenen andern sehr weit meine Einsicht.<sup>80</sup>

Das Problem der Interaktion einer immateriellen Substanz (der Seele) mit einer materiellen Substanz (dem Körper) ist ihm zufolge ähnlich unlösbar.<sup>81</sup> Kant ist sich

<sup>76</sup> Ebd., 24.

<sup>77</sup> Vgl. Heßbrüggen-Walter 2019, 868.

<sup>78</sup> Vgl. ebd.

<sup>79</sup> Kant 1996a, 929.

<sup>80</sup> Ebd., 935–936.

<sup>81</sup> „Alle solche Urteile, wie diejenige von der Art, wie meine Seele den Körper bewegt oder mit andern Wesen ihrer Art jetzt oder künftig in Verhältnis steht, können niemals etwas mehr als Erdichtungen sein.“ Ebd., 986.

über den Mehrwert, den solche Ausklammerungen von Problemkomplexen haben, klar: „Indem ich [...] mich einiger gänzlich vergeblichen Untersuchungen entschlage, so hoffe ich meine geringe Verstandesfähigkeit auf die übrige Gegenstände vorteilhafter anlegen zu können“.<sup>82</sup> Wenn wir uns den Problemen zuwenden, die innerhalb der Grenzen unseres Erkenntnisvermögens liegen, also lösbar sind, können wir Fortschritte machen — solche, die womöglich das menschliche Leben verbessern.

## Wie kann Metaphysik praktisch konzipiert werden?

Anhand der vorangehenden Darstellung zeigt sich, dass lutherische Denker späterer Generationen einfordern, Metaphysik müsse praktisch werden. Allein wie sich dies vollziehen soll, bleibt m.E. weitgehend ungeklärt. Wolff schlägt vor, die Metaphysik qua Wissenschaft solle sich in den ‚Verrichtungen im menschlichen Leben‘ niederschlagen. Es stellt sich uns aber die Frage, wie Metaphysik unser alltägliches Handeln beeinflussen kann.

Reusch zitiert in den Prolegomena zu seinem *Systema metaphysicum* eine nicht unerhebliche Polemik Johann Christian Langes (1669–1756), eines dem Pietismus verbundenen Professors der Moralphilosophie, später auch Logik und Metaphysik an der Universität Gießen, den Reusch persönlich kannte. Lange greift hier die Idee des vermeintlichen Nutzens metaphysischer Prinzipien im täglichen Leben auf und fragt:

[...] warum macht der Bäcker Brot nicht aus Holz oder Steinen. Etwa, weil er meint, dass die Materie mit dem Materiaturm [dem woraus sie gemacht ist] übereinkommen muss? [...] Oder warum nennt der Bäcker es nicht eher Brot als wenn es durch Feuer gebacken und vollständig gemacht ist oder wenigstens in seiner Potentia proxima konstituiert ist? Etwa, weil er weiß, dass alles, was ist, das, was es ist durch seine Form ist, und daher nicht so genannt werden kann, bevor ihm seine notwendige Form eingefügt ist? [...] Warum verkauft er ein Brot gleichen Gewichts zum gleichen Preis? Etwa weil er weiß, dass sie das gleiche Verhältnis haben?<sup>83</sup>

Ich greife hier nur einige Beispiele heraus. Langes Polemik ist etwas umfangreicher. Aber er scheint den Nagel auf den Kopf zu treffen, wenn praktische Anwendbarkeit der Metaphysik Brauchbarkeit für Sozial- und Wirtschaftswesen bedeuten soll. Es lässt sich konstatieren, dass hier erneut eine Bedeutungsverschiebung des angelegten Praxisbegriffes stattfindet: hier nun hin zu einer sozio-ökonomischen Ebene. Lange zufolge sind all die genannten metaphysischen Prinzipien — von der Gleichheit der Materie und des Materiaturms, der Beziehung von Materie und Form, der Proportionalität zweier Bezugsgrößen — in Alltagsdingen völlig fehl am Platz. Es scheint vollkommen absurd anzunehmen, ein:e Bäcker:in zöge diese in Betracht, wenn er oder sie ihrer täglichen Arbeit nachgeht. Solches Theoretisieren kann von Normalbürger:innen nicht angenommen werden. Und, so mag man hinzufügen, selbst wenn diese über ein derart ausgefeiltes metaphysisches Wissen verfügten, wäre es doch bei weitem zu umwegig, unter Zuhilfenahme dieses Wissens mit handfesten praktischen Problemen umzugehen.

Eine Antwort auf das Ungenügen der an neuen Maßstäben gemessenen Metaphysik wäre ihre Aufgabe zugunsten einer dadurch möglich werdenden Bildungsreform. Statt Studierende zu Theoretiker:innen heranzubilden, könnte man erwägen,

<sup>82</sup> Ebd., 964.

<sup>83</sup> Zitiert nach Reusch 1753, 13–15.

sie stattdessen zu kompetenteren Staatsbürger:innen heranzubilden. Die Metaphysik könnte ihren Platz im Curriculum zugunsten einer neuen Moralphilosophie oder juristisch-politischen Philosophie räumen. Das war gewiss der Wunsch Christian Thomasius',<sup>84</sup> nicht aber das, was sich unsere Metaphysiker vorstellten. Welche anderen Optionen bleiben?

### **Metaphysik als operative Disziplin à la Bacon?**

Die Philosophie Francis Bacons (1561–1629) hat in der *Encyclopédie* Diderots und D'Alemberts (1751–1772) eine gewisse Renaissance erlebt. Für meine Studie ist Bacon deswegen relevant, weil er Metaphysik als anwendungsbezogene Wissenschaft versteht und weil er einen gewissen Einfluss auf die Philosophieentwicklung im frühneuzeitlichen Deutschland ausübte. Zunächst behält Bacon im dritten Buch seiner *De augmentis scientiarum* (1623) das Konzept einer *Philosophia prima*, die sich als Universalwissenschaft versteht, bei. Diese ist für ihn nicht nur Grundlagenwissenschaft, sondern liefert auch grundsätzliche Axiome und widmet sich den Transzendentalia.<sup>85</sup> Bacon unterscheidet nun aber zwischen *Philosophia prima* und Metaphysik.<sup>86</sup> Metaphysik wird in Opposition zum scholastischen Erbe als Teil der Naturphilosophie aufgefasst. Physik und Metaphysik vereint bilden die spekulative Naturphilosophie.<sup>87</sup> Die Metaphysik untersucht Formen und Finalursachen.<sup>88</sup> Bacons Formbegriff, das sei hier nur angerissen, ist nicht derjenige der aristotelischen Schulphilosophie. Ihm geht es *nicht* um die sogenannten substantiellen Formen, sondern um einfache an Materie gebundene Formen, wie dünn und dicht, heiß und kalt.<sup>89</sup> Der Metaphysik korrespondiert nun unmittelbar eine angewandte Disziplin, und zwar Natürliche Magie (*magia naturalis*), nachdem sie von aller Art Aberglauben bereinigt wurde.<sup>90</sup> Natürliche Magie "applies the knowledge of hidden forms to the production of wonderful operations".<sup>91</sup> Für Bacon — in krassem Gegensatz zu Suárez — ist metaphysisches Wissen praxis- oder anwendungsbezogen.

Ich postuliere nicht, dass Bacons eigene Anwendung seiner Metaphysik unsere deutschen Philosophen besonders beeindruckt hätte. Giglioni zeigt vielmehr, dass Bacons methodologische Überlegungen am stärksten rezipiert wurden.<sup>92</sup> Dass Bacon einen Einfluss auf die Philosophie des frühneuzeitlichen Deutschlands ausgeübt hat, ist aber von Klein, und von mir nachgewiesen.<sup>93</sup> Möglicherweise hat also die Idee einer auf die Verbesserung der *conditio humana* gerichteten, praktisch applizierten Metaphysik dennoch einen gewissen Reiz auf unsere Denker ausgeübt, und sei es nur als Ideal.

### **Metaphysik als Grundlegung der Moralphilosophie**

<sup>84</sup> Vgl. Hunter 2000.

<sup>85</sup> Vgl. Bacon 1858, 337–339.

<sup>86</sup> Vgl. ebd., 345.

<sup>87</sup> Vgl. ebd., 344.

<sup>88</sup> Vgl. ebd., 344, 346, 357.

<sup>89</sup> Vgl. ebd., 361.

<sup>90</sup> Vgl. ebd., 365–367.

<sup>91</sup> Vgl. ebd., 367. Für Bacons Einteilung der Wissenschaften, siehe Rusu 2013, 183–207.

<sup>92</sup> Vgl. Giglioni 2013.

<sup>93</sup> Vgl. Klein 2004; Henkel (im Erscheinen).

Eine andere von Kant favorisierte Möglichkeit, Metaphysik praktisch zu machen, ist die Grundlegung der Moralphilosophie. In seiner *Kritik der reinen Vernunft* teilt er die Metaphysik „in die des spekulativen und praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft“ ein: Jene ist die „Metaphysik der Natur“, diese die „Metaphysik der Sitten“.<sup>94</sup> Im Gegensatz zu Suárez und den frühen lutherischen Metaphysikern Cramer, J. Martini, Scheibler und Scharff, führt Kant die Metaphysik hin zur praktischen Wissenschaft der Moralphilosophie.<sup>95</sup> Metaphysik der Sitten handelt von den „Prinzipien, welche das Thun und Lassen *a priori* bestimmen und notwendig machen“.<sup>96</sup> In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) kommt Kant bekanntermaßen auf diese Konzeption zurück und führt genauer aus, dass Moralphilosophie die Gesetze der Freiheit im Gegensatz zu den Naturgesetzen der Physik analysiert.<sup>97</sup> Jede moralische Handlung muss für Kant um des *sittlichen* Gesetzes selbst willen, also aus Achtung vor diesem, getan werden. Handlungen, die diesem Gesetze nur konform sind, können nicht als moralisch gelten.<sup>98</sup> Sie sind ihm zufolge auch nicht zuverlässig moralisch.<sup>99</sup> Das Sittengesetz, das über allem menschlichen Handeln steht, ist Kants kategorischer Imperativ. Wir halten fest, dass Metaphysik als Fundament der Moralphilosophie für Kant einen schlussendlich praktischen Zweck verfolgen kann, indem sie verbindliche Prinzipien menschlichen Handelns entwickelt, dieses leitet und so die menschliche Gesellschaft sittlich verbessert. Auffallend ist jedoch, dass dieses Metaphysikverständnis fast nur noch im Wort mit der eingangs untersuchten Bestimmung der Metaphysik der aristotelischen Schulphilosophie übereinstimmt. Metaphysik als Grundlagen- und Begriffswissenschaft bei Cramer, Martini, Scheibler und Scharff hat denkbar wenig mit einer von Kant vorgestellten Metaphysik als Grundlage einer Sittenlehre zu tun. Es lässt sich daher im Sinne des Titels dieser Zeitschrift sogar vielleicht von einer Katachrese sprechen.<sup>100</sup> Diese Verschiebung in der Bestimmung der Metaphysik zeigt in jedem Fall deutlich, wie sich die Philosophie über zwei Jahrhunderte veränderte.

## Schlussfolgerung

Die Selbstbestimmung der Metaphysik bei lutherischen Autoren des Heiligen Römischen Reichs vollzieht eine faszinierende Entwicklung. Sie ist zunächst Schulmetaphysik und orientiert sich stark an der spätaristotelischen spanischen Philosophie, insbesondere der des Francisco Suárez. Dies war im Allgemeinen vielleicht schon bekannt, wurde aber selten genauer nachgewiesen. Den Nachweis bezüglich des gemeinsamen Metaphysikverständnisses der deutsch-lutherischen und spanisch-katholischen Philosophie erbringt dieser Artikel. Während frühere Generationen deutscher Metaphysiker ihre Disziplin rein theoretisch-spekulativ verstehen, wird bei den nachfolgenden Denkern die Kritik an einer als reiner Begriffswissenschaft verstandenen Meta-

<sup>94</sup> Kant, KrV, B870, (Kant 1996b, 702).

<sup>95</sup> De Boer (2020, 215) bemerkt: „Kant held that his reformed metaphysical system ultimately ought to further the moral ends of humanity.“

<sup>96</sup> Ebd. Hervorhebung im Original.

<sup>97</sup> Kant 1998, 11.

<sup>98</sup> Ebd., 14.

<sup>99</sup> „Denn bei dem, was moralisch gut sein soll, ist es nicht genug, dass es dem sittlichen Gesetze gemäß sei, sondern es muss auch um desselben willen geschehen; widrigenfalls ist jene Gemäßheit nur sehr zufällig und misslich, weil der unsittliche Grund zwar dann und wann gesetzmäßige, mehrmals aber gesetzwidrige Handlungen hervorbringen wird.“ Ebd.

<sup>100</sup> Mein Dank gilt hier Ramon Quellmalz für diesen Hinweis.

physik laut und die Frage nach einem praktischen, anwendungsbezogeneren Nutzen derselben gewinnt an Bedeutung. Der so in den Vordergrund gestellte vermeintliche praktische Nutzen der Metaphysik ist außerdem Dreh- und Angelpunkt einer als unabdingbar empfundenen Reform der sogenannten Königin der Wissenschaften (*regina scientiarum*). Diesen genau herauszuarbeiten, unterlassen Wolff, Reusch, Meier und der vorkritische Kant. Ihre bestehenden Versuche weisen aber nuancierte Unterschiede auf. Der Wert metaphysischer Prinzipien für das tägliche Leben wird von einigen ihrer Gegner, so zum Beispiel Johann Christian Lange, als absurd verworfen. Das beworbene Ideal, Metaphysik müsse praktisch werden, wird so vor allem zu einer Legitimierungsstrategie dieser Disziplin im Wettbewerb mit anderen Disziplinen mit unmittelbar greifbarer Praxisbezug. Vielleicht boten aber eine Konzipierung der Metaphysik als dezidiert operativer Wissenschaft à la Bacon, oder als Grundlegung der Moralphilosophie oder Sittenlehre zwei verschiedene Chancen eines Neustarts. Ob dieser gelang, steht auf einem anderen Blatt.

## Literatur

### Primärliteratur

- Bacon, Francis: *The Works of Francis Bacon. Volume 4: Translations of the Philosophical Works* Vol. 1. Hg. v. James Spedding, Robert Leslie Ellis, and Douglas Denon Heath. London 1858.
- Baumgarten, Alexander: *Metaphysica*. Halle 1739.
- Cramer, Daniel: *Isagoge in Metaphysicam Aristotelis; quæstionibus rotunde & dilucide comprehensa*. Hannover 1594.
- Kant, Immanuel: *Werkausgabe in 12 Bänden*. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Band II: *Vorkritische Schriften bis 1768*. Frankfurt 1996a.
- : *Werkausgabe in 12 Bänden*. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Band III: *Kritik der reinen Vernunft 1*. Frankfurt 1996b. [= KrV]
- : *Werkausgabe in 12 Bänden*. Hg. v. Wilhelm Weischedel. Band VII. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt 1998. [= GMS]
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Dissertatio de arte combinatoria*. Leipzig 1666.
- Martini, Jakob: *Disputationes Metaphysicae viginti octo in quibus omnium terminorum metaphysicorum distinctiones accurate enumerantur & explicantur; nec non praecipuae quaestiones ex Fr: Suarez & Cl. Timplero partim resolvuntur, partim examinantur & refutantur*. Wittenberg 1610.
- Meier, Georg Friedrich: *Metaphysik: Erster Theil*. Halle 1755.
- Reusch, Johann Peter: *Systema metaphysicum antiquorum atque recentiorum item propria dogmata et hypotheses exhibens*. Jena 1753, 3. Auflage.
- Scharff, Johannes: *Metaphysica exemplaris seu philosophia prima*. Wittenberg 1655.
- Scheibler, Christoph: *Metaphysica duobus libris universum huius scientiae Systematis comprehendens*. Genf 1636.
- Suárez, Francisco: *Disputationes metaphysicae—Metaphysical Disputations I. On the Nature of First Philosophy or Metaphysics*. Hg v. Shane Duarte. Washington DC 2021. [=DM<sub>5</sub>]
- Thomasius, Jakob: *Erotemata metaphysica*. Leipzig 1690.
- Wolff, Christian: *Eigene Lebensbeschreibung*. Hg. v. Heinrich Wuttke. Leipzig 1841.
- : *Philosophia prima sive ontologia methodo scientifica pertracta, qua omnis cognitionis humanæ principia continentur*. Frankfurt/Leipzig 1736, 2. Auflage.
- : *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt, und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle: Renger 1736, 6. Auflage.

## Sekundärliteratur

- Carboncini, Sonia: Wolffrezeption in Europa. In: Handbuch Christian Wolff. Hg. v. Robert Theis und Alexander Aichele. Wiesbaden 2018, 467–495.
- De Boer, Karin: Kant's Reform of Metaphysics. Cambridge 2020.
- Gabbey, Allan: Disciplinary Transformations in the Age of Newton: The Case of Metaphysics. In: Between Leibniz, Newton, and Kant: Philosophy and Science in the Eighteenth Century. Hg. v. Wolfgang Lefèvre. Cha 2023, 3–25.
- Giglioli, Guido: How Bacon Became Baconian. In: The Mechanization of Natural Philosophy. Hg. v. Daniel Garber und Sophie Roux. Dordrecht 2013, 27–54.
- Gomez Tutor, Juan Ignacio: Die wissenschaftliche Methode bei Christian Wolff. In: Christian Wolff. Gesammelte Werke, Materialien und Dokumente. Hg. v. J. École, H.W. Arndt, J. E. Hofmann und R. Theis. III. Abt., Band 90. Hildesheim, Zurich, New York 2004.
- Hammerstein, Notker: Universitäten des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation als Ort der Philosophie des Barock. In: Studia Leibniziana 13 (1981), 242–266.
- Henkel, Christian: Grounding the World. The Dissemination of Occasionalism in Early Modern Germany. Groningen 2022.
- : Johann Christoph Sturm's Eclectic Scientific Method and his Indebtedness to Francis Bacon. In: The British Journal for the History of Science (im Erscheinen).
- Heßbrüggen-Walter, Stefan: The Metaphysician Who Didn't Know That He Was Dreaming: Kant and the Spirit-Seers. In: Natur und Freiheit: Akten des XII. Internationalen Kant Kongresses. Berlin 2019, 867–873.
- Hinrichs, Carl: Preussentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preussen als religiös-soziale Reformbewegung. Göttingen 1971.
- Hunter, Ian: Christian Thomasius and the Desacralization of Philosophy. In: Journal of the History of Ideas 61.4 (2000), 595–616.
- : The university philosopher in early modern Germany. In: The Philosopher in Early Modern Europe: The Nature of a Contested Identity. Hg. v. Conal Condren, Stephen Gaukroger, und Ian Hunter. Cambridge 2006, 35–64.
- Klein, Jürgen: The Reception of Francis Bacon in 17th Century German Philosophy. In: Intellectual News 14 (2004), 75–93.
- Leinsle, Ulrich Gottfried: Reformversuche protestantischer Metaphysik im Zeitalter des Rationalismus. Augsburg 1988.
- Lewalter, Ernst: Spanisch-Jesuitische und Deutsch-Lutherische Metaphysik des 17. Jahrhunderts: Ein Beitrag zur Geschichte der iberisch-deutschen Kulturbeziehungen und zur Vorgeschichte des deutschen Idealismus. Darmstadt 1967 [1935].
- Lohr, Charles: Die Rezeption der aristotelischen Philosophie im lutherischen Deutschland. Ein Vergleich mit der scholastischen Entwicklung. In: Ecclesia militans: Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte, Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet. Band II: Zur Reformationsgeschichte. Hg. v. Walter Brandmüller, Herbert Immenkötter und Erwin Iserloh. Paderborn 1988, 179–192.
- Neveu, Sébastien: "Secondary Author's Influence on the Formation of the Wolffian 'System of Truths'". In: Handbuch Christian Wolff. Hg. v. Robert Theis und Alexander Aichele. Wiesbaden 2018, 55–71.
- Petersen, Peter: Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland. Leipzig 1921.
- Rusu, Doina-Cristina: From Natural History to Natural Magic: Francis Bacon's Sylva sylvarum. Nijmegen 2013.
- Sparn, Walter: Wiederkehr der Metaphysik. Die ontologische Frage in der lutherischen Theologie des frühen 17. Jahrhunderts. Stuttgart 1976.
- Weber, Emil: Die philosophische Scholastik des deutschen Protestantismus im Zeitalter der Orthodoxie. Leipzig 1907.
- Wundt, Max: Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert. Stuttgart 1924. Nachdruck: Hildesheim 1984.
- : Die deutsche Schulmetaphysik im 17. Jahrhundert. Tübingen 1939.

—: Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung. Tübingen 1945.  
Zeller, Eduard: Wolffs Vertreibung aus Halle; der Kampf des Pietismus mit der Philosophie. Ein Beitrag zur deutschen Culturgeschichte. In: Preußische Jahrbücher 10 (1862), 47–72.