

**Ricken**

**Sprache, Anthropologie, Philosophie in der französischen Aufklärung**



SPRACHE  
UND  
GESELLSCHAFT

BAND 18

AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN DER DDR  
ZENTRALINSTITUT  
FÜR SPRACHWISSENSCHAFT

ULRICH RICKEN

**SPRACHE,  
ANTHROPOLOGIE,  
PHILOSOPHIE IN DER  
FRANZÖSISCHEN  
AUFKLÄRUNG**

Ein Beitrag zur Geschichte des Verhältnisses  
von Sprachtheorie und Weltanschauung



**AKADEMIE-VERLAG  
BERLIN  
1984**

Erschienen im Akademie-Verlag, DDR - 1086 Berlin, Leipziger Str. 3-4  
© Akademie-Verlag Berlin 1984  
Lizenznummer: 202 · 100/161/84  
Printed in the German Democratic Republic  
Gesamtherstellung: IV/2/14 VEB Druckerei „Gottfried Wilhelm Leibniz“,  
4450 Gräfenhainichen · 6211  
Lektor: Anneliese Funke  
Gestaltung: Helmut Mahnke  
LSV: 0815  
Bestellnummer: 754 145 3 (2161/18)

02800

## Inhaltsverzeichnis

Einleitung . . . . .	7
1. Im Vorfeld der Aufklärungsdebatte	
Die Sprache im Spannungsverhältnis von geistiger und körperlicher Natur des Menschen . . . . .	11
1.1. Interpretationen der Sprache als Argument für und gegen den Dualismus	
Descartes und seine sensualistischen Gegenspieler im 17. Jahrhundert . . . . .	11
1.2. Sprache und Affekte in der „Logik“ von Port-Royal . . . . .	35
1.3. Cordemoy und der Dualismus	
Konsequenzen einer cartesischen Zeichentheorie . . . . .	45
1.4. Rationalismus und Empirismus in der Sprachauffassung des Cartesianers Bernard Lamy . . . . .	51
1.5. Sprache und Sinneswahrnehmung in der Kontroverse Arnauld/Malebranche . . . . .	57
1.6. Sprache und erkenntnistheoretische Wertung der Sinne von Descartes zu Locke und Du Bos: Bilanz des 17. Jahrhunderts	65
2. Sprache, Menschenbild, Geschichtsdenken in der Aufklärung . . . . .	77
2.1. Ein Jahrhundert der Sprachdiskussion . . . . .	77
2.2. Von Locke zu Condillac	
Die Entfaltung der sensualistischen Sprachtheorie . . . . .	85
2.2.1. Zur Stellung der Sprache in Lockes „Essay concerning human understanding“ . . . . .	85
2.2.2. Condillac: Die Weiterentwicklung von Lockes Sensualismus	94
2.2.2.1. Zeichentheorie und sensualistische Philosophie	
Der „Essai sur l’origine des connaissances humaines“	94

## 6 Inhaltsverzeichnis

2.2.2.2.	Der Sensualismus im Visier der Reaktion Condillac und die „Affaire de Prades“ . . . . .	109
2.2.2.3.	Sensualistische Philosophie als Sprachtheorie in Condillacs „Grammatik“ . . . . .	121
2.3.	Grammatik, Philosophie, Anthropologie Das Problem der Wortstellung . . . . .	135
2.4.	Sprachursprung und geschichtliches Menschenbild . . . . .	163
2.5.	Sprache und Evolutionsdenken . . . . .	182
2.6.	Das Thema „Mißbrauch der Wörter“ . . . . .	194
2.7.	Sprache und Erkenntnis Theoretische Quellen der „Sprachrelativität“ des Denkens . . . . .	210
2.8.	Die Französische Revolution und ihr Nachspiel Sprachtheorie und Sprachdebatte von der Aufklärung zur Re- stauration . . . . .	232
2.8.1.	Der <i>grammairien-patriote</i> Urbain Domergue . . . . .	233
2.8.2.	Louis-Sébastien Mercier und seine „Néologie“ Eine Verteidigung der Republik . . . . .	242
2.8.3.	Die <i>Ideologen</i> – Fortsetzung und Zurücknahme der sensualisti- schen Sprachtheorie . . . . .	250
2.8.4.	Das Verdikt der Restauration . . . . .	268
3.	Abschließende Bemerkungen: Zur Bilanz der Sprachdiskussion in der französischen Auf- klärung . . . . .	274
	Literaturverzeichnis . . . . .	282
	Namenregister . . . . .	357
	Analytisches Inhaltsverzeichnis . . . . .	362

## Einleitung

Das während der letzten Jahre stark angewachsene Interesse für die Wissenschaftsgeschichte hat die einschlägigen Publikationen zur Linguistik sprunghaft ansteigen lassen und die Diskussion über Gegenstand und Methoden einer Geschichte der Sprachwissenschaft eröffnet. Eine Reihe von Forderungen wird dabei übereinstimmend gestellt, darunter die Einordnung der Linguistik als Teil der allgemeinen Wissenschaftsgeschichte, Beachtung der Wechselwirkung linguistischer Theorien mit anderen Wissenschaftsdisziplinen wie Philosophie und Naturwissenschaften.

Kann die Historiografie der Linguistik zur heutigen Selbstverständigung dieser Disziplin dadurch beitragen, daß sie den Blick auf Faktoren der Entwicklung linguistischen Denkens und dessen Rolle in übergeordneten wissenschaftsgeschichtlichen Zusammenhängen freilegt? Die Erwartung einer positiven Antwort auf diese Fragestellung verleiht der Wissenschaftsgeschichte ihre heutige Aktualität für die Wissenschaftstheorie.

Eine Sichtweise, die gerade in der Sprachwissenschaft als „Jagd nach Vorläufern“ charakterisiert wurde, ist freilich kaum geeignet, die historische Motivation linguistischer Fragestellungen aufzudecken. Vielmehr läuft sie Gefahr, eine historisierende Selbstbestätigung moderner Positionen zu sein und hierfür punktuelle Elemente zu wählen, die aus ihrem geschichtlichen Kontext isoliert werden. Eine ähnliche Gefahr besteht bei der Aktualisierung historischer Positionen unter dem Gesichtspunkt heutiger Fragestellungen und in moderner linguistischer Terminologie. Schon gar nicht kann eine solche Sichtweise den Blick auf den Stellenwert sprachtheoretischer Fragestellungen im Zusammenhang der allgemeinen wissenschaftlichen und weltanschaulichen Entwicklung eröffnen.

Die Abhängigkeit linguistischer Theorien von philosophischen Standpunkten ist oft genug betont worden. Doch sind linguistische Theorien nicht nur Ausdruck, vielmehr oft sogar konstitutiver Bestandteil philosophischer Positionen. Seit der Antike ist die Sprache Gegenstand theoretischer Reflexion im Rahmen philosophischer Systeme. Auffassungen über die Sprache waren

und sind daher, wenngleich heute meist weniger direkt als in früheren Jahrhunderten, nicht nur mitbedingt durch Weltanschauung und Wissenschaftstheorie, sie können zu deren konstitutiven Komponenten gehören. Die Ermittlung von Positionen linguistischen Gedankenguts innerhalb der weltanschaulichen und wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung kann daher Bedingungen und Faktoren der Entfaltung sprachtheoretischen Denkens ins Blickfeld rücken.

Zum Gegenstand einer solchen Untersuchung machen wir linguistische Probleme innerhalb der Auseinandersetzungen um das Bild des Menschen im 17. und 18. Jahrhundert, für die sprachtheoretische Argumentationen von hoher Relevanz und Aktualität waren. Schon die im 17. Jahrhundert diskutierten anthropologischen Probleme wurden auch in Gestalt sprachtheoretischer Fragestellungen formuliert. Und die auf dem Höhepunkt der Aufklärung ausgearbeitete säkularisierte Sicht des Menschen und der Gesellschaft verband sich mit einer entsprechenden Weiterentwicklung und Umwertung sprachtheoretischer Positionen des 17. Jahrhunderts.

Obleich die Aufklärung in letzter Zeit für die Geschichte der Anthropologie<sup>1</sup> und der Sprachwissenschaft<sup>2</sup> erhöhte Aufmerksamkeit fand, sind linguistische Fragestellungen dieser Epoche bisher selten in ihrer engen Verbindung mit den wichtigen aufklärerischen Anliegen gesehen worden, die im Rahmen der Auseinandersetzung zwischen einer sensualistischen und einer rationalistischen Sicht des Menschen standen<sup>3</sup>. Sogar für die Frage nach der Denkfähigkeit der Materie wurden im 17. und 18. Jahrhundert von Anhängern wie Gegnern einer materialistischen Antwort sprachtheoretische Argumente angeführt. Die Sprachursprungsfrage und Probleme des Verhältnisses Sprache/Denken waren Gegenstand einer langen Diskussion, von der Anregungen für das entstehende Evolutionsdenken ausgingen und die zur Herausbildung eines

<sup>1</sup> Zur Anthropologie der Aufklärung siehe Duchet (1971), Formigari (1972, 1981), Goldschmidt (1974), Krauss (1978), Ludovico (1979), Moravia (1967–1974), Poliakov (1971), Schröder (1977), Suchodolski (1976), Verri (1975, 1981), Wokler (1976 bis 1981); die Verknüpfung von Anthropologie und Linguistik berücksichtigen vor allem Formigari, Krauss und Verri.

<sup>2</sup> Auf die Arbeiten von Harnois (1929) und Sahlin (1928) folgten neuerdings z. B. Aarsleff (1970–1979), Auroux (1979), Chevalier (1968), Christmann (1967), Coseriu (1972–1975), Droixhe (1978), Formigari (1970–1983), Haßler (1984), Joly (1970–1982), Juliard (1970), Montréal-Wickert (1977), Ricken (1978), Robinet (1978), Rosiello (1967–1975), Schulenburg (1973), Sgard (1982), Stefanini (1969).

<sup>3</sup> Von den in den beiden vorangehenden Anmerkungen genannten Arbeiten berücksichtigen besonders Formigari, Haßler, Krauss, Ricken, Rosiello die Verknüpfung sprachtheoretischer Positionen mit dieser philosophiegeschichtlichen Auseinandersetzung um das Bild des Menschen.

säkularisierten Menschen- und Gesellschaftsbildes beitrug. Dabei waren die Interpretationen der Sprache Argumente einer spezifischen Sicht des Menschen; gleichzeitig waren sie aber auch mit dem jeweiligen Menschenbild verbundene Konsequenzen für die Auffassung der Sprache, wie wir sehen werden bis hin zu Einzelfragen der Grammatiktheorie.

Unsere Untersuchung gliedert sich in zwei Hauptteile. Der erste zeigt einige wichtige Entwicklungslinien vor der programmatischen Rezeption des Lockeschen Sensualismus in Frankreich. Die sprachtheoretische Ausprägung des cartesianischen Dualismus von Geist und Materie verlief in unterschiedlichen und sogar entgegengesetzten Richtungen. Aber auch die gegensätzlichen Auffassungen des Menschen in der Sicht Descartes' und seiner sensualistischen Gegenspieler fanden ihre sprachtheoretische Formulierung.

Der zweite, ausführlichere Hauptteil behandelt im Rahmen weltanschaulicher Auseinandersetzungen der Aufklärung anthropologisch und gesellschaftstheoretisch relevante Entwicklungslinien des sprachtheoretischen Denkens vom 17. Jahrhundert bis zur Restauration. Die im 18. Jahrhundert als Bestandteil eines säkularisierten Menschenbildes erreichte Sicht der Sprache wird dann von den geistigen Häuptern der Restauration abgelehnt, zu deren konterrevolutionärem Programm die Verklagung der Aufklärung in ihren sprachtheoretischen wie in ihren literarischen und philosophischen Äußerungen gehörte.

Mit Ausnahme der Abschnitte über den „Mißbrauch der Wörter“ (Kapitel 2.6.) und der Ausführungen zur Neologie (im Kapitel 2.8.), bei denen es auf die Spezifik der französischen Terminologie ankommt, werden längere Zitate aus französischen Texten in deutscher Übersetzung wiedergegeben. Nur wenn die französische Textfassung besonders wichtig ist, zitieren wir sie im Anschluß an die deutsche Übersetzung. Unsere deutschen Übersetzungen gehen vom Originaltext aus bzw. wurden nach dem Originaltext korrigiert. Die Quellenverweise beziehen sich daher jeweils auf den Originaltext.

Für Hilfe beim Abschluß des Manuskripts bin ich Regina Harloff, Sabine Schwarze, Käthe Herrmann, Sigrid Hoffmann, Christine Renneberg und besonders Susanne Thomaschewski zu Dank verpflichtet. Heidrun Wölleneber gilt zusätzlicher Dank für die Bearbeitung der Bibliographie und des Registers. Das Kapitel 2.7. „Sprache und Erkenntnis: Theoretische Quellen der ‚Sprachrelativität‘ des Denkens“ sowie der Abschnitt über die *Ideologen* im Kapitel 2.8. wurden in Zusammenarbeit mit Gerda Hassler redigiert. Der Leitung der Sektion Sprach- und Literaturwissenschaft der Martin-Luther-Universität Halle – Wittenberg danke ich für die Unterstützung meiner Arbeit. Anneliese Funke hat durch ihre sachkundige verlegerische Betreuung an zahlreichen Stellen zur Verbesserung des Manuskripts beigetragen.



## 1. Im Vorfeld der Aufklärungsdebatte

### Die Sprache im Spannungsverhältnis von geistiger und körperlicher Natur des Menschen

#### 1.1. Interpretationen der Sprache als Argument für und gegen den Dualismus Descartes und seine sensualistischen Gegenspieler im 17. Jahrhundert<sup>1</sup>

Die bisherigen Interpretationen von Descartes' Äußerungen zur Sprache unternehmen kaum den Versuch, deren Stellenwert und Funktion im Rahmen seiner Philosophie zu bestimmen. Der Hinweis auf die Abhängigkeit sprachtheoretischer Äußerungen Descartes' von der Annahme eingeborener Ideen und einer universellen *raison* bleibt fragmentarisch, wenn diese Problematik nicht in sein dualistisches System und in die hierüber schon zu Descartes' Lebzeiten geführten Auseinandersetzungen eingeordnet wird.

Die Tatsache fand bisher kaum Berücksichtigung, daß Descartes und seine Anhänger sprachtheoretische Argumente ausdrücklich zur Stützung des Dualismus von Geist und Materie vorbringen und daß ihnen aus einer sensualistischen Sicht des Denkens und des Menschen wiederum sprachtheoretische Argumente entgegengehalten werden. Zu den verschiedenen im Frankreich des 17. Jahrhunderts diskutierten sprachlichen Problemen kommt die Aktualität einer Interpretation der Sprache für eine so erstrangige philosophische Fragestellung wie die Bestimmung des Verhältnisses körperlicher und geistiger Komponenten im Wesen des Menschen hinzu. Die Berücksichtigung dieser Kontroverse und ihrer Auffächerung in der Nachfolge Descartes' wird eine genauere historische Einordnung der Sprachdiskussion des folgenden Jahrhunderts ermöglichen, in dem wiederum, jetzt aber auf einer bedeutend breiteren Diskussionsebene, die Auseinandersetzung zwischen sensualistischer und rationalistischer Sicht des Menschen sich nicht zuletzt in Form sprachtheoretischer Argumentationen vollzieht.

Wir skizzieren eingangs einige philosophie- und wissenschaftsgeschicht-

<sup>1</sup> Eine neue Zusammenstellung und Kommentierung von Äußerungen Descartes' über die Sprache geben Coseriu (1972–1975) II und Hildebrandt (1976). Unter den Kritikern von Chomskys „Cartesianische Linguistik“ betont besonders Hildebrandt den Bezug zwischen Descartes' philosophischem System und seinen Äußerungen über die Sprache, während Aarsleff (1970 und 1971) vor allem Chomskys Interpretation von Descartes' Konzept eingeborener Ideen in einem größeren philosophiegeschichtlichen Rahmen korrigiert.

liche Voraussetzungen der weltanschaulich akzentuierten Sprachdiskussion des 17. Jahrhunderts. Dabei berücksichtigen wir die vieldiskutierten Begriffe *raison*, *imagination*, *passion*, die Leitbegriffe nicht nur für das sprachtheoretische Denken waren und dessen Verkettung mit der anthropologischen, erkenntnistheoretischen und ästhetischen Reflexion unterstreichen.

Als 1671 in Frankreich die Anfeindungen gegen Descartes' Philosophie einen Höhepunkt erreichten und die Sorbonne Verbotsmaßnahmen vorbereitete, zirkulierte in Paris ein burlesker Text, in dem das Bemühen parodiert wurde, der *raison* den Eintritt in die Wissenschaften zu verwehren. Allerdings führt dieser Text unter den Anhängern einer neuen Wissenschaftsgesinnung als erste nicht die Cartesianer an, sondern die Gassendisten. Und auf eine Stufe mit diesen beiden werden die Jansenisten gestellt. Damit waren drei Strömungen genannt, die in den philosophischen Auseinandersetzungen während der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine wichtige Rolle spielten. Gemeinsam war ihnen der Gegensatz zu den offiziellen Universitäten. An deren Spitze stand die Sorbonne, Herrschaftszentrum der scholastischen Wissenschaftstradition, die sich als Hüterin des rechten Glaubens und im Bewußtsein ihrer staatserhaltenden Mission gefahrdrohenden Neuerungen auf wissenschaftlichem, philosophischem und religiösem Gebiet entgegenstellte.

Die nachhaltigsten Anstöße für eine neue Orientierung des philosophischen und wissenschaftlichen Denkens waren im Frankreich des 17. Jahrhunderts sicherlich von Descartes ausgegangen. Der Jansenismus, dessen Nichtkonformismus den Unwillen der herrschenden Mächte auf religiösem wie auf politischem Gebiet erregte, hatte Anleihen bei Descartes mit dem Bekenntnis zu Augustin verbunden. Sein Zentrum war das Pariser Kloster Port-Royal, an dem jansenistische Autoren auch die „Grammatik“ und die „Logik“ redigierten, die üblicherweise in Verbindung mit dem Namen Port-Royal zitiert werden. Herausragende Vertreter des Jansenismus waren der früh verstorbene Blaise Pascal und der streitbare Antoine Arnauld, Verfasser zahlreicher philosophisch-religiöser Schriften, der seine sprachtheoretischen Interessen als Berater des Redakteurs der „Grammatik“ von Port-Royal, Claude Lancelot, und noch mehr als maßgeblicher Mitautor der „Logik“ von Port-Royal zur Geltung brachte, die einen bedeutend weiteren Umkreis sprachphilosophischer Fragen umfaßt als die „Grammatik“.

Die in dem burlesken Pamphlet an erster Stelle als Vertreter der *raison* und neuen Wissenschaftsgesinnung noch vor den Cartesianern und Jansenisten genannten Gassendisten wurden allerdings von Descartes und seinen Anhängern mit Einschluß der Jansenisten entschieden abgelehnt, da Gassendis Sensualismus im Gegensatz zu den rationalistischen Postulaten Descartes' wie zur augustinish und cartesisch unterbauten religiösen Position des

Jansenismus stand. Diese Gegensätze weisen auf die Differenziertheit und Komplexität der Formen hin, in denen sich ein neues Wissenschaftsdenken als Ausdruck der Weltanschauung des aufsteigenden Bürgertums manifestierte.

Bleibt noch darauf hinzuweisen, daß der Verfasser des burlesken Pamphlets gegen die Sorbonne kein anderer als Boileau<sup>1</sup> war, der bald darauf in seinem „Art poétique“ (1674), den Kanon der klassischen französischen Literatur zusammenfaßte. Vermutliche Mitautoren des burlesken Pamphlets waren Racine, ebenso wie Boileau mit dem Jansenismus verbunden, sowie Bernier, Anhänger und Propagator der Philosophie Gassendis.<sup>2</sup> Um die gleiche Zeit beschäftigte sich Molière mit der Redaktion einer Komödie, in der ebenfalls der Widerstand der Sorbonne gegen die neue Wissenschaftsgesinnung und ihre Ergebnisse parodiert werden sollte. Ein literarisches Zeugnis der Sympathie für Gassendis Sensualismus ist Lafontaines Fabelwerk, das unmittelbare Anspielungen auf die Auseinandersetzungen zwischen Gassendisten und Cartesianern enthält.<sup>3</sup>

Eindeutig geht aus Boileaus Stellungnahme gegen die geplanten Verbotmaßnahmen der Sorbonne hervor, daß jene *raison*, die der scholastischen Wissenschaftstradition entgegengehalten wurde, gleichermaßen auf Jansenisten, Cartesianer und Gassendisten zutraf und nicht etwa im strengen Sinne als ein Konzept des cartesianischen Rationalismus gesehen wurde. Es war vielmehr eine als allgemeiner gesunder Menschenverstand aufgefaßte *raison*, deren Anhänger in der klassischen französischen Literatur ihre Sympathie allen drei oben genannten philosophischen Strömungen zeigen konnten. Der Appell zur Besinnung auf die Kräfte des menschlichen Verstandes, ein oft im Namen der *raison* vorgetragener Ausdruck des wachsenden bürgerlichen Selbstbewußtseins, hatte zwar im Frankreich des 17. Jahrhunderts seine repräsentativste Formulierung durch Descartes gefunden, blieb aber keinesfalls dem Cartesianismus vorbehalten.

Auch bei der Diskussion linguistischer Fragen konnte das Stichwort *raison* in den Vordergrund treten. Die Polarität *raison/usage* oder, in einem anderen Diskussionsfeld, die Gegenüberstellung *raison/imagination* bzw. *passion* illustrieren Leitgedanken des soziologisch und philosophisch unterbauten Interesses an der Sprache, in denen aber jeweils ein unterschiedliches Konzept der *raison* zur Geltung kommt.

Das Bemühen um die Ermittlung des Verhältnisses von *raison* und *usage*

<sup>1</sup> Boileau, Arrest burlesque, In: Œuvres complètes, S. 327–330.

<sup>2</sup> Zur Autorschaft des Arrest burlesque siehe Adam III, S. 118f.

<sup>3</sup> La Fontaine, Fables S. 49 ff., 206 ff.; siehe auch seinen „Discours à Madame de la Sablière“ (Sur l'âme des animaux).

in der Sprache berührte sich eng mit dem Problem der gesellschaftlich beispielgebenden Normen des Französischen. Schon als im 16. Jahrhundert der nationalbewußte humanistische Gelehrte Henri Estienne die mit Italianismen überfremdete Sprache der französischen Höflinge kritisierte, forderte er, deren als beispielgebend ausgegebenen *usage* an den Kriterien der *raison* zu messen, die sich durchaus im Sprachgebrauch anderer Volksschichten finden könnten.<sup>1</sup> Als dann im 17. Jahrhundert Vaugelas die Sprache der Elite des Hofes und der Schriftsteller als den normsetzenden *bon usage* proklamierte, verlieh er der Relevanz, die das Sprachbewußtsein in Frankreich seit dem 16. Jahrhundert zunehmend für das Nationalbewußtsein fand, eine noch stärker ausgeprägte soziologische Komponente (*Remarques sur la langue française*, 1647). Wenn dem Hof als Träger exemplarischen Sprachgebrauchs die angesehensten Schriftsteller zur Seite gestellt wurden, so war das eine Bestätigung des Bürgertums als kulturbildende Kraft, doch blieb die von seinen Vertretern getragene Literatur des französischen Klassizismus dem Maßstab des Hofes verpflichtet, wie überhaupt der Absolutismus eine Form des Kompromisses zwischen noch herrschender Feudalklasse und aufsteigendem Bürgertum war.

Auf Gemeinsamkeiten kultureller Maßstäbe zielte dabei die Zusammenfassung beider Mächte als *la Cour et la Ville*, Versailles und Paris. Doch stellte das wachsende bürgerliche Selbstbewußtsein den Vorrang von Versailles auch im Hinblick auf den *bon usage* in Frage. Schon die „Grammatik“ von Port-Royal bezeugt diesen Anspruch, wenn sie im Vergleich zu Vaugelas eine ganz unterschiedliche Auffassung des Sprachgebrauchs vertritt und ihn in eine andere Beziehung zur *raison* rückt, schon lange bevor Antoine Arnauld dann in aller Offenheit und im polemischen Gegensatz zu Vaugelas in Fragen der Sprachnorm die Gleichberechtigung von Paris gegenüber dem Hofe forderte.<sup>2</sup>

In dieser Konstellation gesellschaftlicher Kräfte erhält die traditionelle Gegenüberstellung *usage* – *raison* in bezug auf die Problematik der sprachlichen Norm eine philosophische Komponente, die nicht unabhängig von der soziologischen ist. Freilich bedeutet *raison* in der Gegenüberstellung zum *usage* bei Vaugelas und sogar in der „Grammatik“ von Port-Royal meist kaum mehr als die Einhaltung von Regeln der Logik oder der sprachlichen Analogie.<sup>3</sup> Doch gerade damit erfolgt eine Annäherung an jenes allgemeine Konzept der *raison*, das als Appell an die Kräfte des menschlichen Verstandes in der

<sup>1</sup> Estienne, S. 551.

<sup>2</sup> Arnauld, *Règles*, zitiert bei Kunow, S. 132.

<sup>3</sup> Zu Vorläufern des *raison*-Konzepts der „Grammatik“ von Port-Royal, das nur partiell vom Cartesianismus beeinflusst wurde, siehe V. Salmons Besprechung von Chomskys „*Cartesian Linguistics*“, in: *Journal of Linguistics* 5 (1969), S. 165–187.

oben skizzierten Debatte den Gassendisten und Jansenisten gleichermaßen wie den Cartesianern zugeschrieben wurde.

Auf diese Rolle eines allgemeinen *raison*-Konzepts als Ausdrucksform der aufsteigenden gesellschaftlichen Kräfte weist auch die Tatsache hin, daß die Terminologie, in der andererseits Vaugelas den *bon usage* vorstellt, unverkennbare Parallelen mit dem feudalistischen Gewohnheitsrecht hat.<sup>1</sup> Der *bon usage* ist als herrschender Sprachgebrauch einfach dadurch legitimiert, daß er den Sprachgebrauch der Herrschenden repräsentiert und daher keiner Begründung durch die *raison* bedarf — „*l'usage fait beaucoup de choses par raison, beaucoup sans raison, et beaucoup contre raison*“.<sup>2</sup>

Der Normcharakter des *bon usage* ergibt sich gerade aus seinem Gegensatz zum *mauvais usage*, als der Sprechweise des Volkes. Eben deshalb ist der Herrschaftsanspruch des *bon usage* ebenso uneingeschränkt wie derjenige seiner Träger. Ganz entschieden wird also von Vaugelas der Anspruch zurückgewiesen, das Volk sei Träger der Sprache und des *usage*: Die Berufung auf das Lateinische zur Stützung des Anspruchs, dem Volk stehe *toute la juridiction* des Sprachgebrauchs zu, übersieht den grundlegenden Bedeutungsunterschied zwischen *populus* und *peuple*, denn letzteres entspricht lediglich dem lateinischen *plebs*. Die Sprache des gemeinen Volkes kann aber nur der *mauvais usage* sein, ein Richterspruch, den Vaugelas durch Großdruck hervorhebt: *Selon nous, le peuple n'est le maître que du mauvais Usage, et le bon Usage est le maître de notre langue*.<sup>3</sup>

Nach einer so massiven soziologischen Begründung des *bon usage* und nach dem breiten Echo, das Vaugelas gefunden hatte — seine „Remarques“ wurden von 1647 bis 1660, Erscheinungsjahr der „Grammatik“ von Port-Royal, mindestens zehnmal neu gedruckt —, ist das völlige Fehlen des *bon usage*-Konzepts in der „Grammatik“ von Port-Royal Ausdruck einer ganz bewußten Absage an die normsetzende Rolle der höfischen Elite, wenngleich diese noch nicht ausdrücklich angegriffen wird.

Das übernimmt dann zwei Jahre später die „Logik“ von Port-Royal, indem sie mit aller Entschiedenheit die Gewohnheit verurteilt, blindlings in den Vertretern der höchsten Gesellschaftskreise eine Verkörperung richtigen und damit vorbildlichen Denkens und Verhaltens zu sehen. In diesem soziologischen Kontext erfolgt auch die Feststellung, daß es Menschen gebe, die besser sprechen als denken können, während es bei anderen gerade umgekehrt sei. Vaugelas' Hinweis auf die höfische Umgangspraxis, daß ein falsches Wort leichter zu bemerken und daher störender sei als ein falscher Gedanke,<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Siehe Weinrich (1960), S. 4ff.

<sup>2</sup> Vaugelas (1936), Préface, S. V.

<sup>3</sup> Ebenda Préface, S. VIII.

<sup>4</sup> Ebenda Préface, S. IX.

wird hier zur Gesellschaftskritik umgeformt und das höfische *bien parler* als nur äußerlich bestechende Sprechweise abgewertet.

Eine ganz andere Auffassung der sprachlichen Norm als Vaugelas vertrat schon die „Grammatik“ von Port-Royal, die sich um die Ermittlung eines neuen Verhältnisses zwischen *usage* und *raison* bemühte. An die Stelle der Normsetzung durch die aristokratischen Spitzen der herrschenden Gesellschaftsschicht tritt der allgemeine Konsensus des Sprachgebrauchs (*l'usage général et non contesté, l'usage présent de notre langue, l'usage ordinaire de notre langue*). Eben für jenen *usage* als allgemein akzeptierten Sprachgebrauch geht es der „Grammatik“ von Port-Royal darum, den Anteil der *raison* zu ermitteln, soweit möglich eine innere Logik der Sprache aufzudecken, statt den Sprachgebrauch lediglich als gegeben hinzunehmen. Wenn an die Stelle des aristokratisch-elitären *bon usage*-Konzepts der *usage ordinaire de notre langue* tritt und seine möglichst weitgehende Übereinstimmung mit der *raison* gesucht wird, handelt es sich also um die Formulierung eines Anspruchs des aufsteigenden Bürgertums, das auf den verschiedensten Gebieten seine eigene Sichtweise als allgemein menschliche oder gesellschaftliche Forderung vortrug.

Gewiß hatte die Problematik *usage/raison* auch anthropologische Relevanz, doch stand, wie wir gesehen haben, vor allem die soziale Rolle der sprachlichen Norm im Vordergrund des Interesses. Der ebenfalls in sprachtheoretischen Zusammenhängen betonte Gegensatz der *raison* zur *imagination* und *passion* rückte dagegen anthropologische Aspekte in den Mittelpunkt.

Die Berufung auf den menschlichen Verstand und der Appell zur Erforschung und Beherrschung der Naturkräfte forderten auch – ganz gleich, ob sie aus rationalistischer oder sensualistischer Sicht formuliert wurden – zu einer neuen Wesensbestimmung des Menschen heraus. Die von beiden philosophischen Richtungen aufgeworfene Fragestellung nach der jeweiligen Rolle geistiger und physischer Komponenten des Menschen war gleichzeitig die Frage nach seiner Einordnung in ein Universum, das zwar als göttliche Fügung aufgefaßt, aber gleichzeitig immer mehr in seiner natürlichen Eigen-gesetzlichkeit erkannt und untersucht wurde.

Descartes' dualistische Lehre von den beiden grundverschiedenen Substanzen Geist und Materie stellte hierfür ganz andere Antworten bereit als Gassendis Sensualismus, wenngleich beiden das Bemühen gemeinsam war, einer neuen Wissenschaftsgesinnung die Übereinstimmung mit dem religiösen Weltbild zu sichern.

Die Sprache aber war im Rahmen der philosophischen Setzungen des 17. Jahrhunderts ein Überschneidungsbereich, in dem sich die Vereinigung geistiger und körperlicher Eigenschaften des Menschen offenkundig manifestierte. Als eindeutig vom Körper hervorgebrachte und nur körperlich-sinn-

lich wahrnehmbare materielle Zeichen sind die Sprachlaute die wichtigste Äußerungsform der intellektuellen Eigenschaften des Menschen. Welche Schlüsse lassen sich also aus der Sprache im Hinblick auf das Wesen der intellektuellen Eigenschaften des Menschen, das heißt nach damaliger Sicht seiner „Seele“ ziehen? In welchem Verhältnis stehen die körperlich-sinnlichen Sprachzeichen zu den verschiedenen Manifestationen der menschlichen Psyche, von den Affekten bis hin zu den höchsten Formen des Intellekts?<sup>1</sup>

Die Annahme einer Abhängigkeit des Denkens von den materiellen Sprachzeichen, als sensualistische Erwiderung auf Descartes formuliert, wurde bis zur Hypothese einer körperlichen Natur des Denkens und denkfähiger Materie weitergeführt. Die gleiche philosophische Konstellation motivierte eine neue Aktualität der traditionellen Frage, ob die Tiere über eine „Sprache“, d. h. die Fähigkeit bewußter Kommunikation, verfügen oder nicht. Eine positive Antwort bedeutete die Annahme bewußter psychischer Aktivität der Tiere und damit Bezweiflung oder zumindest Einschränkung der absoluten Sonderstellung des Menschen im Universum. Zudem eröffnete im Rahmen der Setzungen des Dualismus die Hypothese echter Kommunikationsfähigkeit der Tiere ebenfalls die von Bayle als *sehr gefährlich* bezeichnete Folgerung einer denkfähigen Materie.<sup>2</sup>

Im Zeichen der Spannung zwischen rationalistischen und sensualistischen Auffassungen standen in der anthropologischen, erkenntnistheoretischen, ästhetischen und linguistischen Reflexion die Begriffe *raison*, *imagination*, *passion*. Liegen dem Funktionieren des Denkens und der Sprache eine eingeborene *raison* oder vielmehr die körperliche Erfahrungswelt des Menschen und die aus ihr hervorgehenden Denkformen zugrunde? Diese von den anthropologischen Fragestellungen des 17. Jahrhunderts aufgeworfene und in der Aufklärung weitergeführte Problematik hatte Konsequenzen für die Interpretation des Wesens der Sprache, der Natur des Denkens und damit des Menschen selber.

Wir erinnern zunächst an Wesenszüge des cartesischen Dualismus, von denen ausgehend in Descartes' eigenen Schriften Ansätze zu sprachtheoretischen Überlegungen erfolgen.

„In seiner Physik hatte Descartes der Materie selbstschöpferische Kraft verliehen und die mechanische Bewegung als ihren Lebensakt gefaßt. Er hatte seine Physik vollständig von seiner Metaphysik getrennt. Innerhalb seiner Physik ist die Materie die einzige Substanz, der einzige Grund des Seins und des Erkennens. Der mechanische französische Materialismus schloß sich der Physik des Descartes im Gegensatz zu seiner Metaphysik an.“<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Siehe Ricken (1971) u. (1978, Grammaire et philosophie).

<sup>2</sup> Bayle, Dictionnaire historique et critique. Artikel *Rosarius*.

<sup>3</sup> Marx/Engels, II, S. 131.

<sup>2</sup> Ricken

Mit diesen Worten charakterisieren Marx und Engels Descartes' Lehre von der körperlichen Welt als eine Quelle des Materialismus der französischen Aufklärung. In der Tat war Descartes' Philosophie schon zu seinen Lebzeiten des Materialismus verdächtigt worden. Und Descartes mußte sehr darum besorgt sein, die Kompromittierung seiner Philosophie durch kühne Interpretationen aus dem Kreis seiner eigenen Anhänger zu unterbinden, unter denen Regius und andere sogar die Vermutung aussprachen, Descartes habe seine Metaphysik bewußt als orthodoxes Aushängeschild seiner Physik formuliert.<sup>1</sup> Eine materialistische Programmschrift der Aufklärung wie La Mettries „L'homme machine“ (1748) behauptete dann, Descartes' Lehre von den zwei Substanzen sei ein bloßer Trick zur Täuschung der Theologen gewesen, da Descartes in Wirklichkeit an eine der Eigenbewegung, des Denkens und der Kommunikation fähige Materie geglaubt habe, seine Meinung aber nicht zu äußern wagte.<sup>2</sup>

Descartes' Postulat zweier grundverschiedener Substanzen, der ausgedehnten und der denkenden, war tatsächlich einerseits Aufforderung zur Erforschung der körperlich-materiellen Welt, andererseits Ausdruck des Wunsches nach Übereinstimmung mit einem religiösen Weltbild, um deren Anerkennung er sich immer wieder bemühte. Die mechanistische Physik Descartes', der sich vor allem als Naturwissenschaftler verstand, richtete sich somit auf die *res extensa* als körperlich-materielle Welt, mit Einschluß der Körper aller Lebewesen. Seine Metaphysik dagegen postulierte vor der Materie die unkörperliche *res cogitans* als Existenzform Gottes und der menschlichen Seele.

In seiner Anthropologie versuchte Descartes nun, eine Verbindung beider Substanzen als die im Menschen verwirklichte Zusammengehörigkeit von Leib und Seele zu erklären. Nur im Menschen als einzigem Lebewesen ist eine Vereinigung dieser beiden Substanzen vollzogen, da dem menschlichen Körper eine immaterielle und damit unsterbliche Seele beigegeben ist. Allein dem Menschen kommt daher Denkfähigkeit zu, während die anderen Lebewesen in Descartes' Sicht als rein körperliche Wesen bloße *Automaten* sind. Wenn Descartes' *cogito ergo sum* das Ich des Menschen als ein rein geistiges Wesen betont, das lediglich mit einem Körper vereint ist, gilt dagegen der Körper des Menschen wie derjenige aller Lebewesen als eine nach den Gesetzen der Mechanik funktionierende *Maschine*.

Descartes' Postulat eingeborener Ideen als einer von der körperlichen Existenz und Erfahrung unabhängigen, in letzter Instanz auf übernatürliche Schöpfung zurückgehenden Form des Denkens korreliert mit der Annahme einer universellen zeitlosen *raison* als Grundlage des Denkens. Daher sieht

<sup>1</sup> Descartes, *Lettres à Regius*, S. 136f.

<sup>2</sup> La Mettrie (1751), S. 70f.

Descartes in der Sprache ein bloßes Mitteilungsinstrument der Gedanken, deren Existenz unabhängig von den sprachlichen Zeichen ist.

Die Unterscheidung zwischen „reinem“ Denken und Denkformen, die erst durch die Verbindung der Seele mit dem Körper zustande kommen, wirkte sich schon bei Descartes selbst, noch viel mehr aber in der nachfolgenden Diskussion auf die Sicht der Sprache aus. Descartes stellt die *intellection pure* als völlig unabhängig vom Körper erfolgende Tätigkeit der Seele den vom Körper ausgelösten Denkformen *imagination* und *passion* gegenüber. Für diese körperlich bedingten Denkformen gibt Descartes eine psychophysiologische Erklärung im Rahmen seiner mechanistisch-korpuskularen Auffassung des Organismus:<sup>1</sup> Im menschlichen wie im tierischen Körper werden Sinneseindrücke durch winzige Korpuskeln (*esprits animaux*) über die Nerven ins Gehirn weitergeleitet und bewirken dort mechanische Veränderungen, die wiederum entsprechende Reflexbewegungen der Körperorgane auslösen. Auf dieser mechanisch-automatischen Ebene verlaufen bei den Tieren alle Bewegungen des Körpers. Die dem menschlichen Körper beigegebene Seele dagegen nimmt die im Gehirn durch körperliche Vorgänge erfolgenden Eindrücke wahr und hat ihrerseits die Fähigkeit, mechanische Veränderungen im Gehirn hervorzurufen, von denen Bewegungsvorgänge im Körper ausgelöst werden.

Im Vergleich mit dem reinen Denken sind die vom Körper ausgelösten Denkformen Trübungszustände des Bewußtseins und mit der Unvollkommenheit der an die Sinne gebundenen Erkenntnis belastet. Sie bedürfen daher der Korrektur durch das reine Denken und die Willenskräfte der Seele. In der Unzulänglichkeit des sinnesgebundenen Denkens sieht Descartes einen Beweis für die Notwendigkeit eingeborener Ideen, mit deren Hilfe es überhaupt erst möglich ist, die mehr oder weniger unrichtigen Sinneseindrücke zu korrigieren.

*Passions* sind die durch körperliche Perzeptionen hervorgerufenen *Bewegungen* der Seele, d. h. alle emotionalen Denkformen. Sie umfassen die verschiedensten Affekte wie Verwunderung, Hoffnung, Furcht, Liebe, Treue, Stolz usw. Weil die Seele in diesem Fall der bewegte Teil ist, heißen sie *passions* im Gegensatz zu den *actions* der Seele, die nur von ihr selbst ausgehen. Die *passions* stellen das unumgängliche Bindeglied für das Zusammenwirken von Körper und Seele dar. Mit ihrer Hilfe kann Übereinstimmung zwischen den Wünschen der Seele und den Bewegungen des Körpers erzielt werden, da sie das lenkende Eingreifen der Seele in die Handlungsweise des Körpers ermöglichen. Ihrer Natur nach sind sie also gut. Ihr Mißbrauch ist dadurch

<sup>1</sup> Descartes hat seine Psychophysiologie in der Abhandlung „*Les passions de l'âme*“ zusammengefaßt.

zu verhindern, daß sie so weit wie möglich durch vernunftgemäße Überlegung und den Willen der Seele gesteuert werden.

*Imagination* ist der im Gehirn erfolgende Eindruck einer Sinneswahrnehmung, meist sogar die Erneuerung dieses Eindrucks in Abwesenheit des Objekts, von dem er ursprünglich ausging, also die gedankliche „Vorstellung“ des betreffenden Objekts. Descartes' bekannte Beispiele zur Erklärung des Unterschieds zwischen *imagination* und *intellection pure* sind das Dreieck und das Vieleck. In der *imagination* wird das Dreieck mit einer sinnlichen Vorstellung verknüpft, im reinen Denken dagegen ist es die von jeder sinnlichen Vorstellung freie Idee von drei sich schneidenden Linien. Je komplizierter eine geometrische Figur ist, um so deutlicher wird der Unterschied zwischen sinnesgebundenem und reinem Denken: Das Tausendeck ist im reinen Denken eine genau so klare und leicht faßbare Idee wie das Dreieck, während es in der *imagination* nur eine konfuse Vorstellung wachrufen kann, die sich von der Vorstellung anderer Polygone, wie dem Zehntausendeck etc., kaum unterscheidet. Allerdings ist Descartes' Verwendung des Terminus *imagination* nicht frei von Widersprüchen, und oft genug rekurriert er sogar in seiner mathematischen Demonstrationsweise auf das sinnliche Vorstellungsvermögen<sup>1</sup>. Noch dazu bezeichnet er, dem terminologischen Gebrauch seiner Zeit folgend, die gleichartigen von den Sinnen ausgelösten Vorgänge im Tierkörper ebenfalls als *imagination* und *passion*, obwohl es sich hier für Descartes um rein instinktiv-mechanische Abläufe handelt.

Über verschiedene Texte Descartes' verstreut finden sich einige Äußerungen zu linguistischen Problemen. Sie beziehen sich überwiegend auf die Natur des Denkens und sein Verhältnis zur körperlichen Organisation des Menschen: Der arbiträre Charakter des sprachlichen Zeichens, mit dem Sprechen und Denken verbundene physiologische Vorgänge, die vom Körper hervorgebrachten Sprachzeichen als Kommunikationsinstrument der unkörperlichen Seele, die Sprache als Äußerung der *raison* und in dieser Eigenschaft Charakteristikum des Menschen gegenüber den Tieren. Auch Descartes' knappe Überlegungen zur Polysemie solcher Wörter wie *âme* und *esprit* betreffen die Leib/Seele-Problematik, wenn sie darauf hinweisen, daß die Vieldeutigkeit dieser Wörter es erschwert, die Natur des Denkens verständlich zu machen<sup>2</sup>. Charakteristisch ist also der Bezug fast aller Äußerungen Descartes' zur Sprache auf Postulate seines Dualismus.

Der arbiträre Charakter des sprachlichen Zeichens wird im Sinne des Dualismus von Geist und Materie interpretiert, wenn er für Descartes den fundamentalen Unterschied zwischen dem Denken und den zur Bezeichnung und Kommunikation der Gedanken verwendeten materiellen Lautfol-

<sup>1</sup> Vgl. Boutroux (1900), Ambrosi (1898).

<sup>2</sup> Descartes, *Œuvres* VI, S. 112.

gen unterstreicht. Einen physiologischen Aspekt der Verbindung von Lautform und Bedeutung sieht Descartes, wenn er feststellt, daß die im Gehirn durch akustisch oder schriftlich wahrgenommene Wörter ausgelöste *Bewegung* von der Seele gewohnheitsmäßig mit der Bedeutung dieser Wörter gekoppelt wird. Die Spracherlernung besteht im Erwerb dieser Gewohnheit.<sup>1</sup> Damit sieht Descartes das Funktionieren der Sprache auf der Ebene der körperlich mitbedingten *Imagination* und des von ihr abhängigen Gedächtnisses.

Die beiden ausführlichsten Texte Descartes' zu sprachlichen Problemen sind seine Stellungnahme zum Vorschlag einer Universalsprache sowie einige Seiten des „Discours de la méthode“ (1637), in denen es um die Leib/Seele-Problematik geht.

Mit dem erstgenannten Text reagierte Descartes schon 1629 in einem Brief an Mersenne auf Thesen zum Projekt einer Universalsprache.<sup>2</sup> Weder der Brief von Mersenne, auf den Descartes hiermit antwortet, noch das Universalsprachenprojekt selbst, über das Descartes durch Mersenne informiert wurde, konnten bisher identifiziert werden. Die Interpretation des Descartesschen Textes wird dadurch natürlich erschwert.

Wie es seine rationalistische Ausgangsposition erwarten lassen sollte, stimmt Descartes dem Projekt einer Universalsprache im grundsätzlichen zu. Er äußert aber neben Vorschlägen für eine Vereinfachung der Grammatik mehrere Einwände gegen die Realisierbarkeit eines solchen Projekts. Dazu gehören als wesentliches Argument sogar die von Sprache zu Sprache unterschiedlichen Regeln der Lautharmonie, die jeweils nur einzelsprachlich spezifische Kombinationen der Laute zulassen (ein Gedanke, der möglicherweise durch die gründliche Beschäftigung Mersennes mit dem Problem der Lautharmonie in der Musik, aber auch in der Sprache, angeregt worden war). Wenn also die Lautharmonie einer neugeschaffenen Universalsprache von den Eigenheiten der Muttersprache ihres Autors ausginge, würde sie für die Angehörigen anderer Nationen in dieser Hinsicht den Charakter einer Fremdsprache haben. Eine Universalsprache, deren lautliche Regeln den Angehörigen aller Einzelsprachen angemessen wären, erscheint also kaum denkbar.

Als hypothetische Alternative schlägt Descartes daher eine der Mathematik entlehnte Begriffsschrift vor (ein Projekt, das dann Leibniz, durch Arbeiten von Dalgarno und Wilkins angeregt, zu Vorschlägen für universale Zeichensysteme weiterführte, die ohne die Unzulänglichkeit der natürlichen Sprachen als Kommunikationsinstrument wie als Hilfsmittel für das Denken fungieren

<sup>1</sup> Descartes, *Les passions de l'âme*, S. 99f., 105 (=Artikel 44 und 50).

<sup>2</sup> Descartes, *Œuvres I*, S. 76–82.

sollten). Nach Descartes' Meinung könnte eine solche Begriffsschrift den Vertretern der verschiedenen Einzelsprachen jedoch nur dadurch verständlich gemacht werden, daß sie in einem polyglotten Wörterbuch als Äquivalent der verschiedenen Einzelsprachen angeführt würde.

Eine solche, dem mathematischen Zeichen-, vor allem dem Ziffernsystem entlehnte Universalschrift würde aber voraussetzen, daß die Philosophie zunächst das exakte System der menschlichen Begriffe ermittelt, die dann mittels der Universalschrift zu bezeichnen wären. Diese Schrift wäre damit nichts anderes als die nachträgliche graphische Fixierung der Methode des richtigen Denkens. Falls das möglich wäre, müßte sich eine Wissenschaft finden lassen, mit deren Hilfe sogar die Bauern in die Lage versetzt würden, besser über die Dinge zu urteilen als vorher die Philosophen. Doch erklärt Descartes dieses Projekt für illusionär.<sup>1</sup>

Descartes' umfassendste Äußerung über die Sprache enthält sein „Discours de la méthode“. Die Sprache wird hier nicht nur in die rationalistische Erklärung des Zusammenwirkens von Körper und Seele eingeordnet, sie dient geradezu als ausdrückliches Argument für den Dualismus, besonders unter dem Gesichtspunkt einer religiösen Rechtfertigung des cartesischen Systems. Es handelt sich um einen Abschnitt, der Teile eines bis dahin nicht veröffentlichten Werkes Descartes' („Le traité de l'homme“) resümiert. Descartes verweist darauf, daß er diesen Text (es ist ein Teil seiner Abhandlung „Le monde“) seit einigen Jahren ausgearbeitet habe, ihn jedoch noch nicht veröffentlichen wolle, da er religiöse Probleme berühre, zu denen es unterschiedliche Auffassungen gebe.<sup>2</sup>

Wie Descartes selbst sagt, hatte er auf die Publikation unter dem Eindruck der Verurteilung Galileis (1633) verzichtet, zumal ihm vor dieser Verurteilung keinerlei irreligiöse Züge des von Galilei vorgeschlagenen Weltbildes bewußt gewesen seien. Descartes befürchtete also religiös motivierte Einwände gegen sein mechanisch-korpuskulares Weltbild, in dessen Rahmen auch die detaillierte Erklärung des menschlichen Körpers als eine ebenfalls nach den Gesetzen der Mechanik funktionierende *Maschine* erfolgte. Daher also in dem „Discours de la méthode“ nur eine Zusammenfassung seines Textes über den Menschen, noch dazu mit entschieden apologetischer Akzentuierung. Dieser Abschnitt steht damit im Zeichen der Sorge, die Descartes immer wieder beschäftigte, seiner auf die Erforschung der körperlichen Welt gerichteten Physik durch ihre Einordnung in ein dualistisches System die Übereinstimmung mit den Glaubenssätzen zu sichern.

Eine dualistische Interpretation der Sprache soll daher den Dualismus selbst und seine Orthodoxie bekräftigen und gefährliche Interpretationen

<sup>1</sup> Ebenda, S. 82.

<sup>2</sup> Descartes, Discours (1967), S. 59f.

zurückweisen, die sich für die Leib/Seele-Problematik aus der Darstellung des menschlichen und tierischen Körpers als *Maschine* mit selbsttätiger Regulierung ihrer Lebensfunktionen ergeben konnten. So werden die körperliche Natur und der arbiträre Charakter des sprachlichen Zeichens als Beweis eines unkörperlichen Denkens interpretiert und im gleichen Zusammenhang die Auffassung der Tiere als bloße Automaten, ohne Fähigkeit des Fühlens, Denkens und wirklicher Kommunikation deduziert.

Wir werden im folgenden diese Passagen des „Discours de la méthode“ ausführlich zitieren, um anhand ihrer zusammenhängenden Lektüre die Einordnung in das cartesische System zu ermöglichen, die Intention und Stellenwert der Äußerungen Descartes' über die Sprache verdeutlichen kann. In gedrängter Form und mit wiederholter Bezugnahme auf die Sprache werden hier Fragestellungen der cartesischen Philosophie formuliert, die immer wieder direkt oder indirekt Gegenstand der Kontroverse in der späteren Sprachdiskussion sein werden.

Dem unmittelbaren Eingehen auf die Sprache schickt Descartes ein Resümee seiner mechanistisch-physiologischen Erklärung körperlich bedingter Verhaltens- und Denkformen des Menschen voraus, als deren Vermittlungszentrum das Gehirn fungiert und die bei aller Komplexität den menschlichen Körper als einen höchst vollkommenen Automaten erscheinen lassen:

„Ich erklärte . . . die Veränderungen in unserem Gehirn, die Wachen, Schlafen und Träumen hervorbringen; wie Licht, Töne, Geruch, Geschmack, Wärme und alle anderen Eigenschaften der Körper durch Vermittlung der Sinnesorgane im Gehirn verschiedene Ideen einprägen können; wie Hunger, Durst und die anderen inneren Gefühle auch die ihrigen dorthin zu senden vermögen; was man unter dem Sinneszentrum (sens commun) zu verstehen habe, das diese Ideen empfängt, unter dem Gedächtnis, das sie bewahrt, unter der Phantasie, die sie mannigfach verändern und neue daraus bilden kann . . . wie infolge von Gegenständen, die sich den Sinnen darbieten und infolge innerer Gefühle (passions) die Glieder des Körpers sich bewegen können, ohne daß der Wille sie leitet. Dies wird niemand in Erstaunen setzen, dem bekannt ist, wie mannigfaltig die Bewegungen sind, welche die durch menschliche Kunst hergestellten Automaten oder sich bewegende Maschinen ausführen können, und zwar mit Hilfe von Mitteln, die an Zahl nur gering sind gegenüber der fast unbegrenzten Menge von Knochen, Muskeln, Nerven, Arterien, Venen und anderer Teile jedes lebenden Körpers; sie werden den Mechanismus des menschlichen Körpers als eine von Gottes Hand gefertigte Maschine ansehen, die unendlich viel besser eingerichtet ist und viel wunderbarere Bewegungen ausführt als alle, welche menschliche Kunst ersinnen könnte.“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Ebenda, S. 55.

Gerade zur Abgrenzung des Menschen von bloßen Automaten erfolgt nun der Rückgriff auf die Sprache, auch dies in einer mechanistischen Perspektive. Descartes' Einbeziehung aller Lebewesen mit Einschluß des Menschen in seine physikalische Betrachtungsweise läßt ihn die Möglichkeit erwägen, Automaten zu bauen, die in der Lage wären, Laute der menschlichen Sprache hervorzubringen. Solche der *Maschine* des menschlichen Körpers nachgebauten Automaten könnten sogar Lautfolgen produzieren, die Reaktionen auf körperliche Einwirkungen sind, denen sie ausgesetzt werden. Doch wären dies rein mechanische Reaktionen, denn derartige künstliche Maschinen wären unfähig zur Anpassung an eine Gesprächssituation und zum Dialog, den sogar der beschränkteste Mensch zu führen vermag, eine Fähigkeit, die nicht aus körperlich-mechanischen Vorgängen abgeleitet werden kann. Diese Hypothese dient also vor allem der Bekräftigung des bloßen Mechanismus tierischer Verhaltensweisen und der Sonderstellung der menschlichen *raison*.

„Ich zeigte, daß, wenn es solche Mechanismen gäbe, die in ihrer äußeren Gestalt und in allen Organen einem Affen oder irgendeinem anderen vernunftlosen Tier (*animal sans raison*) völlig ähnlich wären, wir zwischen ihnen und jenen Tieren in keiner Weise einen Wesensunterschied festzustellen vermögen. Gäbe es dagegen welche, die unserem Körper ähnlich wären und unsere Handlungen nachzuahmen vermöchten, soweit dies moralisch möglich wäre, so blieben uns doch stets zwei untrügliche Wege offen, um sie von wirklichen Menschen zu unterscheiden. Erstens nämlich würden sie keine Sprache besitzen oder überhaupt irgendwelche Zeichen, wie wir sie gebrauchen, um anderen unsere Gedanken mitzuteilen. Zwar könnte man sich einen Mechanismus vorstellen, der so beschaffen ist, daß er Worte äußert, ja, der sogar etwas ausspricht, das sich passend auf körperliche Aktionen bezieht, die auf seine Organe einwirken: Der also z. B. fragt, wenn man ihn an einer bestimmten Stelle berührt, was man von ihm wolle; der bei Berührung an einer anderen Stelle ruft, man tue ihm weh, und was dergleichen mehr ist. Er wird aber die Worte nicht so passend zu ordnen vermögen, um sinngemäß auf alles eingehen zu können, was man in seiner Gegenwart sagt, wie es die stumpfsinnigsten Menschen tun können.“<sup>1</sup>

Erst nach dieser auf sprachliches Verhalten bezogenen Argumentation betont Descartes auch die fehlende Adaptionsfähigkeit solcher Automaten an andere Situationen, in denen sich der Mensch dank seiner Vernunft zu orientieren vermag. Hier könnte allerdings aus Descartes' Formulierung eine nur quantitative Unterscheidung des Verhaltens von Mechanismen und des Menschen abgelesen werden, da die Kraft der *raison* mit der Wirkung einer

<sup>1</sup> Ebenda, S. 56 f.

Vielzahl von Organen gleichgesetzt wird. Doch ist diese Zahl so hoch, daß sie für die Konstruktion einer Maschine einfach unvorstellbar wäre. In der mechanistischen Denkweise bedeutet sie also doch jenen absoluten Qualitätsunterschied, den die dualistische Substanztheorie voraussetzt.

„Zweitens könnten derartige Maschinen wohl vieles ebenso gut, vielleicht noch besser als wir verrichten, in manchem anderen dagegen würden sie versagen, und daraus könnte man entnehmen, daß sie nicht nach Erkenntnis handeln, sondern lediglich der Einrichtung ihrer Organe entsprechend. Die Vernunft (*raison*) ist nämlich ein Universalinstrument, das in jeder Situation wirksam werden kann (*qui peut servir en toutes sortes de rencontres*), wohingegen jene Organe für jede einzelne Tätigkeit einer besonderen Einrichtung (*disposition*) bedürfen; deshalb erscheint es gänzlich ausgeschlossen, daß es davon in einer Maschine hinreichend viele verschiedene gibt, um durch sie allein in allen Vorkommnissen des Lebens so zu handeln, wie wir es mit Hilfe der Vernunft (*raison*) tun.“<sup>1</sup>

Nochmals kommt Descartes dann auf das Sprachkriterium als Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier zurück, um die Tiere ebenso als vernunftlose Automaten zu charakterisieren, wie vorher die vom Menschen nachgebauten *künstlichen Maschinen*. Der Hinweis auf die bei einigen Tieren vorhandenen anatomischen Voraussetzungen zur Sprachproduktion wird noch lange als Argument dafür aufgeführt werden, daß die Sprachfähigkeit des Menschen nicht auf irgendeiner besonderen Eignung seines Organismus beruht und daher nur als Wirkung einer unkörperlichen Substanz erklärt werden könne.

„In ganz derselben einfachen Weise kann man auch den Unterschied zwischen Mensch und Tier erkennen. Es ist nämlich sehr merkwürdig, daß selbst die stumpfsinnigsten, dümmsten Menschen, ja selbst die Verrückten imstande sind, verschiedene Worte so zu verbinden und zu einer Rede zu ordnen, durch die sie ihre Gedanken mitteilen, während kein einziges anderes Geschöpf etwas derartiges fertigbringt, so vollkommen und so glücklich veranlagt es auch sein mag. Dies liegt nicht an einer mangelhaften Beschaffenheit der Organe; sehen wir doch, daß Elstern und Papageien ganz die gleichen Worte aussprechen wie wir, und doch können sie nicht reden wie wir, d. h. ihre Gedanken äußern. Menschen hingegen, die taubstumm geboren sind, denen also ebensowohl, ja noch weit mehr als den Tieren die Organe fehlen, die anderen zum Sprechen dienen, pflegen aus sich selbst Zeichen zu erfinden, durch welche sie sich denen verständlich machen, mit denen sie verkehren und die sich die Zeit nehmen können, ihre Sprache zu erlernen. Das beweist aber nicht nur, daß die Tiere weniger Vernunft besitzen als die

<sup>1</sup> Ebenda, S. 57.

Menschen, sondern daß ihnen diese völlig fehlt. Denn offenbar ist zum Sprechen nur wenig Vernunft (*raison*) nötig; . . .“<sup>1</sup>

Ein weiteres Argument gegen das Sprachvermögen der Tiere ist die strenge Unterscheidung zwischen Sprachzeichen und *natürlichen Bewegungen*, die Begleitzeichen der *passions*, also körperlich bedingter Zustände sind und von Tieren ebenso vollzogen werden wie von der Maschine des menschlichen Körpers. Descartes' direkte Stellungnahme gegen die bei antiken Autoren vertretene Sprachfähigkeit der Tiere richtet sich gleichzeitig vor allem gegen Montaigne und Charron, deren Eintreten für die Anerkennung von Intelligenz und Sprache der Tiere für das 17. Jahrhundert in frischer Erinnerung war. Sein Argument, daß die Tiere, wenn sie wirklich über eine Sprache verfügten, in der Lage sein müßten, sich den Menschen ebenso verständlich zu machen wie ihresgleichen, rief Gassendis Ironie über diesen anthropozentrischen Zirkelschluß hervor<sup>2</sup>.

„Man darf nicht übersehen, daß die Sprache und alle Zeichen, die nach menschlicher Vereinbarung Gedanken ausdrücken, sich beträchtlich von jenen Naturlauten und Zeichen unterscheiden, durch welche sich körperliche Empfindungen kundgeben; ferner darf man nicht mit einigen alten Schriftstellern glauben, daß die Tiere sprechen, wir aber ihre Sprache nicht verstehen. Denn würden sie wirklich sprechen, so müßten sie, da sie viele Organe besitzen, die den unsrigen analog sind, ihre Gedanken ebensogut uns verständlich machen können wie ihresgleichen.“<sup>3</sup>

Wenn die fehlende Sprachfähigkeit die fehlende Denkfähigkeit der Tiere beweist, so ist andererseits die vieldiskutierte Vollkommenheit der Tiere zu bestimmten Fertigkeiten kein Zeichen von Intelligenz. Sie kann nur eine Auswirkung der speziellen Disposition ihrer Organe, d. h. der Konstruktion ihrer *Maschine* sein: Baut der Mensch doch Uhren, deren Mechanismus die Zeit viel besser registriert, als er selbst dazu in der Lage ist.

Fazit dieser Ausführungen über den menschlichen und tierischen Körper und die von beiden hervorgebrachten Zeichen ist die nochmalige Feststellung, daß die vernunftbegabte Seele des Menschen durch keinerlei Mechanismen erklärbar ist und daher nicht aus den Kräften der Materie abgeleitet werden kann, wenn sie auch eng mit dem Körper vereint sein muß, um Empfindungen und Triebe zu haben *und damit den wirklichen Menschen auszumachen* (et ainsi composer un vrai homme).<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Ebenda, S. 58. Auf die Sprache als Kriterium einer dualistischen Grenzziehung zwischen Mensch und Tier kommt Descartes auch später zurück. Siehe *Œuvres* IV, S. 573ff.; V, S. 278.

<sup>2</sup> Gassendi, *Disquisitio metaphysica*, S. 152.

<sup>3</sup> Descartes, *Discours* (1967), S. 58.

<sup>4</sup> Ebenda, S. 59.

Descartes' im gleichen Atemzuge ausgesprochene Warnung vor einer Unterschätzung der absoluten Sonderstellung der menschlichen Seele unterstreicht nochmals seine Besorgtheit um den Nachweis der Orthodoxie seiner Philosophie:

„Ich habe mich hier etwas ausführlich über die Seele verbreitet, weil das einer der wichtigsten Gegenstände ist; denn nächst dem Irrtum der Gottesleugner, den ich oben zur Genüge widerlegt zu haben glaube, gibt es keinen, der ein schwaches Gemüt leichter von dem rechten Wege der Tugend ablenkt als die Meinung, die Tierseele sei von gleicher Natur wie die unsrige; es bliebe uns also nach dem Tode nichts zu fürchten oder zu hoffen übrig, ebensowenig wie den Fliegen und den Ameisen. Hat man jedoch erkannt, wie sehr verschieden sie sind, so versteht man viel besser die Beweisgründe dafür, daß unsere Seele gänzlich unabhängig vom Körper ist und daß sie deshalb nicht mit ihm zugleich stirbt.“<sup>1</sup>

Mit aller Deutlichkeit zeigen diese Ausführungen in dem „Discours“, daß Descartes die von ihm betonten Eigenschaften der menschlichen Sprache aus seiner eigenen Wesensbestimmung des Menschen im Rahmen des rationalistischen Dualismus von Körper und Geist folgert, um daraus Beweisgründe für die Postulate eben dieses Dualismus abzuleiten.

In der Abhandlung „Les passions de l'âme“ (1649), die Descartes seiner Lehre von der Rolle der Affekte im Zusammenspiel von Körper und Seele widmet, bezieht er sich wiederum auf die Sprache, um durch deren dualistische Interpretation sein philosophisches Postulat zu stützen: Der arbiträre Charakter des sprachlichen Zeichens, seine völlige Verschiedenheit gegenüber den bezeichneten Ideen beweist, daß der Mensch durchaus in der Lage ist, seine *passions* zu beherrschen, statt sich ihnen zu unterwerfen. Haben die Menschen es doch gelernt und sogar zu einer Gewohnheit gemacht, in vernommenen oder gelesenen Wörtern etwas völlig anderes zu erkennen als nur die mechanische Einwirkung, die Lautfolge oder Buchstaben dieser Wörter auf das Gehirn ausüben. Die Seele kann also beim Sprechen wie beim Hören mit einem rein körperlichen Vorgang eine geistige Handlung koppeln und dabei selber körperliche Abläufe auslösen oder steuern, um sie in den Dienst geistiger Handlungen, wie der Ideenvermittlung, zu stellen. Folglich muß sie auch in anderen Fällen fähig sein, dafür zu sorgen, daß der Körper, mit dem sie vereint ist, nicht auf alle Sinneseindrücke mit mechanischen Reaktionen antwortet. Die Willenskräfte der Seele können vielmehr auf Sinneseindrücke bewußt reagieren, dadurch die Affekte und somit auch das Verhalten des Körpers beherrschen.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Ebenda, S. 59f.

<sup>2</sup> Descartes, *Les passions*, S. 105 (=Artikel 50).

Schon auf den „Discours de la méthode“ erfolgte der Einwand, daß auch den Tieren intellektuelle und kommunikative Fähigkeiten zugesprochen werden müßten. Die Leugnung dieser Fähigkeiten der Tiere und damit ihrer Seele liefere sogar den Atheisten ein Argument in die Hand, um die Existenz der menschlichen Seele zu bestreiten, da ja der Mechanismus des menschlichen Körpers die gleiche Vollkommenheit aufweise wie derjenige der Tiere und so auch alle seine Funktionen ohne die Mitwirkung einer immateriellen Substanz denkbar wären.<sup>1</sup>

Wenige Jahre später hatte die Problematik Körper/Seele wiederum einen zentralen Platz in Descartes' „Méditations métaphysiques“ (1641), mit denen er die Postulate seiner Philosophie zusammenfaßte. Die ausdrückliche Formulierung seiner Hoffnung, daß sogar die Sorbonne den Thesen seiner „Méditations“ zustimmen werde, zeigt wiederum das Bemühen, seiner Philosophie durch die Bestätigung ihrer Rechtgläubigkeit jeden nur möglichen Rückhalt zu sichern. Mersenne sorgte dafür, daß von einigen bedeutenden Autoren Antworten redigiert wurden, zu denen Descartes aufgefordert hatte. Zu den Autoren dieser Entgegnungen auf Descartes' „Méditations“ gehörten Hobbes, Gassendi und Antoine Arnauld, der sich im Unterschied zu den beiden erstgenannten im wesentlichen mit Descartes identifizierte und seine Einwände als Aufforderung zu einer überzeugenderen Begründung der rationalistischen Grundposition verstand.

Die von Gassendi und Hobbes formulierten Einwände verdeutlichen den Gegensatz der sensualistischen und der rationalistischen Ideenlehre. Gassendis Entgegnung, auf die Descartes sehr gereizt antwortete – er versuchte sogar, das Erscheinen ihrer französischen Übersetzung zu verhindern –, löste die berühmte Polemik der beiden Autoren aus.

Hobbes wie Gassendi halten Descartes den sinnlichen Ursprung aller Ideen entgegen. Die *imagination* als sinnesgebundenes Vorstellungsvermögen ist für sie unumgängliche Zwischenstufe zwischen der Sinneswahrnehmung und abstrakteren Denkformen und in dieser Eigenschaft ein notwendiges Erkenntnismittel. Descartes' Unterscheidung sinnesbedingter Denkformen und eines „reinen“, von jeglicher Sinneserfahrung freien Denkens wird damit gegenstandslos.

Gassendis Auffassung der mechanischen Körpervorgänge, wie vor allem der Einwirkung von Sinneseindrücken auf das Gehirn, stimmt im wesentlichen mit Descartes überein. Doch sieht er das Prinzip des Denkens im Gehirn selbst und nicht in einer mit dem menschlichen Körper verbundenen unkörperlichen Substanz. Als Fortsetzer der Naturinterpretation von Epikur und Lukrez betrachtet Gassendi den Menschen als ein körperliches Wesen,

<sup>1</sup> Descartes, Discours (1967), S. 422f.

das in eben dieser Eigenschaft über geistige Fähigkeiten verfügt.<sup>1</sup> Alle Ideen stammen aus der Sinneserfahrung und deren Weiterverarbeitung. Seine programmatische These *primum adest tibi corpus* setzt Gassendi als körperliche Wesensbestimmung des Menschen dem Descartes'schen *cogito ergo sum* und der Postulierung eines unkörperlichen Bewußtseins entgegen. Gassendis Bestimmung des Menschen als körperlich-sinnliches Wesen bezieht ihn so im ausdrücklichen Gegensatz zu Descartes voll in das materielle Universum ein, das alle Lebewesen umfaßt. Die kategorische Einordnung des Menschen in den Kreis aller Lebewesen richtet sich ebenso gegen Descartes' Wesensbestimmung des Menschen, wie die Anerkennung intellektueller Fähigkeiten der Tiere sich gegen die cartesische Automatentheorie wendet – *brutes rationem restituo*.<sup>2</sup>

Die philosophischen Gegensätze in bezug auf die Problematik des Geistigen und des Körperlichen in der Wesensbestimmung des Menschen bei Descartes, Hobbes und Gassendi werden nun gerade in der Erwiderung auf Descartes' „Méditations“ auch als unterschiedliche Sicht der Sprache vorge tragen.<sup>3</sup>

Besonders ausführlich wendet Gassendi sich gegen Descartes' 2. Meditation, in der die unkörperliche Natur der *res cogitans* begründet und die These aufgestellt wird, daß der menschliche Geist mit größerer Sicherheit wahrnehmbar sei als der Körper. Gassendis Argumentation gegen diese Prämisse des Descartes'schen *cogito ergo sum* betont die körperlichen Grundlagen des Denkens und widerspricht Descartes' Grenzziehung zwischen Mensch und Tier mit dem Hinweis auf das Denk- und Kommunikationsvermögen der Tiere. Wenn der Tierkörper wie der Mensch Nerven und ein Gehirn aufweist, verfügt er auch über Denkfähigkeit, denn das Prinzip des Denkens liegt im Gehirn (*sunt in brutis nervi, sunt spiritus, est cerebrum, est in cerebrum principium cognoscens . . .*).<sup>4</sup>

Auf Descartes' Behauptung, daß dem Gehirn der Tiere lediglich die Fähigkeit der *imagination* als mechanische Erneuerung sinnlicher Eindrücke zukomme, aber kein Denken wie der unkörperlichen Seele des Menschen, erwidert Gassendi, daß die *imagination* der Tiere und die Denkformen des Menschen sich nicht substantiell sondern nur graduell unterscheiden (*secundum magis et minus*). Descartes mache es sich allzu einfach, wenn er das

<sup>1</sup> Vgl. zu Gassendis philosophiegeschichtlicher Stellung Gregory (1961), Hess (1939), Robinet (1978).

<sup>2</sup> Siehe Hess, S. 166 ff.

<sup>3</sup> Die „Objections“ von Hobbes und Gassendi, mit Descartes' Erwiderung, sind dessen „Méditations“ beigefügt. Sehr ausführlich hat Gassendi sich dann nochmals in seiner „Disquisitio“ gegen Descartes geäußert.

<sup>4</sup> Zitiert in Descartes, Œuvres VII, S. 269.

Fehlen der menschlichen Sprache bei den Tieren – Hauptargument der Descartes'schen Automatentheorie – als Fehlen von Sprache überhaupt ansieht. Die Tiere haben ein arteigenes Kommunikationsvermögen, das allerdings ebenso wie ihr Denken nicht dieselbe Stufe erreicht wie beim Menschen.<sup>1</sup>

Im gleichen Zuge wie diese Zurückweisung von Descartes' Konstruktion einer unkörperlichen *res cogitans* und der damit verbundenen absoluten Sonderstellung des Menschen formuliert Gassendi programmatisch die Zugehörigkeit des Menschen zum Tierreich, die durch seine höhere Denk- und Kommunikationsfähigkeit nicht aufgehoben wird: *licet homo sit praestantissimum animalium, non eximitur tamen ex animalium numero . . .*<sup>2</sup>

Mit dieser Einbeziehung der Sprache in die Argumentation gegen Descartes' Postulat des unkörperlichen Denkens und der absoluten Sonderstellung des Menschen geht Gassendi von einer auf Epikur und Lukrez gestützten materialistisch-sensualistischen Sprachauffassung aus. Zu deren Hauptpunkten gehörte neben der Voraussetzung eines Kommunikationsvermögens der Tiere die Annahme eines natürlichen, sozialen Sprachursprungs und der wechselseitigen Abhängigkeit von Sprache und Denken, im bewußten Gegensatz zur platonischen und augustinischen Tradition, die in der rationalistischen Sicht der Sprache fortgesetzt wurde.<sup>3</sup> Doch führt Gassendi in seinen unmittelbar gegen Descartes' „Méditations“ gerichteten Einwänden offenbar als sprachtheoretisches Argument nur das Denk- und Kommunikationsvermögen der Tiere an, dessen Ablehnung allerdings schon in dem „Discours de la méthode“ Descartes wichtigster linguistischer Gesichtspunkt zur Abstützung der unkörperlichen Natur des Denkens und der absoluten Sonderstellung des Menschen war.

In Hobbes' Einwänden gegen Descartes findet der sprachtheoretische Aspekt mehr Gewicht als bei Gassendi, insofern Hobbes, wenngleich in hypothetischer Formulierung, aus der Abhängigkeit des Denkens von der Sprache die möglicherweise körperliche Natur des Denkens folgert. Hobbes wendet sich ebenso wie Gassendi gegen Descartes' Unterscheidung von sinnesbedingten und sinnesunabhängigen Denkformen, da letztlich alles Denken auf Sinneserfahrung zurückgeht. Descartes' Annahme der unkörperlichen Natur des Denkens stellt Hobbes die Hypothese einer tragenden Rolle der Sprache für das Denken und ihre Verknüpfung mit der *imagination* entgegen. Seine Hypothese, daß sich das Denken überhaupt erst mit Hilfe der Wörter vollzieht, geht bis zu der Folgerung, alles Denken sei möglicher-

<sup>1</sup> Ebenda, S. 271.

<sup>2</sup> Ebenda, S. 269.

<sup>3</sup> Siehe Robinet (1978), S. 133f.

weise nichts anderes als ein körperlicher Vorgang auf der Ebene der *imagination*. Damit wird die äußerste Konsequenz aus der Ablehnung der rationalistischen Annahme gezogen, das Denken existiere unabhängig von der Sprache. Aus der Abhängigkeit des Denkens von den Sprachzeichen, die ihrerseits Gegenstand der körperlich bedingten Denkform *imagination* sind, wird die möglicherweise materielle Natur des Denkens selbst abgeleitet:

„Was würden wir nun sagen, wenn das Schlußfolgern vielleicht nichts anderes ist als eine Zusammenfügung von Bezeichnungen durch das Wort *ist*? So daß unsere Vernunft nichts über die Natur der Dinge schlußfolgert, sondern nur über deren Bezeichnungen, wir also mit Hilfe der Vernunft nur sehen, ob wir die Bezeichnungen der Dinge richtig oder falsch miteinander verbinden, entsprechend dem Übereinkommen, das wir nach unserem Gutdünken (*arbitrio nostro*) über ihre Bedeutungen getroffen haben. Wenn es sich so verhält, was wohl möglich ist, hängt das Schlußfolgern von den Bezeichnungen ab, die Bezeichnungen von der Imagination und die Imagination vielleicht, wie ich meine, von der Bewegung der Körperorgane; und so wäre der Geist nichts anderes als eine Bewegung in bestimmten Teilen des organischen Körpers.“<sup>1</sup>

Auch in Descartes' Erwiderung auf diese Einwände von Hobbes steht die Zeichenproblematik im Mittelpunkt, die jetzt aber in einem ganz entgegengesetzten Sinne gedeutet wird, um die Unabhängigkeit des Denkens von der Sprache zu deduzieren. Den von der Sprache selbst gelieferten Beweis dieser Unabhängigkeit sieht Descartes in der arbiträren Natur des sprachlichen Zeichens. Wie könnte man bezweifeln, daß ein Franzose und ein Deutscher die gleichen Gedanken über die gleichen Dinge haben, obwohl die Wörter ihrer Sprachen ganz verschieden sind? Nicht die Lautformen also sind Gegenstand des Denkens, sondern die Bedeutung der Wörter. Hatte Hobbes doch selbst eingeräumt, daß die Wörter Bedeutungen haben, also müßte er auch zugeben, daß unsere Gedanken und ihre Verbindung beim Schlußfolgern sich mehr auf diese Bedeutungen als auf die Wörter selbst (d. h. deren Lautformen) beziehen:

„Beim Schlußfolgern werden jedoch nicht die Namen miteinander verknüpft, sondern die von den Namen bezeichneten Dinge, und ich wundere mich darüber, daß jemand das Gegenteil einfallen kann. Wer bezweifelt denn, daß ein Franzose und ein Deutscher die gleichen Gedanken oder Schlußfolgerungen über die gleichen Dinge haben können, obwohl sie mit ganz verschiedenen Wörtern umgehen? Und widerlegt dieser Philosoph sich nicht

<sup>1</sup> Zitiert in Descartes, *Œuvres* IX, S. 138. Die „Logik“ von Port-Royal zitiert in ihrem 1. Kapitel den Einwand von Hobbes und Descartes' Gegenargumentation.

selbst, wenn er von Übereinkommen spricht, die wir nach unserem Gutdünken über die Bedeutung der Wörter getroffen haben? Denn wenn er zugibt, daß die Wörter etwas bedeuten, weshalb will er dann nicht einräumen, daß unsere Rede und unsere Überlegungen mehr das Bedeutete betreffen als die Wörter. In der Art wie er schlußfolgert, daß der Geist eine Bewegung ist, könnte er auch schlußfolgern, daß die Erde der Himmel ist oder was immer ihm einfallen mag . . .“<sup>1</sup>

Hobbes und Descartes reden hier aneinander vorbei, wie auch in anderen Teilen der Einwände und ihrer Beantwortung durch Descartes. Noch deutlicher als die französische Übersetzung zeigt das der lateinische Originaltext. Die Standpunkte sind zu unterschiedlich, um eine gemeinsame Sprache zu finden. Daher unterstellt Descartes, Hobbes meine, daß sich das Denken in der Lautform der Wörter vollzieht, während Hobbes die durch Lautformen geäußerten Bedeutungen von den Dingen unterscheidet, auf die sie sich richten. Descartes dagegen geht es um die Abgrenzung zwischen materiellem Wortkörper und Bedeutung (*hoc aliquid quod significatur*) als Unterscheidung von Zeichen und Idee, Abgrenzung, die in der nachfolgenden Sprachdiskussion aus rationalistischer Sicht als Parallele der Unterscheidung von Körper/Seele aufgefaßt wird. Da der selbständige Status des Denkens für Descartes unbezweifelbar ist, erklärt er die Bindung des Denkens an die Sprache und die daraus abgeleiteten Folgerungen einfach für absurd.

Als einer der Autoren von Erwidern auf Descartes' „Méditations“ äußert sich auch Antoine Arnauld zu den Hauptthesen des Cartesianismus, zwei Jahrzehnte vor dem Erscheinen der „Grammatik“ und der „Logik“ von Port-Royal. Arnauld unterstreicht die Übereinstimmung von Descartes' Wesensbestimmung des Denkens und des Verhältnisses Körper/Seele mit der Lehre Augustins, die eine zentrale Stellung für den Jansenismus erlangen sollte. Bei aller Betonung seiner grundsätzlichen Übereinstimmung mit Descartes sieht Arnauld aber doch Lücken in der Erklärung der Leib/Seele-Problematisierung und in der Abgrenzung des menschlichen Denkens vom mechanischen Verhalten der Tiere. Er wünscht sich daher eine überzeugendere Widerlegung der Thesen des Sensualismus, die von Arnauld schon damals zum Argumentationsarsenal der Religionsfeinde gerechnet wurden, besonders die Leugnung der Seele durch die These von der körperlichen Natur des Denkens.<sup>2</sup>

Zwei Jahrzehnte später wird daher das 1. Kapitel der „Logik“ von Port-Royal („Des idées selon leur nature et leur origine“) einer Widerlegung der sensualistischen Ideenlehre gewidmet sein. Und im unmittelbaren Zusammenhang mit der Zurückweisung der sensualistischen Prämisse *nihil est in intellectu*

<sup>1</sup> Descartes, Œuvres IX, S. 139.

<sup>2</sup> Zitiert in Descartes, Œuvres IX, S. 154ff.

*quod non prius fuerit in sensu* wird der sprachtheoretisch unterbaute Einwand von Hobbes gegen Descartes' Dualismus zitiert, um mit aller Entschiedenheit verworfen zu werden. Dabei verwendet die „Logik“ das gleiche Argument und sogar weitgehend die gleichen Formulierungen wie Descartes sie in seiner Replik gegen Hobbes angeführt hatte, nämlich den arbiträren Charakter des sprachlichen Zeichens als Beweis für die völlige Unterschiedlichkeit des körperhaften Zeichens und der immateriellen Idee. Mit ihrer apologetischen Auslegung dieser Problematik geht die „Logik“ von Port-Royal allerdings bedeutend weiter als Descartes, indem sie den Einwand von Hobbes als *opinion très dangereuse* kennzeichnet, die auf Anerkennung einer denkfähigen Materie und Leugnung der Unsterblichkeit der Seele hinauslaufen würde, wenn sie wirklich ernst gemeint wäre.<sup>1</sup>

Diese entschiedene Zurückweisung des Sensualismus war um so notwendiger, als seit der Kontroverse um Descartes' „Méditations“ die sensualistischen Einwände gegen den Dualismus mit Einschluß sprachtheoretischer Gesichtspunkte weiter an Boden gewonnen hatten. Hier sind vor allem die verschiedenen Schriften von Cureau de la Chambre<sup>2</sup> zu nennen, die sich mit dem Charakter der *passions* und ihrer Zeichenfunktion bei Mensch und Tier sowie mit den intellektuellen und kommunikativen Fähigkeiten der Tiere beschäftigen, Problemkreise, zu denen sich Descartes auch nach dem „Discours de la méthode“ wiederholt geäußert hatte.<sup>3</sup> Cureaus philosophische Argumente hatten im Rahmen der Opposition gegen Descartes' Automatentheorie eine andere Tragweite als die spontanen Äußerungen bestürzter Tierfreunde.

Die philosophische Systematik seiner Schriften macht die Konsequenzen deutlich, die aus der Herausforderung durch Descartes' dualistische Zuspitzung der Leib/Seele-Problematik hervorgingen. Ebenso wie *imagination* und *passion* den Tieren und dem Menschen als körperhafte Denkformen gemeinsam sind, wird den Tieren eine mit ihren intellektuellen Fähigkeiten korrelierende Kommunikationsfähigkeit zuerkannt.

Und Cureau de la Chambre stellt sogar die verfängliche Frage, ob die auch von Descartes verwendete Bezeichnung der Gemütsbewegungen des Menschen als *mouvement de l'âme* lediglich eine Metapher sei, oder ob tatsächlich eine *Bewegung* der Seele erfolgt, was bedeuten würde, daß die Seele räumliche Ausdehnung hätte und damit körperlicher Natur sei. Cureau de la Chambre entscheidet sich unumwunden für diese zweite Antwort.<sup>4</sup> Die

<sup>1</sup> Arnauld/Nicole, *La Logique* (1965), chap. I.

<sup>2</sup> Zu Cureau de la Chambre siehe Foerster (1936) und Piobetta (1937).

<sup>3</sup> Zitiert in Descartes, *Discours* (1967), S. 420ff.

<sup>4</sup> Cureau de la Chambre, *L'art de connoistre les hommes*, S. 93f.; *Le système de l'âme*, S. 432ff.

dualistische Fragestellung der Leib/Seele-Problematik wird von ihm also aufgeworfen, um sie im Sinne einer Aufhebung des Dualismus zu beantworten, in einem Zusammenhang, der auch die hierzu von Descartes vorgebrachten sprachtheoretischen Gesichtspunkte zurückweist. Cureau de la Chambre hat also aus der dualistischen Fragestellung gerade jene materialistische Konsequenz gezogen, die der junge Arnauld bei Descartes als noch nicht genügend widerlegt erkannt hatte.

Im Hinblick auf die gegen Descartes vorgebrachten Argumentationen ist allerdings zu beachten, daß Gassendis Sensualismus, dem auch Cureau de la Chambre verpflichtet war, spiritualistische Züge aufwies, und daß damals sensualistische Gesichtspunkte nicht einen Konflikt mit der offiziellen Orthodoxie bedeuten mußten, da selbst der an den Universitäten herrschende Aristotelismus sensualistische Lehrsätze scholastischer Tradition beibehalten hatte.

Descartes wie Gassendi war gemeinsam, daß sie der Scholastik eine neue Wissenschaftsgesinnung entgegensetzten. Gassendis geistliche Würden hinderten ihn nicht, ebenso wie Descartes ein Vorkämpfer der Naturwissenschaften zu sein. Das gleiche gilt für Descartes' langjährigen Gewährsmann Mersenne, der als Physiker und als Organisator einer umfangreichen internationalen Gelehrtenkorrespondenz Bedeutendes leistete. Die Betroffenheit über die Verurteilung Galileis war Descartes und Gassendi mit anderen führenden Geistern ihrer Zeit gemeinsam.

Nicht überbrückbar aber war der Gegensatz zwischen der rationalistischen Grundposition des einen und der sensualistischen des anderen. Während Gassendi ein neues naturwissenschaftliches Ideal mit der Auffassung des Menschen als eines primär körperlich-sinnlichen Wesens und der Annahme verband, daß alles menschliche Wissen aus der Sinneserfahrung stammt, ging Descartes' Auffassung des Menschen vom Apriorismus einer geistigen Substanz gegenüber der materiellen aus.

Es zeigt Arnaulds Weitblick, wenn er darüber verbittert war, daß die cartesische Philosophie verfolgt wurde, während sensualistische Positionen unbehelligt blieben.<sup>1</sup>

Wir werden sehen, daß dann im 18. Jahrhundert der cartesische Dualismus und seine Lehre von den eingeborenen Ideen tatsächlich zu Glaubenssätzen erhoben wurden, um sie dem Vordringen des Sensualismus entgegenzustellen.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Siehe Bouillier (1868/1970).

<sup>2</sup> Einen äußeren Anstoß gab hierzu die sensualistisch inspirierte Dissertation des Abbé de Prades, deren 1751 an der Sorbonne erfolgte Einreichung und Verteidigung den als „Affaire de Prades“ bezeichneten Skandal auslöste. Die damalige antisensualistische Kampagne richtete sich vor allem gegen die „Encyclopédie“, deren Erscheinen 1751 begonnen hatte. Siehe weiter unten das Kapitel 2.2.2.2.

Vorher allerdings vollzieht sich schon im 17. Jahrhundert eine Entwicklung der Sprachdiskussion, in der die unterschiedliche Richtung der Anstöße sichtbar wird, die vom Cartesianismus und seiner Interpretation des Verhältnisses von Körper und Geist ausgingen. Wir zeigen in den folgenden Kapiteln einige Etappen dieser Entwicklung.

## 1.2. Sprache und Affekte in der „Logik“ von Port-Royal<sup>1</sup>

Etwas vorschnell ist die „Grammatik“ von Port-Royal (*Grammaire générale et raisonnée, contenant . . . Les raisons de ce qui est commun à toutes les langues, et les principales différences qui s'y rencontrent . . .*, 1660) als sprachtheoretische Umsetzung der Descartes'schen Philosophie angesehen worden. Neuere Forschungen haben deutlich gemacht, daß diese „Grammatik“ zu einem erheblichen Teil frühere Traditionslinien fortsetzt und sie mit Anleihen beim Cartesianismus verbindet.<sup>2</sup> Als Autoren der „Grammatik“ werden für gewöhnlich Antoine Arnauld und Claude Lancelot genannt. Der größere Anteil der Autorschaft entfällt sicherlich auf Lancelot, der bereits eine ganze Reihe von lehrbuchartigen Grammatiken zu einzelnen Sprachen verfaßt hatte, ehe er aus seinen Gesprächen mit Arnauld sprachphilosophische Anregungen schöpfte und sie in die fortan mit dem Namen von Port-Royal verknüpfte „Grammaire générale et raisonnée“ einbaute<sup>3</sup>.

In der von Arnauld und Nicole verfaßten „Logique ou l'art de penser“ (1662) kommt dagegen Arnaulds Haltung als eines der streitbarsten Philosophen seines Jahrhunderts unmittelbar zum Ausdruck. Trotz ihrer Bezugnahme auf die „Grammatik“ von Port-Royal vertritt die zwei Jahre später erschienene „Logik“ eine Sprachtheorie, die sich direkt und in polemischer Form mit den zur gleichen Zeit im Vordergrund des philosophischen Interes-

<sup>1</sup> Zur „Grammatik“ und „Logik“ von Port-Royal und ihren Autoren siehe Amirova (1980), Brekle (1964, 1967, 1976), Carré (1887), Chevalier (1967, 1968, 1972), Clerico (1972), Coseriu (1972–75), Del Noce (1937), Donzé (1967), Foucault (1966), France (1972), Harnois (1929), Hildebrandt (1976), Kunow (1926), Lakoff (1976), Liebmann (1902), Marin (1975), Miel (1969), Montréal-Wickert (1977), Munteano (1956), Percival (1976), Rosetti (1969), Rosiello (1967), Salmon (1969), Uitti (1969), Verga (1972), Zimmermann (1910). Weitere Literaturhinweise siehe Brekle (1975) und Porset (1977, Grammatista). Zu Pascal siehe Brunet, G. (1959), France (1972), Lafuma (1958), Laporte (1950), Le Guerin (1971), Lohde (1936), Marin (1975), Miel (1969), Topliiss (1966).

<sup>2</sup> Vgl. Salmon (1969).

<sup>3</sup> Vgl. Lancelots Vorwort zur „Grammatik“ von Port-Royal.

ses stehenden Problemen und Streitpunkten verbindet. Im Unterschied zur „Grammatik“ zeigt die „Logik“ auch explizit eine spezifisch jansenistische Weiterentwicklung des Cartesianismus und gibt gerade hierbei der Interpretation der Sprache eine zentrale Rolle.

Lancelots „Grammatik“ trägt cartesianische Prinzipien weniger in ihrer Ausführung als in ihrem Programm vor. Dazu gehört die Gliederung der Sprache in einen materiellen und einen geistigen Bereich. Die Laute als das Materielle sind, wie schon Descartes gesagt hatte, den Menschen und den Papageien gemeinsam. Wenn dagegen die Menschen mit Hilfe von nur 25 oder 30 Lauten eine unendliche Menge von Wörtern bilden können, um mitzuteilen, *was in unserem Geiste vor sich geht*, so handelt es sich hier um einen der überzeugendsten Beweise für das geistige Wesen des Menschen. Dies um so mehr, als die materielle Form der Laute und Wörter nichts mit dem geistigen Inhalt gemeinsam hat, den sie ausdrücken. Aus der Priorität des Geistigen, zu dessen Mitteilung die Wörter *erfunden* wurden, folgert die Prämisse, daß ein Verständnis der sprachlichen Operationen nur ausgehend von den geistigen Operationen möglich ist, die mit Hilfe der Sprache wiedergegeben werden. Dies sind die beiden ersten geistigen Operationen, *concevoir* und *juger*. Hiervon ausgehend werden die grammatischen Wortklassen begründet und der Satz als sprachliche Fassung des logischen Urteils erklärt. Das *raisonner* als die nächstfolgende Operation wird dem Bereich der Logik zugewiesen.

Cartesianisch ist das Programm der „Grammatik“ von Port-Royal also mit dem Ausgehen von den beiden Substanzen des Körperlichen und des Geistigen, sowie mit der Prämisse eines apriorischen Charakters des Geistigen, aus der sich die Gesetze des logischen Denkens als selbstverständliche Grundlage der Sprache ableiten. Ein speziellerer Anklang an von Descartes aufgeworfene und damals diskutierte Probleme ist die Aufgliederung des Denkens in rein geistige und in mit körperlichen Vorstellungen verbundene Ideen; ebenso der Hinweis, daß die Sprache auch die *Bewegungen der Seele*, also die Affekte ausdrückt, zu denen hier auch die Frageform und die Befehlsform gerechnet werden.

Nachdem allzu lange die Übereinstimmung zwischen Programm und Ausführung der „Grammatik“ von Port-Royal als eine Selbstverständlichkeit galt, ist neuerdings zu Recht auf deren Diskrepanz hingewiesen worden. Bei der Behandlung der einzelnen grammatischen Kategorien wird keinesfalls immer von Formen des Denkens ausgegangen, und in verschiedenen Fällen läßt die Praxis der Analyse eine Autonomie grammatischer Regeln gegenüber logischen hervortreten.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Vgl. Hildebrandt (1976).

Direkter und nachhaltiger als die „Grammatik“ greift dann die „Logik“ von Port-Royal mit sprachtheoretischen Stellungnahmen in die zeitgenössische philosophische Diskussion ein und bezieht sich dabei insbesondere auf die Einwände gegen Descartes' „Méditations métaphysiques“. Dabei wird Descartes' rationalistische Argumentation aus jansenistischer Sicht mit dem Rückgriff auf Augustin unterbaut. Gleichzeitig mit der Heranziehung sprachtheoretischer Argumente für die Postulate des Rationalismus treten jedoch auch schon Aspekte einer Interpretation der Sprache hervor, die auf die Widersprüchlichkeit der von Descartes ausgehenden Anregungen hinweisen.

Programmatisch wird der „Logik“ eine These zur rationalistischen Ideenlehre vorangestellt, nämlich daß es „in der Metaphysik nichts wichtigeres gibt als den Ursprung unserer Ideen, die Unterscheidung der geistigen Ideen und der körperlichen Vorstellungen, die Unterscheidung von Seele und Körper und die hierauf beruhenden Beweise der Unsterblichkeit der Seele“.<sup>1</sup> Der äußere Aufbau der „Logik“ entspricht der schon in der „Grammatik“ angeführten Folge der geistigen Operationen: Die Teile 1–3 werden jeweils den Denkformen *concevoir*, *jugement*, *raisonnement* gewidmet. Der 4. und letzte Teil trägt den Titel „De la méthode“.

Gleich das erste Kapitel behandelt Natur und Ursprung der Ideen. Descartes' Unterscheidung zwischen *reinen* Ideen und den Denkformen der *imagination* wird jetzt mit dem ausdrücklichen Hinweis auf Augustin und die Erbsünde in eine jansenistische Perspektive gerückt: Seit dem Sündenfall haben sich die Menschen daran gewöhnt, vor allem die körperlichen Dinge in Betracht zu ziehen, deren gedankliches Abbild notgedrungen durch die Sinne ins Gehirn gelangt. Daher glauben die meisten Menschen, alle Dinge seien nur in körperlicher Form vorstellbar, als gäbe es lediglich diese Art des Denkens.<sup>2</sup> Zur Illustration solcher körperlich bedingten Denkformen der *imagination* gegenüber dem *reinen Denken* wird Descartes' klassisches Beispiel des Vielecks angeführt, das nur geistig-abstrakt faßbar, aber nicht sinnlich vorstellbar ist.

Bezeichnenderweise leitet die Unterscheidung von reinem Denken und sinnlichem Vorstellungsvermögen unmittelbar über zur Zurückweisung von sprachtheoretisch unterbauten Einwänden gegen die rationalistische Prämisse. Noch entschiedener und expliziter als schon bei Descartes wird betont, daß die mit Hilfe der Sprache ausgedrückten Ideen im Denken vorhanden

<sup>1</sup> Arnauld/Nicole (1965), S. 26 (Second discours, contenant la réponse aux objections qu'on a faites contre cette Logique). Das erste Kapitel des ersten Hauptteils behandelt daher „Des idées selon leur nature et leur origine“.

<sup>2</sup> Arnauld/Nicole, Première partie, chap. I.