

NORMATIVE ORDERS

Cluster of Excellence at Goethe University Frankfurt/Main

Normative Orders Working Paper

01/2012

Wissensordnung als Kritik

Die Ordnung der menschlichen Kenntnisse nach

Jean d'Alembert

Dagmar Comtesse

Cluster of Excellence

The Formation of Normative Orders

www.normativeorders.net

Goethe-Universität Frankfurt am Main

Senckenberganlage 31, Postfach 28, 60325 Frankfurt am Main

comtesse@em.uni-frankfurt.de

Wissensordnung als Kritik

Die Ordnung der menschlichen Kenntnisse nach d'Alembert

von Dagmar Comtesse

Abstract:

Der Beitrag arbeitet d'Alemberts Absicht heraus, durch eine mathematisch begründete Wissensordnung, die einen universellen Geltungsanspruch erhebt, die Dogmatik des religiösen Glaubens genauso wie die Autoritätshörigkeit der ständischen Gesellschaft zu diskreditieren und somit die bestehenden Machtverhältnisse zu destabilisieren. Mit der universalistischen Wissensordnung der Enzyklopädie soll schließlich auch eine neue normative Ordnung etabliert werden. Dabei ist die Rolle der Enzyklopädisten als Aufklärer der unaufgeklärten Gesellschaft Teil der universalistischen Wissensordnung. Obwohl sich die beanspruchte emanzipative Wirkung des enzyklopädischen Universalismus im historischen Kontext von Dogmatismus und Despotismus nachvollziehen lässt, stellt sich die Frage, inwieweit dieser universalistische Anspruch tatsächlich eine ‚kritischen Haltung‘, wie sie von Foucault anhand Kants Schrift „Was ist Aufklärung?“ definiert wird, genügt oder doch nur eine ‚Wissenskritik‘ bleibt. Die Handlungsfrage verweist auf d'Alemberts ambivalentes Verhältnis zu den politischen Autoritäten seiner Zeit.

1. Der universelle Anspruch der Enzyklopädisten

Zum zehnjährigen Bestehen von Wikipedia erschien in der „Zeit“ vom 13. Januar 2011 ein Artikel über „Die Guten im Netz“¹, in dem Wikipedia mit der *Encyclopédie* von Diderot und d'Alembert verglichen wurde. Die Wirkung der *Encyclopédie* auf die europäischen Gesellschaften beschreiben die Autoren dabei folgendermaßen:

„In einer Welt aus Hörensagen, mündlicher Überlieferung, einzelnen aufklärerischen Schriften und kleineren Lexikon-Editionen erleuchtete das umfassende Werk den Kontinent. Mit Diderot bekam die Aufklärung ein intellektuelles Fundament. Gebildete Menschen in Europa bedienten sich mit einem Mal aus demselben Wissensschatz. Indem sie die Enzyklopädie nutzten und zitierten und übersetzten, verständigten sie sich darüber, wie die Welt ist.“

¹ Christoph Drösser, Götz Hamann, „Die Guten im Netz“, in: Die Zeit vom 13.01.2011.

Die homogenisierende und normierende Wirkung des europaweit etablierten Wissensstandards der *Encyclopédie* hat selbstverständlich rückblickend gesehen Vor- und Nachteile. In einem gesellschaftlichen Kontext von Dogmatismus, gewaltbewehrter Zensur, Unwissenheit und mannigfachen sozialem und politischen Ausschluss wirkt der Universalismus der *Encyclopédie* jedoch emanzipativ gegen die bestehenden Autoritäten und ihre Selbstbeschreibungen, indem er einen alternativen Wahrheitsdiskurs begründet und sich gegen die Partikularität der Autoritäten als dominant behauptet. Die emanzipative Wirkung begründet sich also im universellen Geltungsanspruch, der Wahrheit gegen Autorität ausspielt.

Die Geltung der Kenntnisse, die in der *Encyclopédie* in einer bestimmten Ordnung, welche ebenfalls mit einem universellen Geltungsanspruch verknüpft ist, versammelt sind, gründet sich epistemologisch auf den sensualistischen Prämissen von Diderot und d'Alembert sowie vielen aber nicht allen anderen Co-Autoren. Von den sinnlich wahrnehmbaren Daten kann der menschliche Geist durch Zerlegung und Zusammensetzung einfache und kombinierte Ideen bilden, die ihn zu den allgemeinen Prinzipien eines Phänomenbereichs führen. Diese Prinzipien sind nach d'Alembert unveränderlich², während immer neue Phänomenbereiche erschlossen und dem Wissensbaum hinzugefügt werden. Der Inhalt der Wissensordnung ist also generativ, wird von Generation zu Generation erweitert, die Form jedoch und die einmal gefundenen Prinzipien sind unveränderlich und universell. Auch die „realen Kenntnisse“ sind unveränderlich und von den „Fehlern, Meinungen und Debattenbeiträgen“³ zu unterscheiden, jedoch bleiben die beiden Herausgeber sowohl in ihren gemeinsamen als auch jeweiligen Schriften unklar darüber, wie die Universalität der „realen Kenntnisse“ gegenüber neuen Erkenntnissen aus Experimenten (Diderot) oder fehlerhaften Schlüssen (d'Alembert) zu behaupten ist.

Der epistemologische universelle Geltungsanspruch und daraus folgend der Wahrheitsanspruch der menschlichen Kenntnisse wird in der *Encyclopédie* mit einem moralischen Universalismus verknüpft. Obwohl Diderot und d'Alembert unterschiedliche Begründungen für die Moral liefern – Diderot leitet in seinem

² D'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, 1767, S. 16. Das „tableau immuable“ wird immer nur ausgeweitet, die Anfänge der Wissensketten, die Prinzipien, verändern sich nicht.

³ D'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, 1767, S. 14: « L'Histoire générale & raisonnée des Sciences & des Arts renferme quatre grands objets ; nos connoissances, nos opinions, nos disputes & nos erreurs. L'Histoire de nos connoissances nous découvre nos richesses, ou plutôt notre indigence réelle. D'un côté elle humilie l'homme, en lui montrant le peu qu'il sait, de l'autre elle l'élève & l'encourage, ou elle le console du moins, en lui développant les usages multipliés qu'il a su faire d'un petit nombre de notions claires. »

Naturrechtsartikel in der *Encyclopédie* die Moral aus der Vernunft ab⁴, d'Alembert begründet die Moral sensualistisch⁵ - folgt aus beiden Begründungsfiguren ein universeller Geltungsanspruch. Der Sensualismus geht von den Sinnen aus, die jedem Menschen die Vermeidung von Schmerzen und die Befriedigung der elementaren Bedürfnisse nahe legen; die Annahme eines vernunftbegründeten Naturrechts abstrahiert ebenfalls von individuellen Leidenschaften, setzt allerdings im Gegensatz zur physischen Annahme der sinnlichen Erfahrung die metaphysische Prämisse einer universellen Vernunft voraus. Der moralische Universalismus der Enzyklopädisten kann also ganz unterschiedlich begründet sein, verbindet aber jeweils die gleiche Erkenntnisfähigkeit der Menschen mit einer gleichen Moral bzw. mit relativ zur physischen Konstitution gleichen Bedürfnissen. Wenn die Menschen gleich wahrnehmen und denken und die gleichen Bedürfnisse abhängig von ihren körperlichen Zustand haben, dann werden sie in gleichem Maße fähig sein, selbst zu denken und das Wissen zur Bedürfnisbefriedigung in gleichem Maße benötigen. Wenn also die Menschen das Wissen um ihre Bedürfnisse, die Fähigkeit zum Denken, die Einsicht in ihr Naturrecht und damit verbunden auch immer die Einsicht in das gesellschaftliche Unrecht, in das abergläubische Nicht-Wissen und die dogmatischen Setzungen durch die *Encyclopédie* erfahren, dann besteht die Möglichkeit gesellschaftlicher Veränderung. Die enzyklopädische Wissensordnung dient folglich der ganzen Menschheit auf ihrem Weg zur wahren Erkenntnis und bedürfnisorientierten Glückseligkeit⁶.

Der Universalismus leitet sich allerdings nicht allein aus dem Wahrheitsanspruch der *Encyclopédie* und den Gleichheitsprämissen ab. Die Annahme, dass die enzyklopädische Wissensordnung überall den gleichen Geltungsanspruch erhebt und zur Wohlfahrt der Menschen beitragen kann, impliziert auch die Kontextunabhängigkeit der Wissensordnung:

« So werden die Nationen, die von dem Joch des Aberglaubens und des Despotismus noch im Dunkeln gehalten werden, eines Tages, falls sie es schaffen ihre Ketten zu zerbrechen, von den Widersprüchen profitieren, die die Wahrheiten aller Art unter uns hinnehmen mussten. Erleuchtet durch unser

⁴ Diderot, *Droit Naturel*, 1755, S. 115-116, besonders Abschnitt IX.

⁵ D'Alembert, *Discours Préliminaire*, 1751, S. iii.

⁶ Darin liegt auch der Sinn von Diderots Parole „rendre la philosophie populaire“. Die Vulgarisierung der Wissenschaft soll genauso nach innen (gegen die scholastischen Termini) als auch nach außen (für das Volk) wirken. Vgl. Le Rus Analyse zur Doppeldeutigkeit der „Populärwissenschaft“ der Enzyklopädisten in: Veronique Le Ru, *D'Alembert philosophe*, 1994, S. 187-204.

Beispiel werden sie in einem Augenblick die immense Karriere von Fehlern und Vorurteilen übergehen, wo uns tausend Hindernisse für so lange Jahrhunderte festgehalten haben und sie werden auf einmal von der tiefsten Dunkelheit zur wahren Philosophie wechseln, der wir nur langsam und wie tastend begegnet sind.“⁷

Wenn die „Nationen, die das Joch des Aberglaubens und des Despotismus noch im Dunkeln halten“ alle von der *Encyclopédie* profitieren und zur „wahren Philosophie“ gelangen können, dann heißt das auch, dass keine Nation jener der Herausgeber überlegen ist, dass nirgendwo auf der Welt weiter gedacht wurde von jener Avantgarde, die sich um das Enzyklopädie-Projekt versammelt hat. Die Berichte aus den Forschungsreisen, Kolonialisierungsunternehmen und Sklavenmärkten führen die Herausgeber nicht zu Überlegungen über Kontexte von Kenntnissen, Andersheit von Wissen oder kulturell spezifisches Lernen. Der ‚harte‘ Universalismus der Enzyklopädisten geht davon aus, dass *ein Buch* in allen Kulturen dieselbe Wirkung entfaltet kann, wenn es auf eine entsprechende „denkende Öffentlichkeit“⁸ trifft. Die progressive Kritik an der Aufklärung zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie nicht den Zusammenhang von Kenntnissen einerseits und Selbstbestimmung sowie Bedürfnisbefriedigung andererseits in Frage stellt, sondern die Kontextabhängigkeit von Kenntnissen und Lernprozessen fokussiert.⁹

Diese kontextuelle Abhängigkeit ist jedoch für d’Alembert in Bezug auf die Wissensordnung undenkbar. Während Diderot zumindest für die Naturerkenntnis die Kontextabhängigkeit des Forschers mit in den Blick nimmt und damit den Fortschritt

⁷ D’Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, 1767, S. 15 – 16.

⁸ Die Entstehung der bürgerlichen Öffentlichkeit gehört zu den historischen Voraussetzungen des enzyklopädischen Projektes. D’Alembert unterscheidet diese Öffentlichkeit im Vorwort des 3. Bandes der Enzyklopädie (*Avertissement des Éditeurs*) in eine Öffentlichkeit, die unterrichtet wird und eine, die mitdenkt und folglich auch kritisieren kann.

⁹ Martha Nussbaum, *Not for Profit; Why Democracy needs the Humanities*, 2010. Nussbaum argumentiert vor allem mit der Forderung nach einem Studium der Geisteswissenschaften in allen Ländern gegen die Marktorientierung der Erziehungssysteme. Gayatri Spivaks Ansatz ist hier interessanter. Die Geisteswissenschaften eignen sich besser für einen kontextuellen wissenschaftlichen Austausch.: „Wenn wir diesen beschränkten Utopismus [die Utopie der Aufklärung verwirklicht durch die amerikanischen Universitäten], der sich auf alle großen Universitäten weltweit übertragen lässt, für globale soziale Gerechtigkeit nutzbar machen wollen, müssen wir ihn aus seinen elitären »sicheren Häfen« herausholen, die durch die mächtige politische Ordnung der dominanten Nationen abgesichert werden, und unser Augenmerk auf die Bildung des größten Teils der künftigen Wählerschaft im globalen Süden richten – die Kinder der armen Landbevölkerung –, und zwar auf eine Bildung, die über das Erlernen von Lese-, Schreib- und Rechenfähigkeiten hinausgeht und in eine erweiterte Definition von »*Humanities* im Modus des Künftigen« eingebettet ist. Bildung in den *Humanities* strebt nach einer unerzwungenen Neuordnung von Wünschen [*uncoercive rearrangement of desires*].“ Gayatri Spivak, *Righting Wrongs*, *South Atlantic Quarterly* 2004, S. 12.

der Wissenschaften an die jeweilige Gesellschaft und Kultur bindet¹⁰, richtet sich d'Alembert nach dem Modell der mathematischen Methode, die in ihrem auf Exaktheit und Widerspruchsfreiheit begründeten, unbedingten Wahrheitsanspruch die Geltung der Wissensordnung von jedem partikularen Kontext löst.

2. D'Alemberts Wissensordnung

Die Besonderheit der Mathematik lässt sich, so d'Alembert, auch aus ihrer eröffnenden Wirkung in der Wissenschaftsgeschichte ableiten:

„Die Wissenschaft der Natur erlangt von Tag zu Tag neue Reichtümer: die Geometrie hat, indem sie ihre Grenzen ausgedehnt, ihre Fackel in die Teile der Physik getragen, die sich ihr am nächsten befinden; das wahre System der Welt ist erkannt, entwickelt und vervollkommen worden; derselbe Scharfsinn, der sich die Bewegungen der Himmelskörper unterwarf, hat sich auf die Körper, die uns umgeben, übertragen; indem man die Geometrie auf das Studium dieser Körper angewendet hat, oder doch versucht hat, sie darauf anzuwenden, hat man gelernt, die Vorteile und den Missbrauch dieser Verwendung wahrzunehmen und zu fixieren. Mit einem Wort, von der Erde bis zum Saturn, von der Geschichte der Himmel bis zu jener der Insekten, hat die Physik ihr Gesicht verändert. Mit ihr haben fast alle anderen Wissenschaften eine neue Form angenommen, und tatsächlich mussten sie dies tun.“¹¹

Die Anwendung der Mathematik¹² auf die Physik führte erst zur Revolution des Weltbildes und dann zur wissenschaftlichen Revolution. Mit der Anwendungsperspektive grenzt sich d'Alembert deutlich von einer axiomatischen Mathematik antiken Stils ab; in der Tat sind deren Axiome für ihn ein überflüssiger und sinnloser Zeitvertreib¹³. In der Genese der menschlichen Kenntnisse kommen

¹⁰ Überlegungen zur Vorbedingung der Forschung liefert Diderot in den „Gedanken über die Interpretation der Natur“. In Kapitel XXVII geht Diderot auf die finanzielle Voraussetzung der Experimentalphilosophie ein: „Die Lust zum Beobachten kann allen Menschen eingeflößt werden; die Lust zum Experimentieren, so scheint es, sollte nur reichen Menschen eingeflößt werden.“ Diderot, 1984, S. 432. Eine weitere Bedingung für die experimentelle Naturphilosophie liegt in ihrer Öffentlichkeit, wodurch erst die Menge zur Naturphilosophie gebracht und der Fortschritt der Wissenschaften gesichert wird. Ebd. S. 448: „Beeilen wir uns die Philosophie populär zu machen! Wenn wir wollen, dass die Philosophen vorwärts kommen, müssen wir die Menge bald an den Punkt heranbringen, an dem die Philosophen heute stehen.“

¹¹ D'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, 1767, S. 5.

¹² Geometrie steht bei d'Alembert oft allgemein für das, was wir heute üblicherweise als Mathematik bezeichnen würden. Vgl. Moritz Epple, „Mathematische Wissenschaften“, 2008.

¹³ D'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, 1767, S.37 - 45. Veronique Le Ru stellt sogar die These auf, dass ausgehend von d'Alemberts richtungsweisendem Werk des « *Traité de Dynamique*“ dieser aus dem Erkenntnisinteresse, die Metaphysik neu zu gründen, nämlich als

immer zuerst die Sinneserfahrungen, auch für den Mathematiker. Die Vermessung und Berechnung des wahrgenommenen Körpers führt zu Geometrie und Algebra, ohne dass diese zur reinen Spekulation verkommen dürfte: Nur die an den physikalischen Körper rückgebundene, zu nützlichen Zwecken auf diese angewandte Mathematik kann eine kritische Funktion gegenüber der Metaphysik und den Dogmatismus übernehmen. Gegen die Metaphysik als Spekulation kann d'Alembert das analytische Verfahren Newtons, die Abstraktion der Prinzipien von einem Phänomenbereich, in Stellung bringen¹⁴; gegen den Dogmatismus wirkt die unbestechliche Exaktheit und Widerspruchsfreiheit der mathematischen Methode, die sich in Definition, Annahme und Beweisführung gliedert. Die Anwendung dieser Methode findet vornehmlich in jenen Wissenschaften statt, „in denen das Nachdenken den besten Teil einnimmt“¹⁵. Auch im Punkt der Intuition kann die Mathematik ein Modell liefern: nicht allein das richtige Anwenden der Methode, auch das mathematische Gespür, ohne das es keinen Fortschritt gäbe, da hier quasi der Schritt vom Bekannten zum Unbekannten gemacht wird¹⁶, ist in der mathematischen Wissenschaft paradigmatisch entwickelt. Die Mathematik ist aufgrund ihrer stringenten und exakten Methode von Definition und Beweis, sowie ihrer inhärenten Öffnung für Intuition und Erfindung, besser als jede andere Wissenschaft geeignet, den Weg der Aufklärung zu ebeneden und gewissermaßen im Geheimen mittels der Denkform den politischen Umsturz vorzubereiten:

„Aber unabhängig von den physikalischen und sinnlichen Anwendungen der Geometrie, betrachten wir hier ihrer Vorteile unter einem anderen Gesichtspunkt, dem man vielleicht bisher nicht genug Aufmerksamkeit

Begriffsdefinitionen, die jeder Wissenschaft vorangehen, überhaupt erst in das enzyklopädische Projekt eingestiegen sei. Vgl. Le Ru, D'Alembert philosophe, 1994, Vorwort.

¹⁴ Michel Maleherbe, Métaphysique, 2006, S. 125-126: „Le moyen de maintenir la métaphysique dans les limites de l'entendement humain est de procéder par une prudente abstraction : les notions métaphysiques sont les plus générales qu'on puisse obtenir par l'analyse des phénomènes, tant corporels que spirituels. »

¹⁵ D'Alembert, Essai sur les éléments de philosophie, 1767, S. 28: „On voit par ces réflexions, qu'il est un grand nombre de Sciences où il suffit pour arriver à la vérité de savoir faire usage des notions les plus communes. Cet usage consiste à développer les idées simples que ces notions renferment, & c'est ce qu'on appelle définir. Ainsi ce n'est pas sans raison que les Mathématiciens regardent les définitions comme des principes, puisque dans les Sciences où le raisonnement a la meilleure part, c'est sur des définitions nettes & exactes que la plupart de nos connoissances sont appuyées. »

¹⁶ D'Alembert, Essai sur les éléments de philosophie, 1767, S. 36-37: « C'est là ce qui distingue principalement l'esprit *géométrique*, applicable à tout, d'avec l'esprit purement *géometre*, dont le talent est restreint à une sphere étroite & bornée. Le seul moyen d'exercer avantageusement l'un & l'autre, & de les faire marcher comme d'un pas égal, est de ne pas borner ses recherches aux seuls objets susceptibles de démonstration ; de conserver à l'esprit sa flexibilité, en ne le tenant point toujours courbé vers les lignes & les calculs, & en tempérant l'austérité des mathématiques par des études moins sévères ; de s'accoutumer enfin à passer sans peine de la lumière au crépuscule. »

geschenkt hat: es ist die mögliche Nützlichkeit dieses Studiums, um gleichsam unmerklich die Wege des philosophischen Geistes vorzubereiten und um eine ganze Nation in den Stand zu versetzen, das Licht zu empfangen, das dieser Geist in ihr verbreiten kann. Das ist vielleicht das einzige Mittel, um nach und nach in einigen Gegenden Europas das Joch der Unterdrückung und der tiefen Unwissenheit abzuschütteln, unter dem diese Gegenden leiden.“¹⁷

Die Besonderheit der Mathematik liegt also in ihrer Grundsätzlichkeit als Denkform – grundsätzlich in ihrer Widerspruchs- und Spekulationsfreiheit, in ihrer Strenge und Exaktheit und in ihrer Allgemeinheit. Da sie nach d’Alembert wie alle Erkenntnis von der sinnlichen Wahrnehmung ausgeht, zumindest vermittelt über den berechenbaren Körper, kann sie in ihrer Methodik als Modell für die enzyklopädische Wissensordnung dienen. Wie im Umgang mit den Autoritäten später noch deutlich werden wird, ist die Mathematik außerdem durch ihre Objektivität, ihren eigenen Maßstab, im Gegensatz zu den Schriftgelehrten ein autarkes geistiges Studium, das weder von der Anerkennung der Mächtigen noch der öffentlichen Meinung abhängig ist¹⁸. Auch diese Eigenschaft des mathematischen Studiums und Denkens zeichnet die Mathematik als Leitwissenschaft für die von D’Alembert befürwortete Aufklärung aus. Für das Verständnis von d’Alemberts Wissensordnung sind allerdings neben der Methodik der Wissenschaft mindestens so sehr sein Konzept der Genese der menschlichen Kenntnisse und seine Erkenntnistheorie von Bedeutung.

Die enzyklopädische Wissensordnung wird von d’Alembert in zweifacher Weise dargestellt: im „Discours Préliminaire“, der Einleitungsrede zum ersten Band der *Encyclopédie*, entwirft er seine Erkenntnistheorie und die Genese der menschlichen Kenntnisse; im „Essai sur les Elements de la Philosophie“ stellt er die Prinzipien der einzelnen Kenntnisbereiche und ihre Grenzen vor. Insgesamt kann man die Idee der enzyklopädischen Wissensordnung zusammenfassend als Versuch bezeichnen, alle bestehende und mögliche menschliche Erkenntnis nach ihren Prinzipien so zu

¹⁷ D’Alembert, *Géomètre*, 1757, S. 627-629. Diese Verbindung von Mathematik und Politik im 18. Jahrhundert und ihre Bedeutung für den folgenden Ordnungsumbruch sieht auch Mortiz Epple in seinem unveröffentlichten Manuskript vom Juni 2011 „Geometry and Equality. Some remarks on the relation between Enlightenment science, politics and norms, ca. 1757“.

¹⁸ D’Alembert, *Essai sur la société des gens de lettres et des grands. Sur la réputation, sur les mécènes et sur les récompenses littéraires*, 2006, S. 24-25 : « C’est pour cette raison que plus la valeur d’un ouvrage est intrinsèque et indépendante de l’opinion, moins on s’empresse de lui concilier le suffrage d’autrui ; de là vient cette satisfaction intérieure si pure et si complète que procure l’étude de la géométrie ; les progrès qu’on fait dans cette science, le degré auquel on y excelle, tout cela se toise, pour ainsi dire, à la rigueur, comme les objets dont elle s’occupe. »

gliedern, dass nicht nur der Zusammenhang in einem Kenntnisbereich sondern auch die Verknüpfung zu den anderen Kenntnisbereichen dargestellt und allen künftigen Kenntnissen im bestehenden Wissensbaum ein Platz zugewiesen wird. Dies setzt die Unveränderlichkeit der Prinzipien und einen möglichen internen Zusammenhang aller menschlichen Kenntnisse voraus. Beides begründet d'Alembert mit seiner Erkenntnistheorie der direkten und indirekten Ideen, die er sowohl onto- als auch phylogentisch konzipiert.

Die Suche nach der „Erzeugung unserer Erkenntnisse“¹⁹ führt d'Alembert zu den ersten menschlichen Wahrnehmungen, Existenzbewusstsein des denkenden Ichs und Körperwahrnehmung auch des eigenen Körpers – eine Trennung, die eine philosophiegeschichtliche Einordnung seiner Erkenntnistheorie schwer macht. Zwischen einem spinozistischen Materialismus und einem cartesianischen Rationalismus stehend, vertritt d'Alembert ein ‚sentio‘ eher als ein ‚cogito‘, ohne jedoch das Fühlen und das Denken gleichzusetzen, wodurch seine sensualistische Erkenntnistheorie mit rationalistischen Annahmen vermischt wird²⁰. Die Erkenntnisweisen des mit Existenzbewusstsein und Sinnesapparat ausgestatteten Menschen sind direkte Sinneserfahrungen und reflektierte Kenntnisse, die sich aus einer kombinierenden (und versprachlichenden²¹) Geistestätigkeit ergeben. Die sinnliche Wahrnehmung von Dasein, Schmerz, Mangel und verschiedenen Außenweltkörper führt schnell zu den ersten Prinzipien der menschlichen

¹⁹ D'Alembert, *Discours Préliminaire*, 1751, S. i: « Le premier pas que nous ayons à faire dans cette recherche, est d'examiner, qu'on nous permette ce terme, la généalogie et la filiation de nos connaissances, les causes qui ont dû les faire naître et les caractères qui les distinguent ; en un mot, de remonter jusqu'au l'origine et à la génération de nos idées. »

²⁰ Le Ru ordnet d'Alembert klarerweise auf der Seite des Rationalismus ein, da sie seine Philosophie insgesamt als « Definitionstheorie » interpretiert. Aber auch Elisabeth Badinter die immerhin die Nähe d'Alemberts zum englischen Empirismus festhält, ändert nichts an der Zuordnung zum Cartesianismus : Elisabeth Badinter, *Les Passions intellectuelles I*, 1999, S. 459 : « Résolument Lockien et influencé par Condillac, le texte de D'Alembert opère un classement et une généalogie des connaissances empruntés à Bacon, mais reste dans l'orbite de l'épistémologie cartésienne. »

²¹ Das Problem der Sprachentwicklung im 18. Jahrhundert wird durch die Entwicklung der Anthropologie und der Naturgeschichte revolutioniert. Während noch in der *Encyclopédie* Beauzée im Artikel „Langue“ explizit gegen Rousseau den göttlichen Ursprung der Sprache verteidigt und dabei nebenbei das unanfechtbare Primat der Offenbarung gegen die Vernunft vertritt, entwickelt Rousseau sowohl in seiner Abhandlung über den „Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen“ als auch in seinem Essai über „Den Ursprung der Sprachen“ eine sozio-historische These der Sprachentwicklung. D'Alembert handelt die Sprachentwicklung in einem Satz im *Discours Préliminaire* ab, indem er aus der utilitaristischen Gesellschaftsbegründung ebenso auf die Sprachentstehung schließt. Welche Bedeutung eine soziale Sprachentwicklung für seine Erkenntnistheorie hat, ist d'Alembert nicht klar, da er davon ausgeht, dass alle Menschen über kurz oder lang auf die gleichen kombinierten Ideen stoßen würden, so dass der sprachliche Austausch untereinander nur eine Beschleunigung in der Ideenentwicklung darstellt. Auf die bedeutende Rolle der Sprache als Voraussetzung der Formulierung der Prinzipien und als Medium der wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Verbreitung der Wissensordnung weist vor allem Le Ru hin. Vgl. Le Ru, *D'Alembert philosophe*, S. 187-204.

Kenntnisse: Selbsterhaltung und Nützlichkeitseinschätzung der Außenwelt. Aus diesen Prinzipien, die zwischen Denken und Handeln stehen und daher genauso gut Maximen heißen könnten, entwickelten sich die ersten Wissenschaften des Menschen: Medizin und Ackerbau. Die weiteren Wissenschaften gehen ebenso wie diese Ur-Wissenschaften auf sinnliche Wahrnehmung, das Streben nach Selbsterhaltung und Nützlichkeit sowie der Erkenntnisweise durch direkte und indirekte Kenntnisse zurück.

Die Erkenntnistheorie von direkten und indirekten Kenntnissen wandelt sich schnell in eine Wissenschaftstheorie: die sinnliche Erfahrung wird verallgemeinert, das Allgemeine vom Besonderen abstrahiert und daraus das Prinzip des Erfahrungsbereichs gewonnen.

„Es ist also nicht durch wage und willkürliche Hypothesen, durch die wir auf Naturerkenntnis hoffen können, es ist durch das reflektierte Studium der Phänomene, durch den Vergleich der Phänomene untereinander, durch die Kunst soweit wie möglich, eine große Anzahl von Phänomenen auf ein einziges zu reduzieren, welches als Prinzip von ihnen betrachtet werden kann.“²²

Der Status dieser durch newtonianische Analyse gewonnenen Prinzipien, das heißt durch Abstraktion des Allgemeinen aus einem gegebenen Phänomenbereich, ist universell. Jeder Mensch würde demnach dieselben Prinzipien bei Anwendung dieser Methode finden, und keinen anderen Beweis für ihre Existenz benötigen. Die Prinzipien sind weder erklärbar noch bestreitbar und können auf keine anderen Prinzipien zurückgeführt werden; sie stehen am Ende des Abstraktionsprozesses und am Beginn eines Applikationsprozesses. Aus den gefundenen Prinzipien wird auf die Ordnung sowohl eines Wissensgebietes als auch der Wissensgebiete untereinander in einem deduktiven und einem verkettenden System des Zusammenhangs geschlossen. Je deduktiver ein Kenntnisbereich ist, desto weniger Prinzipien hat er. So hat die Physik so viele Prinzipien wie es Phänomenbereiche gibt, während die moralischen Prinzipien sich auf die „ersten Affekte, die allen Menschen gemeinsam sind“ reduzieren lassen.²³ Da sich die Prinzipien nicht ändern, jedoch neue Phänomenbereiche auftauchen können und alte sich erweitern,

²² D'Alembert, Discours Préliminaire, 1751, S. vi.

²³ D'Alembert, Essai sur les Eléments de la Philosophie, 1767, S. 27 : „Des faits simples et reconnus, qui n'en supposent point d'autres, et qu'on ne puisse par conséquent ni expliquer ni contester ; en Physique les phénomènes journaliers que l'observation découvre à tous les yeux ; en Géométrie les propriétés sensibles de l'étendue ; en Mécanique l'impénétrabilité des corps, source de leur action mutuelle ; en Métaphysique le résultat de nos sensations ; en Morale les affections premières communes à tous les hommes. »

impliziert die generative Wissenschaftstheorie eine Geschichtsphilosophie: die enzyklopädische Wissensordnung entwickelt sich mit der Menschheitsgeschichte. Die Kenntnisse sind zwar nicht lückenlos und oft muss zwischen einzelnen Kenntnissen eine Verbindung durch die „Kunst des Vermutens“²⁴ geschlossen werden, aber diese Lücken sind als Lücken nur auf der Hintergrundannahme eines Gesamtzusammenhangs identifizierbar, was sowohl die Metaphorik eines „Wissenbaums“ als auch des Hausbaus ausdrückt²⁵.

Der Aufbau der Wissensordnung in analytisch gewonnene Prinzipien und – je nach Wissenschaft - deduktiv bzw. applikativ erschlossene Verkettung der Kenntnisse untereinander setzt neben der sensualistisch basierten Erkenntnistheorie eine einzige metaphysische Annahme voraus: dass alle Kenntnisse zusammenhängen, sowie die Welt, ja sogar das Universum zusammenhängt.²⁶ Diese Metaphysik des Zusammenhangs spielt zwar für das Aufstellen der Prinzipien und die Ordnung der Kenntnisse eines Phänomenbereichs keine tragende Rolle, sie ist jedoch fundamental für die geschichtsphilosophische Dimension und den universellen Anspruch der Wissensordnung als Ordnung. Der universelle Geltungsanspruch einzelner Prinzipien kann auch ohne den Gesamtzusammenhang aller Phänomene mittels Sensualismus und Analyse behauptet werden, doch die Verkettung der Prinzipien untereinander und die Anordnung der Prinzipien wären ohne Gesamtzusammenhang nicht mehr möglich. Aber nur mit Annahme der Verkettung

²⁴ D'Alembert, Essai sur les éléments de philosophie, 1767, S. 42-43 : « Tel est l'usage de cet esprit de conjecture plus admirable quelquefois que l'esprit même de découverte , par la sagacité qu'il suppose dans celui qui en est pourvu; par l'adresse avec laquelle il fait entrevoir ce qu'on ne peut parfaitement connoître , suppléer par des à peu-près à des déterminations rigoureuses , & substituer lorsqu'il est nécessaire la probabilité à la démonstration , avec les restrictions d'un Pyrrhonisme raisonnable. »

²⁵ Der Wissensbaum wird dem Discours Préliminaire als bildliche Darstellung angehängt aber auch als Metapher benutzt: Vgl. Diderot, Enzyklopädie, in: Encyclopédie Bd. X, S. 641 A; die Metaphorik des Hausbaus wird von d'Alembert in der Conclusion der Elemente verwendet. D'Alembert, Essai sur les éléments de philosophie, 1767, S. 297.

²⁶ D'Alembert, Essai sur les éléments de philosophie, 1767, S. 15: „Tous les êtres, & par conséquent tous les objets de nos connoissances, ont entr'eux une liaison qui nous échappe ; nous ne devons dans la grande énigme du monde que quelques syllabes dont nous ne pouvons former un sens. Si les vérités présentent à notre esprit une suite non interrompue, il n'y auroit point d'éléments à faire, tout se réduiroit à une vérité unique dont les autres vérités ne seroient que des traductions différentes. Les Sciences seroient alors un labyrinthe immense, mais sans mystere, dont l'intelligence suprême embrasseroit les détours d'un coup d'oeil, & dont nous tiendrions le fil. Mais ce guide si nécessaire nous manque ; en mille endroits la chaîne des vérités est rompue ; ce n'est qu'à force de soins, de tentatives, d'écarts même que nous pouvons en saisir les branches : quelques-unes sont unies entr'elles, & forment comme différens rameaux qui aboutissent à un même point ; quelques autres isolées, et comme flottantes, représentent les vérités qui ne tiennent à aucune. »

ist das Bild des generativ wachsenden Wissensbaums möglich und damit die Aussicht auf ein Weltverständnis, das annähernd potentiell allumfassend ist²⁷.

Der Umgang mit der Metaphysik ist allerdings zwei geteilt: In den „Elementen“ spricht d’Alembert der spekulativen Metaphysik den Status gewisser Kenntnisse ab; gleichzeitig gesteht er die Metaphysik des Zusammenhangs ein, ohne hier einen Widerspruch zu sehen. Das liegt an einer Umwertung und Neugründung der Metaphysik. Die von d’Alembert so genannte spekulative Metaphysik ist eine schlechte, die sich um „sterile und unentscheidbare Fragen“²⁸ dreht. Die gute, „wertvolle“ Metaphysik ist die „klare und präzise Darstellung der allgemeinen und philosophischen Wahrheiten, auf denen die Prinzipien der Wissenschaft gegründet sind.“²⁹. Auch wenn diese ‚gute‘ Metaphysik eine Reflexion auf die Begriffe eines sinnlich wahrnehmbaren Phänomens darstellt, ist die Annahme einer definitiven Festlegung dieser Begriffe (ohne sprachphilosophische Einbettung) ein Hinweis darauf, dass es eine Spannung zwischen dem physischen Sensualismus und der Definitionstheorie d’Alemberts gibt. Wäre die ‚gute‘ Metaphysik nur eine wissenschaftliche Forderung d’Alemberts, um den Fortschritt der Wissenschaften zu beschleunigen, könnten man von einer Wissenschaftstheorie sprechen, die sich dem erkenntnistheoretischen Sensualismus anschließt. Doch d’Alembert geht viel weiter, indem er das Erfassen der Prinzipien der menschlichen Kenntnisse als allgemeines, intuitives Wissen konzipiert³⁰, das jedem Menschen ohne weitere Hilfe zur Verfügung steht und in den Worten des „allgemeinen Gebrauchs“³¹ formulierbar ist. Die ‚gute‘ Metaphysik steht damit metaphysisch ausgedrückt für ein universelles Prinzipienwissen und gesellschaftspolitisch gesehen für eine Popularisierung des Wissens, die keinen exklusiven Zugang mehr zulässt. Die Verankerung der ‚guten‘

²⁷ Sowohl d’Alembert als auch Diderot gehen letztendlich von einem möglichen totalen Verständnis aus. Vgl. D’Alembert, Discours Préliminaire, 1751, S. ix: „L’univers, pour qui saurait l’embrasser d’un seul point de vue, ne serait, s’il est permis de le dire, qu’un fait unique et une grande vérité. » Oder Diderot, Interpretation der Natur, 1984, § XI : « L’indépendance absolue d’un seul fait es incompatible avec l’idée de tout ; et sans l’idée de tout, plus de philosophie. »

²⁸ Veronique Le Ru, D’Alembert Philosophe, S. 14.

²⁹ D’Alembert, Éléments des Sciences, 1755, S. 492 : « Mais ce qu’il faut sur - tout s’attacher à bien développer, c’est la métaphysique des propositions. Cette métaphysique, qui a guidé ou dû guider les inventeurs, n’est autre chose que l’exposition claire & précise des vérités générales & philosophiques sur lesquelles les principes de la science sont fondés. Plus cette métaphysique est simple, facile, & pour ainsi dire populaire, plus elle est précieuse; on peut même dire que la simplicité & la facilité en sont la pierre de touche. »

³⁰ So kann in der Metaphysik auch nichts entdeckt werden, wie d’Alembert in der „Conclusion“ schreibt: « Il n’y a proprement que trois genres de connoissances où les découvertes n’aient pas lieu ; [...] la Métaphysique , parce que les faits se trouvent au-dedans de nous-mêmes ; [...] ». D’Alembert, Essai sur les éléments de philosophie, 1767, S. 298-299.

³¹ D’Alembert, Essai sur les éléments de philosophie, 1767, S. 34: « Ces mots ont simplement besoin d’être expliqués par d’autres plus simples & d’usage commun. »

Metaphysik ist jedoch nicht mehr sinnlich erklärbar. Das universelle Prinzipienwissen ergibt sich nämlich nicht allein durch sinnliche Wahrnehmung und Abstraktion, wie Le Ru am Beispiel von den Begriffen Raum und Zeit verdeutlicht.³² Für die Begriffe von Raum und Zeit braucht es ein intuitives Wissen um die Kontinuität der Phänomene, das die sinnliche Erfahrung ohne sprachliche Vermittlung nicht bietet. Deswegen sieht Le Ru hier zu Recht eine Metaphysik der allgemeinen Begriffe im Denken d'Alemberts.³³ Diese Art der Begriffsmetaphysik wird um die oben genannte Annahme einer einheitlichen Seinsordnung, auf die sich die Begriffe beziehen, erweitert. Die Logik als „natürliche Ordnung“ des Denkens³⁴ bezieht sich auf die „natürliche Ordnung“ der Dinge.

Der universelle Geltungsanspruch der enzyklopädischen Ordnung speist sich sowohl aus der sensualistischen Erkenntnistheorie, die von genuin menschlichen Sinneserfahrungen und folglich allgemein menschlichen Erkenntnissen ausgeht, als auch aus den metaphysischen Annahmen einerseits einer zusammenhängenden Seinsordnung und andererseits einer gegebenen Begrifflichkeit, die die Prinzipien des Wissens ausdrücken kann. Aus diesem Universalismus zieht d'Alembert die normative Kraft seiner Wissensordnung, die die Form einer Wissenskritik annimmt.

3. Die Ordnung der menschlichen Kenntnisse als Wissenskritik

Die These, dass d'Alemberts Ordnung der menschlichen Kenntnisse eine Kritik der bestehenden Autoritäten darstellt, kann aus seinen Formulierungen über das

³² Le Ru nennt diese Beispiele um die Widersprüchlichkeit zu verdeutlichen: sensualistisch würden diese Begriffe nicht so erfassbar sein, wie sie von d'Alembert wissenschaftlich definiert werden. Daraus ergibt sich eine ‚Konkurrenz‘ des Begriffs „ordre naturel“: sensualistische Erfahrung und epistemologisch universell als Abstraktionsvermögen. Vgl. Le Ru, D'Alembert philosophe, 1994, S. 202-203.

³³ Le Ru, d'Alembert philosophe, 1994, S. 198 : „En dernier ressort, le postulat d'une raison naturelle pourvoyeuse des notions primitives (fondées en nature) introduit certes une conception métaphysique de la naturalité du langage qui offre à tous les hommes un sens commun minime, mais suffit à fonder le démarche encyclopédique et donc à rendre la philosophie populaire. [...] ce sont pourtant les notions primitives de la métaphysique populaire [...] qui viennent fonder la théorie de la définition et donc le projet encyclopédique de construire une communauté de sens. »

³⁴ D'Alembert, Discours Préliminaire, 1751, S. ix : « [...] cet art a donc été trouvé, & nommé Logique. Il enseigne à ranger les idées dans l'ordre le plus naturel, à en former la chaîne la plus immédiate, à décomposer celles qui en renferment un trop grand nombre de simples, à les envisager par toutes leurs faces, enfin à les présenter aux autres sous une forme qui les leur rende faciles à saisir. C'est en cela que consiste cette science du raisonnement qu'on regarde avec raison comme la clé de toutes nos connoissances. [...] L'art de raisonner est un présent que la Nature fait d'elle - même aux bons esprits; & on peut dire que les livres qui en traitent ne sont guere utiles qu'à celui qui peut se passer d'eux. »

„Abschütteln des Jochs des Despotismus und der Unwissenheit“³⁵ entwickelt werden, aus seinen tausend Spitzen gegen die Religion ohne diese jemals direkt anzugreifen, seinem Plädoyer für die Aufklärung der Massen und dem Vorwurf der Priesterherrschaft an all jene, die die Massen unwissend halten wollen³⁶ und schließlich aus dem Aufbau der Wissensordnung selbst und ihrer permanenten Abgrenzung zu Metaphysik und Religion. Da es sich um eine spezifische Art von Kritik handelt, nämlich Kritik, die sich auf dem universellen Geltungsanspruch menschlicher Kenntnisse gründet, und diese Art von Kritik von Foucault als „Wissenskritik“ bezeichnet wurde, ist eine kurze Erklärung dessen, was unter Wissenskritik zu verstehen ist, notwendige Voraussetzung für die Prüfung der These.

In seiner genealogischen Methodik nähert sich Foucault dem, was Kritik am Ende für ihn bedeutet, nämlich „als kritische Haltung, die das Regiert werden selbst in Frage stellt“³⁷, historisch. In „Die Ordnung der Dinge“ setzt Foucault Textkritik der Kommentierung gegenüber und macht ihren Unterschied in der Distanz zum Text fest. Dabei steht Kritik in einem zweifachen Bezug zum Text: Analyse der „sichtbaren Form“³⁸ einerseits, das heißt den Text nach Exaktheit, Widerspruchsfreiheit und Ausdruckskraft zu befragen, andererseits aber nach seiner Wahrheit, seiner Transparenz oder Undurchsichtigkeit. Somit ist schon in der ‚einfachen‘ Textkritik mehr also nur eine Qualifizierung des Textes nach Maßstäben der Kohärenz gemeint. Hinter der kritischen Befragung des Textes steht auch, ob das ‚wahr‘ ist, was der Text erzählt. Aus der Textkritik entwickelt sich, so Foucault, die Rechtskritik, die sich auf das universelle Naturrecht beruft; auch hier also ein Universalismus gegen die partikuläre Autorität, die jeweilige Regierungspraxis. In der Abwehrhaltung gegen das Regiert-Werden stellt die Wissenskritik jedoch eine ‚höhere‘ Stufe der Kritik dar, indem kein übermenschliches Recht, sondern menschliche Erkenntnis gegen die Autorität gestellt wird:

„Nicht regiert werden wollen heißt schließlich auch: nicht als wahr annehmen, was eine Autorität als wahr ansagt, oder allenfalls nicht etwas als wahr annehmen, weil eine Autorität es als wahr vorschreibt. Es heißt: etwas nur

³⁵ D’Alembert, *Geomètre*, 1757. Auch im „*Essai sur les éléments de philosophie*“, 1767, S. 15.16.

³⁶ D’Alembert, *Avertissement des Éditeurs*, 1753, S. vi.

³⁷ Foucault, *Was ist Kritik?* 1992, S. 15.

³⁸ Foucault, *Ordnung der Dinge*, 1971, S. 116: „Offenbar steht die Kritik im Gegensatz zum Kommentar wie die Analyse einer sichtbaren Form im Gegensatz zur Entdeckung eines verborgenen Inhalts [...]“

*annehmen, wenn man die Gründe es anzunehmen selber für gut befindet. Dieses Mal geht die Kritik vom Problem der Gewissheit gegenüber der Autorität aus.*³⁹

Auf D'Alembert trifft diese Definition in doppelter Weise zu: zum einen setzt er die „gewissen“ Kenntnisse („connaissances certaines“) gegen die ungewissen Kenntnisse der Metaphysik und gegen die Offenbarungsreligion; zum anderen greift er mit den gewissen Kenntnissen die Autoritäten an. Es handelt sich also einerseits um die Etablierung eines alternativen Wahrheitsdiskurses als Struktur und andererseits um die inhaltliche Konfrontation einer bestehenden Machtformationen und ihrer Selbstbeschreibung mit den praktischen Schlussfolgerungen aus den gewissen Kenntnissen, etwa in Form einer bedürfnisorientierten materiellen Umverteilung der Güter in einer Gesellschaft als Folgerung aus den moralischen Prinzipien.

Verfolgt man zunächst die erste Form der Wissenskritik bei d'Alembert, so wird der Faden der Metaphysik hier wieder aufgenommen. Er unterscheidet gute von schlechter Metaphysik. Die ‚gute‘ Metaphysik ist die „Metaphysik der Wissenschaften“⁴⁰, die „die allgemeinen Prinzipien, auf denen eine Wissenschaft sich stützt“ zum Gegenstand hat; diese Prinzipien sind „wie ein Keim der Detailwahrheiten [...], die sie beinhalten und exponieren“.⁴¹ Allerdings bezieht sich Metaphysik immer auf immaterielle Gegenstände, so dass alle Wissenschaften, die „fühlbar“ und „sinnlich“ sind, keine Metaphysik haben können. Dazu zählen nach d'Alembert: Medizin, Pharmazie, Botanik und Chemie.⁴² Die allgemeine Physik dagegen hat eine Metaphysik, weil ihre Gegenstände abstrakt sind, wie der Raum an sich, die Zeit, die Bewegung. Auch die Geometrie hat eine Metaphysik, weil sie sich mit den abstrakten Eigenschaften von Körpern beschäftigt.⁴³ Die ‚schlechte‘ Metaphysik ist die spekulative Metaphysik, die sich zu viel zutraut, indem sie Fragen zum Gegenstand erklärt, die nicht zu beantworten sind. Sie kann also gar keine Erkenntnis hervorbringen. Aus diesem Grund sollen die Bereiche von Geist und Seele, die nicht mit dem Zustandekommen von Erkenntnis zu tun haben, aus den

³⁹ Foucault, Was ist Kritik, 1992, S. 14.

⁴⁰ D'Alembert, Avertissement des Éditeurs, 1753, S. v. « La Métaphysique des Sciences, car il n'en est point qui n'ait la sienne, fondée sur des principes simples et sur des notions communes à tous les hommes, sera, nous l'espérons, un des principaux mérites de cet Ouvrage. »

⁴¹ D'Alembert, Eclaircissements, 1986, S. 348.

⁴² D'Alembert, Eclaircissements, 1986, S. 348.

⁴³ D'Alembert, Eclaircissements, 1986, S.349.

„Elementen“ der Wissenschaft ausgeschlossen werden.⁴⁴ Die Rolle der Metaphysik in den sicheren Kenntnissen ist also sowohl das Auffinden der Prinzipien einer Wissenschaft als auch das Darstellen der Möglichkeit dieses Auffindens, das heißt der Möglichkeit von sicherer Kenntnis. Das, was die Metaphysik an „Wahrem und Nützlichem“ beinhaltet, lässt sich also auf „sehr wenige Dinge“ begrenzen.⁴⁵

Die Kenntnisse der Religion werden ebenso wie jene der spekulativen Metaphysik von den gewissen Kenntnissen unterschieden und somit aus dem Wahrheitsdiskurs der enzyklopädischen Wissensordnung verbannt:

„Weil die Philosophie alles umfasst, was zum Bereich der Vernunft gehört, und weil die Vernunft mehr oder weniger ihr Reich über alle Gegenstände unserer natürlichen Kenntnis erstreckt, folgt daraus, dass man nur eine Art von Kenntnissen aus den Elementen der Philosophie ausschließen muss, jene, die an der Offenbarungsreligion hängen. Sie sind den menschlichen Wissenschaften absolut fremd durch ihren Gegenstand, durch ihren Charakter, durch die Art der Überzeugung selbst, die sie in uns hervorbringen.“⁴⁶

Nur der Vergleich zwischen den Religion, eine Art Religionswissenschaft, kann es zu wissenschaftlichen Ehren bringen, indem all jenes verglichen wird, was allen Religionen gemeinsam ist und nur solche religiöse Argumente sind zu betrachten, die „von allen Menschen zu allen Zeiten zugestanden wurden“⁴⁷ Abgesehen von ihrer wissenschaftlichen Untauglichkeit sind die Kenntnisse der Religionen auch nicht im Geringsten für die Naturerkenntnis und selbst nicht für das Entstehen und Funktionieren der Gesellschaften notwendig. Auch wenn das Zustandekommen der Gesellschaften von d’Alembert in den „Elémens de la Philosophie“ im Gegensatz zur sensualistisch-utilitaristischen Begründung im „Discours Préliminaire“ angeblich ein „Dekret des Schöpfers“⁴⁸ ist – diese Formulierung ist jedoch wahrscheinlich der Zensur geschuldet –, gehen doch in jedem Fall die moralischen Kenntnisse den

⁴⁴ D’Alembert, Essai sur les éléments de philosophie, 1767, S. 47: « Ainsi plus on approfondit les différentes questions qui sont du ressort de la Métaphysique, plus on voit combien leur solution est au-dessus de nos lumières, & avec quel soin on doit les exclure des élémens de Philosophie. On demande, par exemple, si l’ame pense ou sent toujours ? L’énoncé seul de cette question doit faire sentir l’impossibilité d’y répondre. »

⁴⁵ D’Alembert, Avertissement des Éditeurs, 1753, S. v: „A l’égard de la Métaphysique proprement dite, sur laquelle on croit s’être trop étendu dans les premiers volumes, elle sera réduite dans les suivans à ce qu’elle contient de vrai et d’utile, c’est-à-dire à très peu de chose. »

⁴⁶ D’Alembert, Essai sur les éléments de philosophie, 1767, 1767, S. 21.

⁴⁷ D’Alembert, Essai sur les éléments de philosophie, 1767, S. 53

⁴⁸ D’Alembert, Essai sur les éléments de philosophie, 1767, S. 79 : « Or l’établissement des Sociétés est dans les décrets du Créateur, qui a rendu les hommes nécessaires les uns aux autres ; ainsi les principes moraux rentrent dans les décrets éternels. »

religiösen Kenntnissen voraus, sowie den moralischen Kenntnissen wiederum die sinnliche Erfahrung vorausgeht⁴⁹.

Bezüglich der Naturerkenntnis weist d'Alembert allenfalls physiko-theologische Züge auf, wenn er von einer verbesserten Gotteserkenntnis durch die Naturerkenntnis spricht⁵⁰. Doch diese Einschübe der Gotteserkenntnis durch Naturerkenntnis könnten auch der Zensur geschuldet sein, zumal d'Alembert seinen Zeitgenossen als Atheist galt.⁵¹ So ist auch der sehr unterschiedliche Umgangston mit der spekulativen Metaphysik einerseits und der Religion, vor allem der katholischen, andererseits zu erklären. Während die Metaphysik mit Worten wie « kühn », « frivol » « leer » und « falsch » belegt wird⁵², spricht d'Alembert von der Religion immer ehrfurchtsvoll und lobt sie gleichsam weg: der Glaube sei eine Art sechster Sinn, den der Schöpfer nach seinem Belieben verteile und deswegen können nur auserwählte Menschen jene ersten Wahrheiten erfassen, die über dem „grob-schlächtigen und vulgären Sinn“ stehen, mit denen der Mensch die Natur erkennt. Es wäre ein „Sakrileg“, wenn Religion wissenschaftlich erkennbar wäre; so etwas darf sich der Wissenschaftler („le philosophe“) nicht zutrauen⁵³.

Im Gegensatz zu den Metaphysikern steht hinter der Religion die gewaltfähige Kirche, die entweder über ihre eigenen Sanktionsmechanismen (Indizierung) oder über die Einflussnahme auf die staatliche Macht als Bedrohung der den *philosophes* gegenübersteht. Die Wissenskritik der Aufklärung ist mit den Gewaltverhältnissen der Zeit direkt, Foucault würde sagen disziplinar, konfrontiert, so dass das Schreiben über die Autoritäten mit einem unmittelbaren Risiko für Leib und Leben verbunden war. Insofern geht die erste Form der Wissenskritik in die zweite über, der konfrontativen Kritik an den bestehenden Autoritäten. Da die Frage nach der

⁴⁹ D'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, 1767, S. 59: « La connoissance des principes moraux qui précède la connoissance de l'Être suprême, est elle même précédée par d'autres connoissances. C'est par les sens que nous apprenons quels sont nos rapports avec les autres hommes & nos besoins réciproques ; & c'est par ces besoins réciproques que nous parvenons à connoître ce que nous devons à la société & ce qu'elle nous doit ; [...] »

⁵⁰ D'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, 1767, S. 53: « Ces lois si simples qu'elles paroissent dériver de l'existence même de la matiere, n'en dévoilent que mieux l'Intelligence suprême ; par la maniere dont elle a construit les différentes parties de notre Univers, elle semble n'avoir eu besoin que de donner à cette grande machine la premiere impulsion, pour en régler à jamais les différens phénomènes, & pour produire, comme par un seul acte de sa volonté, l'ordre constant & inaltérable de la nature ; impulsion trop admirable & trop raisonnée pour être l'effet d'un hazard aveugle. C'est dans ces lois générales, plutôt que dans les phénomènes particuliers, que le Philosophe cherchera l'Être suprême. »

⁵¹ Elisabeth Badinter, *Les passions intellectuelles I*, S. 459: „Malgré leur style et leur tempérament bien différents, les deux directeurs de l'Encyclopédie sont unis sur l'essentiel: laïques et quasiment athées, ils poursuivent le même but de rationalisation et d'organisation du savoir.“

⁵² D'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, 1767, S. 39.

⁵³ D'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, 1767, S. 21.

konfrontativen Kritik bei d'Alembert an sein ambivalentes Verhältnis zu den Mächtigen seiner Zeit gebunden ist, soll die zweite Form der Wissenskritik im abschließenden Kapitel behandelt werden.

Die erste Form der Wissenskritik besteht in der Zurückweisung der Geltungsansprüche des autoritären Wissens als „ungewiss“. Die Erkenntnisfähigkeit des Menschen wird zum Kriterium für die Unterscheidung der wahren und falschen Kenntnisse, wobei die falschen Kenntnisse als fehlerhaftes Denken noch einen Erkenntnisgewinn für die Menschheit darstellen, jedoch nicht die ungewissen Kenntnisse. Damit wird nicht nur der universelle Geltungsanspruch der (jeweiligen) Religionen und der spekulativen Metaphysik der Systemdenker aus dem 17. Jahrhundert angegriffen, die Beschäftigung mit Gotteserkenntnis und „Seelenerkenntnis“ wird grundsätzlich in Frage gestellt. Der Wahrheitsdiskurs der kirchlichen Autorität, der der Selbstbeschreibung der absolutistischen Monarchie zuspießt und mit ihr verwoben ist, wird nicht nur durch das Kriterium der Gewissheit an den Rand gedrängt, er wird durch das Kriterium der Nützlichkeit, das d'Alembert in der Genese der Wissenschaften quasi anthropologisch einführt, sogar in seiner Existenz bedroht. Die marginale Nützlichkeit der Religion in einer Gesellschaft, „das Band fester zu ziehen“⁵⁴, steht einem im hohen Maß materiell und symbolisch privilegiertem Klerus gegenüber, sowie der Ungewissheit der religiösen Kenntnisse die gewaltbewehrte Durchsetzung der dogmatisch aufgestellten Glaubenssätze gegenübersteht. Beide Widersprüche kann die Wissenskritik der enzyklopädischen Wissensordnung überhaupt erst formulieren.

Über die Ebene der Geltungsansprüche hinaus ist der praktische Schluss aus der enzyklopädischen Wissensordnung, nämlich allen Menschen die gewissen Kenntnisse zugänglich zu machen, um damit das Wachstum des Wissensbaums und das physische wie moralische Wohlergehen der Menschheit zu fördern, gleichsam die Anwendungsebene der ersten Form der Wissenskritik. Der alternative Wahrheitsdiskurs soll hegemonial werden, damit und indem die Herrschaftsunterworfenen die bestehenden Autoritäten durch Anforderung von

⁵⁴ D'Alembert, *Essai sur les éléments de philosophie*, 1767, S. 57. Aber nicht in einem kommunitaristischen Sinn, sondern liberal im Sinn einer Privatreligion: „Und auch wenn sie (die Religion) dazu bestimmt ist, das Band in den Gesellschaften fester zu ziehen, so kann man doch sagen, dass sie in erster Linie für den Menschen an sich betrachtet gemacht ist. Um sich davon zu überzeugen, reichte es, sich auf die von der Religion inspirierten Maximen zu konzentrieren, auf den Gegenstand, den sie vorschlägt, auf die Belohnungen und Strafen, die sie uns verspricht. Der Philosoph kümmert sich nur darum, dem Menschen in der Gesellschaft einen Platz zu geben und ihn dorthin zu führen; es liegt am Missionar ihn danach zu den Füßen des Altars zu ziehen.“

Begründungen unter Druck setzen. Erst die Trennung von gewissen und ungewissen Kenntnissen, also der alternative Wahrheitsdiskurs, gibt den Unterworfenen der Autorität die Möglichkeit, den bestehenden Wahrheitsdiskurs zu prüfen. Gleichzeitig bietet die Sammlung der gewissen Kenntnisse, insbesondere ihr handwerklicher Anhang, eine Fülle von Kenntnissen zur Verbesserung der eigenen Lebensumstände. Kritik gegenüber den Autoritäten und physisches Wohlergehen – beides soll durch die massenhafte Publikation der Wissensordnung erreicht werden, so jedenfalls die Absicht d’Alemberts. Im Vorwort des dritten Bandes der *Encyclopédie* geht d’Alembert ausführlich auf die Intention des enzyklopädischen Projektes ein. Es geht um die „Unterrichtung der Menge“ (*instruire la multitude*) und die Informierung der Gelehrten. Beide Parteien sollen etwas von der *Encyclopédie* haben: die Unwissenden einen Zugang zum Wissen, die Gelehrten einige neue Artikel und eine Zusammenfassung des bestehenden Wissens. D’Alembert geht von der Notwendigkeit des Wissens für das Volk im Sinne seiner Bedürftigkeit aus; während der Gelehrte an der *Encyclopédie* kein notwendiges Bedürfnis der Wissensaufnahme hat, sondern ein gelehrtes oder sogar kritisches Interesse.

„Unter vielen Stücken, die dazu bestimmt sind, die Menge zu unterrichten, schließt sie [die Enzyklopädie] eine große Anzahl von Artikeln ein, die eine hartnäckige, ernsthafte und vertiefte Lektüre verlangen. Damit ist sie den Unwissenden genauso nützlich, wie jenen, die das nicht sind. In der Tat wollen einige Gelehrte, vergleichbar diesen Priestern Ägyptens, die vor dem Rest der Nation ihre flüchtigen Mysterien versteckten, dass die Bücher allein für ihren eigenen Gebrauch seien, dass man dem Volk selbst in den indifferentesten Angelegenheiten das schwächste Licht raubt; ein Licht, das man ihm jedoch nicht im Geringsten neiden sollte, weil es dieses dringend nötig hat und von dem man annehmen kann, dass es niemals sehr hell sein wird. Als Bürger und vielleicht selbst als Gelehrte, sollten wir anders denken.“⁵⁵

Obwohl d’Alembert hier eindeutig die Verbreitung der Kenntnisse der *Encyclopédie* vertritt, wobei unklar bleibt, wie die große Masse, die Analphabeten, diese Kenntnisse aufnehmen können, so schwingt doch ein elitäres Denken mit, dass die emanzipative Rolle der Enzyklopädisten durchaus in Frage stellt. Es gibt eindeutig zwei Adressatengruppen der *Encyclopédie*: das unwissende Volk und die Gelehrten. Dabei werden die Massen als passive Rezipienten gesehen, während der

⁵⁵ D’Alembert, Avertissement des Éditeurs, 1753, S. vi.

Gelehrtenrepublik die aktive Rolle der Kritiker, der „Censeurs“ zukommt. Im Namen der „démocratie de la république des Lettres“ müssen dann auch subalterne Richter (censeurs subalternes) zu Wort kommen dürfen, auch wenn ihre Meinung durch ihre Ungebildetheit niemanden von der Republik interessiert⁵⁶. D’Alembert offenbart in dieser Zweiteilung der Gelehrtenrepublik eine ähnliche elitäre Verschließung wie in der Unterteilung von passiven und aktiven Rezipienten. Es bleibt also faktisch nur ein sehr kleiner Teil der Gesellschaft, der die Wissenskritik normativ erfassen und damit gegen die Autoritäten verwenden kann. Dieser Teil könnte die Rolle einer Avantgarde einnehmen. Inwieweit eine solche Avantgarde tatsächlich nur Vorreiter einer massenhaften Bewegung ist, bleibt jedoch durch d’Alemberts Äußerungen über die begrenzte Aufnahmefähigkeit des Volks offen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob der universelle Geltungsanspruch der enzyklopädischen Wissensordnung bezogen auf die Masse letztlich emanzipativ oder repressiv wirkt: gegen die bestehenden Autoritäten mag die Wissenskritik in Stellung gebracht werden, doch wird mit der enzyklopädischen Wissensordnung auch eine neue Autorität etabliert, deren Akzeptanz aufgrund der präsumierten eingeschränkten Intellektualität der Masse⁵⁷ gar nicht auf Einsicht beruhen kann.

Eine ähnliche Einschränkung der emanzipativen Wirkung des universellen Geltungsanspruchs der enzyklopädischen Wissensordnung ergibt sich auch aus d’Alemberts persönlichem Umgang mit den Autoritäten, der teilweise im offenkundigen Widerspruch zu seiner inhaltlichen Wissenskritik steht.

⁵⁶ D’Alembert, Avertissement des Éditeurs, 1753, S. xi : «Au reste, nous croyons que la démocratie de la république des lettres doit s’étendre à tout, jusqu’à permettre et souffrir les plus mauvaises critiques quand elles n’ont rien de personnel. Il suffit que cette liberté puisse en produire de bonnes. Celles-ci seront aussi utiles aux ouvrages, que les mauvaises sont nuisibles à ceux qui les font. Les écrivains profonds et éclairés, qui par des critiques judicieuses ont rendu ou rendent encore un véritable service aux lettres, doivent faire supporter patiemment ces censeurs subalternes, dont nous ne prétendons désigner aucun, mais dont le nombre se multiplie chaque jour en Europe ; qui, sans que personne l’exige, rendent compte de leurs lectures, ou plutôt de ce qu’ils n’ont pas lû ; qui semblables aux grands seigneurs, qu’a si bien peints Moliere, savent tout sans avoir rien appris, et raisonnent presque aussi bien de ce qu’ils ignorent que de ce qu’ils croient connoître ; qui s’érigeant sans droit et sans titre un tribunal où tout le monde est appelé sans que personne y compare, prononcent d’un ton de maître et d’un stile qui n’en est pas, des arrêts que la voix publique n’a point dictés ; [...]. »

⁵⁷ D’Alembert theoretisiert jedoch mehr die Gleichheit der Menschen auch in ihrer Erkenntnisfähigkeit. Die elitäre Unterscheidung in Gelehrte und Volk trifft man nur im Vorwort des 3. Bandes der Encyclopédie. Die Anspielung auf eine grundsätzlich eingeschränkte Aufnahmefähigkeit des Volkes könnte also auch als Beruhigung der bestehenden Eliten gelesen werden, da die Stelle unmittelbar jener folgt, die die « Priesterherrschaft » jener Eliten angreift, die das Wissen nicht teilen wollen: „Quelques savans, il est vrai, semblables à ces prêtres d’égypte qui cachent au reste de la nation leurs futiles mysteres, voudroient que les livres fussent uniquement à leur usage, et qu’on dérobat au peuple la plus foible lumiere même dans les matieres les plus indifférentes ; lumiere qu’on ne doit pourtant guere lui envier, parce qu’il en a grand besoin, et qu’il n’est pas à craindre qu’elle devienne jamais bien vive. » D’Alembert, Avertissement des Éditeurs, 1753, S. vi.

4. Der universelle Anspruch im Angesicht der partikularen Autorität: D'Alemberts Verhältnis zu den Mächtigen

Die zweite Form der Wissenskritik besteht in der Gegenüberstellung des Inhalts der gewissen Kenntnisse und der konkreten Regierungspraxis. D'Alembert greift die Autoritäten nicht direkt an, doch es gibt sowohl in seinen Texten als auch in seinem persönlichen Umgang mit den Autoritäten Momente der Konfrontation. Es ist jedoch schwer, sowohl in seinen Texten als auch in seinem Werdegang eine eindeutige kritische Haltung zu identifizieren, da d'Alembert meist einen strategischen Umgang der direkten Konfrontation vorzieht⁵⁸. Uneindeutig wird d'Alemberts Haltung besonders hinsichtlich seines Verhaltens gegenüber Friedrich II, den er an mehreren Stellen mit einem Herrscherlob bedacht hat. Die Frage, inwieweit d'Alembert auch für die zweite Form der Wissenskritik steht, wird durch den Blick auf sein Leben und Handeln fragwürdig, während seine Texte implizit und explizit die Regierungspraxis angreifen.

Auf der inhaltlichen Ebene lassen sich zwei politische Forderungen formulieren, die d'Alembert aus seiner Erkenntnistheorie und seinen Prinzipien der menschlichen Kenntnisse zieht. Zum einen die Forderung nach einer auf gleichen Zugang zur Wissensordnung abzielende Bildungspolitik, die sich mit dem praktischen Schluss aus der ersten Form der Wissenskritik deckt. Während die Gegenüberstellung von gewissen und ungewissen Kenntnissen in der *Encyclopédie* bereits angewendet also praktisch wird, ist die Befähigung der Massen, die *Encyclopédie* zu nutzen, eine Implikation von d'Alemberts Wissenskritik. Er formuliert diese Forderung aber nicht explizit, und es wird erst Condorcet, ein Schüler d'Alemberts, sein, der aus der erkenntnistheoretischen Annahme gleicher Erkenntnisfähigkeit des Menschen ein politisches Programm macht⁵⁹. Eine ausformulierte politische Forderung nach

⁵⁸ Der ‚Kampfstil‘ von d'Alembert kann jedoch auch viel offensiver gedeutet werden. So sieht beispielsweise Veronique Le Ru d'Alembert als den direkten Angreifer, vor allem mit seiner Schrift über die Jesuiten, im Vergleich zur subversiven Strategie Diderots. Sie kann auf Diderot selbst verweisen, der in den gewagten Vorworten d'Alemberts zur *Encyclopédie* (1. und 3. Band) und dem Artikel „Genf“ den Grund für die Angriffe auf die *Encyclopédie* sieht. Vgl. Véronique Le Ru, *L'aigle à deux têtes de l'Encyclopédie: accords et divergences de Diderot et de d'Alembert de 1751 à 1759*, 2007.

⁵⁹ Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1793. Vor allem im Kapitel 10 fragt Condorcet nach der Möglichkeit, den Fortschritt der Menschheit durch die gleiche

materieller Umverteilung entwickelt d'Alembert dagegen auf der Grundlage seiner sensualistischen Erkenntnistheorie und der moralischen Prinzipien.

So vorsichtig d'Alembert im Umgang mit der Kirche ist, so revolutionär geht er mit den gesellschaftspolitischen Folgerungen seiner moralischen Prinzipien um. Zunächst löst er die Religion von der Moral, indem er die Gotteskenntnis der moralischen Kenntnis folgen lässt; dann gründet er die Moral auf den Sinneswahrnehmungen, indem wir durch die Sinne wahrnehmen, „welche unsere reziproken Bedürfnisse sind; und durch diese reziproken Bedürfnisse gelingt es uns zu erkennen, was wir der Gesellschaft schulden und was sie uns schuldet.“⁶⁰ So kann er das moralische Übel als „das, was der Gesellschaft schadet, indem es das physische Wohlbefinden seiner Mitglieder stört“⁶¹ definieren. Von dieser sensualistischen Moralbegründung ausgehend, sind die gleichen Bedürfnisse der Menschen die Grundlage für die Beurteilung dessen, was gerecht und was ungerecht ist. D'Alembert nennt diese Art natürlicher Gerechtigkeit die schriftlichen und nicht-schriftlichen natürlichen Gesetze. Während die schriftlichen natürlichen Gesetze die „Verbrechen“ bezeichnen und die Einhaltung der schriftlichen natürlichen Gesetze nichts weiter als die „Rechtschaffenheit“ ist, sind die nicht-schriftlichen Gesetze Ausdruck der Menschheitsliebe und ihre Praxis nennt er „Tugend“. Diese Tugend „wird umso reiner, je mehr man von der universellen Liebe zur Menschheit erfüllt ist“⁶². Der reinen Menschliebe stehen die partikularen Leidenschaften im Weg, die die Menschen angesichts verschiedener Bezugsobjekte entwickeln und von der Ausübung der Tugend abhalten. Gemäß dem Anspruch der Menschheitsliebe, deren Begründung wie gesagt in der Wahrnehmung reziproker Bedürfnisse liegt, müssen die partikularen Leidenschaften gemäßigt werden. Das erfordert zunächst die Unterscheidung in Leidenschaften und Bedürfnisse, was d'Alembert mit der Trennung von relativen und absoluten Bedürfnissen fasst:

„Das Absolute ist durch die unverzichtbaren Bedürfnisse des Lebens geregelt, das Relative durch den Zustand und die Umstände. Das relativ Notwendige ist nicht für alle Menschen gleich, das Absolute selbst ist es nicht; das Alter hat

Bildung der Menschen zu erreichen und nennt die « égalité de fait », die höchste Form der sozialen Kunst.

⁶⁰ D'Alembert, Essai sur les éléments de philosophie, 1767, S. 58.

⁶¹ D'Alembert, Essai sur les éléments de philosophie, 1767, S. 58.

⁶² D'Alembert, Essai sur les éléments de philosophie, 1767, S. 64. Während die Bedürfnisbefriedigung sensualistisch erklärt werden kann, bleibt unklar, woher die Liebesdimension kommt.

*mehr Bedürfnisse als die Kindheit, die Ehe mehr als das Zölibat, die Schwäche mehr als die Stärke, die Krankheit mehr als die Gesundheit.*⁶³

Trotz der Unterschiede der leidenschaftslosen, elementaren Bedürfnisse, sind „die Grenzen des absolut Notwendigen sehr eng; ein wenig Gerechtigkeit und Aufrichtigkeit mit sich selbst werden reichen, um sie zu erkennen.“⁶⁴ Diese Formulierung legt also eine Art Urteilskraft zugrunde, die d’Alembert nicht im Geringsten erwähnt. Die sensualistische Ausgangsbasis reicht nicht aus, um die Beurteilung der Grenzen zu erklären; dennoch bietet aus der sensualistischen Perspektive die sinnliche Wahrnehmung der eigenen - und verallgemeinert - der menschlichen Bedürfnisse einen universellen Standpunkt, von welchem die Beurteilung von relativen und absoluten Bedürfnissen stattfinden kann. Eine Grundlage, die von Rousseau genauso genutzt wird wie von Marx: die sensualistische Information über Schmerz und Mangel lehrt, welches die natürlichen Bedürfnisse und welches die gesellschaftlich geformten Leidenschaften bzw. die falschen Bedürfnisse sind. Entsprechend hebt d’Alembert zu einer Kritik der verformten Bedürfnisse an, die er im Luxus gegeben sieht. Doch noch vor dem Luxus stehen die relativen Bedürfnisse, der Wohlstand, der noch keine Deformation der Bedürfnisse darstellt, aber genau dann unmoralisch wird, wenn Mitbürger nicht genug Mittel haben, um ihre absoluten Bedürfnisse zu befriedigen. Dann ist es moralisch geboten, dass die Bürger, die über Wohlstand verfügen, „dem Staat wenigstens ein Teil von dem schulden, was sie über dieses (das absolut Notwendige) hinaus besitzen.“⁶⁵ Die Festlegung dieses Teils, also des Steuersatzes wie man unschwer reformulieren kann, möchte d’Alembert der Urteilskraft der öffentlichen Meinung anvertrauen:

*„Was das relativ Notwendige angeht, so ist die sicherste Regel, darüber zu urteilen, die öffentliche Meinung; sie schätzt die verschiedenen Bedürfnisse eines jeden Standes immer gerecht ein.“*⁶⁶

Wenn bereits jene in der Gesellschaft von ihrem Eigentum abgeben müssen, die über das absolut Notwendige hinaus besitzend sind, so ist der Luxus dann nicht nur ein „persönlicher Schaden“, der durch Laster die Seele verdirbt, sondern er ist angesichts von Mitbürgern, denen das Nötigste fehlt, „ein Verbrechen gegen die

⁶³ D’Alembert, Essai sur les éléments de philosophie, 1767, S. 66.

⁶⁴ D’Alembert, Essai sur les éléments de philosophie, 1767, S. 66.

⁶⁵ D’Alembert, Essai sur les éléments de philosophie, 1767, Fußnote S. 67.

⁶⁶ D’Alembert, Essai sur les éléments de philosophie, 1767, S. 66.

Menschlichkeit, jedes Mal wenn ein einziges Mitglied der Gesellschaft leidet, und man es weiß“⁶⁷.

Die Forderung nach staatlicher Umverteilung der materiellen Güter nach dem universellen Kriterium der elementaren Bedürfnisse und sowie dem partikularen politischen Gesetz der öffentlichen Meinung stellt im Kontext des Ancien Régime eine fundamentale Kritik der bestehenden Gesellschaftsordnung dar. Hier würde es nicht mehr ausreichen, wenn die Autoritäten Gründe für die Ausbeutung der Armen und die Ignoranz gegenüber dem Elend anführten; hier wird mit universellem Geltungsanspruch eine andere Regierungspraxis gefordert. Das Konkrete an d'Alemberts Forderung nach Umverteilung liegt jedoch nicht in der Adressierung der Autoritäten, sondern an der Explikation der Folgerungen aus den moralischen Prinzipien. Die Konkretisierung geht bis hin zu einer detaillierten Rechnung, wie eine Umverteilung des Besitzes auszusehen hat⁶⁸. Die Forderung, diese Rechnung anzustellen, geht an die Bürger und die Gelehrten der Moral im Besonderen, aber nicht an den Staat Frankreich oder allgemein an Könige und Fürsten. Trotz des revolutionären Inhalts vermeidet d'Alembert eine direkte Konfrontation, indem er weder die bestehenden Autoritäten ausdrücklich zum Handeln auffordert noch die Einrichtung neuer Autoritäten bzw. Institutionen, die für eine Umsetzung seiner gesellschaftspolitischen Forderungen stehen würden, verlangt. Diese Ambivalenz der konfrontativen Wissenskritik im Umgang mit den bestehenden Autoritäten wird noch verstärkt, wenn man sich das Verhältnis d'Alemberts zu den Mächtigen anschaut.

D'Alemberts Verhältnis zu den Autoritäten seiner Zeit ist von den zwei typischen Abhängigkeiten der Intellektuellen geprägt: Zensur und Einkommen. Bezüglich den gefährlichen Konsequenzen der Zensur steht d'Alembert die Inhaftierung Diderots 1749 in Folge seiner anonym verfassten, kirchenkritischen Schrift „Lettres sur les Aveugles à l'usage de ceux qui voient“, deutlich vor Augen. Bedrohlicher wirkte noch die Verstümmelung und Hinrichtung des Chevalier de la Barre, der 1766 unter den Verdacht einer Kreuzfix-Schändung geriet, die anhand seines Nicht-Grüßens einer Cappuzinerprozession und dem Auffinden von erotischer Literatur sowie Voltaires „Dictionnaire philosophique“ in seinem Zimmer ‚nachgewiesen‘ wurde. Die Zensur gehört zum täglichen Geschäft des Schreibens und vor allem des Publizierens und

⁶⁷ D'Alembert, Essai sur les éléments de philosophie, 1767, S. 68.

⁶⁸ D'Alembert, Essai sur les éléments de philosophie, 1767, S. 69, Fußnote h.

trifft d'Alembert persönlich nur als Mitherausgeber der *Encyclopédie*, die seit dem Erscheinen des ersten Bandes 1751 vom Pariser Parlament mit Publikations- und Verkaufsverbot bedroht wurde. Seine Schrift gegen die Jesuiten veröffentlicht er zwar anonym, aber mit dem anti-jesuitischen Zeitgeist von Portugal, Frankreich und Spanien im Rücken, so dass sein Plädoyer für die Auflösung des Jesuitenordens sogar der Forderung des Pariser Parlaments entsprach⁶⁹. Während also der Titel der Schrift eine autoritär bereits durchgesetzte Forderung enthält und damit der Zensur eine triviale Radikalität vorgaukelt, ist die Schrift selbst eine Frechheit gegenüber den Jansenisten, die von d'Alembert beleidigt und in ihrer Macht über die Jesuiten in Frage gestellt werden. Das Spiel mit Anpassung und Kritik beherrscht d'Alembert soweit es seine eigene Person und Schriften betrifft; im Kollektivprojekt der *Encyclopédie* scheint ihm diese Gelassenheit zu fehlen.

Eine wirkliche Bedrohung von Seiten der Zensur erlebte d'Alembert nur im Zusammenhang mit der *Encyclopédie*, deren drohendes Verbot ihn zwar nicht davor abschreckte, „Skandalartikel“⁷⁰ zu schreiben, aber letztlich zum Niederlegen seiner Herausgeberschaft führte. Die Zuspitzung bis zum gerichtlichen Verbot und der päpstlichen Indizierung 1759 hielt d'Alembert nicht aus. Er verließ ab Ende 1757 trotz Bitten von Voltaire und Diderot die Herausgeberschaft und überließ Diderot die heimliche, wenn auch von einzelnen Mächtigen protegierte Publikation der restlichen zehn Bände der *Encyclopédie*. Der Schritt war zwar auch begleitet von einer inneren Spaltung der Enzyklopädisten⁷¹, dennoch spielte die Bedrohung durch die Sanktionsgewalt des Staates eine entscheidende Rolle, wie d'Alembert später

⁶⁹ Der Orden wurde 1759 in Portugal verboten, ab 1761 gab es Auflagen des Pariser Parlaments gegen den Orden, der dann 1764 verboten wurde. D'Alembert schreibt im Anschluss an das Pariser Verbot einen Essai über die Auflösung der Jesuiten, in welchem er mit einem geschickten Schachzug, die Auflösung des Ordens dem Anwachsen des philosophischen Geists zuschreibt und nicht der Autorität des jansenistischen Parlaments überlässt. So hätten die Jesuiten nicht nur große Teile des Klerus, die Gerichte und Personen am Hof gegen sich aufgebracht, sondern auch eine „Klasse von Menschen, weniger mächtig dem Anschein nach, aber mehr zu fürchten als man glaubt, jene der Gelehrten. [...] Wie stark auch immer man sich vorstellt zu sein, sollte man sich nie Feinde machen, die, den Vorteil genießend von einem Ende Europas bis zum anderen gelesen zu werden, mit einem Federstreich eine eklatante und dauerhafte Rache ausüben können.“ In: D'Alembert, *Sur la Destruction des Jésuites en France*, 1967, S. 48.

⁷⁰ So nennt Le Ru folgende Artikel d'Alemberts, die ihm auch den Vorwurf Diderots eingebracht haben, die *Encyclopédie* in Schwierigkeiten zu bringen: „Genève“, „Collège“, „Corruption“, „Démonstration“, „Érudition“, „Forme substantielle“, „Fornication“, „Futur contingent“. Le Ru, *L'aigle à deux têtes*, S. 26.

⁷¹ Guy Caussinand-Nogaret, *D'Alembert*, 2007, Kapitel VIII, S. 157 – 177. Le Ru vertritt die These, dass die Spannung zwischen Diderot und d'Alembert aufgrund ihrer verschiedenen Epistemologien im Hintergrund des Verlassens der Herausgeberschaft stand.

angesichts der Hinrichtung des Chevalier de la Barre 1766 an Friedrich schrieb⁷². Voltaire brachte angesichts der materiellen Sicherheit d'Alemberts und seine Mitgliedschaft in der preußischen und russischen Akademie zunächst kein Verständnis für dessen Rückzug auf⁷³, verteidigt aber später d'Alemberts Verhalten als vorbildlich, um sich so den Autoritäten zu entziehen⁷⁴. Während sich d'Alembert der Zensur also entzieht, setzten sich Diderot und seine Mitarbeiter den Gefahren einer strafrechtlichen Verfolgung aus, auch wenn sie, durch den mächtigen Malesherbes geschützt, ohne offizielle Veröffentlichung der folgenden Bände weiter arbeiten konnten.

Auch in finanzieller Hinsicht bietet d'Alembert kein Bild von Widerständigkeit und Unabhängigkeit. Nicht eine existenzielle Absicherung durch irgendeinen Mäzenen, nicht das Gehalt der Enzyklopädisten, sondern eine königliche Pension bildete sein alleiniges Einkommen bis zu seiner Dauerstelle als ständiger Sekretär der Académie Française. Allerdings bemühte sich d'Alembert um die Pension von Friedrich II lange vor dem Projekt der *Encyclopédie* und der damit verbundenen finanziellen Einkünfte. Auf Anraten Maupertuis, Präsident der Berliner Akademie der Wissenschaften, nimmt d'Alembert 1746 Kontakt zu Friedrich II auf. Maupertuis gab d'Alembert Hinweise, wie er die Preisschrift der Akademie und das Widmungsgedicht für Friedrich II verfassen muss, um von diesem wahrgenommen zu werden.⁷⁵ Es

⁷² Brief d'Alemberts an Friedrich vom 14. Sept. 1766 in: D'Alembert, Oeuvres Complètes, Bd. 2, S. 265: „La philosophie, sire, a grand besoin de la protection, aussi éclairée que puissante, que votre majesté lui accorde; l'acharnement contre elle est plus grand que jamais de la part des prêtres et des parlemens, qui, dans la guerre cruelle qu'ils se font, conviennent de temps en temps de quelques jours de trêve pour tourmenter les sages. Ces parlemens [...] sont encore, s'il est possible, plus abrutis que le clergé, par esprit intolérant et persécuteur qui les domine. Ce sont ne des magistrats, ni même des citoyens, mais de plats fanatiques jansénistes, qui nous feraient gémir, s'ils le pouvaient, sous le despotisme des absurdités théologiques, et dans les ténèbres de l'ignorance qu'entraînent la superstition et l'oppression. Je crois, sire, que le seul parti à prendre pour un philosophe que sa situation empêche de s'expatrier, est de céder en partie à cet abominable torrent, de ne dire que le quart de la vérité, s'il a trop de danger à la dire toute entière; ce quart sera toujours dit, et fructifiera sans nuire à l'auteur; dans des temps plus heureux les trois autres quarts seront dits à leur tour, ou successivement, ou tout à la fois, s'il n'y a plus de parlemens ni de prêtres, ou si les parlemens deviennent justes, et les prêtres sages.“ Auch Le Ru deutet d'Alemberts Rückzug seit 1770 als eine Reaktion auf die Verschärfung der politischen Lage. Vgl. Le Ru, D'Alembert philosophe, S. 153-154.

⁷³ Chaussinand-Nogaret, D'Alembert, 2007, S. 166. Er zitiert einen Brief Voltaires an d'Alembert vom 19. Januar 1758: « Il a y quarante ans que je fais le malheureux métier d'homme de lettre, et il y a quarante ans que je suis accablé d'ennemis [...]. Vous n'êtes assurément pas dans cette situation cruelle et avilissante [...] Vous êtes des deux académies, pensionné du roi, etc. » Voltaires ambivalentes Verhalten gegenüber d'Alemberts Rückzug fasst Le Ru zusammen, die darin durchaus auch Voltaires eigene Strategie sieht, den « Dictionnaire philosophique » als Konkurrenz zur Enzyklopädie stark zu machen. Vgl. Le Ru, D'Alembert philosophe, S. 225-226.

⁷⁴ Vgl. Le Ru, D'Alembert philosophe, S. 225-226.

⁷⁵ Brunhilde Wehinger, Geist und Macht, 2002, S. 250 -251: „D'Alembert ließ sich darauf ein, übersetzte seine Verse und widmete die Preisschrift dem preußischen König. In seinem Widmungsgedicht lobt er den König als siegreichen Feldherrn und Friedensstifter und reproduziert

schloss sich ein Briefwechsel an, in dem die Rollenverteilung standesgemäß war, das heißt zwischen einem den Monarchen vertretenden Sekretär und dem Bittsteller. „Doch d’Alembert gab nicht auf und bemühte sich beharrlich darum, mit dem roi philosophe persönlich ins epistolarische Gespräch zu kommen.“⁷⁶ Nach dem Erfolg des „Discours Préliminaire“ schrieb Friedrich ihm endlich persönlich und bot ihm die lebenszeitliche Pension von 1200 Livres an. Dieser materiellen Absicherung folgte – nach einigen diesbezüglichen Intrigen - 1772 die Stelle an der Académie Française, die ihn nicht nur materiell wohl situierte, sondern auch eine entscheidende Machtposition im Kultur- und Wissenschaftsbetrieb Frankreichs. Die Stelle füllte d’Alembert einerseits gemäß dem Interesse der Institution aus, versuchte aber andererseits Enzyklopädisten einen Platz in der Académie zu verschaffen oder Richtungskämpfe im Sinn der Wissenskritik zu entscheiden⁷⁷. Während die Pensionszahlung Friedrichs II d’Alembert in eine direkte Abhängigkeit zu einer höchsten Autorität bringen, stellt die gesellschaftliche Machtposition des ständigen Sekretärs der Académie Française durchaus eine strategische Möglichkeit dar, gegen die etablierten Autoritäten zu wirken.

So wie die durch Anpassung errungene Macht von d’Alembert zugunsten der Gegner der Autorität zumindest teilweise genutzt wurde, so versuchte er auch, seine persönlichen Kontakte zu Friedrich und Katharina II einerseits zu begrenzen und andererseits für seine Ziele zu nutzen. Die Grenzziehung schafft d’Alembert vor allem räumlich, indem er sich weigert sowohl nach Berlin als auch nach St. Petersburg zu gehen. Das Amt des Präsidenten der Berliner Akademie blieb nach dem Tod Maupertuis bis zum Tod d’Alemberts unbesetzt, weil Friedrich niemand anderen als d’Alembert auf den Posten haben wollte. Katharina lockte mit der Position des Prinzenenerziehers, die finanziell sehr viel mehr bot als die Pension Friedrichs II. D’Alembert führte mit beiden Monarchen Briefkontakt aber bevorzugte seine Pariser Selbständigkeit. Diese zumindest räumliche Distanz spiegelt doch sehr schwach sein selbst formuliertes Ideal der Selbständigkeit, der weitest gehenden Unabhängigkeit des Gelehrten von den Mächtigen, aus dem Jahr 1753 wider, als er den kritische „Essai sur la société des Gens de Lettres“ veröffentlichte.

sogar – wenn auch diskret – die untertänige Geste eines Gelehrten, der die Aufmerksamkeit des Herrschers erheischen will.“

⁷⁶ Wehinger, Geist und Macht, 2002, S. 251.

⁷⁷ Chaussinand-Nogaret, D’Alembert, 2002, S. 305: „Faire de L’institution académique, naturellement conformiste, le comité central du parti philosophique, le centre de ralliement de tous les affidés, amis et sympathisants devint son obsession et le mot d’ordre de la secte qui n’avait pas toujours su éviter les excès et le fanatisme qu’elle reprochait véhément à ses adversaires. »

Neben der treffenden Analyse der amour-propre der Gelehrten, die ohne objektiven Maßstab, wie ihn nur die Mathematik zu bieten hat, die Gelehrten der Meinung anderer ausliefert, demontiert d'Alembert in dieser Schrift die Adligen und Mächtigen als Anerkennungsinstanz. Da die Mächtigen entgegen ihrem Ruf über keine besondere Bildung verfügten und Talent sich nun mal nicht nach Geburt und Reichtum richte, sondern durch Zufall gegeben sei, hätten die Mächtigen „noch nicht einmal die traurige Ehre, wissentlich ungerecht [in ihrem Urteil] zu sein.“⁷⁸ Die Konsequenz für die Gelehrten könne nur sein, sich der willkürlichen, stupiden und auf Hierarchie gründenden Beurteilung durch die Mächtigen zu entziehen und nur in der Gelehrtenrepublik als Gemeinschaft von kompetenten Freien und Gleichen ihre Beurteilung zu suchen. Da d'Alembert das Anbieten der Intellektuellen bei den Autoritäten somit als Dummheit und Eitelkeit anprangert, nahmen ihm einige seiner Zeitgenossen übel, dass er selbst die materielle und symbolische Unterstützung eines Monarchen in Anspruch nahm.⁷⁹

Diese Inkonsequenz lässt sich nur schwer rechtfertigen, auch wenn d'Alembert seine Kontakte zu zwei der mächtigsten Potentaten Europas nutzte, um die Position der *philosophes* in der französischen Gesellschaft zu stärken. Eine solche politische Intervention war die Unterstützung Turgots zum Finanzminister. Eine andere, in der Tat konfrontative Intervention, war die Durchsetzung der Preisfrage für die Berliner Akademie der Wissenschaften „Ob es nützlich sei, das Volk zu täuschen“ von 1780. Während die Akademie sich sträubte und die Preisverleihung am Ende sowohl einer negativen wie auch einer positiven Beantwortung zusprach⁸⁰, war d'Alembert damit die Durchsetzung einer eminent politischen Fragestellung gelungen, die er bereits zehn Jahre zuvor Friedrich II vorgeschlagen hatte. Es steht wohl für d'Alemberts strategischen aber nicht widerständigen Umgang mit den Autoritäten, dass auch diese anti-autoritäre Fragestellung mit Hilfe einer höchsten Autorität ihren Weg in die Öffentlichkeit fand.

Die Konfrontation der bestehenden Autoritäten mit der Anforderung von Gründen bzw. mit dem Abgleich von bestehenden Praktiken der Autoritäten und den

⁷⁸ D'Alembert, *Essai sur les gens des lettres*, 2006, S. 29.

⁷⁹ Chaussinand-Nogaret, *D'Alembert*, 2002, S. 125. „Certains toutefois jugèrent sa conduite blâmable. Scheffer, qui depuis son retour à Stockholm, entretenait une correspondance suivie avec Mme Du Deffand, ne cachait pas sa déception de voir le grand homme contrevenir sans vergogne aux principes qu'il professait avec tant d'éclat. : 'Je suis fâché de voir courir après les grands un philosophe qui a si justement censuré le commerce des savants avec eux.' » Chaussinand-Nogaret zitiert einen Brief Scheffers an Du Deffand vom 17. 09. 1755.

⁸⁰Wehinger, *Geist und Macht*, 2002, S. 255.

Folgerungen aus der universellen Wissensordnung findet gleichsam vermittelt statt. Vermittelt durch die Leserschaft der Texte, vermittelt durch die Inanspruchnahme einer universellen Vernunft und einer universellen Bedürfnisstruktur der Menschheit. Darüber hinaus unterhält d'Alembert Kontakt zu zwei Monarchen, die einerseits potentielle Adressaten seiner Wissenskritik darstellen und andererseits eben auch Grund für die Kritik sind. Das Herrscherlob, das d'Alembert beispielsweise am Ende des „Essai sur la société des gens de lettres“ Friedrich widmet, lässt sogar vermuten, dass d'Alembert die Aufklärung von oben als eine Alternative zu seiner Forderung nach (mathematischer) Allgemeinbildung der Massen und deren Erziehung zum selbständigen Denken begreift. Dennoch ist auch hier eine andere Lesart möglich, wenn er schreibt, dass „Licht und Wahrheit [...] die Frucht der noblen und weisen Freiheit sind, die er [Friedrich] den Schriften (lettres) lässt.“⁸¹ Damit wäre im Herrscherlob selbst noch die Strategie zu entdecken, dass nur die freie und mehr und mehr gleiche Verbreitung der Wissensordnung, ‚Licht und Wahrheit‘ für die Gesellschaften bringt.

Literatur:

Badinter, Elisabeth : *Les Passions intellectuelles* I. Désirs de Gloire, Paris Fayard 1999.

Condorcet, Marquis de : *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1793, <http://socserv.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/condorcet/cindex1.htm> (08.02.2012).

Caussinand-Nogaret, Guy: *D'Alembert. Une Vie intellectuel au siècle des Lumières*, Paris Fayard 2007.

D'Alembert, Jean le Rond: *Discours Préliminaire*, In : *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Bd. 1, 1751, S. i-ii.

D'Alembert, Jean Le Rond: *Avertissement des Éditeurs*. In: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Bd. 3, 1753, S. i-xiv.

D'Alembert, Jean Le Rond : *Essai sur la société des gens de lettres et des grands. Sur la réputation, sur les mécènes et sur les récompenses littéraires*, Édition Labor Loveral 2006, [1753].

⁸¹ D'Alembert, *Essai sur la société des gens de lettres*, 2006, S. 72.

D'Alembert, Jean Le Rond : *Éléments des Sciences*. In : *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Bd. 5, 1755, S. 491-497.

D'Alembert, Jean Le Rond: *Géomètre*, In : *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Bd. 7, 1757, S. 627-629.

D'Alembert, Jean le Rond: *Sur la Destruction des Jésuites en France*. In : Ders., *Œuvres Complètes*, Bd. 2, Genf 1967. [1765]

D'Alembert, Jean le Rond: *Brief an Friedrich II vom 14. Sept. 1766*. In: *Oeuvres Complètes* Bd. 5, Genf 1967, S. 264-266. Der Brief wurde dort unter dem falschen Datum 14 September 1776 abgedruckt.

D'Alembert, Jean Le Rond: *Essai sur les éléments de philosophie*. In: Ders., *Mélanges de littérature, d'histoire, et de philosophie*, Band IV, Amsterdam 1767

D'Alembert, Jean le Rond : *Eclaircissements sur les Eléments*. In: Ders., *Essai sur les éléments de philosophie*. Paris Fayard 1986, S. 199-357.

Diderot, *Gedanken über die Interpretation der Natur*, Philosophische Schriften Bd. 1, Theodor Lücke (Hg.), Berlin 1984, S. 415 – 471, [1754].

Diderot, *Droit Naturel*. In: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Bd. 5, 1755, S. 115-116.

Drösser, Christoph/Hamann, Götz: *Die Guten im Netz*. In: Die Zeit vom 13.01.2011.

Epple, Moritz: *Mathematische Wissenschaften*. In: *Enzyklopädie der Neuzeit*, Kulturwissenschaftliches Institut Essen, Bd. 8, S. 140-163, Stuttgart 2008.

Epple, Mortiz: *Geometry and Equality. Some remarks on the relation between Enlightenment science, politics and norms, ca. 1757*, unveröffentlichtes Manuskript Juni 2011.

Foucault, Michel: *Was ist Kritik?* Berlin 1992.

Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*, Frankfurt a. M. 1971.

Véronique Le Ru, *L'aigle à deux têtes de l'Encyclopédie: accords et divergences de Diderot et de d'Alembert de 1751 à 1759* : In: *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie*, Nr. 26, 2007, URL : <http://rde.revues.org/index1011.html> (21.02.2011).

Le Ru, Veronique: *Jean Le Rond d'Alembert philosophe*, Paris Vrin, 1994.

Maleherbe, Michel: *Métaphysique*, In: Ders. (Hg.), *D'Alembert, Discours Préliminaire*, Vrin Paris 2006, S. 194-196.

Nussbaum, Martha: *Not for Profit. Why Democracy needs the Humanities*, Princeton 2010.

Spivak, Gayatri: *Righting Wrongs*, South Atlantic Quarterly 2004, 103 (2-3), S. 523-581.

Wehinger, Brunhilde: *Geist und Macht*. In: Günter Berger (Hg.), *Französisch-deutscher Kulturtransfer im Ancien Régime*, Tübingen 2002, S. 241 – 261.