Wilhelm Schmidt-Biggemann

In nullius verba iurare magistri. Über die Reichweite des Eklektizismus

Vorspiel über Richtiges und Wichtiges

- 1) Die Konstituentien der eklektischen Erfahrungsphilosophie bei Christian Thomasius
- 2) Über John Lockes Empirismus und die Verwandtschaft zum Eklektizismus
- 3) Über Éclectisme und Scepticisme bei Diderot
- 4) Über das Zerbersten des methodischen Eklektizismus unter dem Druck der Transzendentalphilosophie

Historisches Vorspiel: Richtiges und Wichtiges

Daß man nicht alles behalten und nicht alles auf Zuruf parat haben kann, ist eine Not der Historiker, auch der Philosophiehistoriker. Die Kapazität des menschlichen Gedächtnisses ist endlich, und die Fülle der Fakten führt zur Überforderung für Gedächtnisleistungen, das gilt auch kollektiv. Der Ausweg aus diesem Überforderungs-dilemma liegt – wie üblich – in der Reduktion der Erwartungen. Das Muster: Der Fuchs und die Trauben. Weil man nicht alles haben kann, macht man aus der Not eine Tugend. Die Not, aus dem Schatz der Historie auswählen zu müssen, wird zur Tugend, aus der chaotischen Faktenmasse der Geschichte auswählen zu können.

Gedächtnis heißt dieses Vermögen für Geschichte, schon seit Augustinus. Wer für die begrenzte Kapazität des Gedächtnisses auswählt, beurteilt die Geschichte, ein Urteil, das sich entweder aufs Richtige oder aufs Wichtige beziehen muß:

Wenn es in der Geschichte ums Richtige geht, werden in die chaotische Vielfalt der Geschichte, in den Urwald voller Reichtümer, methodisch Schneisen geschlagen. Diese Schneisen im Wissenswald sind das Werk der Philosophen, die den Zusammenhang von Begriffen kennen wollen, die an Schlußfolgerungen interessiert sind. Und sie finden dann die Denkmale ihrer Vorläufer auf dem rechten Weg. Hat man erst seinen Methodus für Ordnung, ist die Vielfalt der Geschichte nicht mehr entscheidend, sondern der rechte Zugriff reduziert die Vielfalt zum Material der Methode. Läßt sich der Historiker auf diese Bedingungen ein, muß er Partei ergreifen für eine Methode, für eine Methodengruppe. Wer erst die rechte Methode hat, kann sich ihr kaum entziehen, das ist der Anspruch des Begriffs „richtig“. In dieser Perspektive ist Geschichte immer die Geschichte der Vorläufer, eine Geschichte derjenigen, die schon vor mir das Richtige, das ich jetzt kenne, wußten; es ist eine Art philosophi-

scher Ahnenforschung. Der Jünger der richtigen Philosophie ist der Anhänger desjenigen, der zuerst das Richtige gefunden hat; die Philosophie des methodisch Richtigen ist deshalb die Philosophie der Sekte der rechten Philosophen, *Philosophia sectaria*.

Nun gibt es da ein Problem: Die Philosophen – das ist ein Hauptbefund und das Konstituens von Philosophiegeschichte – haben sich schon vom Beginn der Philosophie an darum bemüht zu klären, was Philosophie denn sei. Aber sie haben sich nicht einigen können. Und das ist der Punkt: Wichtiges. Aus dem alten Befund der Philosophenvielfalt sind schon früh Konsequenzen gezogen worden. Diogenes Laertius, der antike Philosophiehistoriker, berichtet: „Übrigens tat sich vor kurzem (es ist etwa gegen 200 nach Christus) noch eine eklektische Sekte auf unter der Führung des Potamon von Alexandria, der sich aus den Lehren aller Sekten auswählte, was ihm gefiel.“¹

Offensichtlich sollte mit dieser Methode die Vielfalt der philosophiehistorischen Befunde ernst genommen und bewältigt werden. Über den besagten Potamon von Alexandria ist nichts überliefert als diese paar zitierten Zeilen aus Diogenes Laertius. Wenn man also etwas konkreter begreifen will, was das heißen soll, eklektische Sekte, muß man sich die Disposition der Begriffe ansehen, die bei Diogenes Laertius die *Philosophia eclectica* bestimmen. *Philosophia eclectica* wählt aus der *Philosophia sectaria* das aus, was gefällt (τὰ ἀρεσκοντα). Aber was heißt „gefällt“? Was ist der Maßstab des Gefallens nach dem ausgewählt wird; und was wird ausgewählt? All das ist aus dem zitierten Stückchen und seinem Umfeld nicht destillierbar. Nur die Gegenposition ist klar: *Philosophia sectaria*. Denn diesen Typ definiert Diogenes Laertius als eine Philosophie, die sich an „feste Lehrsätze hält, welche in voller Übereinstimmung miteinander stehen“, die mit Prinzipien und Schlußfolgerungen arbeitet (πρόσκειν δόγμασιν ἀκολουθῶν). Alle diese methodischen Kriterien werden durch die eklektische Methode negiert. Eklektische Philosophie ist deshalb a limine prinzipienlose Philosophie ohne Folgerungsreihen, eine Sekte, um Sekten aufzuheben, eine methodenlose Methode.

Ob diese Philosophie in der Antike eine Wirkung gehabt hat, ist ungewiß. Bedeutend kann sie nicht gewesen sein, sonst hätten sich Reaktionen gehalten². Aber die Leerformel von der „*Philosophia eclectica*“³ ohne Prinzipien und ohne Konsequenzmacherei stand für die Philosophie der Neuzeit zur Disposition. Und so wurde die eklektische Philosophie zum Konzept der Gelehrten- und Philosophiegeschichte der Aufklärung, die wegen dieser ihrer Ablehnung metaphysischer Prinzipien und logischer Formalismen zugleich das Potential des westeuropäischen Empirismus umfaßte.

¹ *Diogenes Laertius*, *Vita Philosophorum* I, 21. Übers. Otto Apelt (Hamburg 1967).

² Es gibt zwei Stellen, die in Frage kommen: a) *Clemens von Alexandria*, *Stromateis* I, 37, 6: „Alles, was an Schönerm bei den verschiedenen Stellen gefunden wird, was an Redlichkeit und Frommem in den Wissenschaften gelernt werden kann, dieses Ensemble (σύμπαρ τὸ ἐκλεκτικόν) nenne ich Philosophie.“ b) in der „Suda“, einem byzantinischen Lexikon aus dem Photius-Umkreis, 10. Jahrhundert, wird Diogenes Laertius ausgeschrieben. Ed. Bernhard (Halle und Braunschweig 1853) I, 1, Sp. 47 f., s. v. „Hairesis“.

1. Über die Konstituentien der eklektischen Erfahrungsphilosophie bei Christian Thomasius

Der große Gerhard Johannes Vossius, der, der von seiner eigenen Bibliothek erschlagen wurde, Philologe, Polyhistor, Theologe, Historiker, hat im Jahre 1649 die *Vitae philosophorum* des Diogenes Laertius bearbeitet und seinem Buch den Titel „De philosophorum sectis“ gegeben⁴. Schon dieser Titel war Programm. Wie Diogenes Laertius stellte auch Vossius die Prinzipien Platos und der Sophisten dar, referierte über aristotelische Archei und epikureische Korpuskel, schrieb über vorsokratische Naturphilosophen und den politischen Sokrates. Dabei wurde dem Historiker Vossius klar, daß die begrifflichen Ansprüche, die Prinzipien, die er zu referieren hatte, untereinander nicht vereinbar waren – eine Reflexion, auf die Diogenes Laertius gar nicht erst gekommen war. Ein Maßstab jenseits von Prinzipien war nicht zu finden, wie wäre derlei auch möglich? Vossius' Konsequenz: Eklektizismus. „Flores enim ex omnibus sectis legemus, et inde corollam plectemus capiti nostro, quae quanto plus traxerit ex vero bonoque, tanto erit pulchrior atque odoratior, tantum enim minus marcescit.“⁵ Ein philosophischer Blumenkranz also, ein *Florilegium philosophicum*. Dabei wurde bei Vossius mehr klar, als bei Diogenes Laertius zu finden war, nämlich was man unter der Auswahl der besten Meinungen verstehen konnte: Spruchweisheiten, *Loci communes*, *Flores*, *Topoi*, die ihren Witz in sich selber hatten, keiner Deduktion und keines anderen Prinzips bedurften. Die eklektische Philosophie wurde damit zur Philologenphilosophie, die aus der widerspruchsvollen Historie schöne und duftende Stilblüten pflückte und sie zum Kranz flocht. Sie war als methodenlose Methode nicht auf Philosophie beschränkt, sie entsprach der Art, wie man generell mit Erfahrungen Und dann stand *Historia*, weil sie unmittelbar lehrte, in Konkurrenz zum Magister der Schule, der nur durch Federfuchseriei beibringen konnte. In der Historie konnte jedermann seine Erfahrungen selbst machen, der Magister wurde überflüssig. Für diesen Sachverhalt ließ sich im Schatz der Geschichte auch das Horazzitat finden „nullius addictus iurare in verba magistri“⁷ (und weil es für diesen Zusammenhang nichts hergab,

³ Vgl. Helmut Holzhey, Philosophie als Eklektik, in: *Studia Leibnitiana* XV, 1 (1983) 20–29. Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Topica universalis* (Hamburg 1983) Fünftes, eklektisches Kapitel. Norbert Hinske (Hrsg.), *Eklektik, Selbstdenken, Mündigkeit* (= Aufklärung, Bd. I, 1, Hamburg 1986).

⁴ *De philosophorum sectis liber* (Den Haag 1657).

⁵ Ebda. 315.

⁶ *Cicero, Orator* II, 12.

⁷ *Horaz*, Ep. I, 14, wird als Beleg eines kompetenten und freien Umgangs mit Historie schon bei Pico, *De dignitate hominis*, benutzt: „Qui enim se cuipiam ex philosophorum familiis addiderunt, Thomae videlicet aut Scoto, qui nunc plurimum in manibus, laventes, possunt illi quidem vel in paucarum quaestionum discussione suae doctrinae periculum facere. At ego ita me institui, ut in nullius verba iuratus, me per omnes philosophiae magistros funderem omnes schedas excuterem, omnes familias agnoscerem.“ (Wer sich irgendeiner philosophischen Schule verschrieben hat, ein Anhänger des Thomas etwa oder des Scotus – die beiden werden wohl derzeit am meisten gelesen – kann freilich seine Gedanken auch bei der Diskussion nur weniger Fragen auf die Probe

fiel das *addictus* – ganz eklektisch – eben weg). Dieselbe *Maxime* konnte auch biblisch gestützt werden mit dem ersten Thessalonicherbrief, 5, 21: „Prüfet alles und behaltet das Beste“; und zugleich galt die Philosophenweisheit: „*Plato amicus, sed magis amica veritas*.“ Blumen im Kranz der Philologenphilosophie.

Aber so blieb es nicht. Ob sich Vossius darüber klar war, welche Folgen er mit seiner Interpretation der besagten Diogenes-Laertius-Stelle auslöste, ist schwer klärbar. Christian Thomasius jedenfalls, der sich auf Vossius bezog, stellte für den „rechtschaffenen Weltweisen“ die Kriterien des Eklektikers als Norm auf. Er sah in ihm „einen Mann, der einen scharfsinnigen und penetranten Verstand hat und alle Zeit just und bündig rasonniert, der in dem allgemeinen und höchst nöthigen Instrument aller Wissenschaft – ich meine der Historie – wohl erfahren ist“⁸.

Bündiges *Raisonnement* und Historienkenntnis allein machen den rechtschaffenen Weltweisen noch nicht kompetent, sondern er braucht dazu „ein rechtmäßiges *Decorum*, ohne welches alle Philosophie eitel und bloße Pedanterie sein würde“⁹. *Decorum* gegen Pedanterie: Diese Entgegensetzung nimmt den Weltweisen aus dem rein akademischen Bereich hinaus, disqualifiziert den Fachphilosophen nicht mehr vornehmlich als *Philosophus sectarius*, sondern beschimpft ihn – und damit die akademische Gelehrtenwelt – als Pedanten¹⁰. Der eigentlich „rechtschaffene“ Weltweise ist der politisch denkende Mann des Hofes und der Stadt, nicht der akademische Fachjurist, sondern der historisch erfahrene, der gebildete Jurist. Und der schwört schon gar nicht auf die Worte eines Magisters, sondern verbindet als Ciceronianer sein Ideal des *Decorum* mit *Honestum*, wie das in Ciceros „*De officiis*“ bestimmt wurde: „*Nihil hominum, nisi quod honestum decorumque sit, expetere oportere*.“ Von hier aus war das *Honestum*, fast identisch mit *Decorum*, eines der Grundprinzipien des römischen Rechts geworden, von Ulpian formuliert: „*Suum cuique tribuere, neminem laedere, honeste vivere*.“

Auch das waren *Loci communes*, und es war sinnvoll, in der eklektischen Philosophie mit *Loci communes* zu arbeiten, mit verbindlichen Erfahrungen. Der Eklektizismus, die Philologenphilosophie, wurde bei Thomasius auch zur Juristenphilosophie, elegant, unakademisch und gebildet, zitierend und sich im Zitat emanzipierend. Eine Philosophie „*quae jubet non dependere ab ore unius, aut in unius magistri verba jurare*“, eine Philosophie, die durch die Kraft der Argumente überzeugt wurde (*argumentorum pondere convictus*), sammelt sich einen Schatz, in dem sie „*suis potius oculis quam alienis*“ videt¹¹.

stellen. Aber ich bin so vorgegangen, daß ich, ohne auf eines Meisters Worte zu schwören, mich auf alle großen Philosophen gestürzt, alle Blätter durchstöbert, alle Schulen kennengelernt habe.) *Giovanni Pico della Mirandola*, *De Dignitate Hominis*. Ed. *Garin* (Bad Homburg, Berlin, Zürich 1968) 58f.

⁸ Widmung der „*Vernunftlehre*“ (Halle 1691) Bd. 1, S. x3v.

⁹ Ebd. 4.

¹⁰ Der Pedant ist wohl nicht zuerst der Versfußzähler, sondern der Begriff stammt wohl aus der Kontamination von „niedrigem, gelehrtem Fußvolk“ mit „Pädagoge“ im ital. 15. Jahrhundert. Vgl. S. *Bottaglia*, *Grande Dizionario della Lingua Italiana* (UTET, 1984) s. v. *Pedante*.

¹¹ *Introductio in philosophiam aulicam* (Leipzig 1688) 43.

Hier verschob sich der Akzent: Nicht nur war die sachliche Kompetenz der *Collectio* von philosophischen Blüten gefragt, sondern der Akt des Auswählens selber, der Akt der *eigenen* Erkenntnis des Richtigen wird das Entscheidende: Selbst sehen macht schlau.

Das ist die *Libertas sentiendi*, die Gedankenfreiheit, der Mut, sich seines Verstandes zu bedienen. Eklektische Philosophie wird zur Erfahrungsphilosophie mit politischer, freiheitsorientierter Pointe, „*cuiuslibet aequalem sentiendi libertatem permittens*“¹². Wenn die Philosophie für Thomasius „Aus der gesunden Vernunft Gott, die Kreatur insgesamt und ihren Ursprung / zum Nutzen des menschlichen Geschlechts betrachtet“¹³, dann erweist sie sich als eine praktische Wissenschaft, die den Anspruch des Richtigen zwar nicht aufhebt, diesen Anspruch aber in die Konkurrenz mit dem Anspruch des Wichtigen stellt. „*Imbecillitas intellectus nostri*“, die Schwäche unseres Verstandes bestimmt, daß es für uns „*una semper et eadem, quae verae philosophiae nomen merceatur, dari nequit, ergo altera simus contenti*“¹⁴.

Das ist die erste Konsequenz des Eklektizismus: Der Kompetenzanspruch der Vernunft, auch ihr Anspruch auf Wahrheit insgesamt, wird durch Praxis begrenzt. Diese Begrenzung des Wahrheitsanspruchs der Vernunft ist zugleich der Maßstab, der Gedankenfreiheit ermöglicht. Das Programm also: Humanisierung der Erfahrung durch deren Begrenzung. Implikationen: Freiheit der Erfahrungsbeurteilung und frei bedachte Bewertung von Geschichte. Das ist zugleich der Ursprung des philosophischen Begriffs von Kritik: Freiheit des Urteils über historische Gegenstände – und daraus entstanden die vielen *Historiae criticae* der deutschen Frühaufklärung: bei Brucker, Heumann, Budde, Gottsched.

Historia heißt Erfahrung und Geschichte¹⁵. Indem eklektische Philosophie das freie, politische Urteil über Geschichte propagierte, implizierte sie Erfahrungsphilosophie. Eine solche Erfahrungsphilosophie hat Thomasius in Verschränkung mit seinem Eklektizismus entwickelt, eine Lehre, die die Prinzipien des Eklektizismus: Erfahrung aus Geschichte, freies Urteil der Vernunft nach dem Maßstab des Nützlichen, auf die Erkenntnistheorie übertrug. Erfahrung wurde als sinnliche Erfahrung interpretiert: „Was der menschliche Verstand durch die Sinne erkennt, das ist wahr, was denen Sinnen zuwider ist, das ist falsch“; denn die Sinne sind „die leidenden Gedanken“, beschäftigen sich – Geschichte und Erfahrung zugleich – mit Individua¹⁶. Sie werden begriffen mit den Ideen, den tätigen Gedanken des Verstandes, die mit den „*Universalibus*“¹⁷ zu tun haben. „Was mit denen Ideis, die der menschliche Verstand von denen in die Sinne imprimierten Dingen merket, übereinkommt, das ist wahr. Was ih-

¹² Ebda. Für die Geschichte der *Libertas philosophandi*, die in der Freiheit von dem Zwang besteht, in Lehrtraditionen zu denken und selbst eine solche Tradition gebildet hat, ist Lorenzo Vallas Vorrede zur *Dialektik* (Opera Basel 1540, ND Turin 1962) 643–645 wichtig.

¹³ Rezension der *Introductio in philosophiam aulicam* in den „*Freimüthigen ... Gedanken über allerhand neue Bücher*“ (Halle 1690) 30.

¹⁴ *Introductio in philosophiam aulicam*, 43.

¹⁵ *Vernunftlehre* (Anm. 6) I, § 26, 27.

¹⁶ Ebda. § 23.

¹⁷ Ebda.

nen zuwider ist, das ist falsch.“ Und diese Falschheit wird deutlich an der „inneren Beystimmung des Menschen / das sich etwas so verhalte / als er gedencke“¹⁸.

Das macht die Verschränkung von Eklektizismus und Vernunftlehre der Erfahrung aus:

- a) Erkenntnis ist begrenzte Erkenntnis in praktischer Hinsicht.
- b) Allemal geht – historisch und empirisch gleichermaßen – Erkenntnis von der Erfahrung aus.
- c) Inhalte der Erfahrung und Kriterium der Erkenntnis sind die Einzelheiten: Loci communes und Individua, die ihre Wahrheit in sich tragen.
- d) Diese historisch-empirische Erfahrung wird beurteilt durch „innerliche Beystimmung“, respektive durch die Gedankenfreiheit, die Libertas sentiendi.
- e) Die Vernunftlehre der Erfahrung basiert auf der Unterscheidung von passiver Sinnlichkeit, die Individuelles erkennt, und dem universalien-orientierten tätigen Verstand.

2. John Lockes Empirismus und seine Verwandtschaft zum Eklektizismus

Die eklektische Vernunftlehre der Erfahrung, die Christian Thomasius konzipierte, erschien zuerst 1688 als „Introductio in philosophiam aulicam“ und wurde in der „Einleitung in die Vernunftlehre“ 1691 fortgeführt. Diese Aufklärungsphilosophie stimmte in ganz wesentlichen Punkten mit dem Empirismus Lockes überein. Aber beide Philosophien waren unabhängig voneinander konzipiert¹⁹. Auch für Locke war Erkenntnis durch Praxis definierte Erkenntnis. Der Kernabschnitt seiner „Introduction“ zum „Essay on Human Understanding“ (1690) bestimmte: „Men have reason to be well satisfied with what God hath thought fit for them since he has given them ... whatsoever is necessary for the conveniences of life and information of virtue.“²⁰ Die Menschen, führt er fort, seien so ausgestattet, „that they have light enough to lead them to the knowledge of their Maker and the sight of their own duties“²¹. Das Licht der Vernunft, „the candle which is set up in us, shines bright enough for all our purposes“. Indem Locke die Grenzen des menschlichen Verstandes gegen eine (platonisierende) Ideenmetaphysik abgrenzte, machte er die Begrenzung der menschlichen Vernunft auch zu deren Bedingung. Man konnte nur das Nützliche wissen, aber dieses Wissen war sowohl positiv Pflicht als auch – negativ – Ausschlußkriterium angemäß-

¹⁸ § 100.

¹⁹ Thomasius hat den französischen Vorabdruck von Lockes Essay in der Bibliothèque universelle nicht kennen können, als er seine Introductio in philosophiam aulicam konzipierte. „Extrait d'un livre Anglois qui n'est pas encore publié, intitulé ESSAI PHILOSOPHIQUE concernant L'ENTENDEMENT, où l'on montre qu'elle est l'entendue de nos connoissances certaines, & la manière dont nous y parvenons. Communiqué par Monsieur Locke.“ In: Bibliothèque Universelle et Historique de l'année MDCLXXXVIII. Tome Huitième (Amsterdam 1688) 49–142.

²⁰ Locke, An Essay concerning Human Understanding I, 1, 5.

²¹ Ebda.

ten Wissens: So wurde aus der affektierten Bescheidenheit der Selbstermächtigungsakt der Vernunft plausibel, für ihre eigene Praxis allein zuständig zu sein.

Dieser Topos von der Beschränktheit menschlichen Wissens hatte einen antimetaphysischen, einen antitheologischen und einen antiakademischen Drall. Ein Wissen, das über den praxisorientierten Erfahrungsbereich hinausging, entbehrte jeder Grundlage. „No innate principles in the mind“, dekretierte Locke deshalb (ein bestreitbarer und oft bestrittener Satz). Woher der „vast store“ der Phantasie stamme, woher der Geist (mind) die Materialien der Vernunft und des Wissens habe? „To this I answer, in one word, from experience, in that all our knowledge is founded.“²² Unsere Sinne, die sich auf „einzelne sinnliche Objekte“ richten, transportieren in unseren Geist verschiedene Perzeptionen der Dinge, je nachdem, wie uns die Dinge affizieren. Und hier werden die einzelnen Dinge wahrgenommen. Dieser Akt heißt „sensation“.

Die Verarbeitung des Materials der Sensation wiederum geschieht durch die reflection. Der Akt des Erkennens, den die „reflection“ vornimmt, geschieht mit den beiden Vermögen der reflection: mit „Perception or thinking and volition or willing“. Beide Vermögen bewirken den Akt, der die sinnliche Invention vermittelt „Erinnerung, Schlußfolgerung, Beurteilung, Wissen und Glauben“ (remembrance, discerning, reasoning, judging, knowledge, faith etc.²³) zur empirischen Erkenntnis einzelner Dinge, zur praktischen Wahrheit führt. Dieser Akt wird beschrieben einerseits als Agreement der Dinge untereinander (das ist eine lose Beschreibung der logischen Komposibilität) und „by the mind perceiving or judging of their agreement or disagreement“²⁴. Der Akt der Urteilsbildung – propositioning – ist psychologisch, nicht logisch gedeutet. Hier ist der Geist – wahrnehmend und wollend – das Organ, das Wahrheit, praktisch orientiert, möglich macht.

Im strikten Sinne ist bei Locke (auch im Anschluß an Descartes' sogenannte subjektive Wende) etwas nicht mehr wahr, weil es sich so verhält, sondern es ist wahr, weil *ich* es so denke und deshalb der Sache zugestimmt habe. Alle andere Wahrheit ist mir nicht zugänglich. Die reflection ist deshalb als ein doppeltes Vermögen geschrieben, als Bewußtsein (des Denkens) und Wille. Die Erkenntnis wird im subjektiven Urteil zustimmungspflichtig. „No one can wholly be ignorant of what he does, when he thinks.“²⁵

Daß Erkenntnis immer von sinnlichen Einzelerfahrungen ausgeht, in praktischer Absicht mit Allgemeinbegriffen beurteilt wird, daß sich die begrenzte Kompetenz der Vernunft in diesem willentlich-wissentlichen Urteilsakt zeigt, in einem Akt der tätigen und freien Vernunft, diesen Gedanken haben Thomasius und Locke gemeinsam. Bei Thomasius hat seine Erkenntnislehre eine engere Konnotation zur Libertas sentiendi, zur Gedankenfreiheit, und sie ist stärker historien-, vielleicht sogar geschichtsorientiert. Bei Locke überwiegt der Bereich der Naturerfahrung, gekoppelt mit einer antiplatonischen und antimetaphysischen Attitude.

²² Ebda. II, 1, 2.

²³ Ebda. II, 6, 2.

²⁴ Ebda. IV, 5, 5.

²⁵ Ebda. II, 1, 25.

Locke und Thomasius haben sich gewiß nicht gekannt, als sie ihre Theorien entwickelten, und der englische Empirismus ist mit der deutschen eklektischen Vernunftlehre auch nicht deckungsgleich. Denn der Empirismus hat eine Tendenz zum Sensualismus, der Eklektizismus hat eine Tendenz zur Geschichte. Das ist in der Wirkungsgeschichte beider Hauptautoren, der Wirkungsgeschichte von Thomasius und Locke evident. Von Locke geht der bekannte Weg der Erkenntnistheorie zu Condillac und Hume, die Thomasiusschule zeichnet sich durch große kritische und historische Arbeiten aus. Aber die philosophische Aufklärung, die in England und Deutschland gleichzeitig begann, arbeitete mit denselben Topoi. Deshalb konnte Locke in Deutschland schon früh und ohne Schwierigkeiten rezipiert werden. Er fiel sozusagen gar nicht auf im deutschen Eklektizismus, denn für beide Aufklärungen standen dieselben Kerntopoi zur Verfügung. Daß alles Wissen von der Erfahrung ausgehe, daß „*nihil sit in intellectu, quod non prius fuerit in sensibus*“, war die scholastische Prämisse der Erkenntnistheorie. Die Interpretation der „dunklen“ Aristotelesstelle aus *De anima* (II, 5 und III, 5), die *Intellectus agens* und *Intellectus possibilis* unterschied, auch den *Intellectus agens* an den Willen koppelte, war ebenfalls schulphilosophisches Gemeingut²⁶. Daraus entwickelte sich bei Thomasius die Unterscheidung von passiver Sinnlichkeit, von „leidenden Gedanken“ und aktiver Vernunft, „thätigen Ideen“, und bei Locke die Trennung von *sensation* und *reflection*.

Die Rolle der Historie, der Erfahrung, hatte Francis Bacon schon in Richtung auf Sensualismus vereinseitigt, im kontinentalen Bereich hielt und entwickelte sich der geschichtliche Aspekt von *Historia* stärker. Erkenntnis des einzelnen als Ziel von Erkenntnis war *Cognitio historica*, eine Erkenntnis, die mit aristotelischen Mitteln nicht beschreibbar war, weil Wissenschaft nur von unveränderlichen Dingen möglich war. Historische Einzelerkenntnis war Erkenntnis mit *Loci communes*, auch das war als sinnliche Einzelerkenntnis beschreibbar.

Diese sinnliche Erkenntnis des konkreten einzelnen vollzog sich im psychologischen Akt des Beurteilens für die Praxis. Die Praxisorientierung der Wissenschaft war seit Petrarca und Vallas Ciceronianismus²⁷ Hauptkriterium der humanistischen Kritik an der Scholastik. Diese Kritik hatte zugleich einen antiuniversitären und einen Drall gegen die Schulmetaphysik. Auch diese Tradition teilten Thomasius und Locke. Und bei beiden stellte sich heraus, daß der angeblich bescheidene Praxisbezug (wegen der Schwäche der menschlichen Erkenntnis) das Vehikel zur Vindikation der Kompetenz war, seine eigene Welt zu bestimmen; damit war Praxisbezug – empiristisch und eklektisch – Vehikel der Aufklärung.

²⁶ Vgl. Martin Gabmann, *Mittelalterliche Deutung und Umbildung der aristotelischen Lehre vom Nous Poetikos* (Sitzungsberichte der Bayer. Akademie der Wiss. Philos. Hist. Klasse 1936) Heft 4.

²⁷ S. o. Anm. 12, Vgl. Petrarca, *Epp. ad veteres* Illustr. I, II.

3. Diderots skeptischer Eklektizismus

Die begriffliche Reichweite des Eklektizismus: zweierlei, so der bisherige Befund:

- a) Der Eklektizismus ist die deutsche Variante des Empirismus und ermöglicht
- b) insbesondere den Umgang mit Geschichte.

Für die deutsche Aufklärung war das Wissenschaftskonzept des Eklektizismus das Konkurrenzkonzept zum Rationalismus, und es prägte die deutsche Aufklärung, ehe Leibniz und Wolff sie prägten. Eklektizismus war das Programm, das Budde und Fabricius, Walch und Brucker, Gottsched und Heumann, Zedler und Krünitz verfolgten. Dieses Konzept machte die große Literaturgeschichte der deutschen Frühaufklärung möglich: Fabricius' *Bibliotheca Graeca, Latina, media et infimae latinitatis*; Buddes *Isagoge in Theologiam Universam*, seine *Philosophia eclectica*, Walchs Reformations- und Konfessionsgeschichte und sein Philosophisches Wörterbuch, Bruckers *Historia Critica Philosophiae*, Gottscheds Konzept einer Nationalpoesie, vor allem Zedlers *Universallexikon*, immer noch die größte zu Ende geführte deutsche Enzyklopädie. Noch Nicolais *Allgemeine Deutsche Bibliothek* und Krünitz' grandiose *Ökonomische Enzyklopädie* waren ohne das Konzept des Eklektizismus undenkbar²⁸; auch in Winckelmanns *Kunsttheorie* spielt Eklektizismus eine Schlüsselrolle²⁹.

²⁸ J. A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca, sive notitia Scriptorum veterum Graecorum quoruncunque monumenta integra, aut fragmenta edita extant* (Hamburg 1704–1728); ders., *Bibliotheca latina, sive notitia autorum veterum latinorum, quoruncunque scripta ad nos pervenerunt* (Hamburg 1697); ders., *Bibliotheca mediae et infimae latinitatis* (Hamburg 1734–1746); J. F. Budde, *Isagoge in universam theologiam* (Leipzig 1732); ders., *Institutiones philosophiae instrumentalibus gen institutionum philosophiae eclecticae ... libri III*, 3 Bde. (Halle 1703–1706); J. G. Walch, *Historische und theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten, welche sonderlich außer der evangelisch-lutherischen Kirche entstanden*, 5 Bde. (Leipzig 1733–1736); ders., *Historisch-theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der evangelisch-lutherischen Kirche*, 5 Bde. (Jena 1730–1739); ders., *Philosophisches Lexikon* (Leipzig 1726); J. Jacob Brucker, *Historia critica philosophiae*, 4 Bde. (Leipzig 1740–1744); J. H. Zedler, *Großes vollständiges Universallexikon*. Bd. 1–64, sowie 4 Bde. Supplement (Leipzig 1732–1754); Johann Georg Krünitz, *Ökonomische Enzyklopädie, oder allgemeines System der Land-, Haus-, und Staats-Wirtschaft*, 242 Bde. (Berlin 1773–1858); Friedrich Nicolai, *Allgemeine Deutsche Bibliothek* (1765–1792), *Neue Allgemeine Deutsche Bibliothek* (1793–1806) insgesamt mehr als 300 Bde.

²⁹ Johann Joachim Winckelmann, *Abhandlung von der Fähigkeit der Empfindung des Schönen in der Kunst* (1763) § 14: „Beinahe hundert Jahre nach dem Raphael fing die Schule der Carracci an zu blühen ... Diese waren Eclectiker und suchten die Reinheit der Alten und des Raphaels, das Wissen des Michael Angelo, mit dem Reichtum und dem Ueberfluss der venezianischen Schule, besonders des Paolo, und mit der Frohlichkeit des lombardischen Pinsels im Correggio, zu vereinigen. In der Schule des Agostino und des Hannibals haben sich Domenichino, Guido, Guercino und Albano gebildet, die den Ruhm ihrer Meister nicht erreicht, aber als Nachahmer müssen geachtet werden.“ Vgl. Werner Busch, *Nachahmung als bürgerliches Kunstprinzip*. Ikonogr. Zitate bei Hogarth und in seiner Nachfolge. (= Studien zur Kunstgeschichte Bd. 7, Hildesheim, New York 1977). Busch verweist auf eine ausführliche Debatte zum Thema Eklektizismus in der Kunstgeschichte: Denis Mahon, *Studies in Seicento Art and Theory* (London 1947) Part IV, *The Construction of a Legend: The Origins of the Classic and Eclectic Misinterpretations of the Carracci*, 193 ff., bes. 213–16, 220–23, 228–29; Rensselaer W. Lee, Rezension von Denis Mahon, *Studies in Seicento Art and Theory* (London 1947), in: *Art Bulletin* 33 (1951) 204 ff.; Denis Mahon, *Art Theory and Artistic Practice in the Early Seicento: Some Clarifications*, in: *Art Bulletin*

Und dieses Konzept wirkte als Methodenkonzept von Literaturgeschichte entscheidend auf Diderots *Encyclopédie*³⁰. Auf diese Rolle des Eklektizismus ist Diderot wohl durch seinen engsten Freund, durch Melchior Grimm aufmerksam gemacht worden. Grimm, Regensburger, Verfasser der einflußreichen und später berühmten *Correspondance Littéraire*, in der die späten Werke Diderots veröffentlicht wurden, sowohl die „Salons“ als auch die letzten großen Romane (*Jacques le Fataliste* und *La Religieuse*)³¹, Grimm war Gottsched-Schüler und hat auch noch nachdem er in Paris Fuß faßte, mit Gottsched korrespondiert³², ihn propagiert³³, ihm die neuesten Nachrichten übermittelt. Die beiden Freunde, die ihr Leben lang zusammenlebten, waren untereinander rückhaltlos vertraut³⁴. Diderot hat denn auch die wissenschaftlichen Werke des Eklektizismus benutzt. Für die philosophiegeschichtlichen Artikel seiner *Encyclopédie* hat er ziemlich rücksichtslos Bruckers berühmte, die eklektische Methode propagierende und demonstrierende *Historia Critica Philosophiae* ausgeschrieben. Im Artikel „Thomasianisme“ hat er ausführlich die juristische, politische und philosophische Position der eklektischen Schule dargestellt, und im Artikel „Éclectisme“ hat er seine eigene

tin, 35 (1953) 226 ff. (Antwort auf Lee); *Denis Mahon*, Eclecticism and the Carracci: Further Reflections on the Validity of a Label, in: *Warburg Journal* XVI (1953) 303 ff. (weitere Antwort auf Lee); *Rudolf Wittboer*, Imitation, Eclecticism, and Genius, in: *E. R. Wasserman* (Hrsg.), *Aspects of the Eighteenth Century* (Baltimore, London 1965) 143 ff.

³⁰ Vgl. *Wilhelm Schmidt-Biggemann*, Diderots *Encyclopédie*-Konzept, in: *Idealismus und Aufklärung*, hrsg. von *Christoph Jamme* und *Gerhard Kurz* (Stuttgart 1988) 117–136. Das war schon zur Redaktionszeit von Grimms Nachfolger Meister: „*Jacques le fataliste*“ 1778 ff. „*La Religieuse*“ 1780 ff., „*Le rêve d'Alembert*“ 1782, „*Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme*“ 1783 ff.

³¹ *J. R. Smiley*, Diderots relations with Grimm (Illinois Press. Urbana 1950); *K. F. Schnelle*, F. M. Grimms Bildungswege in Deutschland. Zur Vorgeschichte der ‚*Correspondance littéraire*‘, in: *Wiss. Zs. der Karl-Marx-Universität Leipzig* 16 (1967) 17–31. *André Cazes*, Grimme et les encyclopédistes (Paris 1933) 11, 12.

³² *Edmond Scherer*, Melchior Grimm, in: *Revue des deux mondes* Nr. 1 (1885) 752–789 (Brief an Gottsched S. 771) Nr. 2 (1885) 307–341, 530–577. *Jochen Schlobach*, Diderot und Grimms *Correspondance littéraire*, in: Diderot und die Aufklärung, hrsg. von *H. Diekmann* (München 1980) 47–63.

³³ Lettre de M. Grimm à l'auteur du *Mercure*, sur la littérature Allemande, in: *Mercure de France* (Oktober 1750) 14–25. Dort betont Grimm zunächst die Unkenntnis der Franzosen in deutschen Dingen, auch die Unterlegenheit der Deutschen Literatur, weist aber auf die Theologen hin und berichtet vor allem von Luther, Opitz und Gottsched. Seine These: Ein großer Dichter fehlt in Deutschland, weil Hauptstadt und Publikum fehlen. Im 2. Brief: („Seconde lettre de M. Grimm à l'auteur du *Mercure* sur la littérature Allemande“) wird Grimm selbstbewußter und zählt neben althochdeutschen Dichtungen (Otfrid von Weissenburg) auch einen deutschen provençalischen Minnesänger (?) auf, danach berichtet er von Theuerdank, Hans Sachs, Volksbüchern wie Reinicke Fuchs. Opitz lobt er „qui est le Pope d'Allemagne ou plutôt celui est l'Opitz de l'Angleterre“ (S. 20). Er stellt Opitz noch über Corneille, stellt Fleming, Dach, Canitz, Günther als Lyriker und danach Gottsched als großen Theoretiker vor, endet mit Hallers „Alpen“, mit Hagedorn, Gellert und Klopstocks Messias: „Le sujet est beau et sans contredit plus grand que celui de Milton“ (S. 32). Ingesamt also lupenreine Nationalpropaganda der Gottsched-Schule.

³⁴ Erst 1783 hat Diderot mit Grimm gebrochen und beklagt, daß Grimms „carrière des lettres s'est réduit à la triste condition de serviteur des grands“. (Zit. bei *Schlobach*, Anm. 31, dort Fn. 52, S. 55).

gelehrte und skeptische Attitude mit allen wichtigen Termini des Eklektizismus gekennzeichnet. Aber er verschärfte hier, wie auch sonst, die Tendenz. Zwar gab es auch im Eklektizismus bei Thomasius leise skeptische Untertöne³⁵, aber es war ein Unterschied, ob man die Wahrheit einzelner Topoi kritisch herausfinden wollte oder ob man Skepsis gegen Autoritäten und Institutionen als Kern des Eklektizismus auffaßte: „Die Skeptiker und die Eklektiker“, schrieb Diderot im Artikel *Éclectisme*, „können als gemeinsame Devise wählen nullius addictus iurare in verba magistri. Aber die Eklektiker ... ziehen ihren Profit aus vielen Ideen ... und sie fügen dieser Devise eine zweite hinzu, durch die sie ihren Gegnern Recht tun wollen, ohne die Denkfreiheit (*liberté de penser*) zu opfern, auf die sie so stolz sind: *Nullum philosophum tam fuisse inanem qui non videre ex vero aliquid*. Wenn man diese beiden Philosophentypen (*espèces des philosophes*) vergleicht, sieht man, daß der Skeptizismus der Stein des Anstoßes für den Eklektizismus ist; der Eklektiker sollte deshalb stets an der Seite des Skeptikers gehen, um all die Scherben einzusammeln, die sein Freund nicht völlig zerstört hat par la sévérité de ses essais.“³⁶

Die sanfte, repressive Toleranz des Eklektizismus, seine historische Besserwisserei, seine unerträgliche Irenik, die zu allem ja sagen kann, der affirmative Part also des historischen Eklektizismus ist hier gepaart mit seinem Pendant, dem Skeptiker, dem Freidenker, der mehr zerstört, als den Dingen – und ihm selbst – bekömmlich ist. Der gebildete „philosophe“, derjenige, den man als den kritischen, unabhängigen Gelehrten, als toleranten, unaufdringlichen Aufklärer (als den sich Diderot selbst begriff) kennzeichnen könnte, dieser Denker war der Aufklärer aufgrund von Sachlichkeit und Freiheit. Diderot stilisierte ihn (mit starken autobiographischen Implikationen) zum Prototyp des aufgeklärten Enzyklopädikers: „Der Eklektiker“, schreibt er, „ist ein Philosoph, der das Vorurteil, die Tradition, die Anciennität, den allgemeinen Konsens, die Autorität, mit einem Wort: alles, was der geistigen Masse (*la foule des esprits*) zukommt, geringschätzt. Er hat den Mut, sich seines Verstandes zu bedienen (*ose de penser de lui-même*), die allgemeinsten und klarsten Prinzipien zu überdenken, zu diskutieren und zu examinieren. Er läßt nichts gelten, ausgenommen das Zeugnis seiner Erfahrung und seiner Vernunft. Alle Philosophie analysiert er objektiv und unparteiisch, er eignet sich von ihnen das an, was ihm zukommt. Das ist eine außergewöhnliche, eine zivile Philosophie (*une philosophie particulière et domestique*), denn der Ehrgeiz des Eklektikers ist weniger, Lehrer des Menschengeschlechts zu sein als sein Schüler, weniger, die Wahrheit zu lehren als sie zu erkennen. Der Eklektiker ist kein Mann zum Pflanzen und Säen, er ist ein Mann zum Sammeln und Sieben.“³⁷

Dieser prototypische Eklektiker ist auf bemerkenswerte, – wenn man den Superlativ bilden könnte – auf die allerdiderotischste Art aufgeklärt: Aufklärung ist hier schon wieder ohne pädagogische Verve, privat, zwar noch im Salon, aber an dessen Rande.

³⁵ Z. B. in der „*Introductio in philosophiam aulicam*“ (Leipzig 1688).

³⁶ Artikel „*Éclectisme*“, in: *Encyclopédie* Bd. 5 (1755) 270 b. Der Artikel *Éclectisme* ist im Verlauf der Verlagszensur vielfältig geändert worden. Vgl. *Proust, Diderot et l'Encyclopédie*, 540 f.

³⁷ Artikel „*Éclectisme*“, in: *Encyclopédie* Bd. 5 (1755) 270 a.

Diderot veröffentlichte schließlich seine Texte nach dem Abschluß der *Encyclopédie* nur noch handschriftlich, nur noch privat.

Seine eklektische, späte Aufklärung hat die ironische und die skeptische Attitude der Klage um den alten, gemütlichen Schlafrock, zugleich ist sie radikale Experimentalmetaphysik mit dem Hang zum Nihilismus, stets ohne Netz und doppelten Boden, zugleich dieses Wissen vereinnahmend, konsumierend, zähmend, sammelnd und domestizierend. Eine riskante Bürgerphilosophie, und Diderot ein Hasardeur als privatisierender Ideenkapitalist, ein Wissenssammler und Besonderheitenjäger, ein enzyklopädischer Salonskeptiker, der sich im letzten Drittel des Jahrhunderts selbst auf der Kippe wußte.

Goethe, der Diderot verehrte, hat allein den Vereinnahmungsgestus von Aufklärungsphilosophie gemeint, den Wissenssammler ohne Risiko, den Eklektiker ohne Skepsis, als er die aufgeklärte historisch-empirische Philosophie mit der Xenie „Die Weidtasche“ charakterisiert: „Reget sich etwas, gleich schießt der Jäger; ihm scheint die Schöpfung, wie lebendig sie ist, nur für den Schnappsack gemacht.“³⁸

Das Aneignen von Geschichte, das Konsumieren von Natur, der praktische Rahmen des Erkenntnis begann da obsolet zu werden, wo der bürgerliche Praxisbezug die Historie nicht mehr befreite, sondern für seine Freiheit konsumierte. War Freiheit nicht mehr die Freisetzung von Denkfreiheit im Umgang mit Geschichte und Erfahrung, sondern Lizenz für die Depotenzierung geschichtlicher Vielfalt, dann wurde Schnappsackphilosophie daraus.

Die zitierte Xenie war nicht gegen Diderot geschrieben, sondern gegen Nicolai, den Berliner Aufklärer. Aber sie paßte nur dreißig Jahre nach dem Abschluß der *Encyclopédie* bis in die Metapher hinein auf die bürgerlich private Aufgeklärtheit, die der Eklektizismus garantierte.

4. Über das Zerbersten des methodischen Eklektizismus unter dem Druck der Transzendentalphilosophie

Eine Philosophie, die – wie Fichtes transzendente Wissenschaftslehre – beansprucht, Wissenschaft aller Wissenschaft zu sein, eine Philosophie, die zu verbürgen beansprucht, „daß sie nicht nur alle bis jetzt bekannten und erfundenen, sondern auch alle erfindbaren und möglichen Wissenschaften begründete, und daß sie das ganze Gebiet des menschlichen Wissens vollkommen erschöpft habe“³⁹, eine solche Philosophie macht Geschichte verschwinden. Denn als der transzendente Rahmen jeder möglichen Veränderung ist sie Bedingung der Möglichkeit aller Veränderungen. Geschichtliche Vielfalt ist damit nicht mehr Voraussetzung eklektischen Philosophie-

³⁸ Xenien, zit. nach *Friedrich Schiller*, *Sämtl. Werke*, ed. Göpfert u.a. (München 1962) Bd. 1, 275–277.

³⁹ *Johann Gottlieb Fichte*, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*. *Werke*, ed. J. H. Fichte (ND Berlin 1971) I, 55 f. Vgl. *Wilhelm Schmidt-Biggemann*, Nicolai oder das Altern der Wahrheit, in: *Friedrich Nicolai. Essays zum 250. Geburtstag*, hrsg. von *Bernhard Fabian* (Berlin 1983) 198–256.

rens, sondern Fichtes ursprüngliche Einsicht, daß die transzendente Struktur des Bewußtseins zugleich all unser Wissen, unsere Tathandlung, unsere Setzung sei, diese Philosophie hob alle Bedingungen eklektischen Philosophierens auf – und sie konnte zugleich vom Standpunkt des Eklektikers nicht mehr begriffen werden.

Der Eklektiker nämlich mußte von der Vielfalt und Inkompatibilität der geschichtlichen Erfahrungen ausgehen, daraus seine eigenen Erfahrungen sieben, destillieren und diese frei nach Maßgabe der politischen Praxis beurteilen. Wurden diese Voraussetzungen aufgehoben, war auch der innere Zusammenhang des Eklektizismus perdu. Die Begriffe, die der Eklektizismus zur Verfügung hatte, waren Ordnungsbegriffe. Bei ihm ging die Erkenntnis von Erfahrung und Geschichte aus, er war an der Vielfalt der Einzelheiten orientiert, an *Loci communes* und sinnlichen Erfahrungen. Und wenn sie auch nur für den Schnappsack der praktischen Bürgerlichkeit waren, so waren sie doch eben der freie Umgang mit historischer Erfahrung. Jetzt verarbeitete die Vernunft (*reflection*, *Intellectus agens*) nicht mehr die Materialien der Sinnlichkeit. Nach der Installierung der Transzendentalphilosophie konnten nicht mehr ungefragt Geschichte und Erfahrung, Sinnlichkeit und Vernunft gegeneinander gesetzt werden, nicht mehr konnten Ordnungsbegriffe die Vielfalt der Inventionen klassifizieren. Jetzt war es vorbei mit dem selbstverständlichen Dualismus von Material und Genus. Im neuen, im transzendentalen Monismus konstituierten sich die Begriffe als die formale Bedingung der Existenz von Gegenständen überhaupt, und zugleich von deren Erkenntnis. Diese Position hob alle Leitbegriffe des Eklektizismus auf. Empirie, Geschichte, Urteil waren aufgehoben in der Einheit des sich selbst setzenden Bewußtseins. Einzelerkenntnis: aufgehoben in der formalen Einheit der Apperzeption. Sinnlichkeit/Vernunft: aufgehoben im Ich, der Bedingung der Wissenschaft überhaupt, das seine Sinnlichkeit selbst konstituierte. Und Freiheit? Die Freiheit des Eklektikers bestand in der kleinen Freiheit, Geschichte gegen Schulmeinungen praktisch, zweckmäßig zu beurteilen. Der Eklektiker wählte aus. Der Transzendentalphilosoph fichtischer Prägung war so frei, sich seine eigene Existenz zu setzen, er war absolut frei nicht nur in seinem Urteil, sondern in seinem Tathandeln, alles Handeln war frei, denn es war unbedingtes Setzen, Erkennen und Handeln in eins. Unter diesem Titanendruck zerbarsten die kleinen, bürgerlichen Freiheiten des Eklektikers und mit ihm sein Eklektizismus. Fichte schrieb höhnend den Abgesang dieser Aufklärungsphilosophie: „Ich scheue mich nicht zu gestehen, dass, seitdem ich die mich umgebende Welt kenne und selbst eine Meinung habe, nichts mir verhasster und verächtlicher gewesen ist, als die elende Behandlung der Wissenschaften, da man allerlei Facta und Meinungen, wie sie uns unter die Hände kommen, zusammenrafft, ohne irgend einen Zusammenhang oder Zweck, ausser dem, sie zusammenzuraffen und über sie hin und her zu schwatzen; ... jene schaaale Wisserei und Stümperei, Eclectizismus genannt, die ehemals beinahe allgemein waren und auch gegenwärtig noch sehr häufig angetroffen werden.“⁴⁰

⁴⁰ Johann Gottlieb Fichte, Nicolais Leben und sonderbare Meinungen. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des vorigen und zur Pädagogik des angehenden Jahrhunderts (Tübingen 1801) Zit. nach J. G. Fichte, Sämtl. Werke, 3. Abt. Bd. III (Berlin 1846) 5.

Reichweite des Eklektizismus? Mit seiner historischen Reichweite endet – wie anders – auch die begriffliche Reichweite des Eklektizismus. Fichtes Zertrümmerungsaktion war zusammen mit der der Xenien erfolgreich. Eklektizismus wurde im 19. Jahrhundert zunächst zum Schimpfbegriff (Ausnahme Cousin)⁴¹, danach war er nur noch Ausdruck müder und milder Verachtung: Und das ist fast das schlimmste, was einem Begriff passieren kann. Cicero und Plutarch verschwanden aus dem philosophischen Kanon, denn sie waren Eklektiker. Aber der Begriff war anscheinend noch nicht ganz tot, denn die internationale Bauhausarchitektur der Moderne schimpfte alle historisierende Architektur eklektisch. Und just deshalb gibt es ein Revival: In der Architektur der Postmoderne ist Eklektizismus – auch als Begriff – wieder Mode; theoriarm und bürgerlich, komfortorientiert, historisierend und angepaßt und mit denselben Formeln wie der Aufklärungseklektizismus beschrieben. Seine Aufgabe „die Elemente auszuwählen, die am nützlichsten oder ad hoc am treffendsten wären“ (Charles Jencks)⁴². Da wird ein Teil des Begriffspotentials wieder aktuell, das die Leistungsfähigkeit von Eklektik ausmachte: Selektiver Umgang mit Erfahrung und Historie zu bürgerlichen Zwecken. Aber es wird auch deutlich, was Eklektizismus seit Fichtes Frontalangriff nicht mehr ist: Eklektizismus ist keine gelehrte, historische und kritische Methode mehr.

Nun bleiben begriffliche Erklärungsfunktionen normalerweise nicht unbesetzt. Die Erklärungsleistung fürs Historische, die den Eklektizismus des 18. Jahrhunderts auszeichnete, ist deshalb bald neu besetzt worden, nämlich mit dem Leitbegriff Hermeneutik; und in der Hermeneutik endet die Reichweite des Eklektizismus.

⁴¹ Victor Cousin, *Fragments philosophiques pour servir à l'histoire de la philosophie* (1820, ND Genf 1970) LXXIV: Cousin faßt *Éclectisme* als „Système vraiment complet“ auf, das alle systematische Partikularität romantisch überwindet. „Cette méthode, à la fois philosophique et historique, qui, en possession de la vérité, sait en retrouver des fragments partout, c'est éclectisme.“

⁴² Charles Jencks, *Die Struktur der postmodernen Architektur* (Stuttgart 21980) 127 ff. Jencks bestimmt Eklektizismus als zweideutig, sinnenfreudig metaphorisch, lehnt sich an den Historismus zwischen 1870 und 1910 an und wendet den architektonischen Eklektizismus des 19. Jahrhunderts positiv. Ständig werde auf die Schlawheit des Eklektizismus hingewiesen, Jencks hingegen: „Ein radikaler Eklektizismus würde Bereiche der extremen Einfachheit und Reduzierung einschließen, nicht nur als räumliche Kontraste, sondern auch wegen der Dialektik in der Bedeutung über ihre Zeit hinaus. Als Gegensatz zur Theorie der Moderne jedoch würde diese Reduzierung niemals mehr als momentaner Art oder der Situation entsprechend sein, abhängig von ihrem besonderen Kontext. Sie würde, der originalen griechischen Bedeutung des Wortes eklektisch – ich wähle aus – entsprechend, den im Grunde vernünftigen Weg gehen, aus allen möglichen Quellen diejenigen Elemente auszuwählen, die am nützlichsten oder ad hoc am treffendsten wären.“ (S. 128) Vgl. auch Charles Jencks, *Spätmoderne Architektur* (Stuttgart 1981 (engl. 1980)) 13: „In ähnlicher Weise muß die postmoderne Architektur definiert werden als eine lokkere Überschneidung von Merkmalen, wenngleich gegensätzlicher als die vorher genannten: Interesse an populären und lokalen Kodes von Kommunikation ..., an historischen Reminiszenzen, urbanem Kontext, Ornament, Repräsentation, Metapher, Partizipation, dem öffentlichen Bereich, Pluralismus und Eklektizismus.“ Vgl. auch Heinrich Klotz, *Moderne und postmoderne Architektur der Gegenwart 1960–1980* (Braunschweig 1984) 52: „Eklektizismus ist die Alternative zum Funktionalismus.“