

Dietrich Harth

»Promenade«
oder die Lust, im Licht der Skepsis zu wandeln

Je ne suis point auteur
Diderot

Würde ich hier und jetzt fragen: Mögen Sie Bilder? so käme wohl niemand auf die Idee zu antworten: Ja, aber nur in Erzählungen. Eben diese merkwürdige Antwort gab der Herr, wie sich der gebildete Leser vielleicht erinnern wird, seinem listigen Diener Jacques, als der ihn mit der zitierten Frage auf eine Geschichte einstimmen wollte, die zu erzählen er sich anschickte, um die Langeweile eines Wirtshausabends zu vertreiben.¹ Er appellierte mit seiner Frage an die bildnerische Vorstellungskraft seines Zuhörers und rief ihm so den Schauplatz der erzählten Handlung, einen bestimmten Ort in Paris, in Erinnerung.

Auch Sie möchte ich bitten, sich mithilfe der Phantasie nach Paris zu begeben und zwar in die rue Saint-Honoré, vor das Haus Nr. 374, unweit der Place Louis-le-Grand.² Wir stehen vor dem Portal, wir gehen die Treppen hinauf, es ist ein Mittwochabend im Jahre 1755, und Mme Marie-Thérèse Geoffrin erwartet, wie jeden Mittwoch, im großen Salon die Gäste. Dieser mit klassizistischem Dekor verzierte Salon hat, abgesehen von kleineren Maßen, manche Ähnlichkeit mit dem Salon Carré, dem Ausstellungssaal des Louvre. Die hohen Wände sind mit den Bildern der besten zeitgenössischen Künstler bedeckt. In dem von der Seite einfallenden starken Licht können wir gut erkennen, was sie darstellen: antike Szenen, englische Landschaften, dazwischen ovale Portraits berühmter Frauen und Männer, vor der Rückwand eine überlebensgroße Büste Voltaires, und hoch darüber ein Seestück, auf dem die Natur im dramatischen Gewühl eines Sturms zu sehen ist.

Die Eintretenden überrascht die große Zahl der hier Versammelten. Fünfzig bis sechzig Personen, vorwiegend Männer, haben sich um die Büste Voltaires geschart, vor deren Sockel an einem Tisch der Schauspieler Lekain sitzt, hinter ihm mit ausdrucksstarker Gebärde, Mlle Clairon, die berühmte Tragödin. Es ist ein überaus theatralisches Bild: Die Schauspieler tragen in der von manchen Schriftstellern neuerdings befohlenen

1. *Œuvres complètes de Diderot* (Hermann, Tome XXIII; zit. H XXIII), *Jacques le fataliste et son maître*, eds. Jacques Proust/Jack Undank, Paris 1981, 203

2. Heute: Place Vendôme

„natürlichen Manier“ ein Drama Voltaires vor. Das Publikum hat sich, wie leider noch üblich, aber von vielen Schauspielregisseuren als kunstwidrig bekämpft, auf der Bühne niedergelassen.

Aber was für ein Publikum! Während unser Auge nach dem sucht, um dessentwillen wir gekommen sind, erkennen wir das auffällige Profil Rousseaus und hinter diesem den Komponisten Rameau. Und schon ist Diderot zu uns getreten und stellt, danach gefragt, die beiden Männer vor, von denen er sich mit einem Kopfnicken verabschiedete: die Physiokraten Quesnay und Turgot, der Turgot, der den Getreidehandel liberalisiert habe. Obwohl er selber, fügt Diderot hinzu, die wirtschaftspolitischen Meinungen der Physiokraten nicht teile, so schätze er sie umso mehr als Vorkämpfer für die Öffentlichkeit des politischen Diskurses. Noch während er spricht, wendet er sich von uns ab und schaut schnell zu Mme Geoffrin hinüber, dann weist er lebhaft auf einen wie schlafend dasitzenden alten Herrn, der einen aus der Mode gekommenen Rock trägt: der fast 100jährige Fontenelle. Ihm wird der *Encyclopédie*-Artikel „Philosophie“ später ein Denkmal setzen³; denn in seiner großen Weisheit habe Fontenelle erkannt, daß die Irrtümer der antiken Philosophie die Modernen davor bewahrten, dieselben noch einmal zu begehen.

Der Gedanke an die *Encyclopédie* macht Diderot unruhig; in diesem Jahr, vier Jahre nach Erscheinen des ersten, soll der fünfte Band in die Druckpresse gehen. Er wippt auf den Zehenspitzen, als wolle er davonrennen, dann, mit einer agilen Gebärde der rechten Hand, zeigt er uns lächelnd die im Salon anwesenden Mitarbeiter des großen Werks. Vor allen andern den Mathematiker d'Alembert, Mitherausgeber und engen Freund, die beiden Physiokraten, natürlich den abwesend anwesenden Voltaire, den Dichter und Kritiker Marmontel, Rousseau — gewiß — und die Naturforscher Buffon und Daubenton. Jeden einzelnen charakterisiert er mit knappen Bemerkungen, die seine vergangenen sowie künftigen Beziehungen zu ihm erraten lassen.

Ja, er will seine Gespräche mit d'Alembert aufschreiben, aber ohne die eigene Einbildungskraft zu schonen; vielleicht läßt er den Freund auch im Traum seine naturphilosophischen Geheimnisse ausplaudern und Mlle de l'Espinasse, die dort neben Buffon sitzt, zuhören. Der Traum — sagt er leise — ist die Stunde des Interpretieren und hypothesenbildenden Genies. Er setzt dort ein, wo Beobachtung und Analyse — selbst im Gebiet der Experimentalphysik — an ihre Grenzen stoßen. Unbeirrt von der Vernunft beschreite er als eine Art „divination“ den Weg in bisher unbekannte Bereiche der menschlichen Natur.⁴ Es macht ihm nichts aus, so fährt er mit veränderter Stimme fort, das Manuskript zu verbrennen, falls d'Alembert die Idee, was er nicht hofft, zu anstößig finden sollte. Denn die Weisheit müsse leider oft unter dem Schleier der Verrücktheit auftre-

3. *Œuvres complètes de Diderot*, eds. J. Assézat/M. Tourneux, Tome XVI (zit. A-T XVI), Paris 1876, 273f.

4. „C'est cette habitude de déraison que possèdent dans un degré surprenant ceux qui ont acquis ou qui tiennent de la nature le génie de la physique expérimentale; c'est à ces sortes de rêves qu'on doit plusieurs découvertes. Voilà l'espèce de divination qu'il faut apprendre aux élèves, si toutefois cela s'apprend.“ *De l'interprétation de la nature*, A-T II (1875), 26

ten, um beim Publikum Interesse zu finden.⁵ — Dort: Jean François Marmontel, von Marigny, dem Bruder der Pompadour, in den Geoffrin-Kreis eingeführt, schreibt über Literaturkritik in der *Encyclopédie*. Er wird später, sehr viel später, den großen Seneca-Essay vor den Verleumdungen der Ewiggestrigen in Schutz nehmen. — Und nun, da sein Blick auf Rousseau fällt, beginnt Diderot mit heiterer Miene die Geschichte von dessen ‚Bekehrung‘. 1749 logierte Diderot ein paar Monate zwangsweise in Vincennes. Eines Tages besuchte ihn dort Rousseau. — Nach diesem vielversprechenden Anfang aber wendet Diderot sich unversehens der Versammlung zu, sucht in einer der vorderen Reihen, findet und zeigt uns den Arzt Réaumur, wozu er bemerkt, dieser sei nicht ganz unschuldig an seinem Gefängnisabenteuer in Vincennes. Eine Augenoperation im Hause Réaumurs sei der Anstoß zu jenem *Brief über die Blinden* gewesen, dessen Veröffentlichung ihm den Vorwurf des Atheismus und die schmähhliche Untersuchungshaft eingebracht habe. Selbst Voltaire, der den „Brief“ geistvoll, aber zu gottlos fand, habe er antworten müssen: Er glaube an Gott, an den Gott natürlich, der sich den Philosophen als Spielball überlassen habe.⁶

Nach dieser Abschweifung kehrt Diderot zu Rousseau zurück. Während eines Spaziergangs in Vincennes, man hatte bald die Haftbedingungen gelockert, so erzählt er, habe der Freund ihm berichtet, er wolle die im *Mercure de France* ausgeschriebene Preisfrage der Akademie Dijon beantworten. Diese Frage lautete: „Hat die Wiedereinsetzung der Wissenschaften und Künste dazu beigetragen, die Sitten zu läutern?“ Er habe Rousseau abgeraten, wie dieser vorhatte, die Frage zu bejahen; das täte jeder Esel, nur der entschieden gegensätzliche Standpunkt vermöge es, die Philosophie voran zu bringen. Und der große Erfolg von Rousseaus *Premier Discours*, sei er nicht auch sein Verdienst?

In diesem Augenblick schaut Buffon herüber. Diderot ruft ihm etwas zu, worauf dieser sich seinem Nachbarn Daubenton zuwendet und ihm auf die Schulter klopfte. Beide Naturforscher haben, wie uns Diderot sofort belehrt, jene naturgeschichtlichen Prinzipien entwickelt, denen nicht wenige Beiträge der *Encyclopédie* so viel verdanken. Der Einteilung eines solchen Werks indessen, das, wie jede Philosophie eine wahre *Encyclopédie*, seinerseits eine wahre Philosophie sei, liegen andere als naturhistorische Gesetze zugrunde. Aber hatte er selbst das Ganze nicht mit einem Gleichnis aus der Natur umschrieben? Rief der Gedanke an dieses umfassende Werk des Wissens nicht das großartige Bild einer zweiten Schöpfung herbei? „Man muß“, so bemerkt er in dem gerade zum Druck vorbereiteten fünften Band, „man muß ein universelles Wörterbuch der

5. „Il faut souvent donner à la sagesse l'air de la folie afin de lui procurer ses entrées. J'aime mieux qu'on dise: Mais cela n'est pas si insensé qu'on croiroit bien, que de dire: Ecoutez-moi, voici des choses très sages.“ *Correspondance*, T. IX, ed. Georges Roth, Paris 1963, 127 (Brief an Sophie Volland v. 31. Aug. 1769)

6. „Il est donc très important de ne pas prendre de la cigue pour du persil, mais nullement de croire ou de ne pas croire en Dieu: „Le monde, droit Montaigne, est un esteuf qu'il a abandonné à peloter aux philosophes“; et j'en dis presque autant de Dieu même.“ *Correspondance*, T.I, ed. G. Roth, Paris 1955, 78 (Brief an Voltaire v. 11. Juni 1749)

Wissenschaften und Künste betrachten wie eine weite Landschaft mit Bergen, Ebenen, Felsen, Gewässern, Wäldern, Tieren und allen jenen Gegenständen, die eben die Mannigfaltigkeit einer großartigen Landschaft ausmachen. Das Licht des Himmels beleuchtet sie alle; doch werden sie von ihm verschieden getroffen. Die einen rücken durch ihre Beschaffenheit und ihre Stellung in den Vordergrund, andere sind auf zahllose vermittelnde Ebenen verteilt; es gibt auch solche, die sich in der Ferne verlieren; alle heben sich voneinander ab.“⁷ An seine eigenen Worte erinnert, lächelt der Philosoph. Die Stelle läßt sich immerhin als Sinnbild für die räumliche Ordnung des Wissens lesen. Es ist ein Bild nicht der werdenden, sondern der vollendeten Natur. Ihr Schöpfer ist die Vernunft, deren Licht den Raum für das Auge noch einmal erzeugt, ihn zugleich gliedert und die Gegenstände je nach Standort und Berechnungswinkel unterschiedlich hervorhebt: So entsteht ein natürlich differenziertes System, von dem ein besserer Gebrauch des Wissens für die Zukunft ausgehen kann, da es das gesamte überlieferenswerte Wissen dem Blick des Betrachters, wie es das Landschaftsgelehnis nahelegt, in größtmöglicher Klarheit darbietet. Aber, so wendet einer ein, ist das nicht eine zu starre Ansicht des Wissens, die, zur Kontemplation nötigend, vom praktischen Nutzen ablenkt. Diderot schüttelt den Kopf. Sei die Landschaft nicht, fragt er zurück, der ideale Ort einer lustwandelnden Bewegung, die stärkste Attraktion des Spaziergängers; und der Philosoph, habe etwas ganz anderes im Sinn, wenn...

Mitten im Satz aber unterbricht ihn das Gelächter seiner zu uns herangetretenen Freunde, sie schleppen ihn, der zu ihrem Ergötzen den Verzweifelten spielt, durch den Salon, und wir sehen ihn hinter einer Tür verschwinden. — Die Lesung ist zu Ende. Ob die Schauspieler sich während der Deklamation an die Maximen des *Paradoxe sur le comédien* hielten — wir wissen es nicht. Manche brechen auf, andere bilden kleine Gruppen, einige gehen auf uns zu, stellen sich vor, antworten auf unsere Fragen; und immer wieder kommen wir auf Diderot zurück. Allmählich glauben wir zu verstehen, was dieser meint, wenn er von den Beziehungen (rappports) spricht, an denen die Vernunft die Ordnung der Welt abzulesen vermag. Er selbst ist der Mittelpunkt so vieler Beziehungen, die zwischen den im Salon der Geoffrin Versammelten und ihm hin und her gehen, daß es erstaunt.

Der Physiker Maupertuis hält Diderots *Gedanken über die Interpretation der Natur* für ein Echo seiner eigenen Gedanken über die Entstehung der organischen Materie, ein Echo, das freilich etwas anderes zurückruft, nämlich eine materialistische Erklärung der Welt. Condillac, Autor eines *Versuchs über den Ursprung der menschlichen Erkennt-*

7. „Il faut considérer un dictionnaire universel des sciences & des arts, comme une campagne immense couverte de montagnes, de plaines, de rochers, d'eaux, de forêts, d'animaux, & de tous les objets qui font la variété d'un grand paysage. La lumière du ciel les éclaire tous; mais ils en sont tous frappés diversement. Les uns s'avancent par leur nature & leur exposition jusque sur le devant de la scène; d'autres sont distribués sur une infinité de plans intermédiaires; il y en a qui se perdent dans le lointain; tous se font valoir réciproquement.“ *Encyclopédie* III (H VII), eds. John Lough/Jacques Proust, Paris 1976, 154. Dt. Übersetzung nach Theodor Lücke in: Denis Diderot, *Philosophische Schriften*, 1. Bd., Frankfurt/M. 1967, 227

nisse, sagt dem Verfasser des *Briefs über die Blinden* Dank für den Titel eines Emendators des Locke'schen Sensualismus, und er erkennt neidlos an, welche Schlußfolgerungen Diderot aus dem Satz gezogen hat, daß alle Erkenntnis sich nicht auf die Dinge beziehe, sondern auf die Empfindungen, die sie im Wahrnehmenden hervorriefen. Unruhe verbreitet der nachmalige Autor der Bücher *Über den Geist* und *Über den Menschen*, Helvétius. Kann Diderot noch die Idee des ersten Buches kaum von seinen eigenen unterscheiden, so wird er dem zweiten eine umfangreiche, wenn auch freundschaftliche Widerlegung widmen. Was ihn stört, das ist Helvétius' ungetrübter Utilitarismus, den er für spleeniger als den eines Engländers hält. Aber er würde gern *seinen* Scharfsinn und Rousseaus Beredsamkeit besitzen, um tüchtiger als beide zusammen zu werden.⁸ Scharf kritisiert er den Defaitismus, der aus Helvétius' Überzeugung spricht, das Interesse der Mächtigen habe mehr Gewalt über die allgemeinen Anschauungen als die Wahrheit. Er wird Helvétius antworten: „Davon glaube ich kein Wort. [...] Das Interesse des Machthabers vergeht, das Reich der Wahrheit dauert ewig. [...] Helvétius hat nur im Augenblick recht; die kommenden Jahrhunderte [...] werden ihm Unrecht geben. Er muß — ja, er wird erscheinen, weil die Zeit alles herbeiführt, was möglich ist, und er ist doch möglich: der gerechte, aufgeklärte und starke Mensch [...]“⁹

Wir müssen uns, während wir den Ausgang suchen, eingestehen, daß wir diesen Optimismus nicht teilen. Aber der Zweifel steigert sich zur Irritation, als der Abbé Raynal, der uns hinaus begleitet, das Projekt seiner philosophisch-politischen Geschichte der europäischen Handelsniederlassungen in Ostindien erläutert. In dieses Buch wird Diderot, ohne seine Autorschaft preiszugeben, eines der aufregendsten Exempel für die intuitive Kraft der politischen Phantasie einbringen. In diesem Buch wird er schreiben, daß das unterdrückte Volk, bedrängt vom eigenen Freiheitstrieb, in *einem* Augenblick vom Stand der Sklaverei in den der Anarchie überwechsele, daß der darauf folgende Kampf zwischen Royalisten und Antroyalisten in die Revolution münde, deren Ende der große einzelne herbeiführen wird, der sich das bereitwillige Volk unterwirft, ohne daß abzusehen wäre, wie die Revolution weitergeht.¹⁰ Uns Nachgeborenen erscheint diese Hypothese über die politische Zukunft als eine exakte Voraussage, und dennoch wagen wir es nicht, dem Optimismus über den kommenden Triumph der Vernunft die gleiche prognostische Kraft zuzubilligen.

Auf der Straße vor dem Palais der Mme Geoffrin wartet auf uns Diderot. Er überredet uns zu einem Spaziergang bis zu seiner Wohnung in der rue Taranne, schlägt aber einen Umweg durch das verschlungene Innere der nächtlichen Stadt vor. Wir folgen ihm, während er davon schwärmt, welche Erfahrungen er dem Spaziergehen verdanke, wo-

8. *Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé L'Homme*, A-T II, 317

9. „Je n'en crois rien; [...] L'intérêt du puissant passe, l'empire de la vérité dure à jamais [...]. Helvétius n'a raison qu'un instant, il aura tort dans la suite des siècles [...]. Il paraîtra, il paraîtra un jour, parce que le temps amène tout ce qui est possible, et il est possible, l'homme juste, éclairé et puissant [...]“. *Réfutation* a.a.O. 446

10. Herbert Dieckmann, Les contributions de Diderot à la „Correspondance littéraire“ et à l'„Histoire des Deux Indes“, in: *Revue d'Histoire littéraire de la France* 51, 1951, 431

bei er hinzufügt, da er uns führe, sei er heute nicht berechtigt, die Rolle des Promeneurs zu spielen. Und als ein echter Revenant, der die Zeitspanne seines siebenjährigen Lebens in einem Augenblick überschaut, unterhält er uns unterwegs mit einer ausführlichen Beschreibung von Rousseaus *Rêveries du promeneur solitaire*.

Bald biegen wir von der St.-Honoré ab und geraten in kleine, vom nächtlichen Gewerbe belebte Gassen, die schlecht beleuchtet und wegen des holprigen Pflasters nicht sehr bequem zu begehen sind. An manchen Ecken steigt übelriechender Qualm auf, und in der zunehmenden Finsternis scharen wir uns ängstlich um unseren Führer. Dieser weilt immer noch mit Rousseau in der heiteren Schweiz, deren Landschaft er zu unserer großen Verwunderung mit Paris vergleicht. Auf unsere verständnislosen Fragen antwortet er mit der Paraphrase einer Stelle aus dem siebten Spaziergang der *Träumereien*: Die ganze Schweiz sei — so schreibe Jean Jacques hier — als eine große Stadt zu betrachten, deren breite und lange Straßen Wälder und Gebirge zerschneiden, und deren verstreute, weit auseinanderliegende Häuser durch englische Gärten miteinander verbunden sind.¹¹ Das, so kommentiert Diderot, sei der beste Beweis dafür, daß Spazierengehen zu den ausschließlichen Vorrechten des Städters gehöre. Nur er, der geborene Gesellschaftsmensch, suche die Einsamkeit in der Natur, um feststellen zu müssen, daß diese Einsamkeit ein Produkt gesellschaftlicher Erfahrungen sei. Ja, das gilt sogar für das Gegenbild selbst, für die Natur, fährt er fort, während wir in eine finstere Passage einbiegen; in die Natur sieht der zivilisierte Mensch das hinein, was ihm fehlt. Die wilde Natur findet er schön, aber indem er sie schön findet, hat er sie bereits seinen idealisierenden Vorstellungen unterworfen. Daher könne man mit Recht fordern: die erfahrbare Natur, die selbstverständlich den Menschen einschließt, muß verschönert werden. Denn so wie der zivilisierte Mensch sie kennt, ist sie nicht schön. Arbeit, Kultur und Gesellschaft haben sie von ihrem ursprünglichen Bild entfernt. Die schöne Natur hat Dasein nur in der Idee, und es sind die Künstler, ruft er uns aus dem Dunkel zu, die Künstler, die sich aufmachen, um sie zu suchen.¹²

Das Gewölbe der Passage wirft dröhnend das Echo seiner Worte zurück, aber er, dessen klare Stimme wir noch hören, bleibt für uns unsichtbar, und vergebens bemühen wir uns, ihn wieder zu fassen. Die Helligkeit, so sagte er einmal nebenbei, schade dem schöpferischen Enthusiasmus des Genies.¹³ Wir aber ziehen uns zurück; zurück aus der Passage, aus den rauchigen Gassen in die beleuchtete St.-Honoré, zurück ins Palais der Mme Geoffrin und zurück aus dem Paris des 18. Jahrhunderts, über das Mercier schrieb, es leide trotz aller Bemühungen um Licht noch immer an den Beschränkungen

11. „La Suisse entière n'est pour ainsi dire qu'une grande ville dont les rues larges et longues plus que celle de St. Antoine, sont semées de forêts, coupées de montagnes, et dont les maisons éparses et isolées ne communiquent entre elles que par des jardins anglais.“ Jean-Jacques Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, in: Ders., *Œuvres complètes*, T.I (Bibliothèque de la Pléiade), Paris o.J., 1072

12. Ausgeführt in der Grimm gewidmeten Vorrede zu den Salons von 1767

13. „la clarté est bonne pour convaincre; elle ne vaut rien pour émouvoir. La clarté, de quelle manière qu'on l'entende, nuit à l'enthousiasme.“ *Salon de 1767*, A—T XI, 147

einer finsternen Vergangenheit¹⁴; und wir ziehen uns schließlich zurück aus dem Jahrhundert der Kritik, im Krebsgang in die Gegenwart.

Das Bild gleitet zurück in seinen Rahmen. Es ist ein Bild von mittelmäßiger Qualität, auf dem der Maler Charles-Gabriel Lemonnier die Gesellschaft im Salon Geoffrin aus dem Jahr 1755, so gut er eben konnte, festgehalten hat. In meiner Fiktion des *tableau mouvant* hat die Erzählung den Rahmen des Bildes überschritten, da dieser einen Innenraum begrenzt, der wohl ein Gespräch, aber nicht den Gang durch virtuell unbegrenzte Räume zuläßt. Die Technik des erzählten, also von der Beschreibung in das beteiligte Handeln überführten Bildes hat Diderot zum erstenmal in seinen kritischen Besprechungen der im Salon Carré des Louvre ausgestellten Bilder entwickelt. Höchste Bewunderung verdient unter diesen Kritiken der *Salon* von 1767, in dem er die Landschaftsbilder Joseph Vernets besprach, der übrigens zum Kreis um Mme Geoffrin gehörte. Das gelungene Landschaftsbild läßt, im Gegensatz zu dem ruhespendenden Stillen, zum Spaziergang ein. Und Diderot erfindet sich einen Abbé, der ihn als Cicerone durch die gemalten Landschaften Vernets begleitet, eine Figur, die die Rolle des andern Ich spielt, ohne die der Dialog, jene natürliche Form des Diderot'schen Philosophieens, nicht denkbar ist.

Gehen, Schauen, Sprechen, das sind die elementaren Handlungen, die gemeinsam den Gehalt des Spaziergangs, der Promenade, ausmachen. Es sind Tätigkeiten der Muße, weder auf bestimmte Zwecke verpflichtet noch an körperliche Anstrengungen gebunden. Deshalb heißt es auch im bäuerlichen Volksmund: „Spazieren gehen können nur Stadtleute“ und „Spaziergang ist Müßiggangs Bruder“. Das deutsche Wort „Spaziergang“ überliefert die Erinnerung an das Gehen in weiten Räumen: Der erste Teil des kaum noch zu erkennenden Kompositums kommt vom lateinischen „spatium“ her, ein Wort, das nicht nur den Raum bezeichnet, sondern auch im übertragenen Sinne, in der Bedeutung von „Spielraum“, gebraucht wurde.

Das französische „promener“ hat, etymologisch gesehen, eher mit dem Im-Kreise-Gehen, genauer: Im-Kreise-Geführtwerden zu tun. Daher wird es gern mit dem Reflexivum „se“ verbunden: „se promener“, in der etwas unbeholfenen deutschen Übersetzung: „sich ergehen“. Und geht nicht auch der deutschsprechende Spaziergänger beinahe im Kreis, wenn er, wie üblich, von A ausgeht und wieder nach A zurückkehrt?¹⁵ Für den Spaziergänger ist der *Raum*, den er durchmißt, das Anziehende, nicht ein fern liegendes Ziel, das den Reisenden veranlaßt, den dazwischenliegenden Raum zu *überwinden*. Spaziergänger überwinden nicht, sondern genießen den Raum, sei es als vertrautes Nicht-Ich, sei es als Ort der Begegnung. Daher gehören Fragen zu ihnen, wie sie der fiktive Leser zu Beginn von *Jacques le Fataliste* stellt: „Wo kamen sie her? Wo gingen sie hin? Was sprachen sie?“ Die Antwort: „Weiß man je, wohin man geht?“, die ja in

14. Louis Sébastien Mercier, *Mein Bild von Paris*, übers. v. Jean Villain, Frankfurt a.M. 1979, S. 15

15. Zur deutschen Literatur vgl. Kurt Wölfel, *Andeutende Materialien zu einer Poetik des Spaziergangs*, in: Theo Elm/Gerd Hemmerich (Hg.), *Zur Geschichtlichkeit der Moderne. Der Begriff der literarischen Moderne in Theorie und Deutung*, München 1982, 69-90

Wahrheit eine Fortsetzung heischende Frage ist, trifft den Ton, der zu dem Gespräch zweier Spaziergänger paßt, die sich nicht mit schwerem Gedanken-Gepäck plagen möchten und ihre Aufmerksamkeit zwischen dem teilen, was sie sehen und dem, was sie empfinden und denken.¹⁶ Das wiederholte Hin- und Her- und Im-Kreise-Gehen ist die sichtbare Entsprechung zur Form des Diskurses. Man ist zerstreut und doch bei sich selbst; Unterbrechungen, Abschweifungen, Exkurse sind erlaubt, ja erwünscht; der Zufall darf mitspielen, und es ist die Gedankenbewegung, die interessiert, weniger ihr Ergebnis. Das Gespräch der Promenierenden ist stets auf dem Weg. Es ist, so könnte man mit zugespitzter Metaphorik sagen, der Ausgangs- und Endpunkte verbindende Weg selbst; es erfüllt, wieder anders gesprochen, den Begriff der Beziehungen mit Sinn und verweist den Begriff des inter-esse, des Seins zwischen Frage und Antwort, auf eine in sich bewegte, mit Kommunikation identische Denkform.

Solche Assoziationen ließen sich noch weiter treiben, und doch würde man nur Traditionen zitieren, denn seit dem Peripatos, seit der semantischen Bindung des philosophischen Dialogs an den Spaziergang in der Antike, gehören diese Benennungen zum festen Bestand philosophischer Metaphorik. Ich möchte hier indes nicht eine Geschichte dieser Bilderrede erzählen, sondern die Metapher als Kennzeichen einer Denkform deuten, die den streng logischen Aufbau und die unbewegliche Architektur des Systems vermeidet, die den Dialog und die unabgeschlossene Gedankenbewegung bevorzugt und letztenendes das Unterscheidende dem Eindeutigen entgegensetzt, um die Differenz denken zu können. „Promenade“, „Spaziergang“ — es sind Denkbilder, die einen Weg suchen, ohne das Überraschende, das Labyrinthische der Welt verleugnen oder ganz beseitigen zu wollen.

Gegen die enge Bindung der Denkform an das Bild des Spaziergangs läßt sich einwenden, sie verabsolutiere die Metapher. Das will sie freilich nicht. Natürlich ist der Dialog, auch die Form des Selbstgesprächs à la Rousseaus „promeneur solitaire“, außerhalb der Promenade möglich. Mlle de l'Espinasse und der Arzt Bordeu unterhalten sich am Bett des laut träumenden D'Alembert; Rameaus Neffe und der Philosoph im Café de la Regence; ganz zu schweigen vom Drama, jener absoluten Fassung des Gesprächs, der unser Philosoph so viel Aufmerksamkeit gewidmet hat. Der semantische Kern des Denkbildes verweist auf den Vorgang der Bewegung, der — um eine Unterscheidung Diderots zu benutzen — während der Promenade „aktiv“, während des Dialogs „latent“ da ist. Sich-Bewegen heißt für Diderot: einen Widerstand brechen. Er erklärt das an der Umwandlung einer Marmorskulptur in etwas Eßbares. Man zerstampfe und pulverisiere die Skulptur, mische das Ergebnis mit Humus, lasse das Ganze eine gute Zeit gären, säe dann Erbsen oder andere Gemüsesorten, warte die Ernte ab und verzehre die Früchte, die ihre Nährstoffe u.a. vom Marmor bezogen haben.¹⁷ Dieses Re-

16. Die Herausgeber der *Œuvres complètes* weisen mit Recht auf die „tradition orale“ dieser Eingangsformel hin. *Jacques le fataliste* a.a.O. 23, A.1

17. „Je prends la statue que vous voyez, je la mets dans un mortier, et à grands coups de pilon [...] Lorsque le bloc de marbre est réduit en poudre impalpable, je mêle cette poudre à l'humus ou terre végétale; je les pétris bien ensemble; j'arrose le mélange, je le laisse putréfier un an, deux ans,

zept — ein Beleg für Diderots experimentelles Denken — ist auch ein witziges Gleichnis dafür, daß noch die härteste Materie latente Energie (sprich: Bewegung) einschließt. Ihre Nutzbarkeit ist dann zu erkennen, wenn eine aktive Bewegung, hier das Zerstoßen des Marmors, auf sie trifft, ihre Härte überwindet und so die eingeschlossene Energie aus der Latenz befreit. Es liegt nahe, den Sinn dieses Gleichnisses auf eine Denkform zu beziehen, die im aktiven Für und Wider der wägenden Skepsis Dogmatisches auflöst, in die Faulkammer wirft, und am Ende produktive, praktisch nützliche Gedanken erntet.

Auch hier hat unsere Sprache eine Spur gelegt. Nicht nur daß wir den Bewegungsbegriff auch für latente Vorgänge — Gemüts- und Gedankenbewegungen — einsetzen. Das Wort enthält vielmehr im Kern die Silbe, die den Ort bezeichnet, an dem Bedeutung sich bildet: -weg-. Und wenn wir die Weg- und Bewegungsmetapher wieder auf die „promenade philosophique“ beziehen, so müssen wir nun doch zugeben, daß es für diese sehr wohl einen Zweck gibt: nämlich die Suche nach Wahrheit. Kein Philosoph, auch Diderot nicht, würde von diesem Zweck absehen können, ohne seine Profession aufzugeben. Doch unterscheidet man zwischen den Philosophen, die prätendieren, die Wahrheit zu *haben* und denen, die sie *suchen*, und zwar mit dem Wissen suchen, daß sie der letzten Bestimmbarkeit sich doch entzieht, da sie selbst dem Gesetz der Bewegung gehorcht. Wo Diderot steht, das dürfte nach dem, was wir bis hierher gehört haben, nicht zweifelhaft sein. Er selbst hat es schon früh mit Worten ausgedrückt, die vorwegnehmen, was sehr viel später Lessing mit dem oft zitierten Bekenntnis zur verborgenen Wahrheit hat aussagen wollen.

Wenn *die* eine Wahrheit sich nicht sagen läßt, so braucht der Philosoph dennoch nicht zu verzweifeln, jedes Problem hat mindestens zwei Seiten, die, werden sie aus unterschiedlichen Blickwinkeln betrachtet — und das ist eine Spezialität der Diderotschen Dialoge — mindestens zwei, wenn nicht mehrere Wahrheiten ans Licht bringen.¹⁸ Für den Leser solcher Dialoge ist das Vergnügen groß, solange er selbst nicht in die Narrheit verfällt zu behaupten, es müsse doch die eine wahre Lesart geben, die mit dieser oder jener Dialogfigur oder gar mit dem Verfasser identisch sei.

Den Prüfstein für mehrsinnige, oder sagen wir doch ruhig: eigensinnige Lektüren der Diderot'schen Schriften könnte z. B. die Interpretationsgeschichte eines Textes bilden, dessen Titel der Gedankengang meiner Betrachtung variiert: *La promenade du sceptique ou les Allées (Der Spaziergang des Szeptikers oder Die Alleen, von 1747)*.¹⁹

un siècle, le temps ne me fait rien. Lorsque le tout s'est transformé en une matière à peu près homogène, en humus, savez-vous ce que je fais? [...] J'y sème des pois, des fèves, des choux, d'autres plantes légumineuses. Les plantes se nourrissent de la terre, et je me nourris des plantes.“ *Entretien entre d'Alembert et Diderot*, A-T II, 108. Zu Diderots Vorliebe für die Chemie vgl. Ursula Winter, *Der Materialismus bei Diderot*, Genf 1972, 27ff.

18. Zu Diderots Bemühung, die auf die Dialogrollen verteilten Standpunkte autonom erscheinen zu lassen, vgl. seine Bemerkung: „Eh! bien, mes interlocuteurs sont dans mes Dialogues comme dans la rue: chacun pour soi; je ne répons point de ce qu'ils disent, ni eux de ce que je dis.“ *Apologie de l'abbé Galiani*; zit. nach U. Winter, *Materialismus*, 300

19. In: *Œuvres complètes (H II)*. *Philosophie et mathématique. Idées I*, eds. R. Niklaus et al., Paris 1975, 71-155

Dieser Titel vereinigt die uns nun schon vertraute philosophische Metaphorik mit einer Ortsangabe. In jedem einigermaßen brauchbaren Konversationslexikon seit Ende des 18. Jahrhunderts sind die Alleen der öffentlichen Anlagen und Parks freilich identisch mit der Promenade.²⁰ Ja mehr noch: in Frankreich gelten seit jeher — von den Arlesienner „Alyscamps“ bis zu den Pariser „Champs Elysées“ — die Alleen als Gefilde der Seligen. So darf man denn auch vermuten, daß die Alleen Diderots sich dem bildlichen Sinn fügen, den der Spaziergang eines Adepten der Skeptiker-Schule ohnehin dem Leser nahelegt. Und so ist es auch. Cléobule — Kleobulos ist der Name eines der griechischen sieben Weisen — und Ariste — der Name sagt uns: er ist der Tapfere — verabreden ein Rendezvous auf dem Landsitz des ersteren. Und hier entfaltet Cléobule vor dem geistigen Auge des Ariste, der ihn um Rat in Fragen der Wahrheitssuche bittet, eine bedeutsame Allegorie der Lebensformen. Cléobule ist ein eigenartiger Mensch, der sich angewöhnt hat, in der Natur als einem verschlüsselten Buch zu lesen. So unterrichtet uns der Erzähler Ariste, der die Rede des Ratgebers und Weisen so getreu wie möglich aus der Erinnerung wiederzugeben verspricht. Der zum bescheidenen Haus Cléobules gehörende Landschaftsgarten besitzt von allem etwas: Wald, Dickicht, Architektur, weite Wiesen; es ist ein kleines Universum der in ihrem Wildwuchs gezähmten Natur. Wo indessen die Kunst des Gärtners Hand anlegt, dort ist sie gehalten, die Materie so zu gestalten, daß sie als „Spiel der Natur“ erscheint. Denn der Weise zieht die kaum beschnittene Unordnung des wild Gewachsenen, die stets neue, überraschende Ansichten darbietet, der langweiligen, auf einmal zu überblickenden Symmetrie vor. Er ist mithin ein Bewunderer jener gekrümmten, vegetabilischen Linie, jenes Symbols der antikklassizistischen Ästhetik, die Bewegung ausdrückt und evoziert. Gleichwohl verschmährt er die Symmetrie nicht, da die Alleen in der gebändigten Wildnis des Parks in einem den natürlich-künstlichen Kosmos zentrierenden „Stern“ zusammenlaufen. Für Cléobule, den Leser im Buch der Natur, ist es daher naheliegend, im gemeinsamen Spaziergang durch die Alleen die Chiffre für den Gang durch verschiedene Lebensformen zu sehen, Lebensformen, die sich voneinander entfernen und dennoch in einem Punkt konvergieren. Die „Alleen der Dornen“, das ist der mit Geboten, Verboten und zereemoniellen Handlungen gepflasterte Weg der religiösen Orthodoxie; die „Allee der Kastanien“, das ist der Weg des freien, philosophischen Denkens und wissenschaftlichen Forschens (außen stachlig, im Innern aber nahrhaft und süß); die „Allee der Blumen“, das ist der Weg des Lebensgenusses und der Künste.

La promenade du sceptique ist ein literarisches Werk, eine Satire der menippäischen Art,²¹ die die Mixtur verschiedener literarischer Formen erlaubt: Erzählung, Rede, Dialog, Bericht. Was aber kritisiert diese Satire? Nun, es ist nicht überraschend: die Verabsolutierung der einen oder anderen Lebensform und das autoritäre, auf Macht pochende Denken. Der Spaziergang als offene Denkform, hier ist er verwirklicht. Die Mittel, die das erlauben, stammen jedoch nicht aus dem Zeughaus der Philosophie. Sie sind lite-

20. Bald gilt sie als definitives Zeichen sozialer Öffentlichkeit im Zentrum der großen Städte; vgl. *Dictionnaire de la Conversation et de la lecture*, Tome XLV, Paris 1838, 290ff.

21. Herbert Dieckmann, *Studien zur europäischen Aufklärung*, München 1974, 211

rarischer Herkunft und haben hier auch die Aufgabe, das wachsame Auge des Zensors einzuschläfern. Ich sage „auch“, denn ihre Aufgabe geht über die verbergende Einkleidung der Wahrheit hinaus.

Es gibt nur wenige Schriften Diderots, die ohne die Mischung verschiedener Darstellungsformen auskommen. An den unerwartetsten Stellen wird dialogisiert und erzählt. Es herrscht auch hier die krumme, die gebrochene Linie der natürlich stilisierenden Kunst vor, die vom Glatten, Eingefahrenen wegführt, und das Überraschende des „coup de théâtre“ bewirken möchte. Doch steht diese Kunst mit ihrer spazierlichen Vorliebe für Varietäten, Abschweifungen und Exkurse nicht im Dienst eines bloß ästhetischen Vergnügens. Stets will sie den Wahrheiten dazwischenkommen, sie *interessant* machen und ist insofern, — mit einem Ausdruck Diderots — „jeu d'esprit“, Spiel- und Gedankenbewegung in einem.

Die Alleen der *Promenade du sceptique*, so ist in einer Interpretation zu lesen,²² erinnern an die Alleen im Palais Royal. Diderot kannte sie nur zu gut. Traf er sich dort doch nicht selten mit der Geliebten, mit Sophie Volland. Und er diskutierte hier promenierend oder auf einer Bank ausruhend, mit sich selbst über Politik, über Liebe, über den Geschmack oder die Philosophie. „Ich überlasse meinen Geist“, so spricht er als Erzähler in *Rameaus Neffe*, „ganz seiner libertinage. Soll er doch der ersten Idee, die sich zeigt, folgen, sei diese nun klug oder närrisch; wie man unsere jugendlichen Herumtreiber in der Allée de Foy sieht, die einer Dirne mit leichtsinniger Miene, lachendem Gesicht, lebhaftem Blick und Stupsnase auf den Fersen sind, sie um einer andern willen verlassen, sich allen nähern, aber an keiner hängen bleiben. Meine Gedanken sind meine Huren.“²³

Wieder sind wir, auf der Drehscheibe des Spaziergangs, an den Ausgangspunkt zurückgekommen, mitten in der Bewegung des *tableau mouvant*, und im flüchtigen Bild entdecken wir aufs neue die Idee des Denkens als Spiel und als Jagd nach Genuß. Natürlich erholt sich der Denkende gern von Zeit zu Zeit durch einen Besuch in der Allee der Blumen. Aber solange er seinen Gedanken nachhängt, ist die Jagd selbst eins mit dem Genuß. Im Bild wird sichtbar, was die Lebensform des Philosophen von der anderer abhebt: Beobachten, das Beobachtete reflektieren, das Produkt im sprachlichen Experiment, das sich sowohl der Verstandesoperation wie der Imagination bedient, zu prüfen und vor der Öffentlichkeit darzustellen, das setzt das Paradox einer beteiligten Distanz zum Leben voraus. Der Philosoph, der dieses Paradox auf sich nimmt, ist imstande, die Erscheinungsformen des Lebens in ähnlicher Weise zu lesen, wie Cléobule das Buch der Natur. Er entwickelt die Fähigkeit des emblematischen Blicks, eine Fähigkeit, die es ihm möglich macht, noch die absonderlichsten Phänomene symbolisch,

22. Dieckmann, *Studien*, 205

23. „J'abandonne mon esprit à tout son libertinage. Je le laisse maître de suivre la première idée sage ou folle qui se presente, comme on voit, dans l'allée de Foy, nos jeunes dissolus marcher sur les pas d'une courtisane à l'air évené, au visage riant, à l'œil vif, au nez retroussé, quitter celle-ci pour une autre, les attaquant toutes et ne s'attachant à aucune. Mes pensées ce sont mes catins.“
Œuvres romanesques, ed. Henri Bénac, Paris 1962, 395

nämlich als Sinnbilder zu deuten. Wie Cléobule an einem aus Buchen und Tannen zusammengewachsenen Labyrinth seines Parks abliest, was es mit den Irrtümern des menschlichen Geistes, der Ungewißheit unserer Kenntnisse, der Nutzlosigkeit der physikalischen Systeme und der Leere der metaphysischen Spekulation auf sich hat, so verbindet Diderot selbst, wenn auch weniger allegorisch, das Besondere der wahrnehmbaren Erscheinungen mit der Allgemeinheit eines philosophischen Textes. Dieser Text, dessen Buchstaben vor Alter bereits verblasen, muß sich vor der sinnlichen Erfahrung, die ein eigenes Erkenntnisrecht gegenüber der Metaphysik behauptet, bewähren können. Sie sucht dieses Erkenntnisrecht jedoch nicht in den Begriffen der theoretischen Spekulation, sondern auf der Seite der praktischen Philosophie. Diese liefert den Prätext, auf dessen Hintergrund Diderots emblematischer Blick die Bilder der Wirklichkeit als Sinnbilder des von Trieben unablässig bewegten und daher nach Moralität verlangenden Lebens liest.

Jede Gestalt der Natur, der Wasserfall mit der Mühle, der schiffezerschmetternde Seesturm, das Zucken der Augenbraue, die Sprache der Gebärden sagen dem emblematischen Blick: hier liegt Bedeutung, entziffere sie! Und schon sieht der philosophisch gesinnte Betrachter im Bild der wassergetriebenen Mühle den Nutzen der Naturkräfte, im Schiffbruch das Scheitern der Metaphysik und in Mimik und Gestik die Macht gesellschaftlicher Konventionen.

Der so die Dinge sieht, verachtet die Grenzbefestigungen der Metaphysik und beugt sich frei im Horizont seiner Wahrnehmungen und Gedanken.²⁴ Die natürlichen Horizontumschränkungen verschiebt er — und indem ich das sage, springe ich selbst vom wörtlichen in den metaphorischen Bedeutungsraum — die Horizontumschränkungen verschiebt er mithilfe seiner experimentierfreudigen Imagination. Auf diesem Weg gelangt Diderot in das Innere von Werkstätten und Kirchen, in bürgerliche und bäuerliche Wohn- und Schlafstuben, in Wirtshäuser, Klöster und Akademien, in gemalte Veduten und Vorratskammern, und er unternimmt auf diesem Weg, in Bougainvilles Spuren, gar eine Reise zu den Exoten.

Doch die Räume, die seine Phantasie durchstreift, gelten nicht als das, was sie in Wirklichkeit sind. Allenfalls repräsentieren sie etwas von jenen Umständen (von jenen *conditions*), die denen, die in ihnen leben und handeln, die Signatur einer bestimmten Herkunft, Profession und gesellschaftlichen Stellung aufgeprägt haben.

Auf solche Weise bewährt sich der emblematische Blick als Schlüssel für die Einheit von Objekt und Sinn. Vor ihm erscheint das Wahrgenommene als deutbares Bild, als Einheit von sinnlicher Gestalt und Schrift, mit einem Begriff aus Diderots *Brief über die Taubstummen*, als „Hieroglyphe“ (= Bilderschrift). Diesen von Francis Bacon zur Bezeichnung einer natürlichen, nämlich der Gebärdensprache eingeführten Ausdruck

24. Insofern haftet der emblematische Blick gerade nicht an den Dingen selbst, sondern an den Vorstellungen und Bildern, die wir uns von ihnen machen. Der Blinde und der Träumende sind daher die wahren „Interpreten“ der Natur. Vgl. dazu Jacques Chouillet, *La formation des idées esthétiques de Diderot*, Paris 1973, 342f.

25. Vgl. Marie-Luise Roy, *Die Poetik Denis Diderots*, München 1966, 72ff.

überträgt Diderot vor allem auf die Sprache der Dichtung.²⁵ Und er tut das, um zu verdeutlichen, wie groß die Analogie zwischen Gestus, Mimik und sinnlich akzentuierender Rede ist. Es ist die Bilderschrift der Poesie, die ein Maximum an sinnlicher Evidenz hervorzurufen vermag, ohne darüber das *begriffliche* Element des sprachlichen Mediums vergessen zu machen. Wo beides zusammenkommt, da werden die Dinge zu semantisch gezähmten Erscheinungen: Die Welt wird für den emblematischen Blick lesbar wie das „tissu d'hiéroglyphes“ des poetischen Textes.²⁶

Es ist kein Zufall, daß Diderot sich an Bacon, den großen Systematiker der naturwissenschaftlichen Induktion hält, um die Dichotomie zwischen sensorischer und intellektueller Erfahrung wenn auch nicht aufzuheben, so doch zu überbrücken. Die Interpretation der wahrnehmbaren Erscheinungen muß sich auf die Beobachtung derselben beziehen können, sonst bleibt sie spekulativ. Und auch der andere Satz gilt: Was der Beobachter sieht, das verliert die Drohung des leeren Zeichens allein im Akt der Deutung und der Klassifikation.

Dahinter steht die ungetrübte Gewißheit — und hier gibt Diderot das Interesse des Spaziergängers für das Unterscheidende an den Weltansichten auf —, daß alles in der Welt mit allem zusammenhängt, und daß die Lektüre im Buch der Natur nach und nach die Strukturen dieser globalen Einheit hervortreten läßt. Und da den sprachlichen Zeichen zugemutet wird, die wesentlichen Merkmale der dieses Ganze ausfüllenden Einzeldinge *stellvertretend* darzustellen, so ist es auch erlaubt, den Traum einer universellen Sprache zu träumen, in der die Vernunft die Begriffe und das, was sie repräsentieren, von ihren Zweideutigkeiten gereinigt hat.²⁷

Wir Heutigen, die wir nicht mehr im Buch der Natur lesen, sondern Bibliotheken öffnen müssen, um die Spuren seines Mythos zu verfolgen, haben uns von den Prämissen einer virtuellen Weltordnung und deren Abbildung im sprachlichen Zeichen längst entfernt. Und es ist nicht die Lehre vom Kampf gegen die physische und moralische Natur, die uns nachdenklich macht, sondern die Form, in der Diderot sie vorträgt. Denn in dieser schlagen sich zwei Bedürfnisse nieder, die, so scheint es, einem eingeborenen Vernunftinteresse dienen und überall nach Erfüllung verlangen: das Bedürfnis,

26. „Il passe alors dans le discours du poète un esprit qui en meut et vivifie toutes les syllabes. Qu'est-ce que cet esprit? j'en ai quelquefois senti la présence; mais tout ce que j'en sais, c'est que c'est lui qui fait que les choses sont dites et représentées tout à la fois; que dans le même temps que l'entendement les saisit, l'âme en est émue, l'imagination les voit, et l'oreille les entend; et que le discours n'est plus seulement un enchaînement de termes énergiques qui exposent la pensée avec force et noblesse, mais que c'est encore un tissu d'hiéroglyphes entassés les uns sur les autres qui la peignent. Je pourrais dire en ce sens que toute poésie est emblématique.“ *Lettre sur les sourds et muets* (H IV), 169

27. „Un idiome commun serait l'unique moyen d'établir une correspondance qui s'étendît à toutes les parties du genre humain, & qui les liguât contre la nature, à laquelle nous avons sans cesse à faire violence, soit dans le physique, soit dans le moral. Supposé cet idiome admis & fixé, aussitôt les notions deviennent permanentes; la distance des temps disparaît; les lieux se touchent; il se forme des liaisons entre tous les points habités de l'espace & de la durée, & tous les êtres vivants & pensants s'entretiennent.“ *Encyclopédie* (H VII), 189

die gesellschaftlich verordneten physischen wie moralischen Zwänge im Spiel aufzuheben.

Was bei Diderot Spiel — „jeu d'esprit“ — heißt, das läßt sich nicht in eine Formel fassen. Es ist nicht selten eine Art des Experimentierens mit unterschiedlichen Rollen, Standpunkten, Hypothesen und Bildern, die — es ist noch nicht lange her — als konfuse Spielerei abgetan wurde. Wir heute sehen darin jedoch die Signatur der Moderne. Indem er das Ansehen eines Autors ablehnte, verwahrte sich Diderot gegen die Autorität, die seit alters mit Schrift und Wissen gewappnet vor den Leser tritt, um ihm Respekt abzunötigen.²⁸ Diderots Autorität beruht nicht auf dem einmaligen, geschlossenen Werk. Sie beruht auf dem Zweifel, der das Einfache und Einheitliche in ein Zweifaches auflöst, und versuchsweise, von den gegensätzlichen Enden her, eine Gedankenbewegung in Gang setzt, die der Leser selbst vollenden mag, wenn er will.

Der Spaziergang des Philosophen hält im Bild fest, was die unvollendete Gedankenbewegung vor dem apodiktischen Denken auszeichnet: daß kein Ding, keine Wahrheit über der Zeit steht. Selbst das Wissen der *Encyclopédie* hält der Zeit nicht stand, das Landschaftsgeleichnis unterwirft es dem dekomponierenden Takt der Natur. Zugleich sucht der Blick des Spaziergängers aber nach dem Beständigen, nach einem Widerstand, an dem er sich selbst als eine Kraft erfährt. In der Deutung formt dieser Blick das Widerständige um, es wird lesbar, ohne zugleich verfügbar zu sein. So übt der intellektuelle Eingriff keine Macht über das, worauf er sich richtet, auch wenn er die etablierte Macht des tradierten Diskurses bricht, um eine Sicht der Welt freizusetzen, die die Frage der Nützlichkeit ins Zentrum der Deutung rückt. Auf diese Weise den Blick zu verändern, ohne politisch tätig zu werden oder das scharfe Werkzeug des Vivisekteurs handhaben zu müssen, liegt in der Natur des kritischen Diskurses dort, wo er sich an die Regel der Selbstkritik hält und sie im Spiel der dialogischen Gedankenbewegung einlöst. Wo das Spiel jedoch der einsinnigen Handlungsanweisung und die Ethik dem Nutzwert geopfert werden, dort will man mit Diderot nicht mehr einig sein.²⁹ So bleibt die Frage, ob die Rolle des skeptischen Spaziergängers in der Attitude des Unbeteiligtseins nicht die Möglichkeit einschließt, Dasein und Welt auch als bloßes Produkt chemischer Verbindungen zu betrachten. Der Blick — mal blickt er moralisch, mal naturwissenschaftlich — mag je nach dem Ort, auf den der Betrachter sich stellt, wechseln. Denn vor der unbestreitbaren Universalität der Bewegung verkommt jedes Stillstehen zur Dogmatik.

28. „Je ne compose point, je ne suis point auteur; je lis ou je converse, j'interroge ou je réponds.“ *Essai sur les Règnes de Claude et de Néron et sur la vie et les écrits de Sénèque*, A-T III, 10

29. Vgl. etwa den Artikel „Anatomie“, in dem Diderot empfiehlt, medizinische Versuche an Kriminellen vorzunehmen: *Encyclopédie* I (H V), eds. J. Lough/J. Proust, Paris 1976, 363f.