

Auszug aus: Stephan Meier-Oeser, Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Berlin, New York: De Gruyter 1997 (Quellen und Studien zur Philosophie, 44).

VI. Das Zeichen in der nichtscholastischen Philosophie der Prämoderne

[...]

B. Das Zeichen in der Theorie der perzeptiven Erkenntnis

Wie die voraufgegangenen Kapitel gezeigt haben, verfügte das 17. Jahrhundert über eine hochentwickelte und fest in den akademischen Lehrbetrieb integrierte Zeichentheorie. Jeder, der, ganz gleich wo, eine akademische Ausbildung absolviert hatte, konnte oder sollte eigentlich zumindest mit den Grundzügen der Zeichentheorie in Berührung gekommen sein. Die materialen Voraussetzungen dafür, daß das Konzept des Zeichens auch außerhalb des engeren Bereichs seiner logischen oder metaphysischen Thematisierung wirksam werden konnte, waren also gegeben. Die Tatsache, daß und die Weise, in der es wirksam wurde, hängt im wesentlichen damit zusammen, daß gerade das Konzept des Zeichens und das der Repräsentation Lösungen bereitzustellen schien für jene Probleme, die sich aus der cartesianischen Metaphysik für das Konzept der Kausalität ergaben; zunächst für den Kausalnexus der beiden durch einen metaphysischen Hiatus getrennten Bereiche von *res extensa* und *res cogitans*, später dann für die Kausalität insgesamt.

Sicherlich würde man etwas zu weit gehen, wollte man behaupten, "daß die klassische Philosophie von Malebranche bis zur *Idéologie* durch und durch eine Philosophie des Zeichens gewesen ist."¹ Aber eben nur etwas. Denn das Konzept des Zeichens und das der Repräsentation besetzen bei näherem Hinsehen zentrale Systemstellen in der philosophischen Diskussion der Prämoderne.

Es war, wie gesehen, eine durchaus gängige These, daß Erkenntnis ohne die Präsenz des Erkenntnisobjekts nicht möglich ist; ein Allgemeinplatz, der in dieser Generalität - die weder die Art des Erkenntnisvermögens, noch des Erkenntnisobjekts, noch auch die der Präsenz festlegt - gleichwohl Raum für zahlreiche divergierende Erkenntniskonzeptionen bot. Die überwiegend anerkannte triviale Tatsache, daß die Dinge nicht selbst in das Erkenntnisvermögen eingehen oder diesem realiter präsent sein können, schien die Annahme einer vermittelnden,

¹ M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, dt. Die Ordnung der Dinge (1971) 101.

Das Zeichen in der nichtscholastischen Philosophie der Prämoderne

vergegenwärtigenden Instanz erforderlich zu machen, welche geeignet war, die fehlende Präsenz des äußeren Gegenstandes durch die Repräsentation desselben zu kompensieren. Diese Annahme, deren Wirksamkeit in der mittelalterlichen Theorie der Erkenntnis oben skizziert worden ist,² hatte auch neuzeitlich nicht an Plausibilität eingebüßt.³

Wenn etwa Locke am Schluß seines *Essays* zur Begründung der generellen Bedeutung einer “doctrine of signs” für die Theorie menschlicher Erkenntnis feststellt:

For since the Things, the Mind contemplates, are none of them, besides it self, present to the Understanding, ‘tis necessary that something else, as a Sign or Representation of the thing it considers, should be present to it,⁴

so verwendet er damit exakt die traditionell zur Legitimation der Annahme von *species* gebräuchliche Argumentationsfigur.

“Ad eliciendam cognitionem”, heißt es bei Johannes a Sancto Thoma, “oportet quod obiectum reddatur unitum seu praesens potentiae ... Et cum hoc non possit per seipsam ingredi potentiam illique uniri, oportet hoc fieri media aliqua forma, quae vocitur species” - (Zum Hervorbringen einer Erkenntnis ist es erforderlich, daß der Gegenstand mit dem Erkenntnisvermögen vereint oder diesem präsent gemacht wird ... Und weil dieser nicht durch sich selbst in das Erkenntnisvermögen eingehen und sich mit diesem vereinigen kann, muß dies durch die Vermittlung einer gewissen Form geschehen, welche Species genannt wird).⁵

Die Vermittlung zwischen dem materiellen äußeren Gegenstand und dem immateriellen Intellekt wurde von der Speciestheorie als ein mehrstufiger Prozeß der Überführung sinnlicher Erkenntnisbilder (*species sensibiles*) in geistige Erkenntnisbilder (*species intelligibiles*) oder Begriffe (*conceptus, verbum mentis*) aufgefaßt,⁶ welche als Ähnlichkeiten, Bilder oder Zeichen der Dinge bestimmt wurden (*similitudines, imagines, simulacra, signa*). Der Begriff des Zeichens besetzt damit eine zentrale Stellung innerhalb der Theorie der perzeptiven Erkenntnis. Erkennen vollzieht sich im Medium der Zeichen. Aber auch dort, wo die Speciestheorie abgelehnt wird, bleibt, wie bei Locke, das Konzept des Zeichens selbst präsent und fungiert weiterhin als vermittelnde Instanz zwischen dem Subjekt und dem Objekt der Erkenntnis.

Die bis ins 17. Jahrhundert überwiegend anerkannte Speciestheorie bot das Modell einer durch Zeichen geleisteten abgestuften Vermittlung zwischen dem materiellen äußeren Erkenntnisgegenstand und dem immateriellen Intellekt. Das

² S. Kap. 2 D.

³ Vgl. J. W. YOLTON, On Being present to the Mind: A Sketch for the History of an Idea: *Dialogue* 14 (1975) 373-88; DERS., *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid* (1984).

⁴ J. LOCKE, *An Essay concerning Human Understanding*, IV, 21, 4 (1975) 720f.

⁵ JOHANNES A STO. THOMA, *Ars logica* (1948) 707b.

⁶ Eine recht ausführliche Präsentation der Speciestheorie gibt bereits W. HAMILTON, in: TH. REID, *The Philosophical Works* (1895) 951-60.

Problem der Präsenz des Erkenntnisgegenstandes gegenüber dem Erkenntnisvermögen stellt sich bei den verschiedenen Formen von sinnlicher Wahrnehmung, Imagination und intellektueller Erkenntnis in je unterschiedlicher Weise. Entsprechend kommen den Species mehrere Funktionen zu. Zum einen garantieren sie hinsichtlich der sinnlichen Wahrnehmung die lokale Präsenz des Erkenntnisgegenstandes, d.h. seine mittelbare Einwirkung auf das Sensorium. Sie überbrücken somit die räumliche Distanz zwischen dem äußeren Erkenntnisgegenstand und dem Sinnesvermögen. Notwendig wurde diese Funktion durch die von der aristotelischen Physik vorausgesetzte Unmöglichkeit einer Fernwirkung (*actio in distans*).⁷ Darüber hinaus gewährleisten die Species hinsichtlich der imaginativen und intellektiven Erkenntnis die für eine solche Art der kognitiven Erfassung erforderliche intentionale Präsenz.⁸ Sie leisten jedoch noch mehr, als die bloße Überbrückung der räumlichen und metaphysischen Distanz, nämlich die Garantie der Ähnlichkeit. Wenn Erkenntnis die Angleichung von Erkenntnisgegenstand und erkennendem Vermögen voraussetzt, so ist diese hier stets dadurch gesichert, daß die Einwirkung der Dinge auf die *potentia* durch etwas

⁷ Vgl. EUSTACHIUS A STO. PAULO, OCist., *Summa philosophiae*, vgl. E. GILSON, *Index scholastico-cartésien* (1979) 268f: “Quaestio igitur est, an ejusmodi species (scil. intentionales) seu imagines rerum objectarum necessario admittendae sint ut possint fieri sensatio, ita ut absque illis nihil usquam sensus perciperet. Respondemus necessario admittendas esse. Probatur ... quia omnis actio fit per contactum, quo fit ut nihil agat in distans nisi per aliquid medium...; atqui objectum sensibile distat a sensu (sensibile enim supra sensum positum non sentitur) et agit in sensum; ergo necesse est ut per aliquid medium agat; illud autem non potest aptius assignari quam species, quae ab objecto ad sensum usque pertingit...”; C. FRASSEN, OFM, *Philos. academica* (1686) 2.656a: “An sint (species intentionales) admittendae. Affirmo... Nihil agit in distans, medio neque agente, neque paciente: sed objectum saepe distat a sensu, imo objecti distantia necessario requiritur ad visum formandum; medium autem non coagit, cum saepius nec percipiatur, neque aptum videatur ad faciendam semper ejusdem generis cognitionem: Ego necessum est aliquid ab objectum emissum recipere, et ad sensus usque propagare... objectum se habet ut alterans respectu sensus et intellectus, sentire enim et intelligere est quoddam pati: ergo sensus et facultas debent esse simul: sed potentia non exit ad ipsum objectum, nec objectum sese per suam entitatem praesens exhibet potentiae... ergo necesse est, ut fiat praesens per sui speciem aut imaginem.”

⁸ Vgl. PETRUS DE OÑA, OMerc, *Commentaria ... super ...logicam magnam* (1588) fol. 184v-185r: “...adverte, quod sicut ad hoc ut color videatur, non sufficit quod sit visibilis in actu, sed requiritur ut sit debite praesens potentiae visivae: sic etiam ad hoc, ut res aliqua intelligatur, non satis est quod sit obiectum in actu, sed ultra requiritur quod sit praesens intellectui. Considerandum tamen, quod non quaelibet potentia requirit eodem modo praesentiam obiecti ad suam operationem: aliqua enim ut visus, et alij exteriores sensus requirunt praesentiam localem sui obiecti secundum esse naturale, aliae vero potentiae solum requirunt praesimalitatem obiecti secundum esse quoddam intentionale, sicut imaginativa, ad hoc ut vere imaginetur Stephanum scribere, non est necesse ut Stephanus sit praesens secundum locum, nec quod sit a parte rei secundum esse naturale, sed sufficit quod sit praesens secundum quoddam esse intentionale mediante idolo, quod mea imaginativa fabricavit. Unde a fortiori ad hoc, ut intellectus rem aliquam intelligat ... solum est necesse ut sit praesens secundum esse intentionale, in esse obiectivo, id est, medio verbo quod intellectus informatus intelligibili speciem sibi constituit.”

erfolgt, das je schon die Ähnlichkeit bei sich führt und mitbringt. Denn die *species* ist, nach der prägnanten Formulierung von Didacus Masius, nichts anderes als eine vom Gegenstand zum Erkenntnisvermögen “hinüberfließende Ähnlichkeit” (“Species nihil aliud est quam imago quaedam et similitudo effluens ab obiecto in potentiam, reprezentans potentiae obiectum, sicut est a parte rei.”).⁹

Dieses Modell der Vermittlung zwischen den körperlichen Erkenntnisgegenständen und dem geistigen Erkenntnisvermögen war jedoch gerade dort nicht mehr zu akzeptieren, wo sich das Problem der geistigen Erfassung körperlicher Dinge schärfer stellte als je zuvor: im cartesianischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa*. Denn bereits die Annahme von *species sensibiles* oder *species intentionales*, die als von der Materie gelöste, sich im diaphanen Medium ausbreitende Formen aufgefaßt wurden, war mit den Prinzipien der cartesianischen Physik unvereinbar.¹⁰

1. Descartes' Occasionalismus des Zeichens

Descartes mußte derartige “petites images voltigeantes par l'air” verwerfen. Und dafür bedurfte es des Nachweises, daß sie nicht nur unmöglich sondern auch unnötig waren, indem das, was sie leisten sollten, entweder auch anders geleistet werden konnte oder aber überhaupt nicht geleistet zu werden brauchte. Die Theorie der *species*, bereits Durandus de Sto. Porciano hatte im frühen 14. Jahrhundert darauf hingewiesen, steht unter dem Paradigma der visuellen Wahrnehmung.¹¹ Sie war also am einfachsten dadurch zu widerlegen, daß man zeigte, daß auch Blinde ‘sehen’ können. Descartes hat bekanntlich genau das in seiner *Dioptrique* vorgeführt.¹² Die *species* oder Bilder ließen sich hinsichtlich ihrer Funktion, die räumliche Distanz zwischen dem Erkenntnisobjekt und dem Wahrnehmungsorgang zu überbrücken, ohne weiteres durch mechanische Bewegungsreize ersetzen.¹³ In bezug auf die beiden anderen Funktionen, die den

⁹ D. MASIUS, OP, *Comment. in Porphyrium et univ. Arist. Logicam*, t. 1 (1617) 85b.

¹⁰ Vgl. M. T. MARCIALIS, “Species”, percezioni e idee tra sei e settecento: *Rivista critica di storia della filosofia* 44 (1989) 647-676.

¹¹ Vgl. DURANDUS DE SANCTO PORCIANO, 2 *Sent. d. 6. q. 6* (1571) 139f; vgl. A. MAIER, *Das Problem der “species sensibiles in medio” und die neuere Naturphilosophie des 14. Jh.* (1967) 429ff.

¹² DESCARTES, *Dioptrique*, disc. 4 (AT VI, 114, 1-11): “... l'aveugle ... touche quelques cors de son baston, il est certain que ces cors n'envoyent autre chose iusques a luy, sinon que, faisant mouvoir diversement son baston selon les diverses qualités qui sont en eux, ils meuvent par mesme moyent les nerfs de sa main, et ensuite les endroits de son cerveau d'o viennent ces nerfs; ce qui donne occasion a son ame de sentir tout autant de diverses qualités en ces cors, qu'il se trouve de varietés dans les mouvemens qui sont causés par eux en son cerveau.”; vgl. ebd. 84.

¹³ DESCARTES, *Dioptrique*, disc. 1 (AT VI, 85, 13-27): “... il n'est pas besoin de supposer qu'il passe quelque chose de materiel depuis les obiects iusques a nos yeux, pour nous faire voir les couleurs et la lumiere, ny mesme qu'il y ait rien en ces obiects, qui soit semblable aux idées ou

species nach scholastischer Auffassung im Prozeß der Konstitution von Erkenntnis zukommen, besteht jedoch eine fundamentale Differenz zwischen den *species* und den mechanischen Bewegungsreizen. Denn sind jene immer schon *similitudines*, so können diese weder in einem Ähnlichkeitsverhältnis zum Gegenstand, durch den sie verursacht werden, noch zu der Wahrnehmung, die durch sie ausgelöst wird, stehen. Und dienen jene dazu, das Problem der kausalen Wirkungsbeziehung zwischen dem materiellen Wahrnehmungsobjekt und dem spirituellen Erkenntnisvermögen gleichsam durch eine graduelle Dematerialisierung und Vergeistigung des Erkenntnisgegenstandes zu lösen, so ist bei Descartes unter der Voraussetzung des Dualismus der zwei Substanzen eine solche Anpassung nicht konzipierbar, so daß jede direkte Kausalbeziehung zwischen den Bewegungsreizen und den ihnen korrespondierenden Wahrnehmungen auszuschließen ist. Descartes hatte also zu zeigen, daß weder die Ähnlichkeit noch die Annahme einer physischen Kausalbeziehung zur Konstitution von Wahrnehmung erforderlich ist.

Genau hierfür gewinnt der Zeichenbegriff für ihn seine zentrale Bedeutung.¹⁴ Werden durch äußere Einwirkungen körpereigene Nerven affiziert, so setzt sich, wie er in den *Meditationes* darlegt, diese Bewegung der Nerven bis zu den inneren Gehirnteilen fort und gibt dort dem Geist ein Zeichen, etwas zu empfinden (“menti signum dat ad aliquid sentiendum”), z.B. einen Schmerz im Fuß.¹⁵ Zwischen der Bewegung im körperlichen Sensorium oder Gehirn und der Empfindung bzw. Vorstellung im Geiste besteht kein physischer Kausalzusammenhang. Gerade das Modell des Zeichens ermöglicht Descartes die Ersetzung der physischen Kausalbeziehung durch eine gleichsam semantische Beziehung; die Bewegung im Körper *verursacht* nicht, sie *bezeichnet* die Empfindung. Die Nervenbewegungen - und nicht die Wahrnehmungen oder Ideen selbst, wie bisweilen behauptet wurde¹⁶ - sind also Zeichen. Kann aber ihr Zeichencharakter weder in einem Ähnlichkeits- noch in einem Kausalverhältnis begründet sein, dann bleibt gemäß der geläufigen Auffassung der Zeichentheorie als mögliches Fundament der Zeichenrelation nur noch die willkürliche Einsetzung. Und genau diese wird für Descartes zum grundlegenden Modell seiner Theorie der perzeptiven Erkenntnis äußerer Dinge.

sentimens que nous en avons.... Et par ce moyen vostre esprit sera delivré de toutes ces petites images voltigeantes par l'air, nommées des ‘especes intentionnelles’, qui travaillent tant l'imagination des Philosophes.”

¹⁴ Vgl. J. W. YOLTON, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid* (1984) 22ff.

¹⁵ DESCARTES, *Meditationes* VI, 20 (AT VII, 88): “... cum nervi, qui sunt in pede, vehementer et praeter consuetudinem moventur, ille eorum motus per spinae dorsi medullam ad intima cerebri pertingens ibi menti signum dat ad aliquid sentiendum, nempe dolorem tamquam in pede existentem.”

¹⁶ So etwa bei J. W. YOLTON, *On Being present to the Mind* (1975) 384f. und C. J. MCCRACKEN, *Malebranche and British Philosophy* (1983) 225.

Das Zeichen in der nichtscholastischen Philosophie der Prämoderne

Die Eignung der willkürlichen Sprachzeichen, ohne jede Ähnlichkeit von Zeichen und Bezeichnetem Ideen zu exzitieren, liefert das Hauptargument gegen das Ähnlichkeitspostulat der Speciestheorie.¹⁷ Wenn nämlich, wie er in *Le monde* hinsichtlich der Lichtwahrnehmung ausführt, die allein aufgrund menschlicher Einsetzung signifikativen Wörter uns Dinge erfassen lassen können, mit denen sie keinerlei Ähnlichkeit verbindet,

pourquoy la Nature ne pourra-t'elle pas aussi avoir estably certain signe, qui nous fasse avoir les sentimens de la Lumiere, bien que ce signe n'ait rien en soy, qui soit semblable à ce sentiment?¹⁸

Die Bewegungen des Sensoriums bezeichnen die sinnliche Idee des Lichts, bzw. sind Zeichen, welche uns die Wahrnehmung des Lichts haben lassen. Sie repräsentieren die sinnliche Idee des Lichts jedoch nicht. Denn ebenso, wie die Ohren die Wörter nur als Schall wahrnehmen und erst der ihre Bedeutung kennende Geist die entsprechende Idee in sich hervorbringt, ist es “unser Geist, der uns die Idee des Lichts immer dann repräsentiert, wenn die Aktion die diese bezeichnet, unser Auge berührt” (c'est nostre esprit tout de mesme, qui nous represente l'idée de la Lumiere, toutes les fois que l'action qui la signifie touche nostre oeil).¹⁹

Der Rückgriff auf das Modell des willkürlichen Sprachzeichens erfolgt nicht zufällig. Strukturell entspricht das bei Descartes vorliegende Problem, wie die materiellen, mechanischen Bewegungsreize in der Lage sind, zu einer bestimmten Wahrnehmung oder Vorstellung auf Seiten des Geistes zu führen, genau jener Frage, deren Erörterung im Rahmen der Theorie der Sprache in der scho-

¹⁷ Vgl. DESCARTES, *Dioptrique*, disc. 1 (AT VI, 112, 5-28): “Il faut ... prendre garde a ne pas supposer que, pour sentir, l'ame ait besoin de contempler quelques images qui soient envoyées par les objets iusques au cerveau, ainsi que font communement nos Philosophes; ou, du moins, il faut concevoir la nature de ces images tout autrement qu'ils ne font. ... Et ils n'ont eu aucune raison de les supposer, sinon que, voyent que nostre pensée peut facilement estre excitée, par un tableau, a concevoir l'object qui y est peint, il leur a semblé qu'elle devoit l'estre, en mesme façon, a concevoir ceux qui touchent nos sens, par quelque petits tableaux qui s'en formassent en nostre teste, au lieu que nous devons considerer qu'il y a plusieurs autres choses que des images, qui peuvent exciter nostre pensée; comme, par example, les signes et les paroles, qui ne ressemblent en aucune façon aux choses qu'elles signifient.”

¹⁸ DESCARTES, *Le monde* (AT XI, 4). Ebenso, wie die sprachlichen Ausdrücke vom Menschen eingesetzt sind, um bestimmte Ideen zu exzitieren, sind die “mouvemens” “institués de la Nature pour faire avoir de les sentimens.” Vgl. DESCARTES, *Dioptrique*, disc. 6 (AT VI, 130, 14f).

¹⁹ DESCARTES, *Le monde* (AT XI.4, 20-28): “Mais vous direz, peut-être, que nos oreilles ne nous font véritablement sentir que le son des paroles, ny nos yeux que la contenance de celuy qui rit ou qui pleure, et que c'est nostre esprit, qui ayant retenu ce que signifient ces paroles et cette contenance, nous le represente en mesme temps. A cela je pourrois répondre que c'est nostre esprit tout de mesme, qui nous represente l'idée de la Lumiere, toutes les fois que l'action qui la signifie touche nostre oeil.” Vgl. *Notae in programma quoddam* (AT VIII/2, 360f).

lastischen Diskussion eine lange Tradition hat: der Frage nämlich, wie Sprachverstehen möglich ist. Denn daß Materielles materiell und Geistiges geistig ist, war auch vor Descartes bekannt, so daß es als durchaus erkläruungsbedürftig galt, wie denn die im materiellen Medium der *vox* oder *scriptura* realisierten willkürlichen Sprachzeichen imstande sind, die Vermittlung ihrer Bedeutung zu leisten, d.h. eine geistige Idee auf Seiten des Intellekts des Hörers hervorzurufen.

Von der zeitgenössischen scholastischen Logik wurde mit Hinweis auf die Tatsache, daß “der sprachliche Ausdruck als ein materielles Akzidenz nicht die Kraft haben kann, eine geistige Erkenntnis des Intellekts zu bewirken”,²⁰ deutlich gemacht, daß

die Bezeichnungsleistung des sprachlichen Ausdrucks nicht durch irgendeine physische Kausalität geschieht, durch welche der sprachliche Ausdruck eine Erkenntnis oder den Begriff der Sache im Geiste hervorbrächte, sondern gleichsam durch eine moralische Kausalität, durch die der sprachliche Ausdruck auf moralische Weise den Geist des Hörers exzitiert, daß auf das Aussprechen des sprachlichen Ausdrucks hin, dessen Bedeutung dem Hörer bekannt ist, dieser dank des eingeprägten Erkenntnisbildes, das er zuvor schon besitzt, sofort einen Begriff von der bezeichneten Sache hervorbringen kann.²¹

Was Mastrius hier in gängiger Weise mit dem Terminus der *causalitas moralis* benennt,²² beschreibt er an anderer Stelle als occasionelle Verursachung oder

²⁰ R. AVERSA, *Logica* (1623) 122: “Significatio sumpta in actu ultimo, prout vox actualiter ingredit alicui notitiam rei significatae, non est per aliqua causalitas physica qua vox producat cognitionem. Non enim potest habere vim, vox accidens materiale, ad producendum cognitionem intellectus spiritualem. Est autem quaedam veluti causalitas et excitatio moralis, qua vox moraliter excitat mentem audientis, qui propter impositionem vocis, et ex sua cognitione quam habet de significatione vocis, statim audita voce concipit eius rei cogitationem. (...) Sicut etiam ex re aliqua visa, solent quidam affectus excitari in nobis: non quod illa res quicquam physica causalitate efficiat in affectum nostrum; sed tantum moraliter ad eum movet, quatenus nos ea visa illum elicimus.”

²¹ B. MASTRIUS / B. BELLUTUS, OFM, *Disputationes in Organum Aristotelis* (1644) 262b-263a: “Dicendum ... exercitium significationis vocis ... non fieri per aliquam causalitatem physicam, qua vox producat cognitionem, seu conceptum rei in mente, sed fit per quandam excitationem, et causalitatem veluti moralem, qua vox moraliter excitat mentem auditoris, ut ad prolationem vocis, cuius significationem scit, statim eliciat rei significatae conceptum merito speciei impressae, quam praehabet.”

²² Das Konzept der *causalitas moralis* scheint im Rahmen der theologischen Diskussion der Gnadenwirksamkeit der Sakramente entwickelt worden zu sein. Vgl. M. LEDESMA, *Tomus primus*, q.3 a.1 (1555) 37f; zit. n. M. GIERENS, *De causalitate sacramentorum* (1935) 106: “causas esse in dupli differentia: Alteras naturales, alteras morales. Morales autem appello causas liberas, quae scilicet libere movent; ut qui consultit, qui imperat eius rei causa est, quae per eius aut imperium aut consilium efficitur. ... Morales ... non attingunt actione phisica effectus suos nec influunt aut producunt qualitates alias. ... Virtus motiva moralis est authoritas consulentis vel ratio qua persuadet vel paeceptum quo imperat. ... sicut causa naturalis dividitur in principalem et instrumentalem, ita etiam moralis. Ut qui daret pecuniam pro redimendis captivis, esset causa principalis redemptionis, moralis tamen. Pecunia vero vel minister destinatus ad redimendum sunt causae redemptionis instrumentales, sed morales. Et

Das Zeichen in der nichtscholastischen Philosophie der Prämoderne

Exzitation²³ und damit in genau jener - bereits älteren²⁴ - Terminologie, derer sich auch Descartes bedient. Denn der in den *Meditationes* gebrauchten Wendung des "signum dare" entspricht bei Descartes, mit der scholastischen Terminologie hier völlig im Einklang,²⁵ ein mehrfach verwendetes "occasione dare".²⁶

Der Wert des Modells des willkürlichen Zeichens besteht für Descartes somit darin, daß es genau für jene beiden Probleme, die sich aus seiner Metaphysik der zwei Substanzen für die Erkenntnis ergeben mußten, eine Lösung bereitstellte. Denn einerseits konnte mit ihm gezeigt werden, daß durch das Zeichen ohne irgendeine physische Einwirkung allein aufgrund einer moralischen oder occasionellen Exzitation auf Seiten des Zeicheninterpreten eine Idee hervorgerufen werden kann. Und andererseits machte es deutlich, daß das Funktionieren dieses Zeichens keinerlei Ähnlichkeit desselben zum Signifikat voraussetzt, sondern allein durch eine willentliche Einsetzung hinreichend begründet werden kann.

Die Sache hat allerdings einen Haken: Sprache ist ein System²⁷ rememorativer Zeichen.²⁸ Jede zeichenvermittelte *rememoratio* jedoch setzt eine zuvor erfolgte unmittelbare Wahrnehmung des Erinnerten voraus, exzitiert nur, was

marsuppium dicitur moraliter continere redempcionem eo quod continet pecuniam qua fiet redemptio captivorum. ... dico quod sacramenta novae legis sunt causae morales gratiae et non naturales..." GABRIEL VAZQUEZ äußerte die Vermutung, daß der Begriff der moralischen Kausalität von Gregor von Valencia stammt; vgl. M. GIERENS (1935) 113.

²³ Ebd. 249a-b: "... demonstravimus speciem, quam de se ingerit (249b) vox in mentem auditoris, non sufficere cum intellectu ad rem significandam, de qua fit sermo, sed necessario praequiriri in intellectu auditoris speciem illius rei, quam vox significat, quae species per vocem excitata concurrevit postea cum intellectu ad pariendam notitiam significati, ad quam occasionaliter tantum, et per modum excitantis vox habet concursum..."

²⁴ Zur occasionellen Verursachung von Erkenntnis durch Sprachzeichen und deren Voraussetzung vgl. z.B. JOHANNES DE ORIA, *Summularum vol. primum* (1987) 157f: "... signa ad placitum significantia ponuntur ut, mediantibus ipsis, habeatur noticia de suis significatis: si, ergo, necessario presupponunt talem noticiam, quomodo mediantibus ipsis habetur. Respondeatur, ponendo ...: duplex est noticia, scilicet habitualis et actualis; licet signum ad placitum significans presupponat noticiam habitualem, que est species intelligibilis ... tamen mediante ipso instrumentaliter seu occasionaliter habetur noticia actualis. Et sic patet quomodo representat rem de novo, quia actualiter, necessario presupponendo eam representatam habitualiter."

²⁵ Vgl. R. SPECHT, Über 'occasio' und verwandte Begriff vor Descartes: *Archiv für Begriffsgeschichte* 15 (1971) 215-155; DERS., Über 'Occasio' und verwandte Begriffe bei Zabarella und Descartes: *Archiv für Begriffsgeschichte* 16 (1972) 12-27; DERS., *Commercium mentis et corporis* (1966) Kap. 2.

²⁶ Vgl. z.B. DESCARTES, *Dioptrique*, disc. 4 (AT VI, 114, 1-11), s. Anm. 105; *Notae in programma quoddam* (AT VIII/2, 360), s. Anm. 161.

²⁷ Die Verwendung des Begriffs des Zeichensystems zur Bestimmung von Sprache ist hierbei durchaus nicht anachronistisch. Vgl. J. H. BISTERFELD, *Philosophiae primae seminarium* (1657) 219: "Inter signa humana, excellunt voces articulatae, pronuntiatae, vel scriptae, quarum systema dicitur linguae."

²⁸ JOHANNES DUNS SCOTUS, *Ox. IV*, d. 1 q. 4, *op. omn.* (1639) 8.90a: "Sermo audibilis est signum rememorativum respectu conceptus..."

bereits habituell bekannt ist. Insofern hatte schon Augustinus betont, daß eher das Zeichen durch die zuvor erkannte Sache als umgekehrt durch das gegebene Zeichen die Sache selbst gelernt werde (“magis signum re cognita quam signo dato ipsa res discitur”).²⁹ Man kann reden soviel man will, hat der Hörer nicht bereits ein Erkenntnisbild der Sache, über die gesprochen wird, in sich, wird in ihm kein Begriff derselben verursacht (“quantumcumque sermo proferretur, si audiens non haberet in se speciem rei prolatae, nullus conceptus causaretur in eo de illa re”).³⁰ Und diese *species*, dieser Begriff der Sache, kann eben nur aus der sinnlichen Wahrnehmung selbst gewonnen werden.³¹ Die Kenntnis der Dinge liegt dem Funktionieren von Sprache vorauf und zugrunde.³² Wenn nun Descartes die rememorative und exzitative Funktionsweise sprachlicher Ausdrücke zum Modell für die Erklärung der perzeptiven Erkenntnis äußerer Dinge nimmt, so muß sich daraus zwangsläufig ein recht intrikates Problem ergeben. Das Modell der sprachlichen Bezeichnung soll bei ihm nämlich genau dasjenige erklären, was nach gängigem Verständnis gerade die Voraussetzung für jedes Funktionieren sprachlicher Bezeichnung darstellt: die unmittelbare, jedenfalls nicht sprachlich vermittelte Erkenntnis der Dinge.

Die Konsequenz kann nur sein, daß die Kenntnis der Signifikation der Zeichen, weil sie eben nicht durch sinnlich Erfahrung ‘von außen’ erlernt sein kann, je schon ‘im Innern’ angelegt, sprich angeboren ist. Die Annahme angeborener sinnlicher Ideen ist damit bereits für die Gewährleistung der einfachen perzeptiven Wahrnehmung erforderlich. Sie ist die Voraussetzung für das Funktionieren der natürlichen Sprache der Erkenntnis. Denn nur so kann der Geist sich, veranlaßt durch die körperlichen Signale, die entsprechenden sinnlichen Idee vorstellen.³³ Das Angeborensein der Ideen heißt jedoch nichts anderes, als

²⁹ AUGUSTINUS, *De magistro* X, 33.

³⁰ JOHANNES DUNS SCOTUS, *Ox. IV*, d.1, q. 4, *op. omn.* (1639) 91a.

³¹ Vgl. B. COLUMBUS, OFM, *Novus cursus philosophicus* (1669) 217b: “(Vox) ut est significativa ... est signum rememorativum, cuius notitia habetur apud illos, qui impositio ipsius vocis significativa innotescit. ... observo nos non duci in cognitionem rei, cui vox imponitur, nisi prius per speciem neverrimus eam rem, quae voce afficitur: quando autem eius cognitionem habitualiter habemus, audientes vocem, nobis comparamus actualem notitiam per eamdem vocem tamquam per signum rememorativum...”

³² Vgl. B. MASTRIUS DE MELDULA / B. BELLUTUS, OFM, *Disp. in Organum Aristotelis* (1644) 263a: “...cum ...vox sit accidens materiale, non potest habere vim producendi cognitionem intellectus, quae spiritualis est. ...vox tantum immutat sensum auditus... auditu tamen immutato a voce significativa immutatur phantasia, et memoria, et rememoratur rei, cui tale nomen fuit impositum, et sic excitat intellectum ad considerationem illius rei, cuius prius habuit notitiam, non enim moveret, et excitaret, nisi res, cui imponitur, prius fuerit sibi nota, et quod ad rem illam significandam imponebatur... Ex hoc colligitur, quod ut vox significativa suum munus exerceat, ducat scilicet mentem audientis in cognitionem rei significatae, triplex notitia requiritur, tum ex parte loquentis, tum audientis, notitia scilicet ipsius vocis, significatio eius, et rei significatae per ipsam.”

³³ Vgl. DESCARTES, *Notae in Programma quoddam* (AT VIII/2.359): “Quippe nihil ab objectis externis ad mentem nostram per organa sensuum accedit, praeter motus quosdam corporeos

daß der Mensch das Vermögen besitzt,³⁴ auf die entsprechende “occasio” hin sich selbst die Ideen zu repräsentieren, d.h. jene Ideen zu bilden,³⁵ durch die uns die Dinge repräsentiert werden, genau so, wie es unsere *facultas cogitandi* ist, aus der die Ideen stammen, die uns, wenn wir Wörter hören, deren Signifikate repräsentieren.³⁶ Genau dieser Punkt wurde später zum Gegenstand der Kritik von Seiten Malebranches.

Das von Descartes entwickelte Modell der Erklärung perzeptiver Wahrnehmung als einer Art göttlich instituierter Zeichensprache hat jedoch - trotz gelegentlicher Kritik³⁷ - schnell eine weite Verbreitung erlangt. Es kann in der auf Descartes reagierenden Schulphilosophie sogar wieder an jene Systemstelle zurückwandern, von der her Descartes es offenbar entwickelt hatte, die Theorie

..., sed ne quidem ipsi motus, nec figurae ex iis ortae, a nobis concipiuntur, quales in organis sensuum fiunt... Unde sequitur, ipsas motuum et figurarum ideas nobis esse innatas. Ac tanto magis innatae esse debent ideae doloris, colorum, sonorum, et similium, ut mens nostra possit, occasione quorundam motuum corporeorum, sibi eas exhibere; nullam enim similitudinem cum motibus corporeis habent.”

³⁴ Ebd. 357: “Non ... umquam scripsi vel judicavi, mentem indigere ideis innatis, quae sint aliquid diversum ab ejus facultate cogitandi...”

³⁵ EBD. 358f: “... quisquis recte advertit, quounque sensus nostri se extendant, et quidnam sit praecise, quod ab illis ad nostram cogitandi facultatem potest pervenire, debeat fateri, nullarum rerum ideas, quales eas cogitatione formamus, nobis ab illis exhiberi. Adeo ut nihil sit in nostris ideis, quod menti, sive cogitandi facultati, non fuerit innatum, solis iis circumstantiis exceptis, quae ad experientiam spectant: quod nempe judicemus, has vel illas ideas, quas nunc habemus cogitationi nostrae praesentes, ad res quasdam extra nos positas referri: (359) non quia istae res illas ipsas nostrae menti per organa sensuum immiserunt, sed quia tamen aliquid immiserunt, quod ei dedit occasionem ad ipsas, per innatam sibi facultatem, hoc tempore potius quam alio, efformandas.”

³⁶ Ebd. 360f: “... observatio, si fiat per visum, nihil propria sua vi mente exhibet praeter picturas, et quidem picturas ex sola motuum quorundam corporeorum varietate constantes...; si per auditum, nihil praeter verba et voces ... Et sane, quod visus nihil praeter picturas, nec auditus praeter voces vel sonos, proprie ac per se exhibeat, unicuique est manifestum: adeo ut illa omnia quae praeter istas voces vel picturas cogitamus tanquam earum significata, nobis repraesententur per ideas non aliunde advenientes quam a nostra cogitandi facultate, ac proinde cum illa nobis innatas, hoc est potentia nobis semper inexistentes...”; vgl. A. ARNAULD / P. NICOLE, *L'art de penser* (1965) 46: “Il est donc faux que toutes nos idées viennent de nos sens; mais on peut dire au-contre, que nulle idée qui est dans notre esprit ne tire son origine des sens, sinon par occasion, en ce, que les mouvements qui se font dans notre cerveau, qui est tout ce que peuvent faire nos sens, donnent occasion à l'âme de se former diverses idées qu'elle ne se formeroit pas sans cela...”

³⁷ J. GLANVILLE (*The Vanity of Dogmatizing*, 1661) fragt im Zusammenhang mit der Darstellung der erkenntnistheoretischen Konsequenzen des Leib-Seele-Dualismus (...body cannot act on any thing but by motion; motion cannot be received but by quantitative dimension; the soul is a stranger to such gross substantiality, and hath nothing of quantity..., p. 29): “... by what Art doth the soul read that such a ... stroke in matter ... signifies such an object? Did we learn such an Alphabet in our Embryostate?” (30) und bestreitet, daß “the Philosophy of the most ingenious Des-Cartes help us out: For that striking upon divers filaments of the brain cannot well be supposed to represent their respective distances, except some ... kind of Inference be allotted us in our faculties; the concession of which will only sted us as a Refuge for Ignorance” (31f).

des Zeichens im Rahmen der *Perihermeneias*-Kommentierung. Jean-Baptiste Duhamel erläutert hieran die Distinktion von *signum naturale* und *signum arbitrarium*,³⁸ indem er die göttlich instituierte Verbindung der körperlichen Bewegung oder zerebralen *vestigia* und der Perzeptionen als einen natürlichen Zeichenzusammenhang den menschlich eingesetzten sprachlichen Ausdrücken gegenüberstellt. Hatte Descartes jenen nach dem Modell der sprachlichen Bezeichnung konzipiert, so wird er hier genau zum Exempel des natürlichen Zeichen.

In England übernimmt der Cambridger Platoniker Ralph Cudworth das Modell der durch das Zeichen regulierten “magical union” von Körper und Geist, wenn er betont, daß

Sense ... is but a kind of Speech, (if I may so call it) Nature as it were talking to us in the Sensible Objects without, by certain Motions as Signs from thence Communicated to the Brain.³⁹

Eine solche Adaptation bot sich hier an. Denn in Cudworth's Darstellung werden die deutlichen Parallelen der cartesischen Theorie zu jener Konzeption sinnlicher Wahrnehmung präsent, die schon Thomas von Aquin als die platonische beschrieben hatte.⁴⁰

³⁸ J. B. DUHAMEL, *Philosophia vetus et nova* (1682) 182: “Est itaque connexio quaedam necessaria inter signa naturalia, et res ipsas, quae ab iis repreäsentarentur. Sic impressio illa, quam arbor visa cerebro infigit, cum idea arboris est necessario connexa; non item vox illa “arbor” cum idea vel notione arboris est colligata: prior quidem ab authore naturae; posterior ab hominum voluntate profecta est. Sic enim Deus animum cum corpore conjunxit, ut certos corporis motus, aut certa vestigia cerebri quaedam perceptiones, vel ideae consequantur, ac vicissim...”

³⁹ R. CUDWORTH, *A Treatise Concerning eternal and Immutable Morality* (1731): 214; vgl. ebd. 215f: “... as in Speech, when Men talk to one another, they do but make Certain Motions upon the Air, which cannot Impress their Thoughts upon one another in a Passive Manner; but it being first consented to and agreed upon, that such certain Sounds shall signify such Ideas and Cogitations, he that hears those Sounds in Discourse, doth not fixe his Thoughts upon the Sounds themselves, but presently Exerts from within himself (216) such Ideas and Cogitations as those Sounds by Consent signify, though there be no Similitude at all betwixt those Sounds and Thoughts. Just in the same manner Nature doth as it were talk to us in the Outward Objects of Sense... only by certain Local Motions from them, as it were dum Signs made in the Brain; It having Constituted and Appointed by Nature's Law, that such Local Motions shall signify such Sensible Ideas and Phantasms, though there be no Similitude at all betwixt them ... as there is non Similitude betwixt many Words and Sounds, and the Thoughts which they signify.”

⁴⁰ Vgl. Ebd. 214f: “... all Perception whatsoever is a Vital Energy, and not a Meer Dead Passion; ... there is nothing Communicated in Sensation from the Material Objects without, but only Certain Local Motions, that are propagated from them by the Nerves into the Brain; which Motion cannot propagate themselves Corporeally upon the Soul, because it penetrates and runs through all the Parts of its own Body. But the Soul, by reason of that Vital and Magical Union which is between it and the Body, sympathizing with the several Motions of it in the Brain, doth thereupon exert Sensible Ideas or Phantasms within it self, whereby it perceives or takes Notice of Objects Distant from the Brain, either within or without the Body.”

Die sprachliche Bezeichnung wird bald zum Paradigma der Beschreibung des Leib-Seele-Verhältnisses. In Deutschland übernimmt Johannes Clauberg dieses Modell.⁴¹ Daß die körperlichen Zeichen von Sprache, Schrift und Gesten tatsächlich ihre Funktion der Expression von Gedanken erfüllen können, obwohl zwischen ihnen auf der einen und den geistigen *pensées* auf der anderen Seite des metaphysischen Hiatus keinerlei Ähnlichkeit besteht, hält auch Cordemoy für “une des principales choses” der Betrachtung des Zeichens.⁴² Er sieht darin nämlich das “schönste Mittel”, das “Geheimnis” der Verbindung von Leib und Seele zu erkennen; bzw. zu erkennen, daß es hier im Grunde ein Geheimnis nicht gibt. Denn wenn es bereits den Menschen möglich ist, durch bloße Einsetzung gewisse körperliche Bewegungen mit bestimmten geistigen Gedanken zu verbinden, dann wird es keine Schwierigkeit machen, zu begreifen, daß auch der “Auteur de la nature” imstande war, eine solche Verbindung zwischen den Bewegungen des Körpers und den Gedanken einzusetzen.⁴³

Many of which Sentiments and Phantasms have no Similitude at all, ei-ther with those Local Motions made in the Brain, or with the Objects without...”; vgl. THOMAS VON AQUIN, *Sth I* q. 84 a. 6: “Sensus ... posuit [sc. Plato] virtutem quamdam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cum sit quaeradum vis spiritualis, immutatur a sensibilibus; sed organa sensuum a sensibilibus immutantur; ex qua immutatione anima quodammodo excitatur, ut in se species sensibilium formet.”

⁴¹ Vgl. J. CLAUBERG, *Exercitationes de cognitione Dei et nostri*, in: Op. omn. philos. (1691) 753: “Ad rationem dubitandi allatam, quod inter corporis motus et animi cogitationes nulla sit affinitas, responderi potest, quod etiam inter conceptus nostros et vocabula quibus illos exprimimus nulla sit cognatio naturae; sed quod haec vocabula ad hos conceptus designandos inventa et adhibita sint, id totum ex arbitrio et beneplacito humano pendeat. Ita ergo etiam se res habet cum motibus nostri corporis et cogitationibus mentis, quae ex institutione et beneplacito Dei talem inter se nexus habent, qualem habere experimur.”

⁴² G. DE CORDEMOY, *Discours physique de la parole* (1968) 209: “Une des principales choses, que je trouve digne de consideration touchant ces signes, est qu’ils n’ont aucune conformité avec les pensées, que l’on y joint par institution. En effet, soit que nous exprimions nos pensées par des gestes, par des discours, ou par des caractères, qui sont les trois sortes de signes plus ordinaires, par lesquels nous fassions connoître nos pensées, nous ne voyons bien ... qu’il n’y a rien de moins ressemblant à nos pensées, que tout ce qui nous sert à les expliquer.”

⁴³ Ebd. 210: “Mais ce que je trouve de plus admirable en cela, c’est que cette extrême différence qu’il y a entre ces signes et nos pensées, en nous marquant celle qui est entre notre corps et notre ame, nous donne en même temps à connoître tout le secret de leur union. Au moins il me semble que cette étroite union, que la seule institution des hommes est capable de mettre entre certains mouvements extérieurs, et nos pensées, est ... le plus beau moyen de concevoir en quoy consiste véritablement l’union du corps et de l’ame. Car enfin, si l’on conçoit que les hommes puissent par institution joindre certains mouvements à certaines pensées, on ne doit pas avoir de peine à concevoir que l’Auteur de la nature, en formant un homme, unisse si bien quelque pensée de son ame à quelques mouvements de son corps, que ces mouvements ne puissent être excités dans les corps, qu’aussi-tôt des pensées ne soient excitées en l’ame; et que reciprocement, dès que l’ame veut que le corps soit mû d’une certaine façon, il le soit en même temps.” R. SPECHT hat durchaus Recht mit seiner bezüglich dieser Ausführungen geäußerte Vermutung (*Commercium mentis et corporis* (1966) 144): “Viel-

Hatte bereit Augustinus das Verhältnis von Leib und Seele am Gleichen der Konstitution des Sprachzeichens aus *sonus* und *significatio* veranschaulicht,⁴⁴ so wird hier erneut der signifikative sprachliche Ausdruck gleichsam zum Modell des Menschen. Dieses Konzept eines nach dem Paradigma der Signifikation willkürlicher Sprachzeichen geregelten Zusammenhangs von körperlichen und mentalen Prozessen stellt *eine* Möglichkeit dar, das insbesondere in der Wahrnehmung zutage tretende Problem der Vermittlung von Geist und Körperlichkeit ohne Rekurs auf die Annahme einer kausalen Beeinflussung - und sei es auch nur metaphorisch - in den Griff zu bekommen.

2. Repräsentation und Zeichen in der Arnauld-Malebranche-Kontroverse

Bei Malebranche führt die Einsicht, daß die äußereren Dinge lediglich Gelegenheitsursachen der menschlichen Erkenntnis sein können, bekanntlich zu anderen theoretischen Konsequenzen. Zentral für diesen Zusammenhang sind die ersten sechs Kapitel des 2. Teils vom 3. Buch seiner *Recherche de la vérité*. Nachdem er hier das Erkenntnisproblem zunächst in einer Weise exponiert, die nicht anders als traditionell zu nennen ist, präsentiert Malebranche vier Lösungsmodelle, nach deren Abweisung allein seine Lehre, "Que nous voyon toutes choses en Dieu", als wahrscheinlich und plausibel übrig bleiben wird. Den sechs Kapitel unterliegt folgende Argumentationsbewegung⁴⁵: Da nur erkannt werden kann, was der Seele präsent und mit ihr "intimement unie" ist, die äußeren, entfernten und materiellen Dinge dies beides aber nicht sind und an sich selbst nicht sein können, bedarf es einer repräsentierenden Instanz, der Ideen (Kap. 1).⁴⁶ Ausgangspunkt ist also auch für Malebranche genau jenes Argument,

leicht ist das ein Hinweis auf den sprachphilosophischen Hintergrund der cartesischen Lehre von der Sinnlichkeit."

⁴⁴ Vgl. AUGUSTINUS, *De quantitate animae*, XXXII 66 (PL 32, 1072).

⁴⁵ Im Hintergrund der Präsentation der verschiedenen Meinungen scheint die Quaestio 84 des ersten Teils der *Summa theologica* des Thomas von Aquin ("quomodo anima corpori conjuncta intelligat corporalia quae sunt infra ipsam") zu stehen, in der ein analoges Spektrum von Lösungsmodellen - wenngleich selbstverständlich mit ganz anderem Ergebnis - erörtert wird (Art. 2: "Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat"; Art. 3: "Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas"; Art. 5: "Utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus aeternis"; Art. 6: "Utrum intellectiva cognitio accipiatur a rebus sensibilibus"). Diese bekannte Exposition des Problems der Erkenntnis äußerer Dinge benutzt Malebranche als Folie, um verschiedene Aspekte der cartesischen bzw. cartesianischen Erkenntnislehre zu problematisieren.

⁴⁶ N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité* III, 2, 1, § 1, *Oeuvres complètes*, hg. A. Robinet (1958-67) 1.413f.: "Je croi que tout le monde tombe d'accord, que nous n'apercevons point les objects qui sont hors de nous par eux-mêmes. Nous voyons le Soleil, les Etoiles, et une infinité d'objects hors de nous; et il n'est pas vraisemblable que l'ame sort du corps, et qu'elle aille, pour ainsi dire, se promener dans les cieux, pour y contempler tous ces objects. Elle ne les voit donc point par eux-mêmes, et l'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le Soleil par example, n'est pas le Soleil, mais quelque chose (114) qui est intimement unie à

mit dem innerhalb der Schulphilosophie die Notwendigkeit der *species* und bei Locke die der Ideen begründet wird.

Die *species* hatten, wie gesehen, die Funktion, sowohl die räumliche wie die metaphysische Distanz zwischen dem materiallem Erkenntnisobjekt und dem immateriellen Erkenntnisvermögen zu überbrücken und hierdurch beides zu vereinen. Beide Momente, die Präsenz des Abwesenden⁴⁷ und die innerliche Vereinigung des Unvereinbaren⁴⁸, sind auch für Malebranche Voraussetzung der Erkenntnis materieller Dinge. Nachdem jedoch im Anschluß an Descartes feststeht, daß die die Erkenntnis erst ermöglichte geistige Präsenz der Dinge nicht durch die Annahme von *species* geleistet werden kann (Kap. 2), bleibt zu klären, was dann dasjenige ist, welches die Repräsentation gewährleistet. Die folgenden drei Kapitel thematisieren unterschiedliche Lösungsvarianten, in denen die Seele selbst - sei es durch ein aus eigener Kraft erfolgendes "se représentter" (Kap. 3), sei es mittels angeborener Ideen (Kap. 4),⁴⁹ sei es mittels ihrer eigenen Wesenheit (Kap. 5)⁵⁰ - diese Repräsentation leistet. Nachdem diese im Einzelnen zurückgewiesen worden sind, wird als einzige mögliche Lösung die Repräsentation der Dinge durch die göttlichen Ideen übrig bleiben.

Sicherlich ist Gouhier darin zuzustimmen, daß die vier der Formulierung seiner eigenen Position voraufgehenden Kapitel nicht als "histoire du problème de

nôtre ame; et c'est ce que j'appelle idée. Ainsi par le mot idée je n'entends ici autre chose, que ce qui est l'objet immédiat, ou le plus proche de l'esprit, quand il apperçoit quelque objet, c'est-à-dire ce qui touche et modifie l'esprit de la perception qu'il a d'un objet."

⁴⁷ Ebd. 414: "Il faut bien remarquer qu'afin que l'esprit apperçoive quelque objet, il est absolument nécessaire que l'idée de cet objet lui soit actuellement présente..."

⁴⁸ Ebd. 416: "... choses matérielles ... certainement ne peuvent s'unir à notre ame, de la façon qui est nécessaire afin qu'elle les apperçoive: parce qu'étant étendue, et l'ame ne l'étant pas, il n'y a point de rapport entr'elles."

⁴⁹ N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité* III, 2, 4, *Oeuvres* (1958-67) 1.429ff. Das Zentrum der Argumentation Malebrances hinsichtlich dieser Meinung liegt darin, daß auch unter der Voraussetzung von - aufgrund des Sparsamkeitsprinzips ("Dieu agit toujours par les voies les plus simples") gleichwohl abzulehnenden - angeborenen Ideen, diese nicht in suffizienter Weise die repräsentierende Erkenntnistätigkeit der Seele begründen könnten, da bereits die Auswahl der jeweils zu dem von den Dingen allein mitgeteilten mechanischen Bewegungsreiz passenden Idee ein unlösbares Problem darstellen würde (ein Problem, das für Descartes durch das Modell der 'Natursprache' als gelöst galt). Vgl. 431: "... Quand même l'esprit aurait un magasin de toutes les idées qui lui sont nécessaires pour voir les objets, il seroit néanmoins impossibles d'expliquer comment l'ame pourroit les choisir pour se les représenter... On ne peut donc pas dire que les idées des choses soient créées avec nous, et que cela suffit afin que nous voyons les objets qui nous environnent." (Hervorhebung von mir).

⁵⁰ N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité* III, 2, 5, *Oeuvres* (1958-67) 1.433ff. Malebranche richtet sich hier gegen das Konzept einer von der Bestimmung der Ideen als bloße Modifikationen der Seele getragenen Möglichkeit eines "se représenter" aller Dinge. Vgl. 433: "... la difficulté est de savoir, si les idées qui représentent quelque chose qui est hors de l'ame, et leur ressemble en quelque façon, comme les idées du Soleil, d'une maison ... &c. ne sont que des modifications de l'ame: de sorte que l'esprit n'a besoin que de lui-même, pour se représenter toutes les choses qui sont hors de lui." (Hervorhebung von mir).

la connaissance” zu lesen sind und in erster Linie zum Beweis der letzteren dienen sollen.⁵¹ Das heißt aber keineswegs, daß der kritische Aspekt dieser Aufzählung akzidentell⁵² wäre. Vielmehr hat m.E. Alquié zu Recht betont, daß in den drei auf die offensichtlich in Anlehnung an Descartes geführte Polemik gegen die Speziestheorie der “Peripatetiker”⁵³ folgenden Positionen jeweils unterschiedliche Aspekte der cartesischen Theorie selbst thematisiert werden.⁵⁴ Das Hauptanliegen Malebranches ist die Zurückweisung der verschiedenen Varianten einer jeweils in der Figur des *se représenter* zum Ausdruck kommenden⁵⁵ Annahme der Selbstsuffizienz und Eigentätigkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens, denn: “Non sumus sufficientes cogitare aliquid a nobis, tamquam ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est”, wie er mit Paulus sagt.⁵⁶ Am deutlichsten kommt dies im 3. Kapitel zum Ausdruck, wo er die Meinung jener attackiert,

qui croient, que nos ames ont la puissance de produire les idées des choses ausquelles elles veulent penser: qu’elles sont excitées à les produire par des impressions que les objets font sur le corps, quoique ces impressions ne soient pas des images semblables aux objets qui les causent.⁵⁷

Die Annahme eines solchen, die Partizipation an der göttlichen Potenz voraussetzenden⁵⁸ “se représenter les objets” lehnt er als Ausdruck menschlicher Selbstüberschätzung entschieden ab:

Cette participation à la puissance de Dieu, que les hommes se vantent d’avoir pour *se représenter* les objets... est une participation qui semble tenir quelque chose de l’indépendance, comme on l’explique ordinairement. Mais cette aussi une participation chimérique, que l’ignorance et la vanité des hommes leur a fait imaginer. Ils sont dans une dépendance bien plus grande qu’ils ne pensent de la puissance et de la bonté de Dieu...⁵⁹

Wenngleich vielfach gerade hinsichtlich dieser Meinung die Schwierigkeit einer eindeutigen historischen Identifizierung bekundet wird,⁶⁰ liegen die Bezü-

⁵¹ HENRI GOHIER, *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse* (1948) 224.

⁵² Ebd.

⁵³ N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité* III, 2, 2, *Œuvres* (1958-67) 1.418ff. Hierbei vermischt Malebranche jedoch, wenn er die “espèces impresses” als “petits corps” beschreibt (419), die “commune opinion ... des Peripatéticiens” (418) mit Elementen der von dem dezidierten Antiperipatetiker Gassendi vertretenen epikureischen Eidola-Lehre. Vgl. F. ALQUIÉ, *Le Cartésianisme de Malebranche* (1974) 191f.

⁵⁴ F. ALQUIÉ, *Le Cartésianisme de Malebranche* (1974) 191.

⁵⁵ Vgl. Anm. 142 u. 143.

⁵⁶ N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, *Œuvres* (1958-67) 1.439; vgl. 2 Korinther 3. 5.

⁵⁷ N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, *Œuvres* (1958-67) 1.422.

⁵⁸ Ebd.: “Ils prétendent que c’est en cela que l’homme est fait à l’image de Dieu, et qu’il participe à sa puissance.”

⁵⁹ Ebd. 422; (Hervorhebung von mir).

⁶⁰ F. ALQUIÉ, *Le Cartésianisme de Malebranche* (1974) 192; vgl. G. RODIS-LEWIS, *Notes de l’éditeur*, in: N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, *Œuvres* (1958-67) 1.524f, n. 344.

ge m.E. offen auf der Hand. Ein unmittelbarere Bezug ergibt sich zu Louis De la Forge, der das menschliche Vermögen des “se représenter toutes choses à luy mesme” unter Hinweis auf dessen Partizipation am göttlichen Geist begründet hatte.⁶¹

Aber auch Descartes hatte in *Le monde* deutlich betont - und De la Forge hatte diese Stelle ausführlich zitiert⁶² -, daß es unsere Seele selbst sei, die auf Veranlassung durch mechanische Bewegungsreize hin “nous represente l’idée de la Lumière”. Diese Formel des ‘se représenter’ oder, lateinisch: des ‘sibi aliquid repraesentare’ (sich etwas vorstellen) ist in der mittelalterlichen Terminologie nicht - oder allenfalls in bezug auf das göttliche Erkennen⁶³ - nachweisbar. Denn dort ist es stets der geistige Begriff und nicht die Seele selbst, welcher ihr etwas repräsentiert. Hat sie auch - vorbereitet durch die spätmittelalterliche Figur des ‘effective repraesentare’- in der cartesianischen Erkenntnislehre nicht ihren Ursprung,⁶⁴ so scheint sie doch gerade hier in terminologischer Weise⁶⁵ gebräuchlich geworden zu sein.⁶⁶ Ihre Verwendung war hier insofern nahege-

⁶¹ L. DE LA FORGE, *Traité de l'esprit de l'homme* (1974) 175: “... comment il est possible que des choses Spirituelles, telles que sont les idées ou les formes de nos pensées, nous puissent faire concevoir les Corps et ses proprietez, avec lesquelles elles n'ont aucun rapport ny ressemblance. Cela n'est pas sans difficulté; mais neanmoins vous ne devez pas douter de ce que ie viens de dire, principalement si vous prenez garde à deux choses. La premiere, que l'Esprit estant une chose qui pense, sa nature est nécessairement telle qu'il peut par ses propres pensées *se representer toutes choses à luy mesme* [Hervorhebung von mir]; Et la seconde, que nostre Esprit est *divinae quasi particula mentis*. Or cét Esprit Infiny qui connoist toutes choses par luy mesme, ne pourroit pas connoistre les Corps, s'il estoit impossible que sa pensées, toutes Spirituelle qu'elle est, les luy put representer. Il n'y a donc point d'inconvenient de dire, que nos Idées, quoy que Spirituelles, ont le pouvoir de nos faire concevoir les Corps aussi bien que les Esprits; Au contraire, nous devons croire que c'est une suite de l'essence de la pensée, de pouvoir representer l'objet auquel nous pensons, et d'en estre ainsi l'image et le tableau.”

⁶² Ebd. 168f.

⁶³ Vgl. Kap.III, Anm. 88.

⁶⁴ Bereits Hurtado hatte das *signum formale*, bzw. die *cognitio Formalzeichen* oder die “*repraesentatio formalis*” des Erkenntnisgegenstandes als jenes Zeichen beschrieben, durch welches *wir uns den Gegenstand vorstellen*, ohne daß es dazu noch eines anderen Zeichens bedarf; vgl. P. HURTADO DE MENDOZA, SJ, *Disp. de universa philosophiae* (1617) 8f: “Hoc signum [sc. formale] est cognitio, quae est formalis repraesentatio obiecti, signum expressum sive species expressa illius, unde per illa nobis repraesentamus obiectum, quin sit necessarium aliud signum, quod est esse signum formale.”

⁶⁵ Das ist insofern zu betonen, als das Französische auch einen unspezifischen Gebrauch im Sinne des “s’imaginer” kennt. Und in diesem Verständnis kann selbst Malebranche das “se représenter” verwenden. Vgl. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, Œuvres (1958-67) 1.429: “...il faut se représenter...”; ebd. 1.257: “Représentons-nous quel seroit l’étonnement des hommes...”

⁶⁶ Descartes verwendet mehrfach bedeutungsgleich hierzu auch die Formel des “sibi exhiberi”; vgl. *Notae in programma quoddam* (AT VIII/2.359, s. Anm. 34). Die Übersetzung von Clercetier sowie De la Forge, der auch diese Stelle zitiert, gibt dies als “se représenter” wieder; vgl. L. DE LA FORGE, *Traité de l'esprit de l'homme* (1974) 172. Chauvin wird diese Stelle spä-

legt, als der menschliche Geist nach Descartes, Arnauld u.a. als aktives Vermögen der Hervorbringung der - ihm gleichwohl angeborenen - Ideen⁶⁷ selbst die "causa proxima" der Repräsentation ist.⁶⁸ Und genau das war für Malebranche das hauptsächliche Skandalon, gegen das sich seine Kritik an der Erkenntnisleh-

ter unter Verwendung von "res sibi praesens facere" referieren, vgl. E. CHAUVIN, *Lexicon philosophicum* (1713) 622b: "... species impressa nihil aliud est, quam motus aliquis ab objectis mediate, vel immediate, exterioribus corporis partibus impressus, indeque per nervos ad cerebrum transmissus; vel certa fibrarum cerebri commotio, ex spiritum animalium, in cerebro decurrentium, agitatione procedens: quae, cum nulla habeant cum rebus objectis naturae similitudinem, nulla alia de causa earum habentur repraesentamina, quam quod ipsorum occasione mens res sibi faciat praesentes, easdemque in ideis suis exinde nascentibus contempletur." Vgl. ANTOINE LE GRAND, *Institutio philosophiae secundum Principia Renati Descartes*, P. VIII c. 10 (London 1680) 578: "Ita ... sumus a natura comparati, ut occasione quorundam motuum, qui in organis fiunt, quasdam in mente ideas rerum ac figuras nobis repraesentemus." (zit. n. W. HAMILTON, *The Cartesian Theory of Perception and Ideas*, in: TH. REID, *Philosophical Works* (1895) 964). In der Logik von Port-Royal heißt es, "la forme par laquelle nous nous représentons ces choses, s'appelle idée." (A. ARNAULD / P. NICOLE, *L'art de penser* (1965) 37). Ebenso bestimmt Arnauld, "apercevoir une chose, en avoir la perception, et se la représenter à l'esprit, sont la même chose." (A. ARNAULD, *Défense de M. Arnauld* (1775-83) 38.588). Von Arnauld abhängig ist M. FARDELLA, *Universae philosophiae systema*, t.1 (1691) 136: "Quaelibet Idea duo necessario respicit, videlicet Mentem, tamquam principium, et subiectum, cui inest, et obiectum, quod Mens per Ideam sibi repraesentat..." Vgl. auch J. CLAUBERG, *Metaphysica*, XXI, n. 331, Op. omn. philos. (1691) 337: "Mens de Deo cogitans est causa ideae seu notionis, quatenus intus operando Deum sibi repraesentat: atqui Deus est causa exemplaris illius ideae...". G. O. GRIMMIUS (*Disputatio inauguralis philosophica De Signis* (1695) 5) sieht später in dem Vermögen des "sibi aliiquid repraesentare" gerade eine Prärogative des Geistes: "Notandum enim est, sibi aliiquid per signa posse repraesentare, perfectionem esse aliquam, et mentis praebrutis praerogativam..."

⁶⁷ Vgl. A. ARNAULD / P. NICOLE, *L'art de penser* (1965) 45: "... les idées de l'être et de la pensée ne tirent en aucune sorte leur origine des sens, mais ... notre ame a la faculté de les former de soi même, quoiqu'il arrive souvent qu'elle est excitée à le faire par quelque chose qui frappe les sens; Comme un peintre peut être porté à faire un tableau par l'argent qu'on lui promet, sans qu'on puisse dire pour cela que le tableau a tiré son origine de l'argent."; vgl. R. CUDWORTH, *A Treatise Concerning eternal and Immutable Morality*, (1731) 188: "... there are many Ideas of the Mind, which, though the Cogitations of them be often occasionally invited from the Motion or Appulse of Sensible Objects without made upon our Bodies; yet notwithstanding the Ideas themselves could not possibly be stamped or Impressed upon the Soul from them, because Sense takes no Cognizance at all of any such Things in those Corporeal Objects, and therefore they must needs arise from the Innate Vigour and Activity of the Mind it self."

⁶⁸ Vgl. DESCARTES, *Notae in programma quoddam* (AT VIII/2, 360): "... aliiquid dici posse ex alio esse, vel quia hoc aliud est causa ejus proxima et primaria, sine qua esse non potest; vel quia est remota et accidentaria duntaxat, quae nempe dat occasionem primariae, producendi suum effectum uno tempore potius quam alio. Sic artifices omnes sunt operum suorum causae primariae et proximae; qui vero jubent, vel mercedem promittunt, ut illa faciant, sunt causae accidentariae et remotae..." Das hier verwendete Beispiel zur Erklärung der occurrenten Verursachung, das in ähnlicher Form auch in der *Logik von Port-Royal* begegnet (vgl. Anm. 160), weist deutliche Parallelen (Befehl, Geldbetrag) zu Ledesmas Erklärung der *causalitas moralis* auf.

re der “Messieurs les Cartésiens” richtete.⁶⁹ Die “faculté de penser”, auf welche jene sich beriefen, durfte nach Malebranche nicht als ein aktives sondern mußte vielmehr als ein passives Vermögen verstanden werden: “Je sc̄ai bien que l’ame est capable de penser; mais je sc̄ai aussi que l’étendue est capable de figures”. Die Seele ist des Wollens in derselben Weise fähig, wie die Materie der Bewegung.⁷⁰ Sie will nicht, denkt nicht, sondern wird wollen und denken gemacht.

Die Sinnesreize sind, wie für Descartes auch, “causes occasionnelles”, nicht jedoch für die Anregung einer repräsentierenden Eigenleistung des menschlichen Geistes, sondern für die göttliche Tätigkeit in uns: “nos sens ne sont que des causes occasionnelles de l’action de Dieu en nous.”⁷¹ Der Ausfall der Verursachung der Perzeption durch äußere Dinge wird nicht durch eine Eigenrepräsentation des Geistes kompensiert, sondern dadurch, daß Gott die Erkenntnis in uns bewirkt. Das “nous voyons toutes choses en Dieu” heißt in letzter Konsequenz, “c’est Dieu qui agit en nous”⁷². Malebranche überführt im Rückgriff auf Augustinus⁷³ die cartesianische Erkenntnismetaphysik in eine quietistisch geprägte Erkenntnistheologie. Angesichts der Tatsache, daß Gott die Ideen aller von ihm geschaffenen Dinge in sich trägt und darüber hinaus mit der menschlichen Seele durch seine Präsenz vereint ist,⁷⁴ steht für Malebranche fest, “que l’esprit peut voir ce qu’il y a dans Dieu qui représente les etres cr̄eaz, puisque cela est tres-spirituelle, tres-intelligible, et tres-présent à l’esprit.”⁷⁵

Gott selbst wird damit zur Instanz, die jene Bedingungen erfüllt, die von der thomistischen Tradition an das Erkenntnisobjekt bzw. die es repräsentierenden *species* zur Gewährleistung seiner intellektuellen Erfassbarkeit gestellt wurden (Immaterialität bzw. Spiritualität, Intelligibilität und Präsenz).⁷⁶ Indem Gott, der

⁶⁹ Vgl. N. MALEBRANCHE, *Eclaircissement X*, *Œuvres* (1958-67) 3.144ff. Zur Kritik an der Annahme, “que l’esprit peut se former les idées des objects” (“notre ame a la faculté de les former de soi même”, hieß es in der Logik von Port-Royal, s. Anm. 160) vgl. *Recherche de la vérité*, III, 2, 3.

⁷⁰ *Eclaircissement X*, *Œuvres* (1958-67) 3.145.

⁷¹ Ebd. 146f.

⁷² *Recherche de la vérité* III, 2, 6, *Œuvres* (1958-67) 1.445.

⁷³ In der *Préface* der 1696er Edition der *Entretiens sur la métaphysique* (*Œuvre* XII, 20) bezeugt er ausdrücklich die augustinische Motiviertheit seiner Ideenkonzeption: “Je reconnaiss et je proteste, que c’est à saint Augustin que je dois le sentiment que j’ai avancé sur la nature des idées... En comparant ce qu’il nous enseigne sur cela et ce que je savais d’ailleurs, je demeurai ... convaincu que c’est en Dieu que nous voyons toutes choses.”

⁷⁴ N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, *Œuvres* (1958-67) 1.437: “... il est absolument nécessaire que Dieu ait en lui-même les idées de tous les êtres qu’il a créés... Il faut de plus sc̄avoir que Dieu est tres-étroitement uni à nos ames par sa présence...”

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Vgl. z.B. JOHANNES A SANCTO THOMA, *Ars logica* (1948) 823a: “Supponit ... D. Thomas pro fundamentali principio, quod unaquaeque res instantum est intelligibilis, inquantum est a materia separabilis, eo quod intelligibile idem est quod spirituale et immateriale, principium autem spiritualitatis est denudatio a materia. Et sic cum materia obumbret et impedit intelligi-

als Schöpfer in der Einfachheit seines Seins alle Dinge umfaßt, die Bedigungen für intellektuelle Erkennbarkeit im höchsten Maße erfüllt, ermöglicht er auch die menschliche Erkenntnis der Dinge, d.h. die Präsenz dessen, was an sich selbst nicht präsent sein kann.⁷⁷ Die Erkenntnis aller Dinge in Gott ist von daher “tres-conforme à la raison”; doch mehr noch, sie entspricht zugleich der “oeconomie de toute la nature”.⁷⁸ Denn wenn es Gott möglich ist, allein durch seinen Willensentschluß bei den Geistern die Wahrnehmung aller Dinge zu bewirken, so gibt es keinen Grund für die Annahme, daß er sich hierfür zusätzlicher Hilfsmittel, wie etwa der angeborenen Ideen, bedient.⁷⁹

Abweichend von Descartes versteht Malebranche unter ‘idée’ das vom Bewußtseinseinsakt bzw. der Modifikation der Seele unterschiedene unmittelbare intelligible Erkenntnisobjekt. Diese ‘Verdinglichung’ der Ideen wird zum Hauptgegenstand einer umfangreichen Kontroverse mit Arnauld,⁸⁰ die in gewisser Hinsicht als Neuauflage der im 14. Jahrhundert geführten Debatte um die Bestimmung der *conceptus* angesehen werden kann. Antoine Arnauld, für den “l’idée d’un objet” und “la perception d’un objet” dasselbe besagen,⁸¹ und für den die Perzeptionsakte somit die einzigen “vraies idées” sind, attackiert Malebranches Konzept der von ihm - Arnauld - als “êtres représentatifs” apostrophierten Ideen unter Rekurs auf genuin zeichentheoretische Überlegungen, so daß seine Kritik adäquat nur vor dem Hintergrund der älteren und zeitgenössischen Theorie des Zeichens und der Repräsentation verstanden werden kann. Nach Arnauld sind all jene Dinge, die gewöhnlich als ‘représentatives’ charakterisiert werden, wie z.B. Bilder, Rede, Schrift und ähnliche Zeichen (somit auch

bilitatem, illuminatur et appareat obiectum, secundum quod a materia secernitur diversimode. ... radix intelligibilitatis est immaterialitas.”

⁷⁷ N. MALEBRANCHE, *Recherche de la vérité*, Œuvres (1958-67) 1.440f: “... il est certain que tous les êtres sont présens à notre esprit; et il semble que tout les êtres [441] ne puissent être présens à notre esprit; que parce que Dieu lui est présent, c'est-à-dire, celui qui renferme toutes choses dans la simplicité de son être.”

⁷⁸ Ebd. 438.

⁷⁹ Vgl. ebd.: “Puis donc que Dieu peut faire voir aux esprits toutes choses, en voulant simplement qu’ils voient ce qui est au milieu d’eux-mêmes, c'est-à-dire ce qu’ils y a dans lui-même qui a rapport à ces choses et qui les représente, il n’y a pas d’apparence qu’il le fasse autrement; et qu’il produise pour cela autant d’infinites de nombres infinis d’idées, qu’il y a d’esprits créez.”

⁸⁰ Vgl. S. FERNÁNDEZ GARCIA-GÓMEZ, *The Problem of Objective Knowledge in Descartes, Malebranche, and Arnauld* (1979) 184; vgl. A. O. LOVEJOY, Representative Ideas in Malebranche and Arnauld: *Mind* 32 (1923) 449-461; R. GLAUSER, Arnauld Critique de Malebranche. Le statut de idées: *Revue de théologie et de philosophie* 120 (1988) 389-410; R. WAHL, The Arnauld-Malebranche Controversy and Descartes’ Ideas: *The Monist* 71 (1988) 560-572.

⁸¹ Vgl. A. ARNAULD, *Des vraies et des fausses idées*, Œuvres (1775-83) 38.198: “Penser, connoître, appercevoir, sont la même chose. Je prends aussi pour la même chose, l’idée d’un objet et la perception d’un objet. Je laisse à part s’il y a d’autres choses, à qui on puisse donner le nom d’idée. Mais il est certain qu’il y a des idées prises en ce sens; et que ces idées sont ou des attributs, ou des modifications de notre ame.”

Malebranches ‘êtres représentatifs’) repräsentativ nur auf Grund ihrer Beziehung zu unseren Perzeptionen, durch welche allein die Dinge dem Geist präsent sein können.⁸²

Die spätmittelalterliche mentalistische Zeichenkonzeption, derzufolge allein das formaliter repräsentierende Mentalzeichen, der *conceptus mentis*, als “primum et principalissimum signum” galt,⁸³ findet bei Arnauld - unter Ersetzung des Zeichen- durch den Repräsentationsbegriff - insofern ihre Entsprechung, als er den Gebrauch des Begriffsfeldes der Repräsentation, “proprement, premièrement et principalement”⁸⁴ genommen, für die geistigen Perzeptionen reserviert, “qui sont les représentations formelles de leurs objets”. Die Verwendung des Repräsentationsvokabulars auf alles andere als die mentale Formalrepräsentation selbst, hat letztlich nur im Modus der Analogie Gültigkeit.⁸⁵ Hiermit steht er deutlich in der Fluchlinie der augustinischen Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem eigentlichen, geistigen Wort und dem nur von diesem her als ein solches geltenden *verbum vocis*.⁸⁶ Hatte das späte Mittelalter aufgrund des gewandelten Zeichenbegriffs das Zeichen selbst in seinem eigentlichsten Sinn in jenen Raum geistiger Präsenz versetzt, von dem es nach Augustinus ausgeschlossen war, so kehrt Arnauld wieder zur älteren Terminologie zurück.

Die Repräsentation im eigentlichen Sinne hat ihren Ort allein in der durch die geistigen Perzeptionsakte geleisteten mentalen Repräsentation. Wird von

⁸² A. ARNAULD, *Défense de M. Arnauld, Œuvres* (1775-83) 38.586: “... toutes les choses distingués des perceptions qu'on nomme représentatives; tableaux, images, parole, écriture et autres signes semblables, n'y ayant de représentatif en tout cela, que par rapport à nos perceptions, par lesquelles seules les choses peuvent être présentes à notre esprit, d'où vient le mot de représenter...”

⁸³ Vgl. F. DIEL, *Modernorum summulae logicales* (ca. 1489) fol. a5v; s. Kap. III, Anm. 150.

⁸⁴ Vgl. A. ARNAULD, *Brief an P. Nicole* (April 1684), in: MALEBRANCHE, *Œuvres* (1958-67) 18.306.

⁸⁵ A. ARNAULD, *Défense de M. Arnauld, Œuvres* (1775-83) 38.584f: “Pour peu qu'on y fasse d'attention, on reconnoîtra qu'il est de mots représenter, représentatifs, représentation, comme de ceux de sain et de santé, qui conviennent à divers choses par analogie: ce qui fait que les Philosophes les appellent analogues... Je dis donc qu'il en est de même des mots représenter, représentatifs, représentation. Car si on y prend bien garde, ces mots ne conviennent proprement et premièrement, qu'aux perceptions de l'esprit, qui sont les représentations formelles de leurs objets, et ce n'est que par rapport à nos perceptions que les autres choses, comme les tableaux, les images, les mots, les characteres de l'écriture, sont dits représenter, ou sont appellés représentatifs.”

⁸⁶ Vgl. die mit der in der vorigen Anm. zitierten Passage bis ins Detail übereinstimmenden Ausführungen zum *verbum mentis* von DURANDUS A SANCTO PORCIANO, 1 *Sent* 27, 2, 7 (1571) fol. 78: “... omne quod dicitur tale [sc. verbum] denominatione extrinseca ut signum vel causa reducitur ad aliquid, quod est tale per essentiam sicut sanum dictum de urina ut signum et de medicina ut de causa reducitur ad sanum dictum de animali, quod sanum est per essentiam, ita quod sanitas animalis est sanitas per essentiam, et non signum vel causa sanitatis. Similiter in proposito manifestativum dictum de verbo vocis ut signo, et de specie vel imagine ut causa vel qualitercumque aliter reducitur ad manifestativum per essentiam, quod est ipsa cognitio rei, quae ob hoc habet rationem primi verbi.”

etwas anderem als den Perzeptionen gesagt, es repräsentiere, so ist diese Rede analogisch, genau genommen elliptisch. Das äußere Bild des Kaisers mag so gut gemacht sein wie es will, es wird den Kaiser nicht durch sich selbst sondern nur insofern repräsentieren, als es im Geist des Betrachters eine jenen im eigentlichen Sinne repräsentierende Perzeption oder *représentation formelle* exzitiert.⁸⁷ Und diese Art der Repräsentation ist von ganz anderer Natur, als alles, was sonst mit diesem Namen belegt wird⁸⁸ und im Grunde doch nichts als bloßes Zeichen ist.⁸⁹ Denn allein jene *représentation formelle* vermag die objektive Präsenz des Erkenntnisgegenstandes zu gewährleisten.

Arnauld lehnt zwar das von Malebranche übernommene und seiner Argumentation zugrundegelegte traditionelle Postulat der Präsenz des Erkenntnisgegenstandes ab. Das heißt aber keineswegs, daß dadurch der Begriff der Präsenz selbst aus der Beschreibung der Erkenntnis getilgt wird. Für Arnauld hat der Präsenzbegriff vielmehr nur als objektive, spirituelle Präsenz einen Bezug zur Erkenntnis. Räumliche Präsenz des Erkenntnisgegenstandes ist auch für sinnliche Wahrnehmung nicht erforderlich: Wir sehen die entfernten Dinge, folglich hat die Seele das Vermögen, dies zu tun.⁹⁰ Arnauld insistiert jedoch auf der fundamentalen Differenz von lokaler und spiritueller bzw. objektiver Präsenz, welche den Präsenzbegriff im höchsten Grade äquivok werden läßt, und meint, daß

⁸⁷ ANTOINE ARNAULD, *Défense de M. Arnauld*, Œuvres (1775-83) 38.585: "Le tableau du Roi Louis XIV sera si bien fait que l'on voudra, il ne représentera rien, si personne ne le regarde. Et comment représentera-t-il si on le regarde. Cela ne pourra être qu'en réveillant l'idée ou la perception du Roi." Nach Arnauld zeigt sich diese Fundierung jeglicher Repräsentation in der *perception* "encore mieux dans les signes d'institution, tels que sont les mots et les caractères d'écriture; étant plus claire que le jour, qu'ils ne peuvent être significatifs ou représentatifs, que par rapport à nos perceptions, qu'ils réveillent. Car que l'on prononce le mot de Godt devant un homme qui ne sait point d'allemand, ce ne lui sera qu'un son, qui ne sera, à son égard, significatif ou représentatif de qui que ce soit." (Ebd.)

⁸⁸ ANTOINE ARNAULD, *Des vraies et des fausses idées*, Œuvres (1775-83) 38.199: "Quand on dit que nos idées et nos perceptions ... nous représentent les choses que nous concevons, et en sont les images, c'est dans tout un autre sens, que lorsqu'on dit, que les tableaux représentent leurs originaux et en sont les images, ou que les paroles, prononcées ou écrites, sont les images de nos pensées. Car, au regard des idées, cela veut dire que les choses que nous concevons sont objectivement dans notre esprit et dans notre pensée. Or cette manière d'être objectivement dans l'esprit, est si particulière à l'esprit et à la pensée, comme étant ce qui en dait particulièrement la nature, qu'en vain on chercherait rien de semblable en tout ce qui n'est pas esprit et pensée."

⁸⁹ Vgl. A. ARNAULD, *Brief an P. Nicole* (April 1684), in: MALEBRANCHE, Œuvres (1958-67) 18.306: "Ils [sc. les mots de représenter et de représentatifs] conviennent proprement, premièrement et principalement, à la représentation formelle qui ne se trouve qua dans nos perceptions, et ce n'est que par rapport à nos perceptions que les tableaux, les images, les paroles, l'Ecriture, et tous les autres signes, soit naturels, soit d'institution, sont dits représenter or être représentatifs."

⁹⁰ A. ARNAULD, *Des vraies et des fausses idées*, Œuvres (1775-83) 38.215: "... généralement tous les corps de la nature, hors celui qui est joint à mon ame, sont éloignés du lieu où est mon ame. Donc mon ame a la faculté de voir des corps éloignés du lieu où elles est, et Dieu, en la créant, lui a donné cette faculté..."

aufgrund dieser Äquivozität das Präsenzpostulat in seinem geläufigen, auch bei Malebranche vorliegenden Verständnis Anlaß zu zwei irrgigen Meinungen gegeben hat.⁹¹ Einerseits zu der Annahme, „daß diese Präsenz der Erkenntnis der Körper voraufgeht, und daß sie notwendig sei, damit die Körper erkannt werden können“; anstatt vielmehr zu sehen, daß es sich hier um eine „présence objective“ handelt, die in keiner Weise von der Perzeption selbst unterschieden ist. Andererseits zu der „groben“ Verwechslung von objektiver und lokaler Präsenz.⁹²

Wenngleich sich Malebranche dagegen verwahrt, den Präsenzbegriff im räumlichen Sinne zu verwenden, bleibt seine Perspektive auf das Verhältnis von Präsenz und Repräsentation im entscheidenden Punkt doch genau invers zu der von Arnauld.⁹³ Malebranche leitet aus der Notwendigkeit der Präsenz des Erkenntnisgegenstandes die Notwendigkeit repräsentierender Ideen ab, Arnauld dagegen aus der Tatsache, daß wir über Perzeptionen der Dinge verfügen, die Gegebenheit der Präsenz der Erkenntnisgegenstände.⁹⁴ Bei Arnauld fallen Präsenz und Repräsentation zusammen, *repraesentare* ist *praesens sistere*. Die Bestimmung des Erkennens als eines *repraesentare* ist daher notwendig für den Arnauldschen Ansatz. Sie schließt jedoch zugleich den Begriff des Zeichens aus dem Bereich der Ideen aus. Denn Zeichen ist für Arnauld immer instrumentelles Zeichen in dem Sinne, daß es, in Anlehnung an die augustinische Zeichendefinition durch die Verbindung zweier Ideen konstituiert wird.⁹⁵

Vor dem Hintergrund der zeitgenössischen scholastischen Zeichentheorie betrachtet, stimmt Arnauld mit der besonders von den Jesuiten vertretenen Akttheorie der Erkenntnis überein, nach der es kein Drittes zwischen dem Erkenntnisakt (*conceptus*; Arnauld: *perception*) und dem Erkenntnisgegenstand gibt,⁹⁶

⁹¹ Ebd., 216: „Mais d'ou vient donc, ne dira-t-on, que tout le monde s'est laisser aller à cette pensée, que l'ame, ne pouvant connoître les objets éloignés d'elle, il falloit que quelque chose servît à lui rendre présents, et que c'est à quoi sont nécessaires les idées ou especes? ... C'est la comparaison de la vue corporelle mal etendue, avec la vue de l'esprit; et l'équivoque du mot de présence y a beaucoup servi... Ainsi, le mot de présence, signifiant, au regard des corps, une présence locale, et au regard des esprits, une présence objective, selon laquelle les objets sont dits être dans notre esprit, quand ils y sont objectivement, c'est-a-dire quand ils sont connus..., cette présence spirituelle pour la plupart du monde, et la présence locale leur étant bien plus connue, on a attaché deux sens très-faux à cette proposition équivoque: “Il faut que les corps soient présents à l'ame pour en être connus”.

⁹² Ebd. 216f.

⁹³ Vgl. D. RADNER, *Malebranche* (1978) 95ff.

⁹⁴ A. ARNAULD, *Des vraies et des fausses idées*, Œuvres (1775-83) 38.198: „Je dis qu'un objet est présent à notre esprit, quand notre esprit l'aperçoit et le connoît. Je laisse encore à examiner s'il y a une autre présence de l'objet, préalable à la connaissance, et qui soit nécessaire afin qu'il soit en état d'être connu. Mais il est certain que la manier dont je dis qu'un objet est présent à l'esprit, quand il en est connu est incontestable.“

⁹⁵ Vgl. die Zeichendefinition der *L'art de penser*, s. Kap. IV, Anm. 314.

⁹⁶ Vgl. A. ARNAULD, *Des vraies et des fausses idées*, Œuvres (1775-83) 38.210: „... je prétends, que ... ce n'est pas *médiatement*, mais aussi *immédiatement*, que nous pouvons connoître les

da die Annahme eines solchen für die Erklärung der Erkenntnis nicht nur überflüssig ist, sondern sie letztlich verhindern würde. Die Perzeptionen bedürfen nach Arnauld keines von ihnen unterschiedenen repräsentierenden Mediums, da sie als dasjenige, *wodurch* wir erkennen,⁹⁷ an sich selbst und aufgrund ihrer eigenen Natur “essentiellement” repräsentativ sind.⁹⁸ Diese der *perception/idée* eigentümliche wesensmäßige Repräsentanz erklärt sich aus deren essentieller Bezogenheit sowohl auf das Objekt wie auf das Erkenntnisvermögen, die bereits in der sachlichen Identität der durch die beiden Bezeichnungen (*perception*, *idée*) zum Ausdruck kommenden Aspekte manifest wird.⁹⁹ Hiermit befindet sich Arnauld - sieht man von der relationsmetaphysischen Problematik der Zeichenrelationen ab, auf die Arnauld nicht eingeht - in vollkommener Übereinstim-

chose matérielle, aussi-bien que Dieu et notre ame; c'est-à-dire, que nous les pouvons connaître sans qu'il y ait aucun milieu entre nos perceptions et l'objet..."

⁹⁷ A. ARNAULD, *Défense de M. Arnauld*, Œuvres (1775-83) 38.384: “Toutes nos perceptions ... se rapportent ... aux objets, comme étant ce par quoi nous les apercevons: id quo intelligimus: id quo percipimus objecta”. Vgl. R. GLAUSER, *Arnauld Critique de Malebranche. Le statut des idées* (1988) 402.

⁹⁸ Vgl. A. ARNAULD, *Des vraies et des fausses idées*, Œuvres (1775-83) 38.199: “Ce que j'entends par les êtres représentatifs, en tant que je les combats comme des entités superflues, ne sont que ceux que l'on s'imagine être réellement distingués des idées prises pour des perceptions. Car je n'ai garde de combattre toutes sortes d'êtres ou de modalités *représentatives*; puisque je soutiens qu'il est clair, à quiconque fait réflexion sur ce qui passe dans son esprit, que toutes non perceptions son des modalités essentiellement *représentatives*.” Vgl. *Défense de M. Arnauld*, Œuvres (1775-83) 38. 382.

⁹⁹ Vgl. A. ARNAULD, *Des vraies et des fausses idées*, Œuvres (1775-83) 38.198: “J'ai dit que je prenois pour la même chose la perception et l'idée. Il faut néanmoins remarquer, que cette chose, quoiqu'unique, a deux rapports: l'un à l'ame, qu'elle modifie: l'autre à la chose apperceue, en tant qu'elle est objectivement dans l'ame; et que le mot de perception marque plus directement le premier rapport, et celui d'idée le dernier. Ainsi la perception d'un quarré, marque plus directement mon ame comme appercevant un quarré; et l'idée d'un quarré, marque plus directement le quarré, en tant qu'il est objectivement dans mon esprit. Cette remarque est très-importante pour résoudre beaucoup de difficultés, qui ne sont fondées que sur ce qu'on ne comprend pas assez, que ce ne son point deux entités différentes, mais une même modification de notre ame, qui enferme essentiellement ces deux rapports.” Hierauf wird Arnauld in der *Défense* verweisen, wenn es darum geht, die *perceptions/idées* als *essentiellement représentatives* zu beweisen; vgl. 38.384f. Arnaulds Bemerkung ist insofern “très-importante”, als hier deutlich wird, daß die beiden Aspekte von *idée/perception* nicht gemäß der scholastischen Begrifflichkeit von *conceptus formalis* und *conceptus obiectivus* auseinanderdividiert werden können, wie dies später etwa EDMONT POURCHOT versucht hat. Vgl. *Institutio philosophica*, t.1 (1700) 36: “Quid sit perceptio, vel idea, naturaliter omnes intelligunt; ac facilius ea res intelligi, quam verbi exprimi... Id potius observandum venit, duplicum intellectum in usu positum esse. Nam vel pro perceptione, quam est forma, seu modus, seu dispositio, aut affectio mentis percipientis; vel pro objecto, seu re ipsa percepta, sumitur. Prior dici solet in Scholis idea formalis; posterior idea objectiva: prior perceptionis nomen retinet; posterior idea potius quam perceptio nominatur. Idea igitur idem quiddam est, ac rei species intellectui exhibita, et ab eo percepta, sive, est objectum ipsum mente conceptum. Perceptio vero est objecti cognitio, vel, ut Scholae loquuntur, apprehensio, qua quidpiam concipiatur tantum, nihil de eo affirmatur aut negatur.”

mung mit dem scholastischen Konzept des Formalzeichens, wie es etwa von Balthazar Tellez oder David Derodon präsentiert wird. Auch dort wird die besondere Natur der *signa formalia* betont, die darin besteht, daß sie bereits materialiter genommen, d.h. als das, was sie selbst sind, in einem wesensmäßigen Doppelbezug zum Erkenntnisvermögen und zum Gegenstand stehen und somit “essentialiter” Zeichen sind.¹⁰⁰

Diese Übereinstimmung war Arnauld offensichtlich bekannt. Malebranche hatte sich immer wieder - “vielleicht fünfhundertmal”, wie er selbst in seiner *Réponse à la troisième lettre de M. Arnauld* zählt - gegen diesen Punkt der essentiellen Repräsentanz der Perzeptionen gewandt,¹⁰¹ in der er wohl nur das Pendant der These von der Selbstsuffizienz der menschlichen Seele zum *se représentter* sehen konnte. Als sich Arnauld gegen Malebranches Behauptung verteidigt, mit dieser Meinung “l’homme du monde le plus singulier” zu sein, weiß er sich auf die Gesellschaft aller “Philosophes de l’Ecole” zu berufen, die zwar als Vertreter der Speciestheorie “par une préjugé de l’enfance, ont recours à des êtres représentatifs, pour connoître les choses absentes”, jedoch zugleich behaupteten, “que *conceptus sunt signa formalia rerum.*”¹⁰²

Andererseits stimmt Arnauld mit dem konservativen Thomismus (Bañez) darin überein, daß er das Zeichen im augustinischen Sinne versteht und somit das Formalzeichen letztlich nicht zulassen kann. Seine Bestimmung der Perzeption entspricht zwar im wesentlichen exakt dem *signum formale*, nur ist sie eben nicht Zeichen - denn ein Zeichen umfaßt immer zwei Perzeptionen -, sondern Repräsentation. Insofern argumentiert Arnauld gegen Malebranches “bizarre Philosophie des Etres représentatifs”¹⁰³ in genau derselben Weise, wie Ockham gegen die Speciestheorie argumentiert hatte; nur, daß er nicht, wie jener, den Begriff des Zeichens gegen den der Repräsentation ausspielt, sondern genau umgekehrt den der Repräsentation gegen den des Zeichens.

Diese Abhebung des Repräsentationsbegriffs im eigentlichen Sinne, verstanden als unmittelbare formale Repräsentation und objektive Präsenz des Erkenntnisgegenstandes, von dem Begriff des auf Mittelbarkeit festgelegten Zeichens ist konstitutiv für seine Ideenlehre sowie für seine Argumentation gegen Malebranche. Wo diese Trennung nicht berücksichtigt wird, kommt es zwangsläufig zu Mißverständnissen wie dem von Nicole, der die Struktur des instrumentellen Zeichens für jegliche Repräsentation als erforderlich ansieht. Nicole greift in die Debatte ein, indem er unter direkter Bezugnahme auf die augustinische Zeichendefinition das Konzept des instrumentelle Zeichen mit seinen zwei

¹⁰⁰ Vgl. B. TELLEZ, SJ, *Summa univ. philos.* (1642) 82b; vgl. D. DERODON, *Logica restituta* (1659) 497; s. Kap. IV, Anm. 264.

¹⁰¹ Vgl. hierzu A. O. LOVEJOY, ‘Representative Ideas’ in Malebranche and Arnauld: *Mind* 32 (1923) 452.

¹⁰² A. ARNAULD, *Défense de M. Arnauld, Œuvres* (1775-83) 38.385.

¹⁰³ Ebd. 371.

Ideen als Folie verwendet, auf der er das jeweilige Defizit von Malebranches und Arnaulds Erkenntnisauffassung beschreiben zu können meint.

Fehlt bei Malebranche zum Funktionieren zeichenvermittelter Sacherkenntnis die zweite Idee des Zeichens, nämlich die der repräsentierten Sache,¹⁰⁴ so verbietet sich bei Arnauld aufgrund des Fehlens der ersten Idee des Zeichens, d.h. der der repräsentierenden Sache, die Bestimmung der Perzeption als Repräsentation.¹⁰⁵ In seiner Antwort auf diesen Einwand kann Arnauld noch einmal auf den besonderen Status der *perception/idée als repraesentatio formalis* verweisen,¹⁰⁶ für die die Bedingungen des augustinischen Zeichens eben nicht gelten, da sie nicht Zeichen ist, sondern jene Instanz, die jede zeichenhafte, instrumentale Repräsentation erst ermöglicht und trägt. Im Gegensatz dazu lässt sich die augustinische Zeichendefinition sehr wohl auf die selbst nach Art eines Gegenstandes erkannten “être représentatifs” Malebranches anwenden und gegen diese ausspielen. Das hat jedoch zur Voraussetzung, daß man, weil sie im strikten Wortsinn genommen nur für sinnlich wahrnehmbare Zeichen gilt, ihren Geltungsbereich entsprechend ausweitet. Und genau dies unternimmt Arnauld, wenn er erklärt, daß die “berühmte Definition, die Augustinus dem sinnlichen Zeichen gegeben hat”, auch für jedes andere Zeichen gilt.¹⁰⁷ Damit ist keineswegs die Wiedereinführung des *signum formale* intendiert. Worauf es Arnauld beim augustinischen Zeichen ankommt, ist nicht die Äußerlichkeit sondern vielmehr die Mittelbarkeit des Zeichens, seine komplexe Struktur der ‘duplex

¹⁰⁴ Vgl. P. NICOLE, *Brief an Arnauld* (Febr. 1684), in: MALEBRANCHE, *Oeuvre* (1958-67) 18.288: “S. Augustin dit qu'un signe est quod praeter rem quam exhibet sensibus, aliud animo reprezentat. Il faut donc deux idées pour un signe, l'une pour le signe représentant, l'autre pour la chose représentée, que l'on connoist par le signe. Le signe excite l'esprit, mais il faut qu'en vertu de cette excitation, il se forme une idée distincte de la chose représentée; mais si on n'a qu'une seule idée, on ne voit point du tout la chose représentée, parce qu'on ne voit point le signe comme signe, mais comme chose.”

¹⁰⁵ Vgl. P. NICOLE, *Brief an Arnauld* (April 1684), in: MALEBRANCHE, *Oeuvres* (1958-67) 18.303f.: “L'idée commune que l'on a d'une chose qui représente, c'est à dire d'un signe est celle même que St. Augustin en a eue lorsqu'il définit un signe *quod praeter species quam exhibet sensibus aliud quid animo reprezentat*. Ainsi un signe ou choses représentative renferme nécessairement deux qualitez. 1^o d'estre connû par l'Esprit comme chose, 2^o et de passer l'esprit à une autre chose par le rapport qu'elle y a. Or la perception semble manquer de la 1^{re} qualité. Elle connoist mais elle n'est pas connue. Elle montre le but mais elle ne se montre (304) pas elle même. On voit l'objet par elle mais on ne voit point l'objet en elle, et par le rapport qu'elle y a. Elle est donc simplement perceptive mais elle n'est pas representative parce que pour estre représentative in faut estre connu et faire connoistre.”

¹⁰⁶ S. Anm. 182 Vgl. hierzu R. GLAUSER, *Arnauld Critique de Malebranche. Le statut des idées* (1988) 403ff.

¹⁰⁷ A. ARNAULD, *Défense de M. Arnauld*, *Oeuvres* (1775-83) 38.587: “...la définition célèbre, qu'a donnée S. Augustin du signe sensible, se peut appliquer à toutes les autres sortes des signes. *Signum est quod praeter species quam ingerit sensibus facit aliquid in cognitionem venire*. Nous ne pouvons donc rien connoître comme représentatif, que nous ne connoissions en même temps ce dont il est représentatif: c'est pourquoi si je connois A, sans connoître B. je ne connois pas A, comme un signe, mais comme une chose.”

notitia'. Arnaulds Begriff des Zeichens entspricht daher, genau genommen, dem des von Hurtado eingeführten *signum materiale* als desjenigen "quod prius cognitum dicit in cognitionem alterius".¹⁰⁸

Das in der Definition angesprochene "prius cognitum" des Zeichens grenzt dieses jedoch nur gegen das Formalzeichen ab. Es beschreibt nicht die Bedingung des Funktionierens des Zeichens, bzw. beschreibt sie nicht vollständig. Denn dazu, daß das so bestimmte Zeichen wirklich etwas bezeichnen kann, ist, wie Augustinus hinsichtlich des Zeichens, Ockham hinsichtlich des Repräsentierenden¹⁰⁹ und Arnault hinsichtlich des zeichenhaft Repräsentierenden betonen, eben auch die Erkenntnis des Bezeichneten bzw. Repräsentierten vorausgesetzt. Und genau hieran erweist sich für Arnault das Scheitern der Ideenlehre Malebranches. Wenn man nämlich, wie er Malebranches Beispiel¹¹⁰ aufgreifend ausführt, das "être représentatif" (die Idee) der Sonne als A und die Sonne selbst als B bezeichnet, dann ist es, damit A für mich repräsentativ ist, erforderlich, daß ich nicht allein die Perzeption von A besitze, sondern auch die von B und daß mir A als Mittel dient, B zu erfassen. Sähe mein Geist nämlich allein A, so würde A lediglich als ein Ding und nicht als ein Zeichen aufgefaßt, das B repräsentiert.¹¹¹ Malebranches "êtres représentatifs" können somit keine Sacherkenntnis bewirken, ja überhaupt nichts repräsentieren, wenn die bezeichneten oder repräsentierten Dinge selbst nicht bereits durch unmittelbare Perzeption bekannt sind. In diesem Fall jedoch verlieren sie jegliche Funktion und erweisen sich als überflüssig.

Es verhält sich mit den Ideen oder Perzeptionen Arnaulds genau wie mit den *naturaliter proprie* bezeichnenden *conceptus* der Logik um 1500: Wenn es keine unmittelbare Repräsentation durch den repräsentierenden Akt selbst gibt, dann gibt es überhaupt keine Repräsentation, d.h. wenn es keine unmittelbare Erkenntnis gibt, dann gibt es überhaupt keine.

¹⁰⁸ P. HURTADO DE MENDOZA, SJ, *Disput. de univ. philos.* (1617) 144; s. Kap. IV, Anm. 282.

¹⁰⁹ S. Kap. II, Anm. 233.

¹¹⁰ Vgl. Anm. 47.

¹¹¹ A. ARNAULD, *Défense de M. Arnauld*, *Oeuvres* (1775-83) 38.587: "Il faut ... considérez, qu'appellant A, l'être représentatif du soleil, et le soleil B, afin qu'A me soit représentatif, il faut que je n'aie pas seulement la perception d'A, mais que j'aie aussi celle de B, et que celle d'A me soit un degré pour l'avoir. Car si mon esprit ne voyoit qu'A, sans passer de la vue d'A à celle de B, je ne verrois A, que comme une chose absolue, et non comme un signe représentatif de B; puisque la définition célèbre, qu'a donnée S. Augustin du signe sensible, se peut appliquer à toutes les autres sortes de signes. Signum est quod praeter speciem quam ingerit sensibus facit aliquid aliud in cognitionem venire. Nous ne pouvons donc rien connoître comme représentatif, que nous ne connoissions en même temps de dont il est représentatif." Die Spur dieses der augustinischen Zeichenkritik (*De magistro*) entstammenden Arguments läßt sich in seiner erkenntnistheoretischen Verwendung in die spätere Debatte um den "way of ideas" hinein verfolgen. JOHN SERGEANT wird es in seiner *Solid philosophy* (1697) gegen Lockes Ideenlehre in Anschlag bringen. Vgl. R. GLAUSER, John Sargeant's Argument against Descartes and the way of ideas: *The Monist* 71 (1988) 590f.

3. Berkeleys ‘naturall language’

Eine radikale Anwendung findet das durch Descartes bekannt gewordene sprachliche Erklärungsmodell sinnlicher Erkenntnis bei George Berkeley.¹¹² Es steht hier jedoch insofern unter veränderten Vorzeichen, als Berkeley auch die letzten Konsequenzen aus jenen Überlegungen zieht, die Malebranche zur Konzeption seiner Erkenntnistheologie veranlaßten. Berkeleys Reaktion auf Malebranche ist bekanntlich Teil einer intensiven Auseinandersetzung mit dessen Philosophie, wie sie in England, beginnend in den 80ern, besonders in den 90er und den ersten Jahren des 18. Jahrhunderts erfolgte.¹¹³

Bereits Locke erkannte in seiner *Examination of P. Malebranche's Opinion* deren impliziten Immaterialismus,¹¹⁴ wenn er deutlich machte, daß das Prinzip der Schau aller Dinge in Gott jedes Wissen um die äußere physische Welt ausschließt¹¹⁵ und beim Versuch gar, deren Existenz zu beweisen, zwangsläufig zu einer petitio principii führt. Denn die occasionalistische Lösung des Erkenntnisproblems setzt mit ihrer Annahme, daß bei Gelegenheit der Präsenz eines Gegenstandes Gott in uns die Perzeption des Gegenstandes verursacht, genau das voraus, was allererst bewiesen werden muß, nämlich daß den Perzeptionen äußere Gegenstände entsprechen.¹¹⁶ Doch taugt die occasionalistische Option nicht nur nicht zum Beweis der Existenz einer äußeren Welt; sie macht, wie

¹¹² Zur Theorie des Zeichen und der Sprache bei Berkeley vgl. S. GELBER, Universal Language and the Sciences of Man in Berkeley's Philosophy: *Journal of the History of Ideas* 13 (1952) 482-513; R. L. ARMSTRONG, Berkeley's Theory of Signification: *Journal of the History of Philosophy* 7 (1969) 163-76; A. D. WOZLEY, Berkeley's Doctrine of Notions and Theory of Meaning: *Journal of the History of Philosophy* 14 (1976) 427-434; P. F. MUGNAI, *Segno e linguaggio in George Berkeley* (1979); D. E. PFEIFER, *George Berkeley: Precursor of Peircean Semiotic*, in: Zeichenkonstitution, Bd. 1, hg. A. Lange-Seidl (1981) 67-74; H. PAETZOLD, *Locke und Berkeley über Zeichen*, in: Historiographia Semioticae, hg. K. D. Dutz u. P. Schmitter (1985) 149-181; W. MCGOWAN, *Berkeley's Doctrine of Signs* (1991).

¹¹³ Vgl. CH. J. MCCRACKEN, *Malebranche's Influence in Britain*, in: Ders.: *Malebranche and British Philosophy* (1983) 119ff.

¹¹⁴ Vgl. J. W. YOLTON, *John Locke and the Way of Ideas* (1956) 98f.

¹¹⁵ Vgl. J. LOCKE, *Examination of P. Malebranche's Opinion*, The Works (1823; ND 1963) 9.253: “For we see nothing but the ideas that are in God; but body itself we neither do nor can possibly see at all; and how then can we know that there is any such thing existing as body, since we can by no means see or perceive it by our senses, which is all the way we can have of knowing any corporeal thing to exist.”

¹¹⁶ Ebd. 253f: “But the sun being risen and the horse brought within convenient distance, and so being present to my eyes, God shows me their ideas in himself: and I say God shows me these ideas when he pleases, without the presence of any such bodies to my eyes. For when I think I see a star at such a distance from me; which truly I do not see, but the idea of it which God shows me; I would have it proved to me that there is such a star existing a million of million of miles from me when I think I see it, more than when I dream of such a star. For until it be proved that there is a candle in the room by which I write this, the supposition of my seeing in God the pyramidal idea of its flame, upon occasion of the candle's being there, is begging what is in question.”

Das Zeichen in der nichtscholastischen Philosophie der Prämoderne

Locke und andere¹¹⁷ bemerkten, deren Annahme im Grunde genommen überflüssig und damit, unter Ansetzung des von Malebranche selbst verwendeten Ökonomieprinzips, widervernünftig.¹¹⁸

Berkeleys Argumentation gegen die Existenz der materiellen Welt geht genau diesen Weg. Unter der Voraussetzung, daß die Materie nicht auf den Geist einwirken kann und folglich jede Wahrnehmung als unmittelbar von Gott verursacht anzusehen ist, wird dem Sparsamkeitsprinzip gemäß nicht allein die Annahme weiterer erkenntnisvermittelnder Instanzen überflüssig, sondern auch die Existenz körperlicher Dinge selbst. Deren weitere Zulassung hieße, wenn anders die Welt als Mitteilung Gottes an den Menschen zu verstehen ist, unterstellen, "that God has created innumerable beings that are entirely useless".¹¹⁹ Die "doctrine of matter or corporeal substance" besitzt damit nicht nur keinerlei Erklärungswert hinsichtlich der Phänomene,¹²⁰ sie bildet, indem sie einen der menschlichen Erkenntnis grundsätzlich unzugänglichen Bereich postuliert, zugleich auch den "main pillar and support of scepticisms".¹²¹

Berkeleys Versuch einer Abwehr des Skeptizismus zwingt ihn auch zur Zurückweisung von Lockes Ideenlehre, in deren Zulassung abstrakter Ideen er das Hauptmotiv und die theoretische Grundlage für die Annahme der extramentalen Existenz erkenntnisunabhängiger körperlicher Substanzen ausmachen zu können glaubt.¹²² Denn diese ist nach Berkeley allein das Resultat der unzulässigen Abstraktion der Existenz sinnlicher Objekte von ihrem Erkanntwerden.¹²³ Mag eine solche Abstraktion auch durch den trügerischen Charakter der menschlichen Sprache begünstigt werden; wenn man sich von deren schädlichem Einfluß frei macht und den "curtain of words"¹²⁴ beiseitezieht, so erkennt

¹¹⁷ Zu Pierre Bayle, Arthur Collier u.a. vgl. CH. J. McCACKEN, *Malebranche and British Philosophy* (1983) 191f.

¹¹⁸ J. LOCKE, *Examination of P. Malebranche's Opinion*, The Works (1823; ND 1963) 9.221: "According to his hypothesis of Seeing All Things in God, how can he know that there is any such real being in the world as the sun? Did he ever see the sun? No; but on occasion of the presence of the sun to his eyes, he has seen the idea of the sun in God, which God has exhibited to him; but the sun, because it cannot be united to his soul, he cannot see. How then does he know that there is a sun which he never saw? And since God does all things by the most compendious ways, what need is there that God should make a sun that we might see its idea in him when he pleased to exhibit it, when this might as well be done without a real sun at all."

¹¹⁹ G. BERKELEY, *Principles of Human Knowledge*, Works (1948-57) 2.49.

¹²⁰ Ebd. 49; vgl. 62: "To explain the phenomena, is all one as to shew, why upon such and such occasions we are affected with such and such ideas. But how matter should operate on a spirit, or produce any idea in it, is what no philosopher will pretend or explain. It is therefore evident, there can be no use of matter in natural philosophy."

¹²¹ Ebd. 81; vgl. 78f.

¹²² Vgl. R. L. ARMSTRONG, Berkeley's Theory of Signification: *Journal of the History of Philosophy* 7 (1969) 164f.

¹²³ Vgl. G. BERKELEY, *Principles of Human Knowledge*, Works (1948-57) 2.42f.

¹²⁴ Ebd. 40.

man, daß das Sein der Dinge mit ihrem Erkanntwerden koinzidiert: "Their *esse* is *percipi*".¹²⁵

Die unmittelbaren Objekte der sinnlichen Wahrnehmung, das Licht und die Farben mit ihren Schattierungen und Abstufungen sind nichts anderes als Zeichen, die in ihrer unendlichen Vielfalt und Kombination jene durch die göttliche Providenz willkürlich eingerichtete, gleichwohl natürliche "optic language"¹²⁶ bilden, in der Gott, "actually and intimately present",¹²⁷ zu den Menschen spricht¹²⁸ und die ihnen die Entfernungen, Figuren, Lagen, Dimensionen sowie die verschiedenen Qualitäten der tastbaren Gegenstände darstellt: "not by similitude, nor yet by inference of necessary connexion, but by the arbitrary imposition of Providence, just as words suggest the things signified by them."¹²⁹

Die traditionelle Auffassung von der Fundierung des Zeichens durch die drei Möglichkeiten von Ähnlichkeit, Kausalbeziehung und willkürlicher Verbindung steht damit deutlich im Hintergrund von Berkeleys Theorie der *visual language*, wenngleich diese in letzter Konsequenz darauf angelegt ist, die beiden erstgenannten, traditionell dem *signum naturale* zugewiesenen Fundierungsverhältnisse zugunsten des letzteren auszuschalten. Denn jene bilden nicht das unmittelbare Fundament des Zeichenseins sondern stellen nur unterschiedliche Weisen dar, in denen etwas als etwas anderes bezeichnend betrachtet wird und liegen damit ganz auf der Seite der Zeicheninterpretation. Der Grund für die Signifikanz der Zeichen besteht, wie bei Bernaldus de Quirios,¹³⁰ in jedem Fall in der

¹²⁵ Ebd. 42, 12-24: "The table I write on, I say, exists, that is, I see and feel it. ... There was an odour, that is, it was smelled; there was a sound, that is to say, it was heard; a colour or figure, and it was perceived by sight or touch. This is all that I can understand by these and the like expressions. For as to what is said of the absolute existence of unthinking things without any relation to their being perceived, that seems perfectly unintelligible. Their *esse* is *percipi*, nor is it possible they should have any existence, out of the minds or thinkings things which perceive them." - Die Seinsweise der Dinge entspricht hierin genau derjenigen der zeitweilig von Ockham angenommenen *ficta*: "... tantum sunt quaedam cognita ab anima, ita quod esse eorum non est aliud quam ipsa cognosci." (OCKHAM, *Expositio in librum perihermenias Aristotelis* (OP II (1978) 359). Anders als bei Ockham wird bei Berkeley hierdurch jedoch kein Drittes zwischen dem Akt und dem Gegenstand der Erkenntnis gesetzt. Es ist der Erkenntnisgegenstand selbst, hinter dem es kein Drittes mehr gibt.

¹²⁶ *Alciphron*, Works (1948-57) 3.159, 28. Berkeley spricht auch von "visual language" (ebd. 160, 14; 161, 11), "language of vision" (ebd. 156, 12) oder "natural language" (ebd. 157, 39). Vgl. hierzu S. GELBER, Universal Language and the Sciences of Man in Berkeley's Philosophy: *Journal of the History of Ideas* 13 (1952) 482-513.

¹²⁷ *Alciphron*, Works (1948-57) 3.160, 15f.

¹²⁸ Vgl. ebd. 149, 27-32: "... God speaks to men by the intervention and use of arbitrary, outward, sensible signs, having no resemblance or necessary connexion with the things they stand for and suggest... ... by innumerable combinations of these signs, and endless variety of things is discovered and made known to us."; vgl. 157, 7ff: "...the great Mover and Author of Nature constantly explaineth Himself to the eyes of men by the sensible intervention of arbitrary signs, which have no similitude or connexion with the things signified..."

¹²⁹ Ebd. 154, 15-17.

¹³⁰ Vgl. Kap. IV, Anm. 346.

durch die wiederholte Beobachtung der Verbindung zweier Dinge oder genauer: zweier Ideen generierten Gewohnheit,¹³¹ die eine Idee des einen als Zeichen derjenigen des anderen zu betrachten:

Ideas which are observed to be connected with other ideas come to be considered as signs, by means whereof things not actually perceived by senses are signified or suggested to the imagination, whose objects they are, and which alone perceives them. And as sound suggest other things, so characters suggest those sounds; and in general, all signs suggest the things signified, there being no idea which may not offer to the mind another idea which hath been frequently joined with it. In certain cases a sign may suggest its correlate as an image, in others as an effect, in others as a cause. But where is no such relation of similitude or causality, nor any necessary connexion whatsoever, two things, by their mere coexistence, or two ideas, merely by being perceived together, may suggest or signify one the other, their connexion being all the while arbitrary; for it is the connexion only, as such, that causes this effect.¹³²

Wo, wie im Fall der *visual language*, keine Kausal- oder Ähnlichkeitsbeziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem vorliegt, wird etwas allein durch die Regularität der Koexistenz mit etwas anderem zu dessen Zeichen, d.h. dadurch, daß es mehrfach zusammen mit diesem beobachtet wurde.¹³³ Das Nichtvorhandensein der Kausal- oder Ähnlichkeitsrelationen hindert jedoch nicht daran, die durch sie konstituierte Sprache als *naturall language* zu charakterisieren. Natürlichkeit und Arbitrareit schließen einander nicht aus.¹³⁴ Denn Naturalität bildet nicht den Gegensatz zur Arbitrareit, sondern zur Artifizialität der künstlich vom Menschen geschaffenen Sprachen. Die Natürlichkeit der *visual language* ist nicht funktional im Verhältnis der Zeichen zu ihren Signifikaten sondern

¹³¹ *Alciphron*, Works (1948-57) 3.154, 25-32: "... light, shades, and colours, variously combined, answer to the several articulations of sound in language; and ... by means thereof, all sorts of objects are suggested to the mind through the eye ... neither from necessary deduction on ..., nor from similitude ... , but purely and solely from experience, custom and habit."

¹³² G. BERKELEY, *The Theory of Vision vindicated*, sect. 39, Works (1948-57) 1.264.

¹³³ Besonders deutlich betont später Reid, dessen Theorie des Zeichens stark von Berkeley beeinflußt ist, die Bedeutung der Regularität für die Konstituierung von Zeichenbeziehungen. Vgl. TH. REID, *Inquiry into the Human Mind* VI, 24, in: *Philosophical Works* (1895) 1.198: "If there were not a principle of veracity in the human mind, men's words would not be signs of their thoughts: and if there were no regularity in the course of nature, no one thing would be a natural sign of another." Zur Fundierung der Signifikation von Sprache in der "obligatio veracitatis" vgl. PETRUS DE COMITIBUS, OESA, *Philosophia rationalis* (1671) 498f, s. Kap. IV Anm. 360. Zur Zeichentheorie von Reid vgl. B. E. ROLLIN, Thomas Reid and the semiotics of perception: *Monist* 61 (1978) 257-270; K. LEHRER, *Thomas Reid* (1989) 43ff.

¹³⁴ G. BERKELEY, *The Theory of Vision vindicated*, sect. 40, Works (1948-57) 1.265: "Infinitely various are the modifications of light and sound, whence they are each capable of supplying and endless variety of signs, and, accordingly, have been each employed to form languages; the one by the arbitrary appointment of mankind, the other by that of God Himself. A connexion established by the Author of Nature, in the ordinary course of things, may surely be called natural; as that made by men will be named artificial. And yet this doth not hinder but the one may be as arbitrary as the other."

genetisch über ihre Konstitution durch den *Author of Nature* begründet.¹³⁵ Wie jede andere durch arbiträre Zeichen konstituierte Sprache muß auch die *language of vision* durch Erfahrung und Gewohnheit erlernt werden. Ein Blindgeborener, der später sein Augenlicht erhielt, könnte ihre Zeichen, das Licht und die Farben, ebensowenig deuten, wie die Worte einer ihm unbekannten Sprache.¹³⁶

Berkeleys idealistischer Sensualismus hat weitreichende Konsequenzen für die Naturphilosophie, da er jede Kausalbeziehung in eine Zeichenbeziehung transformiert.¹³⁷ Die Verbindung der Ideen impliziert kein Ursache-Wirkungs-Verhältnis sondern allein die Relation von Zeichen und Bezeichnetem:

... the connexion of ideas does not imply the relation of cause and effect, but only of a mark or sign with the thing signified. The fire which I see is not the cause of the pain I suffer upon my approaching it, but the mark that forewarns me of it. In like manner, the noise that I hear is not the effect of this or that motion or collision of the ambient bodies, but the sign thereof.¹³⁸

Insofern hält er “die Lehre von den Zeichen (doctrine of signs) für einen Punkt von großer Wichtigkeit ..., der bei genügender Erwägung kein geringes

¹³⁵ Ebd.: “A great number of arbitrary signs ... do constitute a language. If such arbitrary connexion be instituted by men, it is an artificial language; if by the Author of Nature, it is a natural language.”

¹³⁶ Vgl. Ebd. 155, 10ff.

¹³⁷ Vgl. *Principles of Human Knowledge*, sect. 66, Works 2 (1949) 69, 36-70, 3: “... those things which under the notion of a cause co-operating or concurring to the production of effects, are altogether inexplicable, and run us into great absurdities, may be very naturally explained, and have a proper and obvious use assigned them, when they are considered only as marks or signs for our information. And it is the searching after and endeavoring to understand those signs instituted by the Author of Nature, that ought to be the employment of the natural philosopher...” Obwohl er den Immaterialismus Berkeley verwirft, bezieht sich Reid affirmativ auf dessen Theorie der Natursprache (vgl. J. W. YOLTON, *Perceptual Acquaintance from Descartes to Reid* (1984) 213) und die hierdurch ermöglichte Transformation der Kausal- in Zeichenbeziehungen. Vgl. THOMAS REID, *Inquiry into the Human Mind*, V, 3, *Philosophical Works* (1895) 1.122: “What we commonly call natural causes might, with more propriety, be called natural signs, and we call effects, the thing signified. The causes have no proper efficiency or causality, as far as we know; and we can certainly affirm this, that nature has established a constant conjunction between them and the things called their effects; and hath given to mankind a disposition to observe those connections, to confide in their continuance.” Auch Reid betont die Analogie *artificial* und *natural language*. Der einzige Unterschied besteht darin, daß deren Zeichen in der Gewohnheit fundiert sind (*ad placitum ex consuetudine* hätte man scholastisch gesagt), diese dagegen in der ursprünglichen Konstitution unsres Geistes (*naturaliter ex instinctu naturae* hätte man um 1500 das genannt); vgl. ebd. 1.121: “As in artificial signs there is often neither similitude between the sign and thing signified, nor any connection that arises necessarily from the nature of the things, so it is also in natural signs. ... In like manner, a sensation of touch suggests hardness, although it hath neither similitude to hardness, nor, as far as we can perceive, any necessary connection with it. The difference betwixt these two signs lies only in this - that, in the first, the suggestion is the effect of habit and custom; in the second, it is not the effect of habit, but of the original constitution of our minds.”

¹³⁸ Vgl. *Principles of Human Knowledge*, sect. 65, Works (1948-57) 2.69, 16-20.

Das Zeichen in der nichtscholastischen Philosophie der Prämoderne

Licht auf die Dinge werfen und eine gerechte und echte Lösung vieler Schwierigkeiten herbeiführen würde.”¹³⁹

Mit Berkeley erreicht die metaphysische Konjunktur des arbiträren Zeichens ihren nicht mehr überbietbaren Zenith. Das *arbitrary sign* ist nicht allein, wie bei Descartes, Cudworth, Cordemoy oder Clauberg das Modell für den Konnex der zwei Substanzen, sondern tritt nun selbst an die Stelle der einen dieser beiden Substanzen, an die der *res extensa*. Die vermeintlich materielle Welt ist nichts anderes mehr, als ein System willkürlich eingesetzter Zeichen, eine “language of vision”; der Kausalzusammenhang der Dinge nichts anderes als die Syntax einer letztlich referenzlosen Sprache. Denn deren Zeichen bezeichnen nicht Dinge sondern andere Zeichen, die ihrerseits nicht Dinge sondern andere Zeichen bezeichnen.¹⁴⁰

Die seit Augustinus immer wieder - wenn auch nie als echtes Problem - gestellte Frage, ob jedes *signum* auch eine *res* sei, entscheidet sich hier in einem von Augustinus nicht vorhersehbaren Sinn. Das Zeichen ist kein Ding, zumindest nicht in dem bei der Formulierung der Frage vorausgesetzten Verständnis von *res*, und kann es schon deshalb nicht sein, weil jedes ‘Ding’ Zeichen ist - und nichts als Zeichen; oder aber - denn der alte Satz, wonach “omnis res mundi est signum”, erhält hier den Charakter einer identischen Prädikation: jedes Zeichen ist Ding,¹⁴¹ weil es, die *thinking things* ausgenommen, überhaupt keine anderen Dinge gibt als Zeichen.

Das Zeichen erweist sich hier abermals als äußerst resistent. Ebenso, wie im Mittelalter auch dort, wo es durch die Betonung der unmittelbaren mentalen Präsenz des Erkenntnisgegenstandes im Akt der Erkenntnis zur Ausschaltung der vermittelnden Erkenntnismedia kam, letztlich doch das Zeichen als eben die Präsenz selbst zurückblieb, so bleibt auch hier nach der theoretischen Abschaffung des extramentalen, materiellen Seins an dessen Stelle allein das Zeichen zurück.

Der Weg von Descartes (wobei Descartes hier im wesentlichen nur für die Betonung der Differenz von Körper und Geist bei gleichzeitiger Ablehnung der

¹³⁹ *Alciphron*, Works (1948-57) 3.307.

¹⁴⁰ Die affirmative Stellung von Peirce zur Berkeley, dessen Erkenntnistheorie er als “for the most part correct in its affirmative assertions” bezeichnet (The Nation 73 (1. August 1901) 96), ist nicht verwunderlich. Später bekundet er sogar einen direkten Einfluß, wenn er sagt, daß aus der “idea that a thought is nothing but a habit connected with a sign, one can build up quite a little philosophy which is what I meant by ‘pragmatism’. I think the idea was suggested to me by Berkeley’s two little books on vision...”; vgl. C. S. PEIRCE, *The New Elements of Mathematics*, hg. C. Eisele (1976) 3. 192; vgl. D. E. PFEIFER, *George Berkeley: Precursor of Peircean Semiotic* (1981) 68f.

¹⁴¹ Vgl. G. BERKELEY, *Principles of Human Knowledge*, sect. 90, Works (1948-57) 2.90: “Ideas imprinted on the senses are real things, or do really exist; this we do not deny, but we deny they can subsist without the minds which perceive them, or that they are resemblances of any archetypes existing without the mind: since the very being of sensation or idea consists in being perceived, and an idea can be like nothing but an idea.”

Speciestheorie steht) zu Berkeley ist geradlinig und an entscheidenden Stellen durch die Begrifflichkeit von Zeichen und Repräsentation gebahnt. Das zentrale Problem ist das der ‘Kommunikation’ - der forcierte Rückgriff auf das Modell der Sprachzeichen, wie er sich am Anfang und am Ende dieses Weges zeigt, mag diesen Begriff rechtfertigen - von ‘Außen’ und ‘Innen’. Descartes ersetzt die aufgrund des metaphysischen Hiatus zwischen *res extensa* und *res cogitans* unmöglich gewordene Kausalbeziehung durch eine Zeichenbeziehung, wobei er auf das Modell der Sprache und der ihr von der scholastischen Zeichentheorie zugewiesenen moralischen Kausalität zurückgreift. Weil jedoch das, was die perzeptive Erkenntnis der Dinge vermitteln soll, der mechanische Bewegungsreiz, die kognitive Repräsentation nur veranlaßt, die Dinge aber, ebenso wie der sprachliche Ausdruck und anders als die *species*, nicht selbst repräsentiert, fällt die Repräsentationsleistung, das *effective repraesentare* der die Zeichen interpretierenden Seele umso stärker ins Gewicht. Das findet seinen Ausdruck in der von Malebranche so vehement attackierten Formel des *sibi aliquid repraesentare*, mit der bei Descartes nicht mehr gemeint ist, als daß die Seele selbst, exzitiert durch die *occasio*, die *causa proxima* der Hervorbringung oder Aktuierung der passenden, in der *facultas cognoscendi* bereits angelegten Idee ist. Das *sibi aliquid repraesentare* entspricht damit dem, was die scholastische Logik seit dem ausgehenden Mittelalter als *effective repraesentare* bezeichnete, d.h. das “esse causam efficiendum noticie vel actus intelligendi et isto modo anima natura dicitur repraesentare effective.”¹⁴²

Aber bereits die Ansetzung einer solchen Effizienz hieß eben für Malebranche dem menschlichen Erkenntnisvermögen weitaus zu viel zuzutrauen. An die Stelle des *se représenter* tritt bei ihm die *vision dans dieu*. Kommt das *effective repraesentare* nach Arnauld und De la Forge der menschlichen Seele zu, so nach Malebranche dem göttlichen Geist. Nicht die Seele repräsentiert sich die Dinge, sondern Gott repräsentiert sie der Seele mittels der Ideen, der, wie Arnauld sie nannte, *êtres représentatifs*. Diese werden von ihm unter Rekurs auf eine, wie gesehen, traditionelle zeichentheoretische Argumentation kritisiert. Die Ideen sind Akte, nicht etwas Drittes, zwischen den Akten und ihren Objekten. Für sie gilt, und Arnauld verwendet diesen Begriff explizit, das *repraesentare formaliter*, nicht das *repraesentare instrumentaliter*, wie er es den Ideen Malebranches vindiziert, sie dadurch zu im augustinischen Sinn verstandenen Zeichen macht und als solche zurückweist. Denn Zeichen sind, das galt zumal in augustinischer Tradition als ausgemacht, zur Vermittlung von Ersterkenntnis untauglich.

Die durch die Zeichen geleistete occasionelle Verursachung hatte bei Descartes die Funktion, die beiden nicht über reguläre physische Kausalität aufeinander beziehbaren Bereiche von *res extensa* und *res cogitans* aufeinander abzustimmen, d.h. zu gewährleisten, daß sich das menschliche Erkenntnisvermögen

¹⁴² JOHANNES DE CELAYA, *Introductiones dialecticae* (1511) fol. a4vb.

jeweils im richtigen Augenblick die richtige Idee bildet.¹⁴³ Malebranche übernimmt das Konzept der *occasio* und baut es aus. Adressat der *occasio* ist für ihn jedoch nicht mehr das zu einem *se représenter* der Dinge unfähige menschliche Erkenntnisvermögen, sondern Gott, der uns bei entsprechender Gelegenheit die passende Idee zeigt. Für die Beschreibung und Erklärung der Erkenntnis selbst werden die materiellen Gelegenheitsursachen damit jedoch überflüssig. Ihre Annahme gründet allein in der durch die theologische Offenbarungstatsache der göttlichen Weltschöpfung motivierten Voraussetzung der Existenz einer äußeren materiellen Welt und der Hypothese, daß aufgrund der göttlichen *veracitas* die beiden Bereiche der äußeren Welt und der menschlichen Ideen aufeinander abgestimmt sein müssen. Werden aber die äußeren Dinge nicht selbst erkannt, können sie unter konsequenter Ansetzung des Ökonomieprinzips geleugnet werden. Während für Arnauld die *êtres représentatifs* Malebranches überflüssig sind, da sie die Erkenntnis der äußeren Dinge nie gewährleisten könnten, erklärt Berkeley die äußeren Dinge für überflüssig, da sie nie erkannt werden könnten. Was bleibt, sind die ‘denkenden Dinge’ (*thinking things*) und die ihnen von Gott gegebenen Zeichen, die nun jeden extramentalen Referenten verloren haben.

Berkeley sieht deutlich, daß die materiellen Occasionen im Grunde nur die Funktion haben, die Konstanz und Regularität der *sensations* zu erklären.¹⁴⁴ Mag eine solche, die Abfolge der Ideen regulierende Instanz noch einen gewissen Erklärungswert besitzen, wenn sie direkt auf die menschliche Seele bezogen wird, so verliert sie jeden Sinn, wenn, wie bei Malebranche, der Addressat der *occasions* gewechselt hat und durch sie nicht mehr die menschliche Seele in ihrer Wahrnehmung reguliert wird, sondern der göttliche Geist; denn “on the part of an *all-sufficient* spirit, what can there be that should make us believe, or even suspect, he is *directed* by an inert occasion to excite ideas in our minds?”¹⁴⁵ Die Konstanz und Regularität des Wahrnehmungsgeschehens ergibt sich nicht daraus, daß die Abfolge der gleichsam als Impulsgeber unserer *sensations* dienenden materiellen Dinge durch physikalische Naturgesetze reguliert ist, sondern unmittelbar aus der von Gott festgelegten Grammatik der *visual language*.

¹⁴³ Vgl. DESCARTES, *Notae in programma quoddam* (AT VIII/2) 359; s. Anm. 36.

¹⁴⁴ Vgl. G. BERKELEY, *Principles of Human Knowledge*, Works (1948-57) 2.71: “For, say, you, since we observe our sensations to be imprinted in an orderly and constant manner, it is but reasonable to suppose there are certain constant and regular occasions of their being produced. That is to say that there are certain permanent and distinct parcels of matter, corresponding to our ideas, which, though they do not excite them in our minds, or any ways immediately affect us, as being altogether passive and unperceivable to us, they are nevertheless to God, by whom they are perceived, as it were so many occasions to remind him when and what ideas to imprint on our minds: that so things may go on in a constant uniform manner.”

¹⁴⁵ Ebd. 73.

4. Leibniz' Metaphysik der Repräsentation

In der hier skizzierten Fluchlinie des Dualismusproblems, die charakterisiert ist durch die Auflösung der Materialität und physischen Kausalität in Repräsentation und Zeichen, steht auch die Metaphysik von Leibniz, die letztlich nichts anderes ist, als ein weiterer Versuch, das Problem der “communication des substances” zu lösen ohne auf das “miracle continuelle”¹⁴⁶ der “cause occasionnelles” zurückzugreifen.

Im *Système nouveau de la nature* von 1695, der ersten von Leibniz veröffentlichten Darstellung seines neuen Systems, gibt er Rechenschaft über dessen Genese. Das Problem, das sich Leibniz im Rahmen seiner Reflexionen “sur l’union de l’ame avec le corps” stellte, war ein doppeltes, denn es galt nicht allein zu erklären, “comment le corps fait passer quelque chose dans l’ame, ou vice versa”, sondern ebenso, “comment une substance peut communiquer avec une autre substance créée.”¹⁴⁷ Letzteres war von Descartes selbst noch nicht als Problem betrachtet worden. Die Prozesse auf Seiten der *res extensa* waren für ihn durch mechanische Gesetze und physische Kausalität vollständig erklärbar. Seine Schüler jedoch - Leibniz bezieht sich hier in erster Linie auf Malebranche - modifizierten nicht nur die Erklärung der perzeptiven Wahrnehmung, indem sie urteilten, “que nous sentons les qualités des corps, parce que Dieu fait naître des pensées dans l’ame à l’occasion des mouvements de la matière”, sondern wandten, da ihnen auch die “communication des mouvements” unbegreiflich erschien, dasselbe Modell der durch Gelegenheitsursachen gesteuerten unmittelbaren göttlichen Bewirkung auf die Erklärung der Bewegungsübertragung an und behaupteten, “que Dieu donne du mouvement à un corps à l’occasion du mouvement d’un autre corps.”¹⁴⁸

Für Leibniz wird in dem Augenblick, in dem er das doppelte Problem (Kommunikation von Körper und Seele; Bewegungsübertragung zwischen den Substanzen) als ein einfaches begreift, auch die Lösung dieses Problems einfach. Denn das Problem ist in beiden Fällen dasselbe, nämlich “qu’il n’est pas possible que l’ame ou quelque autre véritable substance puisse recevoir quelque chose par dehors”.¹⁴⁹ Und ebenso ist die Lösung in beiden Fällen dieselbe. Denn wenn feststeht, daß nichts von außen in die Substanzen eintreten kann, braucht man - ohne sich auf den “Deus ex machina” der *causes occasionnelles* berufen zu müssen - nur anzunehmen, daß nichts von außenentreten muß, indem man voraussetzt,

¹⁴⁶ G. W. LEIBNIZ, *An Arnauld*, Juni 1686, in: *Die philosophischen Schriften*, hg. C. I. Gerhardt (1875-90 = GP) II, 57.

¹⁴⁷ *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, GP IV, 483.

¹⁴⁸ Vgl. ebd.

¹⁴⁹ Ebd. 484.

Das Zeichen in der nichtscholastischen Philosophie der Prämoderne

que Dieu a créé d'abord l'ame ou toute autre unité reelle en sorte, que toute luy naisse de son propre fonds par une parfaite spontanéité à l'égard d'elle-même, et pourtant avec une parfaite conformité aux choses de dehors.¹⁵⁰

Die doppelte Problematik reduziert sich also insofern auf eine einfache, als sich die Frage, “comment une substance peut communiquer avec une autre substance créée”, auf jene reduziert, “comment le corps fait passer quelque chose dans l'ame”, weil es keine “unité reelle” bzw. keine einfache Substanz gibt, die - trotz aller graduellen Differenzen - etwas anderes ist, als eine Art perzipierende Seele. Und das Problem des Übergangs aus dem einen, materiellen, Bereich in den anderen, geistigen, entfällt hier, weil es einen solchen Übergang nicht gibt und nicht zu geben braucht, da die Perzeptionen nicht von außen sondern von innen aus der repräsentierenden Natur der Seele selbst kommen:

... ces perceptions internes dans l'ame même luy arrivent par sa propre constitution originale, c'est à dire par la nature representative ... qui luy a été donnée dès sa création, et qui fait son caractere individuel.¹⁵¹

Weder gibt es ein “faire passer quelque chose dans l'ame”, noch ein “recevoir quelque chose par dehors”. Nichts wird von außen hineingetragen und nichts von innen aufgenommen. Denn die Welt ist schon in der perzipierenden Substanz und diese gleichsam “un monde entier”.¹⁵² Für ein solches metaphysisches Konzept ist der Begriff der Repräsentation zwangsläufig von erheblicher Bedeutung.¹⁵³

Das triviale Faktum, daß, wenn nichts von außen in die Seele eintreten kann, alles schon in irgendeiner Weise in ihr vorhanden oder angelegt sein muß, fand bei Descartes hinsichtlich des Problems der perzeptiven Erkenntnis äußerer Dinge seinen Ausdruck in der Annahme der angeborenen Ideen. Da sich die Wahrnehmung jedoch als eine geordnete Abfolge von Perzeptionen darstellt, von der zudem angenommen werden mußte, daß sie in mehr oder weniger adäquater Weise auf die Veränderungen im äußeren Bereich der *res extensa* antwortet, blieb zu erklären, wie die Seele als *causa proxima* ihrer Ideen im richtigen Moment die richtigen Ideen produziert. Genau diese Funktion der Synchronisation von Innen und Außen kam den occasionellen Ursachen zu. Die Abfolge der Perzeptionsideen war damit noch von außen über die occasionellen Verursachung bzw. durch Zeichen reguliert. Leibniz nun versetzt auch die In-

¹⁵⁰ Ebd.

¹⁵¹ Ebd.; vgl. *an Lady Masham*, Mai 1704, GP III, 342: “L'Ame est expressive des corps en vertu de sa Nature primordiale.”

¹⁵² *Discours de Métaphysique* § 9, GP IV, 434. Vgl. *Remarques sur la lettre de M. Arnauld...*, GP II, 46f; *An Arnauld*, Juni 1686, GP II, 57.

¹⁵³ Zur Funktion des Repräsentationsbegriffs für die leibnizsche Metaphysik vgl. P. KÖHLER, *Der Begriff der Repräsentation bei Leibniz* (1913), H. JALABERT, *La fonction explicative de la notion de “représentation” dans l’ontologie de Leibniz*, in: Akten des int. Leibniz-Kongresses, Hannover, 14.-19. Nov. 1966, Bd. 1 (1968) 123-38.

stanz der Regulierung der Abfolgeordnung der Perzeptionen in das Innere, d.h. in die Seele. Er kann sich damit des occasionalistischen *Deus ex machina* entledigen, indem er die Seele selbst als einen geistigen Automaten (*Automate spirituelle*)¹⁵⁴ konzipiert, der eines solchen externen ‘Maschinisten’ nicht bedarf, weil ihm zugleich mit seiner repräsentierenden Natur auch das Gesetz der geregelten Abfolge seiner Modifikation, d.h. der Sequenz seiner Perzeptionen “eingeschrieben” ist;¹⁵⁵ wobei die prästabilierte Harmonie stets garantiert, daß die durch das jeder Monade eingeschriebene ‘Programm’ festgelegte “suite des représentations que l’ame se produit, répondra naturellement à la suite des changemens de l’univers même.”¹⁵⁶

Die Kommunikation der Substanzen ist nichts anderes als die prästabilierte Harmonie ihrer Repräsentationen. Das Repräsentationsgeschehen in jeder Monade korrespondiert mit dem Weltgeschehen, weil die Ordnung der Welt selbst nichts anderes ist als die Ordnung der Repräsentation. Die erkenntnis- und wahrheitstheoretische Problematik der Entsprechung von ‘Innen’ (Seele) und ‘Außen’ (Welt) ist hier in grundlegender Weise modifiziert. Denn das ‘Außen’ ist selbst nur eine unendliche Vielzahl von ‘Innen’.¹⁵⁷

Jalabert hat Recht mit dem Hinweis, daß für Leibniz “la Représentation n’est une fonction psychique que dans une de ses réalisations possibles. Plus profondément elle désigne la Nature même de la substance.”¹⁵⁸ Das Entscheidende ist jedoch, daß sich bei Leibniz beides letztlich nicht voneinander trennen läßt. Jede Monade repräsentiert (bzw. perzipiert) das gesamte Universum. Da durch die prästabilierte Harmonie aber ihre Perzeptionen zum übrigen Universum in einem Verhältnis stehen, das als “rapport exacte”¹⁵⁹ den von Leibniz aus der Ma-

¹⁵⁴ *Système nouveau de la nature*, GP IV, 485.

¹⁵⁵ Vgl. *Extrait du dictionnaire de M. Bayle, Art. Rorarius ... avec mes remarques*, GP IV, 548: “Je ... conçois ... la loy de la suite des modifications d’une Ame ... comme une loy inscrite dans sa substance.”

¹⁵⁶ *Système nouveau de la nature*, GP IV, 485. Vgl. *Considérations sur la doctrine d’un esprit universel unique*, GP VI, 538: “... chaque ame ... contient dans son fonds un ordre répondant à celuy de l’univers même...”; *an Arnauld*, GP II, 126: “Enfin pour rammasser mes pensées en peu de mots: je tiens que toute substance renferme dans son estat présent tous ses estats passés et à venir et exprime même tout l’univers suivant sont point de vue ...; et par conséquent rien ne lui arrive que de son fonds, et en vertu des ses propres loix, pourvu qu’on y joigne le concours de Dieu.”

¹⁵⁷ *An Des Bosses*, 16. 6. 1712, GP II, 451: “Verum est, consentire debere, quae fiunt in anima, cum iis quae extra animam geruntur; sed ad hoc sufficit, ut quae geruntur in una anima respondeant tum inter se, tum iis quae geruntur in quavis alia anima; nec opus est poni aliquid extra omnes Animas vel Monades.”

¹⁵⁸ H. JALABERT, *La fonction explicative de la notion de “représentation” dans l’ontologie de Leibniz* (1968) 123.

¹⁵⁹ *Théodicée*, n. 357, GP VI, 327: “Il est vrai que la même chose peut être représentée différemment; mais il doit toujours y avoir un rapport exacte entre la représentation et la chose, et par conséquent entre les différentes représentations d’une même chose. Les projections de perspective, qui reviennent dans le cercle aux sections coniques, font voir qu’un même cercle

thematik entlehnten Kriterien eines Expressions- bzw. Repräsentationsverhältnisses entspricht,¹⁶⁰ repräsentiert (bzw. perzipiert) nicht nur jede Monade das gesamte Universum, sondern *ist* selbst “une representation de l'univers suivant sa point de veue”.¹⁶¹ Oder andersherum: Weil jede Monade ihrer Natur nach “representatif de l'univers”¹⁶² ist, ist perzeptive Erkenntnis immer schon metaphysisch durch die Struktur des Universums selbst garantiert. Das Sein der Welt ist von ihrem Repräsentiertsein durch die Monaden nicht abzutrennen, denn das Universum besteht aus nichts anderem, als aus repräsentierenden Monaden.

Im metaphysischen Kontext spielt der Zeichenbegriff selbst bei Leibniz zwar keine Rolle. Er ist vollständig verdrängt durch das Begriffsfeld von Expression und Repräsentation.¹⁶³ Gleichwohl sind aber auch hier deutliche Spuren einer Wirksamkeit der Zeichentheorie zu finden. So entspricht z.B. die Bestimmung, die Leibniz der Idee in ihrem expressiven Bezug zu dem von ihr Ausgedrückten gibt, im wesentlichen der traditionellen Lehre von der dreifachen Fundierung der Zeichenrelation in einer willkürlichen oder natürlichen Verbindung, wobei es sich bei letzterer entweder um eine - im weitesten Sinn verstandenen - Ähnlichkeit oder um ein Kausalverhältnis handeln kann.¹⁶⁴ Dabei ist jedoch die

peut être représenté par une ellipse, par une parabole, et par une hyperbole... Aussi faut il avouer que chaque ame se represent l'univers suivant son point de vue, et par un rapport qui luy est propre; mais une parfait harmonie y subsiste tousjours.”

¹⁶⁰ *An Arnauld*, GP II, 112: “Une chose exprime une autre (dans mon langage) lorsqu'il y a un rapport constant et réglé entre ce qui se peut dire de l'une et de l'autre. C'est ainsi qu'une projection de perspectives exprime son geometrical. L'Expression est commune à toutes les formes, et c'est un genre dont la perception naturelle, le sentiment animal, et la connaissance intellectuelle sont des especes. Dans la perception naturelle et dans le sentiment il suffit que ce qui est divisible et materiel, et se trouve dispersé en plusierus estres, soit exprimé ou representé dans un seule estre indivisible, ou dans la substance qui est douée d'une véritable unité. On ne peut point douter de la possibilité d'une belle representation de plusieurs choses dans une seule, puisque notre ame nous en fournit un exemple. Mais cette representation est accompagnée de conscience dans l'ame raisonnable, et c'est alors qu'on l'appelle pensée. Or cette expression arrive par tout, parceque toutes les substances sympathisent avec toutes les autres.”; vgl. *Quid sit idea*, GP VII, 263: “Exprimere aliquam rem dicitur illud, in quo habentur habitudines, quae habitudinibus rei exprimendae respondent.” Zum Begriffsfeld von *repraesentatio/expressio* vgl. M. KULSTAD, Leibniz's Conception of Expression: *studia leibnitiana* 9 (1977) 55-76; K. D. DUTZ, *Schlüsselbegriffe einer Zeichentheorie bei G. W. Leibniz: Analysis und Synthesis, Expressio und Repraesentatio*, in: Rekonstruktion und Interpretation, hg. L. Kaczmarek u. K. D. Dutz (1985) 259-310.

¹⁶¹ *An Jaquelot*, 9. 2. 1704, GP III 464f.

¹⁶² *Principes de la Nature et de la Grace*, GP VI, 599.

¹⁶³ Das hat seinen Grund darin, daß für Leibniz das Zeichen, anders als die Repräsentation oder Expression, nicht mit dem Akt der Perzeption oder Erkenntnis gleichgesetzt werden kann, sondern vielmehr als selbst wahrgenommenes Medium der Erkenntnis gilt; vgl. *Table de définitions*, in: *Opuscules et fragments inédits*, hg. L. COUTURAT (1903) 497: “Signum est perceptum ex quo colligitur existentia non percepti.”

¹⁶⁴ *Quid sit idea*, GP VII, 264: “Patet etiam expressiones alias fundamentum habere in natura, alias vero saltem ex parte fundari in arbitrio, ut sunt expressiones quae fiunt per voces et characteres. Quae in natura fundantur, eae vel similitudinem aliquam postulant, ... vel certe

Die Funktion arbiträrer Zeichen für das Denken

Kausalität, die es bei Leibniz ebenso wie bei Berkeley nurmehr im Modus des „als ob“ (comme si l'une agissoit sur l'autre)¹⁶⁵ geben kann, ihrerseits aus monadologischer Perspektive notwendig in eine Art Zeichenbeziehung transformiert. Galt nach traditioneller Auffassung die Wirkung als Zeichen ihrer Ursache und umgekehrt, weil aus der einen die andere erkannt werden konnte, so ist hier die Auszeichnung von etwas als Ursache oder Wirkung genau umgekehrt nur die Funktion der spezifischen Weise der Erkennbarkeit oder des Ausgedrücktseins des einen im anderen. Etwas ist

actif en tant que ce qu'on connoît distinctement en lui, sert à rendre raison de ce qui se passe dans un autre; et passif en tant que la raison de ce qui passe en lui, se trouve dans ce qui se connoît distinctement dans un autre.¹⁶⁶

In rigore metaphysico kann eine adäquate Beschreibung der Welt nurmehr über den Begriff der Repräsentation gelingen. Dieser bildet, zusammen mit seinem Pendant, der *expressio*,¹⁶⁷ das alles bestimmende Zentrum der leibnizschen Metaphysik: „...le point de la representation de l'univers dans chaque Monade estant establi, le rest n'est que consequences...“¹⁶⁸

C. Die Funktion arbiträrer Zeichen für das Denken

[...]

connexio, qualis est inter circulum et ellipsim quae eum optice repraesentat, quodlibet enim punctum ellipseos secundum certam quandam legem alicui puncto circuli respondet. ... Similiter omnis effectus integer repraesentat causam plenam, possum enim semper ex cognitione talis effectus devenire in cognitionem suae causae...“; vgl z.B. JOHANNES A STO THOMA, *Ars logica* I (1948) 355b; s. Kap. IV, Anm. 199.

¹⁶⁵ LEIBNIZ *an Arnauld*, Sept. 1687, GP II, 115; vgl. *Monadologie* § 81.

¹⁶⁶ Vgl. *Monadologie*, § 52. Vgl. *an Foucher*, GP I, 382f: “Je croy que toute substance individuelle exprime l'univers tout entier à sa maniere, et que son estat suivant est une suite (quoique souvent libre) de son estat precedent...; mais comme toutes les substances sont une productioon continue du souverain Estre, et expriment le même univers ou les mêmes phenomenes, elle s'entraffordent exactement, et cela nous fait dire que l'une agit sur l'autre, parce que l'une exprime plus distinctement que l'autre la cause ou raison des changemens...”

¹⁶⁷ Der Begriff der *expressio* ist für die leibnizsche Philosophie insofern von besonderer systematischer Bedeutung, als er die Verbindungsstelle von Metaphysik und Logik ausmacht. Die Monaden sind Repräsentationen, die *cogitatio* ein Prozeß der Transformation von Zeichen (*signa, characteres*). Beides aber ist nur möglich, weil es sich dem einen wie beim anderen, bei der metaphysischen Repräsentation wie beim logischen Zeichen um eine *expressio* handelt, d.h. um etwas, das in einem “rapport réglé” zu jeweils Repräsentierten oder Bezeichneten steht.

¹⁶⁸ LEIBNIZ, *an Jacquelot*, GP III, 465; vgl. *an de Volder*, Juni 1703, GP II, 253: “Doctrinam meam quomodo quodlibet corpus omnia alia exprimat, et quomodo quaelibet anima vel Entelechia exprimat et suum corpus et per ipsum alia omnia, videris pulchre perspexisse. Sed ubi ejus vim expenderis, nihil aliud dictum a me videbis, quod non inde consequatur.”

2. Leibniz' Konzept der *cognitio symbolica*

Wird die leibnizsche Metaphysik der prästabilierten Harmonie ganz vom Begriff der Repräsentation beherrscht, so ist für die Erkenntnislehre und Logik das Konzept des Zeichens von zentraler Bedeutung. Bereits in seinen Vorstudien zur *ars characteristica* betont Leibniz mit Nachdruck die Angewiesenheit menschlichen Denkens auf den Gebrauch von Zeichen:

Omnis ratiocinatio signis quibusdam sive characteribus perficitur. Non tantum enim res ipsae, sed et rerum ideae semper animo distincte observari neque possunt neque debent; et itaque compendii causa signa pro ipsis adhibentur - (Alles menschliche Denken vollzieht sich mittels gewisser Zeichen oder Charaktere. Denn nicht nur die Dinge selbst, sondern auch die Ideen der Dinge können und sollen vom Geist nicht immer deutlich betrachtet werden; und deshalb werden der Kürze halber statt ihrer die Zeichen verwandt).¹⁶⁹

In der Würdigung der mnemonischen Funktion der Zeichen für das Denken steht Leibniz in der Folge von Hobbes. Er akzentuiert jedoch die erkenntnisfundierende Funktion der Zeichen erheblich stärker als Hobbes oder Locke.¹⁷⁰ Die Zeichen werden nicht nachträglich mit den in einem sprachfreien Denken entwickelten Ideen verbunden, sondern sind konstitutive Elemente des Diskurses selbst.¹⁷¹ Zwar ist ein Denken ohne Wörter möglich, nicht jedoch ohne jegliche andere Zeichen ("cognitiones fieri possunt sine vocabulis ... at non sine aliis signis").¹⁷² Und hiermit meint Leibniz eben nicht die von der scholastischen Tradition als *signa naturalia* bzw. *signa formalia* bestimmten einfachen Elemente der *oratio mentalis*, die geistigen Konzepte oder Mentaltermini. 'Zeichen' heißt bei Leibniz vielmehr, hierin befindet er sich in Übereinstimmung mit der cartesianischen bzw. augustinischen Zeichenkonzeption, immer *signum instrumentale*:

Signum est quod nunc sentimus et alioquin cum aliquo connexum esse ex priore experientia nostra vel aliena judicamus - (Zeichen ist, was wir jetzt wahrnehmen und bereits

¹⁶⁹ G. W. LEIBNIZ, in: *Die Philosophischen Schriften*, GP VII, 204; vgl. *Demonstrationes propositionum primarum*, 1671/2, in: Sämtliche Schriften u. Briefe, hg. v. d. Preuß. (später: Dt.) Akad. d. Wiss., Darmstadt (später: Leipzig, zuletzt: Berlin) 1923ff. [= A] VI,ii, 481: "Ita nemo ratiocinationes longe productas persequi animo posset, nisi reperta essent signa quaedam, id est nomina, quibus magna rerum vis ita compendiouse comprehenderetur, ut plurima celeriter percurrere licet."

¹⁷⁰ Vgl. M. DASCAL: *Quelques fonctions des signes chez Leibniz et ses contemporains* (1975); DERS.: *La sémiologie de Leibniz* (1978) 134-71; A. HEINEKAMP, *Sprache und Wirklichkeit nach Leibniz*, in: H. PARRET (Hg.): *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics* (1976) 522ff.

¹⁷¹ G. W. LEIBNIZ, GP VII.

¹⁷² G. W. LEIBNIZ, *Dialogus*, GP VII, 191. Als Beispiele solcher Zeichen nennt er "literas, figuras chemicas, Astronomicas, Chinenses, Hieroglyphicas, notas Musicas, steganographicas, arithmeticas, algebraicas aliasque omnes quibus inter cogitandum pro rebus utimur" (GP VII, 204).

Die Funktion arbiträrer Zeichen für das Denken

aufgrund einer vorhergehenden Eigen- oder Fremderfahrung als mit einem anderen in Verbindung stehend beurteilen).¹⁷³

Als Zeichen fungieren somit nicht die Ideen und geistigen Begriffe selbst, sondern allein die vom Geist zur *cogitatio* instrumentalisierten sinnlichen oder imaginierten *notae*, Charaktere, Wörter usw. Das ist insofern eine wichtige theoretische Voraussetzung für die Entwicklung des Programms einer *characteristica universalis*, als erst dann, wenn die Zeichen, die das Denken leiten und regulieren, nicht mehr als natürliche Zeichen in Form der bei allen Menschen identischen geistigen Konzepte gelten, der Versuch Sinn machen kann, über die Verbesserung des Zeichenmediums eine Perfektionierung des Denkens zu bewirken.

Diese Verbindung des Denkens mit dem sinnlichen Medium der Zeichen hat ihr ontologisches Fundament in der in Absetzung vom cartesianischen Substanzdualismus ausgeformten Leibnizschen Metaphysik. Denn es ist die unmittelbare Konsequenz seines Systems der prästabilierten Harmonie, daß "durch eine wunderbare Ökonomie der Natur" abstrakte Gedanken stets mit sinnlichen Zeichen verbunden sind.¹⁷⁴ Das Lehrstück von der konstitutiven Funktion sinnlicher Zeichen für die menschliche bzw. jede endliche Erkenntnis ist historisch

¹⁷³ G. W. LEIBNIZ, *Vorarbeiten zur characteristica universalis*, in: A VI/2.500; vgl. H. BURCKHARDT, *Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz* (1980) 175; M. DASCAL, *La sémiologie de Leibniz* (1978) 96ff; vgl. Anm. 256.

¹⁷⁴ Vgl. *Nouveaux Essays* I, 1, § 5, A VI/6.27: "... c'est par une admirable Œconomie de la nature, que nous ne saurions avoir des pensées abstraites, qui n'ayent point besoin de quelque chose de sensible, quand ce ne seroit que des caractères tels que sont les figures des lettres et les sons, quoiqu'il n'y ait aucune connexion nécessaire entre tels caractères arbitraires, et telles pensées." Das Syndrom von Körperlichkeit, Sensitivität (beides ist nach Leibniz nichts anderes als Ausdruck der eingeschränkten Deutlichkeit der Perzeptionen) und Zeichengebrauch des Denkens (als Remedium gegen eben jene eingeschränkte Deutlichkeit - daher die Rede von der wunderbaren Ökonomie) gilt grundsätzlich für alle kreatürlichen Geister. Vgl. ebd. II, 22, § 73: "... je suis persuadé que les Anges et les Esprits créés ne sont jamais sans organes et jamais sans sensations, comme ils ne sauroient raisonner sans caractères." Wie auf der Grundlage der metaphysisch notwendigen Verbindung von Geist und Körper, Denken und Sinnlichkeit, letztere hinsichtlich ihrer Funktion für das abstrakte Denken des Status von - arbiträren - Zeichen erhält, zeigt eine Passage aus den Pariser Noten (vgl. *Leibnitiana. Elementa philosophiae arcanae*, ed. I. Jagodinskij (1913) 96: "Si verum est, memoriam sine vestigia esse nullam, et vestigia cogitationum de rebus incorporalibus in corpore non sunt naturalia sed arbitraria (neque enim ulla inter incorporeum et corporeum necessaria connexio re praesentandi), seu characteres, sequitur nullam esse scientiam neque ratiocinationem sine characteribus, quoniam omnis ratiocinatio vel demonstratio fit per memoriam praemissarum. Memoria autem sine characteribus aut imaginibus nulla [...]" Vgl. hierzu M. DASCAL, *Signs and Thought in Leibniz's Paris Notes*, in DERS.: *Leibniz* (1987) 47-59. Vgl. *Extrait du Dictionnaire de M. Bayle article Rorarius ... avec mes remarques*, GP IV, 541: "Quoyque l'homme raisonne sur des chose abstraites et qui surpassent l'imagination, il ne laisse pas d'avoir dans l'imagination des signes qui y repondent, comme sont les lettres et les characteres. Il n'y a jamais un entendement si pur qu'il ne soit point accompagné de quelque imagination."

wirksam geworden unter dem Titel der *cognitio symbolica*,¹⁷⁵ den Leibniz in seinen 1684 in den Leipziger *Acta Eruditorum* veröffentlichten *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* einführt, die den Basistext für die spätere Tradition der symbolischen Erkenntnis bilden.

Leibniz unterscheidet hier im Rahmen eines dichotomischen Systems von Perfektionsstufen der Erkenntnis¹⁷⁶ zum ersten - und in dieser terminologischen Fassung einzigen - Mal zwischen *cognitio intuitiva* und *cognitio symbolica*, zwischen anschauender und symbolischer bzw., wie es im 18. Jahrhundert zumeist heißt, "figürlicher" Erkenntnis.¹⁷⁷ Wird ein Begriff unmittelbar zugleich mit all seinen Bestimmungsmomenten erfaßt, handelt es sich um eine intuitive Erkenntnis.¹⁷⁸ Da eine solche Simultaneität der vollständigen adäquaten Erkenntnis komplexer Gegenstände nur dem göttlichen, nicht aber dem menschlichen Intellekt möglich ist, bedarf es, um die diskursive Erfassung komplexer Inhalte in einer der endlichen Existenz angemessenen Zeit realisieren zu können und weil die Simultaneität der Erkenntnis letztlich erst Ausweis für die Einheit des erkannten Gegenstandes ist,¹⁷⁹ der Zusammenfassung und Stellvertretung der für den Menschen allenfalls sukzessiv erkennbaren Teilideen durch ein sinnliches bzw. imaginierbares Zeichen. Hiermit liegt dann eine symbolische Erkenntnis vor,¹⁸⁰ welche die gegenständliche Unmittelbarkeit zugunsten der anders nicht zu gewährleistenden zeitlichen Unmittelbarkeit preisgibt.

¹⁷⁵ Vgl. S. KRÄMER, Symbolische Erkenntnis bei Leibniz: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46 (1992) 224-237.

¹⁷⁶ Vgl. G. W. LEIBNIZ: *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, GP IV, 422: "Est ergo cognitio vel obscura, vel clara, et clara rursus vel confusa vel distincta, et distincta vel inadaequata vel adaequata, item vel symbolica vel intuitiva: et quidem si simul adaequata et intuitiva sit, perfectissima est."

¹⁷⁷ In anderen Schriften verwendet Leibniz anstelle von "cognitio symbolica" die Begriffe von *cognitio* (bzw. *cogitatio*) *caeca* (so bereits in der *Dissertatio de arte combinatoria*, GP IV, 35, *an Gallois*, Ende 1672, A II/1.229; *Nouveaux Essays*, A VI/6.185f), *pensée sourdes* (ebd. 188) oder *connaissance suppositive* (*Discours de Métaphysique* § 24, GP IV, 449f).

¹⁷⁸ *Meditationes de cognitione*, GP IV, 423: "... cum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare: ubi tamen hoc licet, vel saltem in quantum licet cognitionem voco intuitivam." Vgl. *Discours de Métaphysique* § 24, GP IV, 449f: "... quand mon esprit comprend à la fois et distinctement tous les ingredients primitifs d'une notion, il en a une connaissance *intuitive* qui est bien rare, la pluspart des connaissances humaines n'estant que confuses ou bien *suppositives*."

¹⁷⁹ Vgl. *De arte combinatoria*, GP IV, 35: "Unum autem esse intelligitur, quicquid uno actu intellectus seu simul cogitamus, v. g. quemadmodum numerum aliquem quantumlibet magnum saepe Caeca quadam cogitatione simul apprehendimus, cyphras nempe in charta legendo, cui explicite intuendo ne Mathusalae quidem aetas suffectura sit."

¹⁸⁰ *Meditationes de cognitione*, GP IV, 423: "Plerumque ..., praesertim in Analysi longiore, non totam simul naturam rei intuemur, sed rerum loco signis utimur, quorum explicationem in praesenti aliqua cogitatione compendii causa solemus praetermittere, scientes aut credentes nos eam habere in potestate: ita cum Chiliogonum seu Polygonum mille aequalium laterum cogito, non semper naturam lateris et aequalitatis et millenarii ... considero, sed vocabulis istis (quorum sensus obscure saltem atque imperfecte menti observatur) in animo utor idea-

Während es von einem einfachen, distinkten Begriff (*notio distincta primitiva*) keine andere als eine intuitive Erkenntnis geben kann, ist die der komplexen Begriffe “in den meisten Fällen” (*plerumque*) - streng genommen: immer¹⁸¹ - symbolisch.¹⁸² An die Stelle der komplexen Gegenstandsidee tritt hier die einfachere Idee eines jene repräsentierenden sinnlichen Zeichens, d.h. in der Regel: eines Wortes. Nicht der Gegenstand selbst, sondern ein stellvertretendes Zeichen wird intuitiv erkannt. Hieraus ergibt sich der Doppelcharakter der symbolischen oder blinden Erkenntnis. Während sie zum einen, wie Leibniz immer wieder betont, die Abkürzung und Erleichterung des rationalen Diskurses gewährleistet, beinhaltet sie, insofern sie sich allein auf das Zeichensystem der natürlichen Sprache¹⁸³ stützt, andererseits die Gefahr, daß aus der funktionalen Ersetzung eine Verwechslung wird, die dazu führen kann, daß das Zeichen entweder, die Gegenstandserkenntnis eher verstellend, selbst als die Sache gilt oder aber als Vernunftgrund zur Erschließung von etwas an der Sache genommen wird.¹⁸⁴ Als blinde oder taube Zeichen können die Wörter solches jedoch aufgrund ihres arbiträren Verhältnisses zum bezeichneten Gegenstand bzw. dessen Idee nicht leisten. Sie funktionieren nur, weil man weiß, was sie bedeuten, und voraussetzen kann, diese Bedeutung, wenn es erforderlich wird, in Form einer sukzessiven intuitiven Erfassung der Teilideen realisieren zu können.¹⁸⁵ Die bloße Erkenntnis der Zeichen hat als solche keinen Wert in sich selbst. Die Zeichen sind “Wechsel-Zeddel des Verstandes”¹⁸⁶ und müssen im rationalen Diskurs zuletzt eingelöst werden, um die bloße Zeichenerkenntnis wieder in

rum quas de iis habeo, quoniam memini me significationem istorum vocabulorum habere; qualem cogitationem caecam vel etiam symbolicam appellare soleo ...”

¹⁸¹ Denn es gilt: “Solius Dei est ideas habere rerum compositarum.” Vgl. *Leibnitiana. Elementa philosophiae arcanae* (1913) 6.

¹⁸² Vgl. *Meditationes de cognitione*, GP IV, 423.

¹⁸³ Zur Sprachphilosophie von Leibniz vgl. H. AARSLEFF, *Leibniz on Locke on Language* (1964); F. SCHMIDT, *Zeichen, Wort und Wahrheit bei Leibniz* (1969); A. HEINEKAMP, *Natürliche Sprache und Allgemeine Charakteristik bei Leibniz* (1975); DERS., *Sprache und Wirklichkeit bei Leibniz* (1976); R. WIDMAIER, *Die Idee des Zeichens bei Locke und Leibniz in ihren Untersuchungen über den menschlichen Verstand* (1986).

¹⁸⁴ Vgl. E. BODEMANN, *Die Leibniz-Handschriften der königl. öffentl. Bibliothek zu Hannover* (1895), 81: “Die Worth sind wie rechenpfennige bei verständigen und wie Geld bey unverständigen. Denn bey verständigen dienen sie vor Zeichen, bey unverständigen aber gelten sie als ursachen und vernunftgründe. [in marg.]: sunt nobis signa, sunt vobis fercula digna”; vgl. G. W. LEIBNIZ, *Opuscules et fragments inédits* (1903) 30.

¹⁸⁵ In dieser Unterstellung - und nicht in der mit dem Suppositionsbegriff verbundenen Stellvertretung - liegt wohl auch der Grund für die Charakterisierung als “suppositive” Erkenntnis, denn Leibniz erläutert im *Discours de métaphysique* (§ 25, GP IV, 450f.) die *connaissance suppositive*: “Par example lors que je pense à mille ou à un chiliogone, je le fais souvent sans en contempler l’idée (comme lors que je dis que mille est dix fois cent), sans me mettre en peine de penser ce que c’est que 10 et 100, parce que je suppose de le sc̄avoir et ne crois pas d’avoir besoin à présent de m’arrêter à le concevoir.”

¹⁸⁶ G. W. LEIBNIZ, *Unvorgreifliche Gedancken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der Teutschen Sprache* (1717) 258.

Sacherkenntnis umzumünzen.¹⁸⁷ Die Funktion der Sprache für das Denken ist jedoch nicht beschränkt auf die Abkürzung oder Beschleunigung einer ansonsten auch intuitiv, nur langsamer und mühsamer erreichbaren Erkenntnis. Sie ist vielmehr die Abkürzung, die in Erkenntnisbereiche führt, die angesichts der Verfassung des menschlichen Erkenntnisapparates auf anderem Weg überhaupt nicht zugänglich wären. Eben deshalb gilt von den Wörtern: “ils nous donnent moyen de trouver ce que nous ne trouverions pas sans eux.”¹⁸⁸ Ohne Zeichen wären wir weder zur deutlichen Erkenntnis noch zum rationalen Diskurs in der Lage.¹⁸⁹ Insofern ist die Sprache das wichtigste “instrumentum rationis”¹⁹⁰ und “organon mentis”.¹⁹¹

3. Leibniz' Projekt der *characteristica universalis*

Mit dem Konzept der *cognitio symbolica* ist bei Leibniz mehr verbunden, als nur die deskriptive Darstellung der Funktion der gebräuchlichen Zeichen, von denen die Sprache das wichtigste bildet. Im Vordergrund steht vielmehr das Projekt der Universalcharakteristik, d.h. eines Zeichensystems, bei dem unter Beibehaltung der beschriebenen Vorteile, die zeichengestützte Erkenntnis als symbolische Erkenntnis bietet, deren Nachteile, die ihr als blinde oder taube Erkenntnis anhängen, vermieden würden, so daß sie geradezu als Remedium gegen die Taubheit und Sprachlichkeit der Gedanken dienen könnte.¹⁹²

In begriffs- wie problemgeschichtlicher Hinsicht laufen im leibnizschen Programm der *ars characteristica* mehrere heterogene Traditionstränge frühneuzeitlicher Sprach- und Zeichenkonzeption zusammen,¹⁹³ das Konzept der *mathesis*

¹⁸⁷ Ebd. 257f.: “... gleich wie man in grossen Handels-Städten, auch im Spiel und sonst nicht allezeit Geld zahlet, sondern sich an dessen Statt der Zeddel oder Marcken, biss zur letzten Abrechnung oder Zahlung bedienet; also thut der Verstand mit den Bildnissen der Dinge, zumahl wenn er viel zu dencken hat, dass er nehmlich Zeichen dafür brauchet, damit er nicht nöthig habe, die Sache iedesmahl so offt sie vorkommt, von neuen zu bedencken. [...] 258] Daher braucht man offt die Worte als Zifern, oder als Rechen-Pfennige, an statt der Bildnisse und Sachen, biss man Stuffenweise zum Facit schreitet, und beym Vernunft-Schluss zur Sache selbst gelanget.”

¹⁸⁸ An Simon de Foucher, GP I, 415.

¹⁸⁹ *Dialogus*, GP VII, 191: “... si characteres abessent, nunquam quicquam distincte cogitaremus, neque ratiocinaremur.”

¹⁹⁰ An Oldenburg, 1673 (?), A II/1.239.

¹⁹¹ An Rödeken, 1708, GP VII, 32.

¹⁹² Vgl. *Nouveaux Essays* IV, 6, § 2, A VI/6.398: “Et on pourroit introduire un Caractere Universel ... l'usage de cette maniere d'écrire seroit d'une grande utilité pour enrichir l'imagination et pour donner des pensées moins sourdes et moins verbales, qu'on n'a maintenant.”

¹⁹³ Vgl. R. HALLER, Das “Zeichen” und die “Zeichenlehre” in der Philosophie der Neuzeit: *Archiv f. Begriffsgeschichte* 4 (1959)122.

universalis,¹⁹⁴ die Kombinatorik des Renaissance-Lullismus¹⁹⁵ sowie jene sich im späten 16. formierenden und im 17. Jahrhundert ausbreitende Bewegung der *lingua universalis* und *philosophical language*.

Die in der Logik um 1500 im Rahmen der Behandlung des *terminus scriptus* mehrfach stark hervorgehobene Beliebigkeit des Zeichenmediums findet ein spätes Echo in Francis Bacons' in *De augmentis scientiarum* getroffener Feststellung:

Quicquid scindi possit in differentias satis numerosas, ad notionum varietatem explicandam (modo differentiae illae sensui perceptibiles sunt) fieri posse vehiculum cogitationum de homine in hominem - (Was immer auch in so viele Teile differenzierbar ist, daß dadurch die Fülle der Begriffe dargetan werden kann, vermag, sofern jene Unterschiede sinnlich wahrnehmbar sind, zum Vehikel der Mitteilung der Gedanken zwischen den Menschen zu werden).¹⁹⁶

Wenn Sprache und Schrift, wie allgemein üblich, als Systeme arbiträrer Zeichen betrachtet werden, ist es angesichts dieser Fülle möglicher Mitteilungsformen denkbar, daß Zeichensysteme konstruierbar sind, welche die jeweils bestehenden in bestimmter oder auch in mehrfacher Hinsicht übertreffen.¹⁹⁷

Nachdem bereits im 16. Jahrhundert mehrere Modelle von Geheimschrift (Kryptographia) und Kurzschrift (Brachygraphia) vorgelegt worden waren, richtete sich im 17. Jahrhundert das Interesse mehr auf die Entwicklung von skripturalen Zeichensystemen, welche die an die natürlichen Sprachen gebundene alphabetische Schrift in ihrer kommunikativen Funktion übertreffen und den Defekt aller natürlichen Sprachen, nicht überall verstanden zu werden, überwinden sollten. Gesucht wurde die unter Bezeichnungen wie "lingua universalis", "common writing" oder "universal character" angepriesene Universalsprache bzw. Universalschrift.¹⁹⁸ Das Modell einer Schrift, durch deren Hilfe "nati-

¹⁹⁴ Vgl. H. POSER, *Signum, notio und idea. Elemente der Leibnizschen Zeichentheorie* (1979).

¹⁹⁵ Vgl. W. HÜBENER, *Leibniz und der Renaissance-Lullismus* (1983); W. SCHMIDT-BIGGEMANN, *Topica universalis* (1983) 186ff.

¹⁹⁶ F. BACON, *The Works* (1857-74) 1.651.

¹⁹⁷ In der Regel handelt es sich hierbei um Versuche der Vervollkommenung der Schrift. Nur in wenigen Programmen wird eine Substitution der Schrift durch ein anderes Zeichenmedium vorgeschlagen, wie in JOHN BULWERS Entwurf einer gestischen "Universalsprache". Vgl. JOHN BULWER, *Chirologia: or the Naturall Language of the Hand. Composed of the Speaking Motions, and Discoursing Gestures thereof. Whereunto is added Chironomia: or the Art of Manuall Rhetorick etc. by J. B. Gent Philochirotopus*, London 1644. Aber auch die Gestensprache wäre ja nach dem extrem weit gefaßten Schriftverständnis, wie es in den Texten der Maior-Schule sowie bei F. BACON (s. Anm. 375) und DALGARNO (Kap. III, Anm. 193) vorliegt, als 'scriptura' bestimmt worden. Zu Bulver vgl. J. R. KNOWLSON, *The Idea of Gesture as a Universal Language in the XVIIth and XVIIIth Centuries: Journal of the History of Ideas* 26 (1965) 495-509.

¹⁹⁸ Vgl. hierzu L. J. COHEN, *On the Project of a Universal Character: Mind* 63 (1954) 49-63; J. KNOWLSON, *Universal Language Schemes in England and France 1600-1800* (1975); D. CRAM, *Language Universals and 17th Century Universal Language Schemes*, in: Rekonstruktion und Interpretation, hg. K. D. DUTZ u. L. KACZMAREK (1985) 243-57; B. ASBACH-

ons of strange languages may communicate their meaning together in writing, though of sundrie tongues” findet sich bereits 1588 bei Timothy Bright,¹⁹⁹ der diese noch in erster Linie als Kurz- und Geheimschrift konzipiert hatte. Die Anwendbarkeit seiner Kurzschrift als universales Verständigungsmittel resultiert aus der Verwendung von “verbal characters” anstelle von “spelling characters”. Die Zeichen stehen jeweils für ganze Worte und bezeichnen damit die Dinge unabhängig von den verschiedenen Nationalsprachen. Dieser Gedanke einer transidiomatischen Schrift sowie das Prinzip ihrer Konstitution ist bestimmd für die zahlreichen Programme der Universalschrift im 17. Jahrhundert.²⁰⁰ Dessen erklärt Ziel ist zunächst die Bereitstellung eines Mittels für die Ermöglichung des wechselseitigen Verkehrs (*commercium*) der Nationen sowie für die Ausbreitung des Wissens und des wahren Glaubens.²⁰¹ Die intendierte Universalität der Schrift war dabei nur zu erreichen, wenn diese ihrer Bindung an die einzelnen ‘natürlichen’, d.h. idiomatischen Sprachen enthoben wurde, d.h. nicht länger mehr als phonetische Schrift nur Zeichen von - arbiträren - Zeichen enthielt, sondern bereits in ihren einfachsten Elementen in eine unmittelbare Zeichenbeziehung zu den Dingen selbst oder den Begriffen als den natürlichen und deshalb bei allen Menschen identischen Zeichen für dieselben trat.

Francis Bacon hatte in *De augmentis scientiarum* darauf hingewiesen, daß solche Schriftzeichen (“characteres quidam reales, non nominales, qui ... nec literas nec verba, sed res et notiones exprimunt”) in China allgemein in Gebrauch seien. Er unterschied in diesem Zusammenhang zwei Arten von ideo-graphischen Zeichen (*notae*), die unmittelbar die Dinge bezeichnen, nämlich einerseits solche, die ihr Signifikat aufgrund einer Ähnlichkeit oder Übereinstimmung mit demselben (*ex congruo*) bezeichnen, wie die Hieroglyphen und die Gesten als eine Art transitorischer Hieroglyphen (*hieroglyphica transitoria*), und zum anderen die Realcharaktere als willkürlich gebildete Schriftzeichen ohne eine solche Ähnlichkeit zum Signifikat.²⁰² Kam eine Schrift, die aus hieroglyphischen, d.h. eine Ähnlichkeit zum Signifikat aufweisenden Schriftzeichen

SCHNITKER u. H. J. HÖLLER, *Projekte zur Schaffung einer ‘characteristica’ und ‘lingua universalis’*, in: F. UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Bd. 3/1 (1988) 314–39.

¹⁹⁹ Vgl. TIMOTHY BRIGHT, *Charakterie: an arte of shorte, swifte, and secrete writing by character* (London 1588) Epistle dedicatorie.

²⁰⁰ Vgl. CAVE BECK, *The Universal character, by which all nations in the World may understand one anothers conceptions, reading out of one common writing their mother tongues* (Ipswich 1657) (vgl. V. SALMON, *The Study of Language in 17th-Century England* (1979) 177–90) oder FRANCIS LODWICK, *A Common Writing: Wherby Two, Although Not Understanding One the Others Language, Yet by the Helpe thereof, May Communicate Their Minds One to Another*, London 1647 (ND Menston 1969); vgl. V. SALMON, *The Works of Francis Lodwick. A Study in the Intellectual Context of the Seventeenth Century* (1972); J. KNOWLSON, *Universal Language Schemes* (1975) 57ff.

²⁰¹ Vgl. J. KNOWLSON, *Universal Language Schemes* (1975) 11f.

²⁰² F. BACON, *The Works* (1857–74) 1.651ff.

gebildet war, wegen ihres sehr beschränkten Bereichs möglicher Signifikate zur Bildung einer Universalssprache nicht ernsthaft in Betracht, so war auch die vermeintlich aus Realcharakteren gebildete chinesische Schrift aufgrund der, wie Wilkins konstatiert, “difficulty and perplexedness” ihrer Charaktere²⁰³ kein befriedigendes Modell. Denn für das Hauptproblem der Universalsschrift konnte sie keine Lösung bereitstellen: Nämlich wie Kürze, Regularität und Einfachheit der Realcharaktere zu erreichen war, wenn diese doch zugleich die Vielfalt und Komplexität der natürlichen Welt adäquat repräsentieren sollten.

Um die Anzahl der verwendeten Schriftzeichen möglichst gering und die umfangreichen Zeichenglossare überschaubar zu halten, war die Einführung einer systematischen Ordnung erforderlich. Eine solche Strukturierung des Systems der Zeichen ist im Falle von Realcharakteren jedoch immer auch eine Ordnung der Dinge selbst.²⁰⁴ Entsprechend gehen die beiden umfangreichsten, aus dem Kreis der Londoner Royal Society stammenden Universalssprachensysteme, Dalgarnos *Ars Signorum*²⁰⁵ sowie Wilkins’ Entwurf eines “real character” und einer

²⁰³ J. WILKINS, *An Essay Towards a Real Character and a Philosophical Language* (1668; ND 1968) 451.

²⁰⁴ G. DALGARNO, *Ars signorum, vulgo character universalis et lingua philosophica* (1661) 18: “Cum enim ... Signa a nobis pro Rebus ipsis supponantur”, bemerkt daher Dalgarno, “omni- no rationi consentaneum est, ut Ars Signorum Artem Rerum sequatur” [Da die Zeichen von uns für die Sachen selbst eingesetzt werden, ist es nur vernünftig, daß die Kunst der Zeichen der Kunst der Dinge folgt]. Aus eben diesem Grund hatte sich DESCARTES bereits 1629 in einem Brief an Mersenne gegen die Realisierbarkeit einer Universalssprache ausgesprochen (AT I, 81f.): “l’invention de cette langue depend de la vraye Philosophie”, so daß ihre Einführung “presuppose de grans changemens en l’ordre des choses, et il faudroit que tout le monde ne fust qu’un paradis terrestre.” Genau zur Herbeiführung dieses Zustandes sollte die *lingua universalis* nach dem Programm von JOHANN AMOS COMENIUS beitragen. Sie gilt ihm als das einzige noch fehlende Mittel zur Realisierung seines utopischen Projekts einer “reformatio universalis” (J. A. COMENIUS, *Via lucis* (1669) 58f). In seiner 1641 verfaßten und später der Royal Society dedizierten pansophischen Programmschrift formuliert Comenius (dedicatio n. 9) die an eine solche “lingua prorsus nova, prorsus facilis prorsusque rationalis et philosophica” zu stellenden Anforderungen. Um als universelles Heilmittel gegen die Verwirrung der Begriffe (confusionis conceptuum antidotum universale) fungieren zu können, darf sie 1) bis in die kleinsten Bestandteile hinein nur aus signifikativen Elementen bestehen, 2) keinerlei Unregelmäßigkeiten enthalten und 3) keine Diskrepanz zwischen den Dingen und den Begriffen zulassen, so daß mit den Worten immer zugleich auch die Naturen der Dinge und ihre Unterschiede ausgedrückt werden (78). Vgl. B. DEMOTT, Comenius and the Real Character in England: *Publications of the Modern Language Association of America* 70 (1955) 1068-81.

²⁰⁵ Zu Dalgarno vgl. O. FUNKE, *Zum Weltsprachenproblem in England im 17. Jahrhundert. G. Dalgarno’s ‘Ars Signorum’ (1661) und J. Wilkins’s ‘Essay Towards a Real Character and a Philosophical Language’ (1668)* (1929); P. ROSSI, *Clavis universalis. Arte mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz* (1960) 226f.; V. SALMON, *The Study of Language in 17th-Century England* (1979) 157-75; D. CRAM, *George Dalgarno on ‘Ars Signorum’ and Wilkins’ ‘Essay’*, in: *Progress in Linguistic Historiography*, hg. K. KOERNER (1980) 113-121.

Das Zeichen in der nichtscholastischen Philosophie der Prämoderne

“philosophical language”²⁰⁶ von der Entwicklung einer allgemeinen Kategorien-tafel aus. Den in ihr verzeichneten Gattungen (17 bei Dalgarno, 40 bei Wilkins) werden jeweils Basiszeichen zugewiesen, die durch Hinzufügung weiterer Zei-chen den verschiedenen Arten und Modi gemäß weiter ausdifferenziert werden können. Für jeden Gegenstand oder Begriff steht somit ein komplexes Zeichen, das ihn nicht allein repräsentiert, sondern auch eindeutig im kategorialen Sy-tem verortet und damit definiert. Hierdurch vermittelt die Kenntnis der Uni-versalsprache - die eben deshalb auch eine ‘philosophical language’ ist - zugleich die Kenntnis der Dinge. Dieses Moment unterscheidet, zumindest dem An-spruch nach, die philosophischen Sprachentwürfe von Dalgarno und Wilkins deutlich von den älteren Modellen einer Universalschrift.

Die nach diesen Prinzipien vollkommen eingerichtete Universalsprache wäre ein nach Maßgabe des zugrundegelegten Kategoriensystems perfektes symboli-sches Modell der Ordnung der Dinge und damit nicht nur Instrument zur Auf-zeichnung und Mitteilung von Wissen, sondern würde, weil eben jedes “Wort” eine akkurate Beschreibung der bezeichneten Sache darstellte, selbst Wissen sein - allerdings nur insoweit, als dieses Wissen ihr durch die Sprachinstitution zuvor gleichsam eingeschrieben wurde. Dies ist genau der Punkt, an dem sich Leibniz mit seinem Programm der *characteristica universalis*²⁰⁷ von den älteren Entwür-fen einer Universalsprache absetzt. Denn das von diesen verfolgte Ziel der Er-leichterung des wechselseitigen Verkehrs der Völker sei, wie er meint, noch der geringste Nutzen, den eine Universalcharakteristik haben würde,²⁰⁸ bildet sie als “scriptura rationalis” doch das mächtigste Instrument für die Erreichung des größten, was dem Menschen überhaupt widerfahren kann: Der Perfektionie-rung der Geistesfunktionen (*perfectio functionum mentis*).²⁰⁹ Es ist dies jedoch

²⁰⁶ J. WILKINS, *An Essay Towards a Real Character and a Philosophical Language* (1668). Zu Wilkins vgl. B. DEMOTT, The Sources and Development of John Wilkin’s Philosophical Lan-guage: *Journal of English and Germanic Philology* 47 (1958) 1-13; P. ROSSI, *Clavis universa-lis* (1960) 223ff.; J. KNOWLSON, *Universal Language Schemes* (1975) 98ff.; V. SALMON, The Study of Language in 17th-Century England (1979) 191-206; S. CLAUSS, John Wilkin’s essay towards a real character: its place in the seventeenth century episteme: *Journal of the History of Ideas* 43 (1982) 531-53.

²⁰⁷ Zur *characteristica universalis* von Leibniz vgl. L. COUTURAT, *La logique de Leibniz* (1901); H. SCHNELLE, *Zeichensysteme zur wissenschaftlichen Darstellung* (1962); F. KAULBACH, Der Begriff des character in der Philosophie von Leibniz (1966); H. W. ARNDT, *Die Entwick-lungsstufen von Leibniz’ Begriff einer lingua universalis* (1967); A. HEINEKAMP, *Natürliche Sprache und Allgemeine Charakteristik bei Leibniz* (1975); H. BURCKHARDT, *Logik und Se-miotik in der Philosophie von Leibniz* (1980); H. H. KNECHT, *La logique chez Leibniz* (1981); O. M. POMBO, *Leibniz and the Problem of a Universal Language* (1987); S. KRÄMER, *Bere-chenbare Vernunft. Rationalismus und Kalkül im 17. Jahrhundert* (1991) 220ff.

²⁰⁸ Vgl. GP VI, 7, 12, 19.

²⁰⁹ An Oldenbourg, o.J., GP VII, 12: “Nihil hominibus evenire majus potest quam perfectio functionum mentis; scripturam autem rationalem ajo potissimum rationis instrumentum fo-re, minimumque ejus usum censeri debere commercium inter gentes lingua dissitos.” Die Ab-setzung von dem vornehmlich auf Kommunikation ausgerichteten Universalsprachenpro-

eine Vervollkommnung, die nicht am Ort dieser Mentalfunktionen selbst, der *mens*, ansetzt, sondern im externen Medium der Zeichen realisiert werden soll. Sie vollzieht sich daher als Exteriorisierung der Denkfunktionen, als Übertragung von Geistesfunktionen auf ein äußeres Zeichensystem, so daß die Vollkommenheit des Zeichensystems als Perfektionierung der Geistesfunktionen selbst erscheinen kann.

Die Bedingung der Möglichkeit eines solchen Programms ist die Auffassung von Leibniz, daß jedes diskursive Denken selbst “nichts anderes als die Verknüpfung und Ersetzung von Zeichen ist” (*Omnis Ratiocinatio nostra nihil aliud est quam characterum connexio et substitutio*).²¹⁰ Leibniz meint, es ließe sich “eine Art Universalschrift ausdenken, mit deren Hilfe wir bei allen Arten von Dingen so rechnen und Beweise auffinden können, wie in der Algebra und der Arithmetik.”²¹¹ Seine Realcharaktere sollen also - anders als die von Dalgarno und Wilkins - nicht allein die Repräsentation von bereits Bekanntem, sondern vielmehr gerade auch die Entdeckung von noch Unbekanntem ermöglichen. Die *characteristica realis* ist damit gleichsam als ein sich selbst generierendes System von Zeichen intendiert. Entsprechend postuliert er, “es müßte sich eine Art Alphabet der menschlichen Gedanken ersinnen und durch die Verknüpfung seiner Buchstaben und die Analyse der Worte, die sich aus ihnen zusammensetzen, alles andere entdecken und beurteilen lassen.”²¹²

Eine definitive Grenze hat die *characteristica universalis* lediglich an den Glaubenswahrheiten. Dies hat theologische Gründe, die sich mit Leibniz kurz so zusammenfassen lassen: Wäre das Mysterium analysierbar - und damit voll-

grammen von Wilkins und Dalgarno ist bei Leibniz stets verbunden mit der Parallelisierung seiner Realcharakteristik mit der Leistungsfähigkeit der arithmetischen und algebraischen Zeichen.

²¹⁰ GP VII, 31; vgl. ebd. 205: “Omnis humana ratiocinatio signis quibusdam sive characteribus perficitur.”

²¹¹ An Theodor Haak (1679/80), GP VII, 17: “Ego … scripturam quandam universalem excogitari posse arbitror, cuius ope calculare in omni genere rerum et demonstrationes invenire possimus perinde ac in Algebra et Arithmetica.” Vgl. *Brief an Galloys*, ebd. 21: “… surtout je songeais à mons vieux dessein d'une langue ou écriture rationnelle, dont le moindre effect soit l'universalité et la communication de différentes nations. Son véritable usage seroit de peindre non pas la parole..., mais les pensées... Car si nous l'avions telle que je la conçois, nous pourrions raisonner en métaphysique et en morale à peu près comme en Géométrie et en Analyse...”; Vgl. GP VII, 184: “(Characteristica) ..., cujus notae sive characteres praestarent idem quod notae arithmeticæ in numeris et Algebraicæ in magnitudinibus abstractis.”; In sein Handexemplar von Dalgarnos *Ars Signorum* notiert sich Leibniz bezüglich der von ihm projektierten Relacharakteristik: “efficit in omni materia, quod characteres Arithmeticci et Algebraici in Mathematica.” (GP VII, 7).

²¹² GP VII, 185: “incidi ... in hanc contemplationem admirandam, quod scilicet excogitari possit quoddam Alphabetum cogitationum humanarum, et quod literarum hujus Alphabeti combinatione et vocabulorum ex ipsis factorum analysi omnia et inveniri et dijudicari possent.”

kommen erkennbar -, wäre es kein Mysterium mehr.²¹³ Zwar sind auch die kontingenzen Tatsachenwahrheiten nicht der logischen Analyse, sondern allein der Erfahrung zugänglich, so daß es lächerlich wäre, von der *characteristica universalis* die Realisierung des utopischen Programms einer Pansophie zu erhoffen.²¹⁴ Die prinzipielle Nichtanalysierbarkeit der Tatsachenwahrheiten macht diese jedoch nicht zu einem der Universalcharakteristik gänzlich unzugänglichen Bereich. Denn selbst wenn das Gesuchte aus den vorliegenden "Daten" nicht letztlich entscheidbar ist, so ermöglicht sie hier doch immerhin, daß wir uns entweder der Wahrheit in infinitum nähern oder aber zumindest den Wahrscheinlichkeitsgrad unserer Konjekturen berechnen können.²¹⁵ Insofern kann die *characteristica realis* durchaus Universalitätsanspruch erheben. Sie ist der "Calculus in omnibus scientiis tractabilis", der in allen Wissenschaften anwendbare Kalkül.²¹⁶ Für den Bereich der Vernunftwahrheiten jedoch garantiert die *Algebra generalis* unter der Voraussetzung einer gelungenen Einführung der die Natur der Dinge repräsentierenden Realcharaktere als eine Art mechanischer Leitfaden (*filum mechanicum*) zur Regulierung des menschlichen Intellekts²¹⁷ die gleichsam maschinelle Auffindung der Wahrheit und die Irrtumsunfähigkeit des Denkens. Denn:

Haec Algebra ... generalis ... praestat, Errare ne possumus quidem si velimus, et ut Veritas quasi picta, velut Machinae ope in charta expressa, deprehendatur - (Diese allgemeine Algebra bewirkt, daß wir, selbst wenn wir das wollten, nicht irren können und daß die Wahrheit gleichsam als gemalt und wie durch eine Maschine auf das Papier gedruckt erfaßt werden kann.)²¹⁸

Der Schlüssel zur Erreichung dieses Plans liegt für Leibniz im wesentlichen darin, daß die Arbitrarität des Verhältnisses der Elementarzeichen zu den einfachen Ideen durch deren Analogie auf der Ebene ihrer jeweiligen Verbindung neutralisiert werden kann. Die einzelnen Elementarzeichen können willkürlich

²¹³ G. W. LEIBNIZ, *Opuscules et fragments inédits*, hg. L. COUTURAT (1903) 285: "Notandum autem est, linguam hanc esse judicem controversiarum, sed tantum in naturalibus, non vero in revelatis, quia Termini mysteriorum Theologiae revelatae non possunt recipere analysis istam, alioquin perfecte intelligerentur, nec ullum in illis esset mysterium."

²¹⁴ *An Detlef Clüver*, August 1680, GP VII, 19.

²¹⁵ Vgl. GP VII, 201: "Quando ex datis quaesitum non est determinatum aut exprimibile, tunc alterutrum hac analysi praestabimus, ut vel in infinitum appropinquemus, vel, quando conjecturis agendum est, demonstrativa saltem ratione determinemus, ipsum gradum probabilitatis, qui ex datis haberi potest."

²¹⁶ *An Theodor Haak*, GP VII, 19.

²¹⁷ Vgl. *Analysis linguarum*, 11.9.1672, L. COUTURAT, *La logique de Leibniz* (1901) 92: "intellectus noster filo quodam mechanico regendus est, ob suam imbecillitatem"; vgl. *an Tschirnhaus* (Mai 1678), ebd. 90f. Vgl. *an Oldenbourg*, GP VII, 14: "Filum autem Meditandi voco quandam sensibilem et velut mechanicam mentis directionem quam stupidissimus quisque agnoscat." Vgl. hierzu S. MEIER-OESER, *Die Entlastung von der Mühsamkeit des Denkens* (1993).

²¹⁸ *An Oldenbourg*, 28. 12. 1675, GP VII, 10.

sein; es kommt allein darauf an, daß das Verhältnis der Zeichen untereinander dem Verhältnis der durch sie bezeichneten Dinge oder Ideen untereinander entspricht und somit das System der Zeichen in einem durch Strukturanalogie fundierten natürlichen ‘Abbild’-Verhältnis zur Ordnung der Dinge oder Ideen steht.²¹⁹ Hierdurch ist es möglich, der symbolischen Erkenntnis gleichsam die Qualität intuitiver Erkenntnis zu verleihen, da aus der Struktur des komplexen Zeichens selbst unmittelbar (*statim*) die Teilideen des durch ihn repräsentierten Begriffs ersehen werden können.²²⁰ Das System der vollkommen eingerichteten Zeichen lässt jedoch nicht nur die symbolische Erkenntnis zu einer “quasi intuitiven” Erkenntnis werden.²²¹ Dadurch, daß das Verhältnis der Zeichen untereinander dem Verhältnis der Dinge untereinander korrespondiert, erhalten die an sich willkürlichen Zeichen auf der Ebene ihrer Komplexionen den Charakter natürlicher Zeichen.²²²

Augustinus hatte in *De doctrina christiana* das Problem des Verhältnisses von Zeichen- und Sacherkenntnis thematisiert und vor einer Vernachlässigung der letzteren durch zu weit getriebene Berücksichtigung der ersten gewarnt. Die Beschäftigung mit den Zeichen dürfe einen Christen nicht von der Erkenntnis der Sachen abhalten. Leibniz schließt derartige Bedenken für seine *characteristica universalis* von vorneherein aus. Die “*contemplatio characterum*” wird, wie er betont, aufgrund des expressiven Charakters derselben nicht mehr von den Dingen weg, sondern umgekehrt ins Innere der Dinge selbst führen.²²³ Die Uni-

²¹⁹ Vgl. *Dialogus*, GP VII, 192: “Atque hoc mihi spem facit exeundi e difficultate. Nam etsi characteres sint arbitrii, eorum tamen usus et connexio habet quiddam quod non est arbitrium, scilicet proportionem quandam inter characteres et res, et diversorum characterum easdem res exprimentium relationes in ter se. Et haec proportio sive relatio est fundamentum veritatis.” Vgl. E. BODEMANN, *Die Leibniz-Handschriften der königl. öffentl. Bibliotheek zu Hannover* (1895) 80: “Ars characteristica est ars ita formandi atque ordinandi characteres, ut referant cogitationes, seu ut eam inter se habeant relationem, quam cogitationes inter se habent.”

²²⁰ An *Tschirnhaus*, A II/1.413: “Erit enim in promtu velut Mechanicum meditandi filum, cuius ope idea quaelibet in alias ex quibus componitur facilime resolvi possit, imo Charactere aliquius conceptus attente considerato statim conceptus simpliciores in quos resolvitur menti occurunt: unde ... Characteres tantum aspecti nobis, adaequatis notitias, sponte et sine labore ingerent in mentem.” Die Charaktere ermöglichen es, “totus noster cogitandi processus uno obtutu perspici”; *Leibnitiana*, ed. I. Jagodinskij (1913) 4.

²²¹ Die sich auf der Ebene der komplexen Zeichen einstellende Konversion der symbolischen in intuitive Erkenntnis hat im Anschluß an Leibniz CHRISTIAN WOLFF (*Psychologia empirica* § 312) hervorgehoben: “Ope artis combinatoriae characteristicae cognitio symbolica convertitur quasi in intuitivam, etiam in eo casu, ubi cognitio intuitiva distincta haberi nequit.”

²²² Vgl. CHR. WOLFF, *Ontologia* § 967: “Quoniam signa derivativa definitionum ac propositionum vicaria significatum primitivum ab arbitrio significatum imponentis, derivativum autem a rebus significatis habent; ideo respectu illius artificialia sunt, respectu hujus naturalia imitantur, consequenter ex artificialibus et naturalibus mixta.”

²²³ An *Tschirnhaus*, Ende Mai 1678, A II/1.413: “Nemo autem vereri debet, ne characterum contemplatio nos a rebus abducat, imo contra ad intima rerum ducet. Nam hodie ob charac-

versalcharakteristik liefert eine gleichsam mechanische Anleitung des Geistes mit deren Hilfe

quisquis mediocri licet ingenio praeditus ... difficillima etiam intelligere et pulcherrimas veritates invenire possit - (jeder auch nur mit mittelmäßigem Verstand Begabte die schwierigsten Dinge verstehen und die schönsten Wahrheiten entdecken könnte).²²⁴

Mit einigem Recht hat daher schon Couturat hinsichtlich der Leibnizschen *characteristica universalis* bemerkt: "Elle n'aide pas seulement le raisonnement, elle le remplace."²²⁵ Denn Realcharaktere sind so konzipiert, daß sie die Denkbewegung, wenn auch nicht substituieren, so doch regulieren. Der menschliche Intellekt wird durch die Zeichenmaschine zwar nicht ersetzt, er bleibt im Spiel - aber eben nur als Teil der Maschine. Die 'Denk-Bewegung' wird von ihm geleitet, geleitet jedoch wird diese von der Schrift - "scriptura ... et meditatio pari passu ibunt, vel ut rectius dicam, scripturam erit meditandi filum"²²⁶ -, die damit zur Vor-Schrift wird, zum Pro-gramm.

Die Bezüge der Metaphysik der prästabilisierten Harmonie zur *Ars characteristica universalis* sind offensichtlich. Die beiden großen Felder des leibnizschen Denkens sind über den Begriff der *expressio* miteinander verbunden, der, fundiert jeweils im Konzept des "rapport réglé", dort als Repräsentation, hier als Zeichen erscheint. Die vollkommen eingerichteten Realcharaktere wären gewissermaßen die einfachen Substanzen des Denken, in die, wenn auch nicht durch Ähnlichkeit zu dem von ihnen Repräsentierten, so doch durch ihren "rapport constant e réglé" die adäquate Expression der Welt eingeschrieben wäre. Wohl nicht zufällig bedient sich Leibniz hinsichtlich der angemessen eingerichteten Zeichen einer der Charakterisierung der Monaden sehr nahe kommenden Metapher: Sind die Monaden gleichsam spirituelle Automaten,²²⁷ so die perfekten Zeichen gleichsam geistige Maschinen (*machinae spiritualiae*).²²⁸ So, wie in metaphysischer Perspektive die Welt durch die Repräsentation reguliert ist, wird in logischer Perspektive das Denken durch das Zeichen reguliert. Hat dort Gott das vollkommene System der Repräsentation eingerichtet, so wäre es hier die Sache des Menschen, genauer: eines Leibniz, das perfekte System der Zeichen einzurichten. Anders als jener ist dieser jedoch an der gestellten Aufgabe gescheitert.

teres male ordinatos confusas saepe notitias habemus, tunc autem ope characterum habebimus facile distinctissimas..."

²²⁴ GP VII, 3.

²²⁵ L. COUTURAT, *La logique de Leibniz* (1901) 101

²²⁶ *An Oldenbourg*, GP VII, 14.

²²⁷ Vgl. Anm. 247.

²²⁸ *An Gallois* (Ende 1672); A II/1.229.