

Peter Brockmeier

LA RAISON EN MARCHÉ

Über Form und Inhalt der Belehrung bei Montesquieu, Marivaux und  
Voltaire

I.

Das Ziel eines großen Teils der Literatur des 18. Jahrhunderts ist die unvoreingenommene Belehrung. Aufklärung bedeutet für viele französische Schriftsteller der Zeit, Licht ins Dunkle fallen zu lassen. \* Ein Bereich des Dunklen war die Psyche, das Innere des Menschen; ein anderer Bereich des Dunklen war die kulturelle Überlieferung, die Respekt beanspruchte, weil sie alt und ehrwürdig gekleidet erschien und weil sie von Autoritäten, großen Persönlichkeiten und mächtigen Institutionen, gestützt wurde. Die Infragestellung des überlieferten Wissens, die Erforschung neuer Wissensbereiche, das Abstecken eines erweiterten, wenn nicht unendlichen Erfahrungshorizontes hat sicher lange vor dem 18. Jahrhundert eingesetzt; man denke nur an die Entdeckungsreisen und an die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse des 16. und 17. Jahrhunderts. Auch die kritische Analyse der Verhaltensweisen der Menschen, die Analyse ihrer sozialpsychologischen Attitüden ist in der sogenannten Moralistik des 17. Jahrhunderts entwickelt worden; sie ist auch in die schöne Literatur der Epoche — die das Moralisieren neben der Unterhaltung verfolgte — eingedrungen. Diese Kunst der moralistischen Analyse des Menschen als Mitgliedes einer gesellschaftlichen Elite — «la cour et la ville» — hat zu einer hohen Verfeinerung des sprachlichen Ausdrucks und zu einer Fülle scharfsinniger Einsichten in die wahren, ursprünglichen Motivationen menschlicher Verhaltensweisen geführt. Allerdings hat sich das Interesse der Moralisten oder der erzählenden und dramatischen Literatur des 17. Jahrhunderts ausschließlich auf das Verhalten des einzelnen in einer begrenzten sozialen Gruppe, «le monde», konzentriert; Beobachtung und Analyse galten seiner Konkurrenz mit den übrigen Mitgliedern dieser sozialen Gruppe, seiner Geltung, Wertschätzung bei den anderen oder beim König; individuelles opportunistisches, unaufrichtiges Verhalten und individuelle authentische Motivationen wurden analysiert. Die Romanciers oder die Dramatiker des Klassizismus in Frankreich kümmerten sich weniger, wenn überhaupt nicht um politische, wirtschaftliche, naturwissenschaftliche Grundlagen und Voraussetzungen des menschlichen Zusammenlebens; sie stellten auch nicht allgemeine ideologische Traditionen oder Strukturen, die Grundlagen und Voraussetzungen der Vorstellungswelt dieser Gesellschaft in Frage, selbst wenn sie das Verhalten des einzelnen am Hofe, seine Eitelkeit, Ruhmsucht, Eigenliebe, Selbstverblendung oder seinen Unglauben sar-

---

\* Vgl. P. Brockmeier: "Die Kritik der Vorurteile in der französischen Literatur des 18. Jahrhunderts". In: P.B. u. H. H. Wetzel (Hrsg.): Französische Literatur in Einzeldarstellungen. Band 1: Von Rabelais bis Diderot. Stuttgart (J.B.Metzler) 1981; S. 321-399.

kastisch verurteilten. Moliere, der in seiner Zeit und darüber hinaus als Sittenrichter angesehen worden ist, hat den albernen Marquis, den bürgerlichen Parvenü, den scheinheiligen Frömmler verspottet; aber er rührt mit dieser Kritik des individuellen Fehlverhaltens keineswegs an die Notwendigkeit oder Richtigkeit der ständischen Hierarchie oder gar an die Glaubenssätze der katholischen Kirche. Moliere zerrt auch nicht die steuerliche Auspowerung, die Ungerechtigkeit der Steuerverteilung vor sein Publikum; überhaupt nicht interessieren ihn die Probleme der Astronomie und Naturwissenschaft— die Fontenelle (1657—1757), noch ein Zeitgenosse der Klassiker, mit galanter Verkleidung in die mondäne Konversation eingeführt hat.

Welches die Ursachen für die „Krise des europäischen Bewußtseins“ (P. Hazard) an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert gewesen sind — der Zusammenbruch der Expansionspolitik Ludwigs XIV., der Ruin der Staatsfinanzen, die wachsende Bedeutung des Bürgertums<sup>1</sup> —, soll uns in diesem Zusammenhang nicht interessieren. Wir möchten unsere Aufmerksamkeit darauf richten, welche Wege der literarischen Vermittlung die neuen Interessen, die Wissensbereiche der kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Struktur der Gesellschaft gefunden haben. Hierbei möchten wir die Aufmerksamkeit insbesondere auf die Kritik an der Tradition, an den Vorurteilen richten. Wie haben aufklärerische Schriftsteller ihre Leser dahin geführt, daß sie überlieferte und anerkannte Vorstellungen, Grundpositionen ihres ideologischen Systems als nicht unbedingt notwendig, als überholt oder sogar als absurd erkennen und beurteilen konnten? Zur Beantwortung dieser Frage wählen wir drei Texte aus, in denen die Beurteilung des Königtums, das Verhältnis der Stände untereinander und Sinn und Nutzen eines religiösen Gebotes beleuchtet werden. Wir möchten damit drei Vorgehensweisen veranschaulichen: Die sogenannte normale Umwelt oder Ordnung wird mit den Augen eines Fremden beobachtet; das Verhältnis der sozialen Gruppen wird durch einen Rollentausch zeitweilig verfremdet; traditionelle Vorschriften werden als historisch gewordene betrachtet und an den gegenwärtigen Bedürfnissen der Menschen gemessen. Die Belehrung ist in allen Texten, dem Briefroman, der Komödie, dem Stichwort-Artikel für das Lexikon, mit dem Amüsement verbunden. Die Verbindung des Angenehmen mit dem Nützlichen entspricht der Poetik des Klassizismus; sie läßt außerdem darauf schließen, daß die Autoren eine gewisse Unvoreingenommenheit, Bereitschaft zur Kritik oder wenigstens eine gewisse Distanz gegenüber dem traditionellen Normensystem bei ihren Lesern voraussetzen. Anders wird man den Erfolg dieser überlegenen, andeutungsreichen Verspottung und Ironisierung kaum begründen können.

<sup>1</sup> Siehe dazu die kenntnisreiche Darstellung von J. Voss, *Geschichte Frankreichs 2. Von der frühneuzeitlichen Monarchie zur Ersten Republik. 1500—1800* (München, 1980), S.65ff.

//. *Belehrung durch scheinbar unbefangene Beobachtung;*  
 >Lettres persanes< (1721)

Kommt man als Reisender in ein fremdes Land und beobachtet die dortigen Sitten und Gebräuche, so hält man sich an Erscheinungen, die man von zu Hause nicht kennt und die besonders auffallen. Selten kennt man allerdings den kulturellen Kontext, in dem manche absonderlichen Erscheinungen einen funktionalen Sinn bekommen. Die neuen Botschaften, die der Reisende aufnimmt, haben für ihn nicht den gleichen Sinn wie für den Einheimischen, der sie als „kulturelle Einheiten“ (Eco), die er gelernt hat, registriert und entschlüsselt.<sup>2</sup> Decodierung und Konnotation vollzieht der Reisende nicht unter der Aufsicht oder unter dem Diktat der einheimischen Tradition; er kann willkürlicher, freier dabei verfahren. Montesquieu hat diese Möglichkeiten voll genutzt, indem er die Beschreibung der französischen Zustände, Traditionen und Vorurteile einem vornehmen Reisenden aus dem Orient überträgt; er fügt dieser verfremdenden Perspektive eine zweite hinzu, indem auch der Perser sich von seiner eigenen kulturellen Tradition distanzieren, sie in Frage stellt und einer philosophischen Prüfung unterzieht. Hierbei kann auch er sich nicht—wie die französischen Aufklärer selbst—von einigen anscheinend notwendigen kulturellen Vorurteilen lösen. Diese zweifache kritische Distanzierung oder Spiegelung führt dazu, daß die Identifikation des Autors oder besser: des fiktiven Übersetzers der >Persischen Briefe< mit einzelnen Aussagen oder Kritiken schwerfällt. Außerdem ist dies eines der kompositionellen Indizien des Skeptizismus des Autors. Sicherlich hat Montesquieu das Verfahren der Verfremdung angewendet, um nicht selbst in den Geruch der antikatholischen Polemik zu geraten.

Mit welchem Geschick und Erfolg Montesquieu die verfremdende Darstellung der französischen Zustände handhabt, möchte ich an einem Abschnitt aus dem XXIV. Brief der >Lettres persanes< zeigen.

<sup>2</sup> Für das Verständnis, das der Reisende einer fremden Kultur gegenüber aufbringen kann oder nicht, erinnern wir an die Ausführungen von U. Eco über das Verständnis der beiden Sätze: „Napoleon starb am 5. Mai 1821 auf St. Helena.“ Und „Odysseus eroberte seine Herrschaft zurück, indem er alle Freier tötete.“ „[...] vom semiotischen Standpunkt aus interessiert, a) daß in unserer Kultur Codes bestehen, deretwegen der erste Satz verstanden wird, in der Schule gelernt wird und ‚historische Wahrhaftigkeit‘ konnotiert, und b) daß in der klassischen griechischen Gesellschaft Codes bestanden, durch die der zweite Satz verstanden und in der Schule gelernt wurde und ‚historische Wahrhaftigkeit‘ konnotierte. Die Tatsache, daß der zweite Satz für uns, ‚Legende‘ konnotiert, ist der Tatsache semiotisch analog, die in einer zukünftigen Kultur eintreten könnte: nämlich daß man auf Grund von bis jetzt unbekanntem (oder falschen) Dokumenten zu der Überzeugung gelangen könnte, Napoleon sei an einem anderen Ort oder an einem anderen Tag gestorben (oder habe niemals existiert).“ Einführung in die Semiotik, dt. v. J. Trabant (München, 1972), S. 72—73. —• Montesquieu zitieren wir im folgenden nach: (Œuvres complètes, hrsg. v. R. Caillois, 2 Bde. (Paris, 1949 u. 1951).

Le Roi de France est le plus puissant prince de l'Europe. Il n'a point de mines d'or comme le roi d'Espagne, son voisin; mais il a plus de richesses que lui, parce qu'il les tire de la vanité de ses sujets, plus inépuisable que les mines. On lui a vu entreprendre ou soutenir de grandes guerres, n'ayant d'autres fonds que des titres d'honneur à vendre, et, par un prodige de l'orgueil humain, ses troupes se trouvoient payées, ses places, munies, et ses flottes, équipées.

D'ailleurs ce roi est un grand magicien: il exerce son empire sur l'esprit même de ses sujets; il les fait penser comme il veut. S'il n'a qu'un million d'écus dans son trésor, et qu'il en ait besoin de deux, il n'a qu'à leur persuader qu'un écu en vaut deux, et ils le croient. S'il a une guerre difficile à soutenir, et qu'il n'ait point d'argent, il n'a qu'à leur mettre dans la tête qu'un morceau de papier est de l'argent, et ils en sont aussitôt convaincus. Il va même jusqu'à leur faire croire qu'il les guérit de toutes sortes de maux en les touchant, tant est grande la force et la puissance qu'il a sur les esprits.

Ce que je te dis de ce prince ne doit pas t'étonner: il y a un autre magicien, plus fort que lui, qui n'est pas moins maître de son esprit qu'il l'est lui-même de celui des autres. Ce magicien s'appelle *le Pape*. Tantôt il lui fait croire que trois ne sont qu'un, que le pain qu'on mange n'est pas du pain, ou que le vin qu'on boit n'est pas du vin, et mille autres choses de cette espèce.

Der Reisende gewahrt Macht und Reichtum des Königs von Frankreich auf der einen, die Ämterkäuflichkeit und den Verkauf von Adelstiteln auf der anderen Seite. Er behauptet nun, daß der König ganze Kriege allein aus dieser Quelle bezahlt habe. Tatsächlich hat man zur Finanzierung der außergewöhnlichen Ausgaben des Spanischen Erbfolgekrieges eine Reihe von mehr oder weniger zwangsweisen staatlichen Krediten aufgenommen.<sup>3</sup> Genauer als die Einnahmen des Königs oder das Steuersystem, das der Perser nicht durchschauen kann oder darf (Montesquieu ist ein Vertreter der « noblesse de robe » und zählt zu den Privilegierten), beobachtet er die im Verhalten sich äußernden Charakterzüge: die „Eitelkeit seiner Untertanen“, das „Wunder menschlichen Dünkels“. Mit dieser moralistischen Verallgemeinerung übersieht der Reisende, daß sich auf dem Jahrmarkt des Ämterkaufes wohl kaum ein halbes Prozent der Untertanen tummelten.<sup>4</sup> Einzelne Widersprüche zwischen den Behauptungen im Text und der historischen Situation Frankreichs ließen sich vielleicht mit der ständisch beschränkten Perspektive oder mit der mangelnden Information Montesquieus erklären. Wie dem auch sei, der heutige Leser denkt zuerst daran, daß Montesquieu die Ämterkäuflichkeit oder die Münzabwertungen oder die Ausgabe von Schuldscheinen

<sup>3</sup> Das waren: Zwangsumtausch von Silbergeld gegen Schuldscheine, «billets de monnaie», die von 1701 bis 1712 als eine Art Papiergeld in Umlauf waren; Heraufsetzung des Silberwertes; staatliche Anleihen zu Lasten künftiger Einnahmen; Ämterverkauf; Ausgabe von Staatsschuldscheinen durch die « Caisse de Légende »; Einführung einer außerordentlichen direkten Steuer, des « Dixième Denier ». Die hohe Öffentliche Verschuldung führt zur wiederholten Erklärung des Staatsbankrotts. Siehe im einzelnen P. Harsin, in: Histoire économique et sociale de la France, hrsg. von E. Labrousse u. a., Bd. II, Des derniers temps de l'âge seigneurial aux préludes de l'âge industriel (1660—1789), (Paris, 1970), S. 271—276.

<sup>4</sup> Dazu A. Soboul, La France à la veille de la Révolution (Paris, <sup>2</sup>1974), S.70, 103.

oder den Glauben an die Heilkraft der Könige habe angreifen wollen. Dürfen wir uns aber unmittelbar an eines dieser sozialgeschichtlich verifizierbaren Details klammern, um den zeitkritischen Standpunkt des Autors abzulesen? Die Ämterkäuflichkeit hat Montesquieu an anderer Stelle ausdrücklich bejaht; die Münzabwertung erscheint ihm allerdings von Nachteil für den Handel.<sup>5</sup> Sollte er also in seiner Zeitkritik nicht ganz ernst zu nehmen sein, und hätte er die Satire geschrieben, ohne seine wahren Überzeugungen oder Einsichten zu berücksichtigen? Die Lösung ist vielleicht zu finden, wenn wir den Aufbau und Zusammenhang des Abschnitts über den König von Frankreich genauer betrachten. Es handelt sich insgesamt um eine klug dosierte sowie ironisch reflektierte Polemik gegen Ludwig XIV. Der Reisende, der — nach Montesquieus Verständnis — selbst aus einem despotisch regierten Staatswesen kommt, entwirft, indem er scheinbar oberflächliche Impressionen miteinander kombiniert, ein Bild der Herrscherkunst des französischen Königs, in dem wir einige Merkmale des Zerfalls der Monarchie, also Merkmale des Despotismus, entdecken. Ludwig XIV. ist der „mächtigste Fürst Europas“, weil er sogar „Macht und Herrschaft“ über Verstand und Urteilskraft seiner Untertanen ausübt: „er läßt sie denken, wie er will“. Er bewundert die Regierungskunst orientalischer Herrscher, bemerkt der Reisende an anderer Stelle (>Lettres persanes<, XXXVII). Betrachtet man die Kriterien, mit denen Montesquieu später den Verfall der Monarchie, ihren Übergang zum Despotismus beschreibt,<sup>6</sup> so überraschen die Parallelen zur Darstellung der >Lettres persanes<: Der König bezieht alles auf sich, Wünsche und Begierden [«vanité»], Ehre [«titres d'honneur»], wirtschaftliche Interessen seiner Untertanen dienen ausschließlich seinem eigenen Vorteil; schließlich redet er ihnen noch ein, er sei ein wundertätiger Heiland, der sie von körperlichen Leiden befreie. Geist und Körper seiner Untertanen sind ihm ohne Rückhalt ausgeliefert. Zwischen ihm und seinen Untertanen ist kein Raum mehr für Gesetze, für Stände und Privilegien; denn „er“ und „sie“ werden in eine unmittelbare Abhängigkeit gebracht. So ändert dieser europäische König die natürliche Ordnung der Dinge; seine Phantasie kennt kaum noch Grenzen: Er macht aus einem Taler zwei, aus wertlosem Papier etwas Wertvolles. Aus dem Monarchen, der Einsicht und Verstand besitzen sollte, ist ein „Zauberer“, ein Betrüger geworden. Die katastrophale Situation des französischen Staatswesens zu Beginn des 18. Jh. kommt in diesem Text zum Ausdruck, insofern die Monarchie nach dem Höhepunkt des Großen Jahrhunderts despotische Züge angenommen hat und die Ressourcen des Landes, sein Reichtum so weit ausgebeutet worden sind, so daß der König zu einer Reihe unlauterer und nicht gerade zuverlässiger Mittel der Geldbeschaffung [« par un prodige »] greifen muß. Der Spott des Abschnit-

<sup>5</sup> Vgl. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, XX, 22; XXII, 3; V, 19 (*Œuvres compl.*, II, S.599, 653f., 305).

<sup>6</sup> *Lettres persanes*, XXXVII (ebd., I, S. 184f.); *De l'Esprit des lois*, VIII 6, 7 (ebd., II, S. 354—356).

tes über den Papst, das Oberhaupt einer widernatürlichen Herrschaftsstruktur, beruht darauf, daß der Reisende weder den Sinn des Wortes „Papst“, den er mit einem Zauberer gleichsetzt, noch der Dreifaltigkeit, noch des Abendmahles gelernt hat. Unbekümmert konnotiert er mit diesen Vorstellungen mathematisch logische Relationen (3 ungleich 1) oder sensuelle Wahrnehmungen des Alltagslebens (Brot ist Brot und Wein ist Wein). Der distanzierte Blick des Reisenden verbindet Unvereinbares miteinander; das erregt Staunen, Verblüffung oder Amusement: Eitelkeit als Quelle und nicht als Verschwenderin des Reichtums; Kriegführen ohne Geld in der Kasse; mit Reden produziert man Reichtum; wenn ein anderer es will, glaubt man den eigenen fünf Sinnen nicht mehr! Die sich steigernde Reihe absurd anmutender Kombinationen oder Begründungen macht uns bald darauf aufmerksam, daß wir die scheinbar naiven Eindrücke des Reisenden ironisch aufzufassen haben: Da die Gold- und Silberminen nach Montesquieus Meinung eine Quelle der Armut Spaniens sind,<sup>7</sup> ist Frankreichs „Reichtum“ ein Zeichen seines wirtschaftlichen Niedergangs. Weil nichts anderes in der Staatskasse ist als Einnahmen aus dem Ämterverkauf, so muß die Bezahlung der Truppen wie ein Wunder erscheinen. Ein Reichtum aus Papierfetzen hat in der Tat eine ‚eitle‘, nichtexistente Grundlage. Montesquieus kritische Einsicht in das Ende des „Grand Siècle“ bewegt sich also durchaus im Rahmen der Bilanz, die ein moderner Historiker gezogen hat:

L'issue finale ne peut être douteuse: le désordre financier engendre l'endettement qui conduit à la banqueroute répétée, c'est-à-dire à la conversion systématique des emprunts, à l'annulation partielle des papiers royaux discrédités, à l'altération des monnaies. (P. Harsin, in: Histoire économique et sociale, II, S. 276.)

Montesquieu überrascht und fasziniert den zeitgenössischen Leser nicht allein mit der ironisch gebrochenen Widerspiegelung des vertrauten kulturellen Kontextes. Im Aufbau des Briefromans verbindet er moralistische Gesellschaftssatire und staatsphilosophische Überlegungen oder Belehrungen mit dem Charme orientalischer Erotik. Usbek, einer der beiden Reisenden, hat Persien verlassen, weil er wegen seiner tugendhaften Aufrichtigkeit am persischen Hofe aufgefallen ist und den bösen Neid seiner Feinde fürchten mußte (>Lettres persanes<, VIII); er macht sich auf, um in der Fremde „mühevoll die Weisheit zu suchen“ (ebd., I). Zu Hause hinterläßt er allerdings einen Harem, sein kostbarstes und teuerstes Gut, an dem seine Gefühle hängen — «ce dépôt précieux de mon cœur» (ebd., II). Dieser Rahmen gibt Gelegenheit, um den Leser auf unterhaltsame Art über das Seelenleben der Eunuchen aufzuklären (ebd., IX, LIII, LXVII), um die Vielweiberei zu verspotten (ebd., CXIV) und um die Tugendhaftigkeit der Perserinnen, die durch äußeren Zwang garantiert werden soll, mit der Ehrbarkeit der Europäerinnen zu vergleichen, die auf der Verinnerlichung der Gebote beruhe (ebd. XXVI,

<sup>7</sup> De l'Esprit des lois, XXI, 22 (ebd., II, S. 645 — 649).

XXVIII). Mit der Evokation eines Serails verführt Montesquieu die Phantasie seiner Leser (ebd., III) und gewährt ihnen Einblick in das Naturrecht der individuellen Freiheit: Roxane, eine der Lieblingsfrauen Usbeks, empört sich namens der „Gesetze der Natur“ gegen den Despotismus des Harems, den sie kraft der „Unabhängigkeit“ ihres Geistes wenigstens für kurze Zeit in einen Ort der Freude und der Lust zu verwandeln gewagt hat (ebd., CLXI). Die Suche nach Wissen und Weisheit in fremden Ländern endet damit, daß das soziokulturelle System, dem der Reisende ursprünglich angehört, in Frage gestellt wird. Die ausführliche Beschreibung der fremden oder fremdartigen Kultur führt dazu, daß wir die ideologische Beschränktheit des reisenden Philosophen erkennen. Montesquieu verspottet das Sendungsbewußtsein der Aufklärung, bevor sie ihren Höhepunkt erreicht hat.

Wir können in unserem Zusammenhang kein stichwortartiges Resümee der thematischen und intellektuellen Spannweite der >Persischen Briefe< geben, in denen psychologische Probleme der klassischen Moralistik ebenso behandelt werden wie Fragen der Demographie, der Metaphysik, Religion, Staatslehre und Volkswirtschaft. Es sei allerdings noch auf einen Brief aufmerksam gemacht, in dem der Leser mit seltener Deutlichkeit über die gesellschaftliche Determination des Urteilsvermögens belehrt wird. Rica berichtet seinem Freund Usbek über die Konversation in einem Salon — ein scheinbar leichtfertiges Thema, das zunächst keinen kritischen Höhenflug erwarten läßt: Zwei alte Damen, die vergeblich versuchen, jung zu erscheinen, beklagen sich, daß die Männer in ihrer Jugend höflicher und anmutiger gewesen seien; ein Gichtbrüchiger meint, früher wäre alle Welt gesund und munter umher gesprungen; ein älterer, ruinierter Adliger trauert den geordneten Finanzen unter Colbert nach; der Kleriker erinnert an die orthodoxe Kirchenpolitik unter Ludwig XIV.; ein Feigling, der gerade Hiebe hat einstecken müssen, freut sich über das Duellverbot. Sie alle beurteilen die gegenwärtigen politischen oder gesellschaftlichen Zustände nach den Vorteilen oder Nachteilen, die ihnen selbst zufallen; ihr Urteil ist eingeschränkt durch ihr physisches Befinden (Alter, Krankheit), durch das gesellschaftliche Ansehen oder den Einfluß, die sie besessen, aber inzwischen verloren haben. Die Motivation unserer Urteile ist in unseren individuellen Interessen zu suchen:

Il me semble, Usbek, que nous ne jugeons jamais des choses que par un retour secret que nous faisons sur nous-mêmes. (>Lettres persanes<, LIX.)

Bis zu diesem Punkt bietet der Text die dialogisch neu geschliffene Variation eines klassischen moralistischen Themas. Die aufklärerische Ideologiekritik und die Infragestellung des anthropozentrischen Weltbildes schließt der Autor erst jetzt an: Wenig überraschend sei es, daß die Neger ihren Teufel strahlend weiß und ihre Götter tiefschwarz dargestellt und alle Heiden ihre Götter mit menschlichen Zügen und Neigungen ausgestattet haben. Hätten die Dreiecke einen Gott, so gäben sie ihm drei Seiten. Spätestens mit diesem Bonmot — über die Assoziation

Dreifaltigkeit — wird der christliche Leser des Textes auf sich selbst und seine Vorstellungen verwiesen.

*///. Moralische Belehrung durch Rollentausch:  
Marivaux' >L'Ile des esclaves< (1725)*

Das Vorurteil, das Marivaux in einem seiner erfolgreichsten Stücke beleuchtet hat, könnte man wie folgt formulieren: Befehlen und Gehorchen sind kraft Geburt und Stand auf natürliche und unabänderliche Weise festgelegt. La Bruyère hat diese sozialpolitische Leitidee aufgestellt; er hat indessen auch angedeutet, daß die extremen negativen Auswirkungen eines fest etablierten ständischen Systems mit Hilfe moralischer Verhaltensweisen ausgeglichen werden müßten:

Une certaine inégalité dans les conditions, qui entretient l'ordre et la subordination, est l'ouvrage de Dieu, ou suppose une loi divine: une trop grande disproportion, et telle qu'elle se remarque parmi les hommes, est leur ouvrage, ou la loi des plus forts. — Les extrêmes sont vicieuses, et partent de l'homme: toute compensation est juste, et vient de Dieu.<sup>8</sup>

Diese gottgewollte Unterordnung stellt Marivaux in seinem Einakter zunächst auf den Kopf: Iphicrate und sein Diener Arlequin, Euphrosine und ihre Zofe Cle-anthis sind durch einen Schiffbruch auf eine Insel verschlagen worden, wo eine Gruppe ehemaliger Sklaven die Herrschaft ergriffen hat und nun die Domestiken zu Herrschaften erhoben und die Herrschaften zu Domestiken erniedrigt hat. Die Handlungsstruktur des Stückes ist ziemlich radikal angelegt; denn man könnte sich vorstellen, daß die verkehrte soziale Ordnung im Sinn einer Utopie, einer glücklicheren, dauerhafteren, menschlicheren Gemeinschaft weiter- und zu Ende geführt würde. Aber Marivaux verhindert die konsequent utopische Durchführung der Fabel seines Stückes, indem er Arlequin schon in der 1. Szene eine bescheidenere moralische Lehre sowie die Wiedererrichtung der alten Ordnung verkünden läßt:

Eh bien! Iphicrate, tu vas trouver ici plus fort que toi; on va te faire esclave à ton tour; on te dira aussi que cela est juste, et nous verrons ce que tu pensera de cette justice-là; tu m'en diras ton sentiment, je t'attends là. Quand tu auras souffert, tu seras plus raisonnable; tu sauras mieux ce qu'il est permis de faire souffrir aux autres. Tout en irait mieux dans le monde, si ceux qui te ressemblent recevaient la même leçon que toi. (>L'Ile des esclaves<, 1.Sz.)

Die Herrschaften sollen also vorübergehend am eigenen Leibe die Lage der Domestiken spüren, damit sie nach dieser Belehrung ihre Herrenrolle gerechter und menschlicher weiterspielen können. Die zeitgenössischen Zuschauer durften be-

<sup>8</sup> J. de La Bruyère, *Les Caractères*, hrsg. v. R.Garapon (Paris, 1962) S. 486 f., vgl. S.287. — Die Komödie von Marivaux wird zitiert nach: *Théâtre complet*, hrsg. v. F. Deloffre, 2 Bde. (Paris, 1968), I, S. 505—542.

ruhig auf ihren Plätzen bleiben: Der Diener Arlequin ist dem traditionellen Typus nach — er trinkt und ißt gerne, er stellt den Frauen nach — wenig dazu geeignet, den vornehmen Herrn zu spielen, ohne lächerlich zu wirken. Es wird also in dem Stück nicht das Modell einer veränderten, seitenverkehrten Subordination, sondern nur das Modell einer veränderten Einstellung der Herrschaften zu der nach wie vor gültigen sozialen Hierarchie vorgeführt. Nach- oder Mitempfinden sowie vernünftige Selbsterkenntnis sind zwei Schritte dieses Lernprozesses. Die Egalität erscheint in der literarischen Gestaltung des 18. Jh. zuerst und vor allem als Gefühl der Menschlichkeit: Individuen, die verschiedenen sozialen Ständen angehören, können die Situation des anderen so gut wie dieser selbst empfinden oder nachvollziehen; sie sind fähig, die gleiche vernünftige, sprich: natürliche moralische Lehre aus ihrer Erfahrung zu entwickeln. Wir müssen hier einen charakteristischen Zug der belehrenden Literatur des 18. Jh. berücksichtigen: Moralische Verhaltensweisen werden bereits bei Marivaux unter dem Aspekt ihres gesellschaftlichen Nutzens betrachtet (« Tout en irait mieux dans le monde [...] »). Voltaire wird im Artikel «Vertu» des >Dictionnaire philosophique< diese Trennung der privaten Neigungen von den gesellschaftlich schädlichen oder nützlichen als Grundlage einer säkularisierten Morallehre pointiert formulieren. Marivaux und nach ihm andere Aufklärer wollen ein humanes Gemeinwesen auf der Empfindsamkeit begründen; dies ist die Grundlage ihres optimistischen Menschenbildes.

Ein weiteres Merkmal der vernünftlerischen Moral finden wir in der 2. Szene der Komödie Marivaux': das Vertrauen in die Erziehbarkeit der Menschen. Störende, inhumane soziale Verhaltensweisen sind Krankheiten, die geheilt werden können. Man glaubt daran, daß dank einer vernünftigen Erziehung die barbarische Gewalttätigkeit zugunsten der Humanität überwunden wird. So belehrt Trivelin, der Herrscher der Sklaven-Insel, die schiffbrüchigen Herrschaften, Iphicrate und Euphrosine:

Nous ne nous vengeons plus de vous, nous vous corrigeons; ce n'est plus votre vie que nous poursuivons, c'est la barbarie de vos cœurs que nous voulons détruire; nous vous jetons dans l'esclavage pour vous rendre sensibles aux maux qu'on y éprouve; nous vous humilions, afin que, nous trouvant superbes, vous vous reprochiez de l'avoir été. (>L'Ile des esclaves<, 2.Sz.)

Die Empfindsamkeit eröffnet den Weg zur Selbsterkenntnis sowie zur Humanität, zur Empfindsamkeit für fremdes Leid. Wenn zu Beginn der 2. Szene des Stückes der Adlige mit dem signifikanten Namen Iphicrate entwaffnet wird, so möchte man darin eine Andeutung sehen, daß Empfindsamkeit und Vernunft Normen einer nichtadligen sozialen Gruppe des Bürgertums sind. Allerdings fehlen dafür im Stück weitere soziale Indizien. Berücksichtigt man den Prozeß der Höfisierung, der Entmachtung des Feudaladels, wie ihn Norbert Elias beschrieben hat, so dürfte auch ein adliges Publikum keine allzu großen kognitiven Dissonanzen bei der Betrachtung der Komödie erlebt haben. Aus Marivaux' Lehrstück konnten die Vertreter

der gehobenen Stände — ob Schwert- oder Amtsadel, Finanz- oder Handelsbourgeoisie oder der brave Rentier, der seinen Hausdiener herumkommandierte — lernen, sich „menschlich, vernünftig, großmütig“ (ebd.) zu verhalten. Mit dem Rollentausch sollen ein *Herr* und eine *Dame* zur moralischen Besserung geführt werden. Marivaux vermeidet dramaturgisch geschickt eine Wiederholung des gleichen oder ähnlichen Prozesses der Selbsterkenntnis, indem er zwei verschiedene Aspekte des sozialen Verhaltens darstellt: mit Iphicrate das gedankenlos verschwenderische Leben eines jungen Lebemanns, der allzu oft seinen Diener verprügelt und der schließlich durch die ungetrübte Anhänglichkeit und Zuneigung Arlequins zu Tränen gerührt und damit auf den Weg der moralischen Besserung gebracht wird (ebd., 5., 10. Sz.); mit Euphrosine die eitle Koketterie der jungen Dame von Welt sowie ihr affektiertes oder aufrichtiges Verhalten gegenüber den Männern (ebd., 3., 4., 6., 8. Sz.). Die authentischen, humanen Regungen der Dame und des Dieners ebenso wie die Fixierung oder Nicht-Übertragbarkeit der ursprünglichen sozialen Rollen veranschaulicht Marivaux mit zwei Liebesdialogen. Zunächst versuchen sich die falschen Herrschaften, Arlequin und Cleanthis, in einem Liebesdialog nach Art der vornehmen Welt. Die Zofe als Dame ermuntert den Diener als Herrn:

Soupirez pour moi; poursuivez mon cœur, prenez-le si vous pouvez, je ne vous en empêche pas; c'est à faire vos diligences; me voilà, je vous attends; mais traitons l'amour à la grande manière, puisque nous sommes devenus maîtres; allons-y poliment, et comme le grand monde. (ebd., 6. Sz.)

Aber Arlequin schafft den hohen Stil und die feine Lebensart nicht; er äußert sich plump und direkt, hüpfert vor Freude oder bringt Albernheiten statt betörender Schmeicheleien heraus. Die mißlungene Imitation eines gehobenen Liebesdialogs ist als Kritik an den lächerlich präziösen Umgangsformen der gehobenen Gesellschaft, der «gens du monde», an der hohlen Affektiertheit und der mangelnden Aufrichtigkeit ihrer menschlichen Beziehungen zu verstehen (vgl. ebd., 7. Sz.). Die Moral, daß Partner ungleicher Herkunft nicht zueinander passen, vermittelt Marivaux mit der 8. Szene. Die falsche Dame, Cleanthis, verkuppelt den falschen Herrn, Arlequin, mit der falschen Zofe, Euphrosine. Der Autor läßt eine Art psychologisches Experiment ablaufen. Arlequin nähert sich Euphrosine wie ein vornehmer Draufgänger dem Kammerkätzchen — nur eben in karikierender Übertreibung, anzüglich und plump vertraulich:

Eh! eh! eh! ne vous a-t-on pas parlé de moi? [...] Eh! là, là, regardez-moi dans l'œil pour deviner ma pensée. (ebd., 8. Sz.)

Aber indem der komische Galan die Dame wie eine Abhängige behandelt, berührt und verletzt er den echten Kern ihrer Persönlichkeit, das Empfinden, das Gefühl, das bleibt, wenn Geburt und Erziehung scheinbar nichts mehr gelten. Euphrosine bittet den aufdringlichen Liebhaber:

Respecte donc le malheur que j'éprouve. [...] Ne persécute point une infortunée, parce que tu peux la persécuter impunément. Vois l'extrémité où je suis réduite; et si tu n'as point d'égard au rang que je tenais dans le monde, à ma naissance, à mon éducation, du moins que mes disgrâces, que mon esclavage, que ma douleur t'attendrissent. (ebd.)

Das ist nicht nur ein Dialog zwischen empfindungsfähigen Menschenwesen, sondern auch zwischen einer ihres Standes bewußten Dame und einem tollpatschig sich verstellenden Domestiken; denn sie duzt ihn herablassend, und er siezt sie respektvoll. Die echte Menschlichkeit — die Marivaux, ein Meister des bewußten, unbewußten oder vorbewußten Ausdrucks, gerne als sprachlosen Gestus darstellt — hebt die Standesgrenzen nicht auf, sondern vermittelt zwischen den Ständen; das Mitgefühl soll zum harmonischen, humanen Zusammenleben der Stände beitragen; Reichtum und Geburt trennen zwar die Menschen voneinander, aber Gefühl und Verstand machen sie gegenseitig schätzenswert (ebd., 10.Sz.). Allerdings können sich unter dem Dach der «bonnes gens» traditionell etablierte, arrivierte und aufstrebende soziale Gruppen ebenso ungezwungen zusammenfinden wie unter der Norm der «honnêtes gens du monde».

Arlequin ruft auf dem Höhepunkt der Versöhnung zwischen den Ständen aus: «qu'il y a de plaisir à bien faire» (ebd., 9. Sz.). Diese Meinung wird der atheistische Aufklärer Holbach aufgreifen und der moralischen Erziehung zugrunde legen: Gutes tut der Mensch nicht um der Belohnung willen, sondern weil es ihm Wohlwollen und Beistand der Mitmenschen, angenehme Empfindungen vermittelt, Die naive sensualistische Begründung des sozialkonformen Verhaltens wird allerdings in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts von komplexeren Darstellungen psychischer Motivationen und der Erkenntnis abgelöst, daß Moral und Verstand nicht voneinander zu trennen sind; man denke an Rousseaus >Julie ou la Nouvelle Heloïse<, Choderlos de Laclos' >Les liaisons dangereuses<, an Sades >Juliette<.

#### *IV. Belehrung durch Ideologiekritik:* >Le Dictionnaire philosophique portatif< (1764)

Voltaire hat im »Philosophischen Taschenwörterbuch« nicht den Weg einer antireligiösen Predigt wie etwa Holbach eingeschlagen — das hat ihm vielleicht zu einem dauerhafteren Ruhm verholfen. Vielmehr greift er vereinzelt Vorstellungen und Behauptungen aus dem traditionellen ideologischen System auf oder entwirft einen konservativen Erwartungshorizont; er überprüft die Konsistenz der einzelner Ideologeme an ihrer historischen Verwirklichung oder Auswirkung. Er verwendet gerne dialogische Formen: Dialog mit dem Leser, einem Dialog zwischen dem Autor und einer ihm nahe stehenden Gruppe («nous»), oder zwischen dem Autor und Vertretern der traditionellen Vorstellungen; Dialog zwischen Personen, die im Aberglauben befangen sind oder — nach Meinung des außenstehenden Betrachters — es zumindest sein sollten; Dialog zwischen zwei Vertretern nichtchristlicher Religionen; Dialog zwischen einem Ver-

treter der Philosophie und einem aufgeklärten Vertreter des Christentums (>Catéchisme du Curé<). Außerdem unterzieht er einige zentrale Komplexe der christlichen Glaubenslehre («Credo», «Divinité de Jesus», «Genèse», «Messie», «Paul», «Pierre») sowie die gesamte Darstellung des «Christianisme» einer historisch-genetischen Betrachtung: Wie und wann ist das Christentum entstanden? Wer hat es erfunden? Entspringt es göttlicher Eingebung, oder ist es Menschenwerk? Die historische Relativierung - deren bedeutsamer Initiator Pierre Bayle gewesen ist - führt dazu, daß die Konsistenz, die allgemeine Verbindlichkeit der Glaubensinhalte zerfällt. Voltaire lädt den Leser zu einem Prozeß der Wahrheitsfindung ein; es werden ihm verschiedene historische oder gesellschaftliche Aspekte des Vorurteils vom Standpunkt eines oder mehrerer Betrachter vorgeführt, die dem Vorurteil nicht verfallen sind. Das abschließende Urteil des Autors oder seines Sprechers sollte er dank der Überprüfbarkeit des Materials und der Evidenz der Beweisführung nachvollziehen können. Das Renommee des >Dictionnaire philosophique< liegt im Aufbau der einzelnen Artikel begründet; es liegt dann begründet, daß eine bestimmte „sklerotisch verhärtete Botschaft“<sup>9</sup> argumentativ aufgebrochen wird; zugleich wird dem Leser ein metasemiotischer kritischer Ausgangspunkt vermittelt, so daß er *verschiedene* Bedeutungen des Bedeutungsträgers registrieren, miteinander in Beziehung setzen und beurteilen kann. Betrachten wir beispielsweise den Artikel „Fastenzeit“.<sup>10</sup>

*Carême. Questions sur  
le carême*

Les premiers qui s'avisèrent de jeûner se mirent-ils à ce régime par ordonnance du médecin pour avoir eu des indigestions?

Le défaut d'appétit qu'on se sent dans la tristesse fut-il la première origine des jours de jeûne prescrits dans les religions tristes?

Les Juifs prirent-ils la coutume de jeûner des Égyptiens, dont ils imitèrent tous les rites, jusqu'à la flagellation et au bouc émissaire?

Pourquoi Jésus jeûna-t-il quarante jours dans le désert où il fut emporté par le diable, par le *Knatbull*? Saint Matthieu remarque qu'après ce carême il eut faim; il n'avait donc pas faim dans ce carême?

Pourquoi dans les jours d'abstinence l'Eglise romane regarde-t-elle comme un crime de manger des animaux terrestres, et comme une bonne œuvre de se faire servir des soles et des saumons? Le riche papiste qui aura eu sur sa table pour cinq cents francs de poisson sera sauvé; et le pauvre, mourant de faim, qui aura mangé pour quatre sous de petit salé, sera damné! Pourquoi faut-il demander permission à son évêque de manger des œufs? Si un roi ordonnait à son peuple de ne jamais manger d'œufs, ne passerait-il pas pour le plus ridicule des tyrans? Quelle étrange aversion les évêques ont-ils pour les omelettes?

Croira-t-on que chez les papistes il y ait eu des tribunaux assez imbéciles, assez lâches, assez

<sup>9</sup> Eco, Einführung in die Semiotik, S. 173.

<sup>10</sup> Voltaire, Dictionnaire philosophique, hrsg. v. R. Naves, (Paris, 1954), S.63 — 64.

barbares, pour condamner à la mort de pauvres citoyens qui n'avaient commis d'autres crimes que d'avoir mangé du cheval en carême? Le fait n'est que trop vrai: j'ai entre les mains un arrêt de cette espèce. Ce qu'il y a d'étrange, c'est que les juges qui ont rendu de pareilles sentences se sont crus supérieurs aux Iroquois.

Prêtres idiots et cruels! à qui ordonnez-vous le carême? Est-ce aux riches? Ils se gardent bien de l'observer. Est-ce aux pauvres? Ils font carême toute l'année. Le malheureux cultivateur ne mange presque jamais de viande et n'a pas de quoi acheter du poisson. Fous que vous êtes, quand corrigerez-vous vos lois absurdes?

Die konservative oder besser: traditionell fixierte Botschaft des Stichwortes ließe sich etwa mit folgenden Definitionen abstecken:

Carême, temps de pénitence, pendant lequel on jeûne quarante jours, pour se préparer à célébrer la fête de Pâques.<sup>11</sup>

Die Funktion der Fastenzeit — ein „Mittel der Buße und der inneren Einkehr“ (»Der neue Brockhaus«,<sup>3</sup>1958) — ist den Zeitgenossen Voltaires, insbesondere der gehobenen Stände, etwa durch die Predigtzyklen, »Le grand carême«, »Le petit carême«, des berühmten Jean-Baptiste Massillon (1663—1742) dargelegt worden. Voltaire stellt Bedeutung und Funktion des kirchlichen Gebotes im wörtlichen Sinn in Frage, indem er die Einwände dagegen in der Frageform formuliert. Sogar die eindeutige Stellungnahme des Autors, seine Bewertung des Gebotes, ist eine Frage: „Wann werdet ihr Narren eure absurden Gebote korrigieren?“

Die einzelnen Fragen unterlaufen die traditionell gebotene, einsinnige Dekodierung der Botschaft «carême» = «temps de pénitence», indem sie andere Bedeutungen und Funktionen der Fastenzeit ins Spiel bringen. Die erste Frage eröffnet den medizinischen Bereich der Diätetik; die zweite verweist den Leser auf das Problem der Appetitlosigkeit und seinen psychologischen Ursprung in lebensfeindlich orientierten Religionen; die dritte erinnert an die geschichtliche Überlieferung oder Nachahmung religiöser Gebräuche. Dieser Fragenkomplex wird durch den historisch kausalen Aspekt zusammengehalten. Die einzelnen Fragen eröffnen verschiedenartige, einander nicht ausschließende Möglichkeiten der Beantwortung. Jede der angesprochenen Begründungen des Gebotes — die medizinische, psychologische oder völkergeschichtliche — führt zu seiner Relativierung: Hätte ich keine Verdauungsschwierigkeiten (Degradierung des hohen Anspruchs der Vorschrift), brauchte mich die Diät nicht zu kümmern!? Eine Religion, die lebensbejahende Lehren verkündete, könnte also aufs Fasten verzichten!? Rituale wie Flagellantismus und Tieropfer lassen auf einen barbarischen Stand der Kultur schließen — dazu gehörte also auch das Fasten!? Mit der folgenden vierten Frage versucht Voltaire, die Glaubwürdigkeit der neutestamentarischen Überlieferung sowie die Begründung des Fastens mit der Nachfolge Christi zweifelhaft erscheinen

<sup>11</sup> L'Encyclopédie. Textes choisis, hrsg. v. A. Soboul, (Paris, <sup>2</sup>1962), S.67.

zu lassen: Warum hat Christus gefastet? Man weiß es nicht — also brauchten wir doch nicht dasselbe zu tun!?

Mit den anschließenden drei Fragekomplexen geht Voltaire auf die praktische Durchführung der Fastenvorschrift ein: Die Betrachtung einiger banaler Details — der Reiche erlaubt sich ausgesuchte Fischmenüs, indessen der Arme wegen eines Bissens Pökelfleisch verdammt wird! — deckt Widersprüche zwischen dem Anspruch des Gebotes — Buße und innere Einkehr— und seiner sozialen Auswirkung auf: ungerechte Diskriminierung der Armen; durch nichts zu rechtfertigende barbarische Willkür („Iroquois“) bei der Unterscheidung der erlaubten und nicht erlaubten Eßwaren. Dank der Unterscheidung arm und reich vermittelt Voltaire implizit eine sozialkritische Botschaft, die mit dem kirchlichen Gebot semantisch assoziiert, aber ideologisch unvereinbar ist: Die Armen *hungern* das ganze Jahr über («ils font carême toute l'année») — also laßt uns nicht ans Fasten, sondern an die Steigerung des sozialen Wohlstandes denken.

Hat Voltaire hier aus der Bedeutung „Fasten“ die weiterreichende Bedeutung „Hungersnot“ entwickelt, so setzt er eine weiter ausgreifende Bedeutung des Wunderbaren, Erstaunlichen an den Anfang seiner Kritik der «Miracles», des Wunderglaubens, um dessen Unhaltbarkeit zu offenbaren. Ordnung und Gesetze der Natur und des Weltalls seien ein unaufhörliches Wunder; was man gemeinhin ein „Mirakel“ nenne, sei eine „Verletzung dieser göttlichen und ewigen Gesetze“. Das Aufbrechen einer verhärteten Botschaft zugunsten unterschiedlicher Konnotationen ließe sich als wirkungsvolle und besondere Vorgehensweise Voltairescher Vorurteilskritik auch an anderen Artikeln des >Dictionnaire philosophique< zeigen («Foi», «Folie», «Grâce», «Prêtres», «Prophètes», «Résurrection», «Theologies», «Transsubstantiation», «Vertu»).

Die Belehrung über die Vorurteile führt selbstverständlich zur Demaskierung bisher gültiger Autoritäten. Das imposante Gepränge, mit dem der auf einer gottgegebenen ständischen Ordnung ruhende absolutistische Staat den Untertanen Staunen und Bewunderung ebenso wie Respekt und Furcht einflößte, beurteilten die Philosophen dank ihres Wissens und ihres gesunden Menschenverstandes als absichtliche Verkleidung von Machtinteressen und als arroganten Betrug. Die Autoritäten des « Ancien Régime » und ihre Repräsentanten werden vor den Richterstuhl der Vernunft gezogen; sie werden nach ihrer Herkunft, ihrer Legitimation und ihrem praktischen Nutzen befragt. Zwei Texte belegen diese antiautoritäre Tendenz der Vorurteilskritik. Ein Apologet des « Ancien Régime », ein Anti-Philosoph, Cl. J. Boncerf, setzt sich mit folgenden Worten für die bestehende Ordnung ein:

D'un côté, les Titres, les Emplois, les Charges ou l'autorité qui est confiée à ceux qui occupent un rang supérieur, exigent d'eux qu'ils se revêtent de certains dehors imposants, de certaines marques de splendeurs et de majesté, capables de frapper et d'intimider les inférieurs, en conciliant leur admiration et leur respect. D'un autre côté, les inférieurs doivent, pour l'harmonie et le bien de la Société, rendre les hommages qui sont dûs à l'autorité, et d'une

manière proportionnée en degré d'élévation: voilà ce que l'ordre politique demandoit. Le Philosophe s'y conformera mieux que personne. S'il voit un homme constitué en Dignité, dépourvu des talens et des qualités qu'exige le poste qu'il occupe, il ne se croira pas autorisé à lui marquer du mépris et de déclamer contre ses vices et ses défauts. (>Le vrai philosophe<, Paris 1762, S. 14/15.)

Voltaire schildert 1764 die Respektierung der Autorität und den Autoritätsverlust der Amtsträger aus der Perspektive eines Lesers, der die Achtung, die ihm vor einem würdevoll einher stolzierenden Menschen anezogen worden ist, durch ein selbständiges kritisches Urteil ersetzt hat.

Mais c'est par préjugé que vous respecterez un homme revêtu de certains habits, marchant gravement, parlant de même. Vos parents vous ont dit que vous deviez vous incliner devant cet homme: vous le respectez avant de savoir s'il mérite vos respects; vous croissez en âge et en connaissance: vous vous apercevez que cet homme est un charlatan pétri d'orgueil, d'intérêt et d'artifice; vous méprisez ce que vous révériez, et le préjugé cède au jugement. (>Dictionnaire philosophique<, «Préjugés».)

Kleider machen noch keine Leute — so ließe sich diese Erfahrung zusammenfassen. Voltaire geht hier von einem Leser aus, der sich über das Wissen seiner Zeit informiert hat und der im Sinn der Aufklärer über die Prinzipien der Gesellschaft belehrt worden ist.

Erschienen in: Europäische Lehrdichtung. Festschrift für Walter Naumann zum 70. Geburtstag, hrsg. v. Hans Gerd Rötzer und Herbert Walz, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1981, S. 159-173. ISBN 3-534-08916-2