

Einleitung in Friedrich-Christoph Oetingers Schrift *Inquisitio in sensum communem et rationem*

Von Hans-Georg Gadamer

Innerhalb der Geschichte des Pietismus hat Friedrich-Christoph Oetinger (1702—1782) sein eigenes Profil. Dieser schwäbische Pfarrer stand nicht nur mit seiner Kirchenleitung und mit seinen Gemeinden auf ziemlich gespanntem Fuß, er vertrat auch philosophisch eine höchst originale Position, die zu dem herrschenden Rationalismus eines Christian Wolff den schroffsten Gegensatz bildete. Gleichwohl hat er als Theologe im schwäbischen Pietismus eine große Wirkung gehabt, wie die Gesamtausgabe des frühen 19. Jahrhunderts (1827—1852 von E. Ehmman) beweist. In Wahrheit gehört er aber auch in die Geschichte der Philosophie und hat vieles erprobt, was dann im deutschen Idealismus Epoche machte. (Vgl. R. Schneider, Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen, 1938.)

Die Schrift über den Gemeinsinn, die hier im Neudruck vorgelegt wird und zu der es eine populär verfaßte deutschsprachige Variante vom gleichen Jahre gibt, stammt aus dem Jahre 1753. Oetinger steht auf der Höhe seines Lebens, und es ist wahrhaft erstaunlich, wie er von seinem entlegenen Winkel aus die Philosophie seines Jahrhunderts, nicht nur die deutsche, sondern ebenso die englische und französische, verfolgt und sich alles aneignet und anverwandelt, was in seiner religiös gestimmten Spekulation über das lebendige Wort Gottes Wiederhall weckt. Der Theologe wird heute nicht weniger als damals den Spekulationen des geistreichen Mannes Widerstand entgegensetzen und mag recht haben, daß auf der Basis seines wissenschaftlichen Synkretismus und seiner willkürlichen Exegese eine standfeste Dogmatik nicht aufzubauen war. Aber die *philosophische* Bedeutung des Traktates über den *sensus communis* steht außer Zweifel. Sie ist mit der theologischen oder philosophisch schulgerechten Polemik gegen den „berühmten *sensus communis*“ nicht aus der Welt zu schaffen, Oetinger vertritt mit seiner Berufung auf den *sensus communis* nicht so sehr eine erkenntnistheoretische Position als eine Fülle inhaltlicher Wahrheiten. Ihre dogmatische und exegetische Anwendung mag theologisch gesehen unhaltbar sein. Seine Einbeziehung der modernen Naturwissenschaft und seine Kritik des Dogmatismus der Aufklärung mag durch Kants Kritik, die wenige Jahrzehnte danach der neuen Naturwissenschaft ihre dauerhafte philosophische Rechtfertigung erbrachte, in den Schatten gestellt sein — Oetingers Vorstellung vom *Leben*, die er ebenso theologisch wie durch die Erkenntnisse der modernen Naturwissenschaft zu stützen sucht, verdient ihren Platz innerhalb der Geschichte des neuzeitlichen Denkens. Ähnlich wie Leibniz' ist auch Oetingers Lehre ein Versuch, die moderne Wissenschaft mit den älteren Wahrheiten der Tradition zu vermitteln.

Gewiß ist es ein theologisches Interesse, das Oetingers Untersuchung über den *sensus communis* und die *ratio* motiviert. Indessen, Titel und Inhalt der Schrift sprechen von den Theorien der Philosophen, von dem Vorzug des Newtonschen vor dem Leibniz'schen System, und beziehen sich auf die Heilige Schrift nicht so sehr um ihrer selbst willen, als um die Lehren der Philosophen zu beurteilen. Was die eigene theologische Sache ist, um derentwillen Oetinger sein Buch schreibt, zeigt der einleitende Brief. Er möchte verteidigen, daß sich in der Heiligen Schrift und insbesondere in der Weisheit Salomos die Grundlagen alles wahren Wissens, auch im Bereiche der Physik und der Metaphysik, finden. Die Gegner, mit denen er sich im Einleitungsschreiben auseinandersetzt, sind vor allem jesuitische Schriftsteller wie J. Pineda, die eine ganz andere These vertreten. Sie stellen die Reflexion an, daß die Weisheit Salomonis nur mit dem Wissen seiner eigenen Zeit verglichen werden dürfe und daß sie in Wahrheit überhaupt kein metaphysisches oder physisches Wissen enthalte. Was sich Salomo von Gott erfleht habe, das war ein belehrbares Herz, um über das Volk richten und zwischen Gut und

Böse unterscheiden zu können, also keine universale Wissenschaft, sondern eine *sapientia practica* (sive politica). Was in den salomonischen Schriften an Wissen über Natur und Welt vorkomme, diene nur als metaphorischer Schmuck der Rede.

An die Verfechter dieser Thesen, die uns im Zeitalter des historischen Bewußtseins fast selbstverständlich erscheinen, stellt Oetinger eine Reihe von Fragen. Wenn er auch angesichts der großen Entdeckungen der neuen Wissenschaft, z. B. der Entdeckung des Blutkreislaufs, des Nervensystems usw., der Reflexion seiner Gegner ein gewisses Recht nicht bestreiten kann, behauptet er dennoch die Universalität des salomonischen Wissens. Zwar habe Salomo jene besonderen Künste der modernen Wissenschaft, wie etwa die Differentialrechnung, gewiß noch nicht besessen, aber er schon habe die Idee des Lebens wahrhaft erfaßt und gezeigt, wie sie alle Teile des Körpers ganz und gar durchdringe — die Idee des Lebens, auf die Oetinger selber seine Theologie gegründet hat.

Es fehlt nicht an all dem in der Schrift Oetingers, was der kritische Geist der Wissenschaft als abstruse Spekulationen bezeichnen muß, und doch liegt in dem Grundsatz, von dem Oetinger ausgeht, aller unkritischen Anwendung desselben zum Trotz, eine innere Notwendigkeit. Die moderne Wissenschaft mit ihrem reichen und vielfältigen Erfahrungsmaterial und ihrer mathematisch-deduktiven Theorienbildung ist nicht die einzige Weise des Wissens. Es ist die Grenze des modernen Zeitalters, *quod hodie pretiosa experimenta nimis aestimantur, quod communia negligantur*.

Oetinger ist sich dessen bewußt, daß er nicht allein steht, wenn er die Ansprüche der modernen rationalen Wissenschaft einzuschränken trachtet. Er beruft sich etwa auf Pascals Unterscheidung von *Esprit géométrique* und *esprit de finesse*; er beruft sich mit Vorliebe auf Baccons Reduktion des scholastischen Scheinwissens auf das Einfache und Nützliche, er beruft sich auf Fontenelle, auf die chinesische Lebensweisheit, die damals durch Christian Wolff und durch seinen eigenen Landsmann Bulfinger vermittelt worden war, usw. So steht Oetinger durchaus nicht allein. Die Aufgabe, das Methodengesetz der neuen mathematischen Naturwissenschaft mit der natürlichen Evidenz zu vermitteln, die in der traditionellen Lehre von der *species* und der *forma substantialis* ihren philosophischen Ausdruck hat, war dem ganzen Zeitalter gestellt.

Wenn man im allgemeinen Descartes als den Vater der neueren Philosophie ansieht, weil sein Prinzip des *cogito* der mathematischen Naturwissenschaft ihre erkenntnistheoretische Legitimation verschafft habe, so ist das sehr modernistisch gesehen. Man darf nicht vergessen, daß das Prinzip des *cogito* ein metaphysisches ist und die Anerkennung einer zweifachen Substanz bedeutet. Wenn neben der in der Wissenschaft erkannten Welt des Ausgedehnten, der *res extensa*, die *res cogitans*, die eine ganz andere „Sache“ ist, existiert — was ist dann eigentlich „Sein“? Es waren metaphysische Überlegungen, *meditationes de prima philosophia*, die damit nötig wurden. Die metaphysische Legitimation des Seinsanspruchs unserer „subjektiven“ Idee von den Dingen ergibt sich für Descartes aus der Gleichursprünglichkeit von Gottesbewußtsein und Selbstbewußtsein. Eine solche Legitimation zu finden, war aber unumgänglich, wenn man erst einmal den Boden der „natürlichen“ Erkenntnistheorie, d. h. die Überzeugung von der abbildlichen Ähnlichkeit zwischen unserer Erkenntnis und den Dingen verlassen hat: diese zu verlassen, verlangt aber die neue Wissenschaft mit Entschiedenheit. Sie hat die natürlichen Sinnesqualitäten in meßbare Größen der Ausdehnung, Bewegung, Zahl aufgelöst und keine Ähnlichkeit zwischen dem so Meßbaren und dem subjektiven Anblick des Gemessenen, zwischen der subjektiven Farbqualität und den Lichtschwingungen, zwischen den gehörten Tönen und den Schallwellen bestehen gelassen.

Es ist notwendig, bei aller Berufung auf die natürliche Evidenz des *sensus communis* diesen

philosophischen Hintergrund mitzudenken. Nur dann versteht man, daß solche Berufung nicht einfach eine Revolte des natürlichen Verstandes gegen die Reflexionshaltung der Philosophie ist, sondern eine philosophische Antwort sein will, die ihr Problem mit der kritisierten Philosophie teilt. So ist der eigentliche Gegner Oetingers nicht etwa die rationale Naturwissenschaft als solche. Er beruft sich vielmehr durchaus auf deren Ergebnisse und nimmt sogar gegen Leibniz für Newton Partei. Erstaunlich genug, wenn man bedenkt, daß Leibniz' Lehre von den ursprünglichen und lebendigen Einheiten, den Monaden, nicht nur eine ingenüose Vermittlung zwischen der traditionellen Lehre von den substantiellen Formen und der neuen mechanischen Physik anbot, sondern sich dabei sogar weitgehend auf die gleichen Erfahrungen eines Swammerdam, eines Boerhave usw. berief, die Oetinger selber im Auge hatte. Mußte er nicht mit seinen Klagen über unser „idealistisches“ Jahrhundert, „in dem fast niemand mehr weiß, was Leben ist“ (p. 5), in Leibniz einen Verbündeten sehen? Und erkennt er nicht mit Recht das große Verdienst Leibnizens in seiner Kritik an der cartesischen Bewegungslehre und in der Ableitung der Kraft aus dem Quadrat der Geschwindigkeit, so daß nun erst das reale Wesen der Bewegung erfaßt wird, jenes „Moment“, das in einer auf Veränderung drängenden vis besteht (p. 102)? Ist er nicht mit ihm einig, wenn er lehrt, daß das Wesen des Körpers nicht in der bloßen Ausdehnung liegt, sondern in der „*aggregatio virium simplicium infinita*“?

In der Tat läßt sich Oetingers Berufung auf den *sensus communis* nicht als eine Ablehnung der modernen Wissenschaft und der von ihr gefundenen Erkenntnisse deuten, und ebensowenig als eine Verkennung der Vermittlungsaufgabe, für die Leibniz seine kunstvolle Lösung ersonnen hatte. Aber gerade das Kunstvolle dieser Lösung, die Kühnheit, ja Tollheit des Leibnizschen Systems (*audax, temperarius* nennt er ihn) ist es, was Oetinger, der sich an der Wahrheit des *sensus communis* orientiert, abstößt. „*Systema Leibnitianum mira concinnitate se pro vero et acceptabili insinuavit, cum tamen ex insufficientissimis nimium concludat datis, sancta scriptura plane posthabita.*“ Allzu sehr wird hier Gott in Abhängigkeit von der Koordination des Ganzen und dem Nexus der Dinge gebracht, meint Oetinger. Und es ist wahr, Leibniz hat sich selber gerühmt, in seinem System einer prästabilierten Harmonie aller Monaden, die sich notwendig ergebe, weil kein Einfluß einer Monade auf eine andere denkbar sei, einen neuen Gottesbeweis gefunden zu haben. Kann man sich wundern, daß der kritische und christliche Kopf Oetingers dazu bemerkt: „*semper id, quod est in quaestione, tamquam principium adsumebatur*“, und daß er es vorzieht, sich für die Gotteserkenntnis auf die biblische Offenbarung zu stützen, der auch der *sensus communis* zustimmen vermag. Und so wehrt er Leibniz ab: „*demonstratione a contingentia totius universi non opus sit ad demonstrationem existentiae dei.*“

Nun ist es freilich Oetingers Sache nicht, der Leibnizschen Lösung eine originäre Gegenkonstruktion entgegenzusetzen, die für den *sensus communis* einleuchtend bliebe und doch die logische Konsequenz des Leibnizschen Systems erreichte. Seine Option für Newton kann ihm dafür am allerwenigsten helfen. Denn was er mit Recht an Newton immer wieder hervorhebt, ist gerade dessen vorsichtiger Verzicht auf alle Metaphysik, seine Bereitschaft, die Grenzen seines Wissens anzuerkennen und damit der Gottesgewißheit und der natürlichen Erkenntnis Raum zu lassen, die aus anderen, religiösen Quellen gespeist sind.

Oetinger ist sich der systematischen Schwäche seines kleinen Werkes selber bewußt und rechtfertigt dessen unmethodischen Charakter damit, daß der *sensus communis* kein rational abzuleitendes Prinzip sei, sondern etwas allen Eingeborenes, das erst im Gebrauch das ist, was es ist: *non posse regulis includi immensam eius capacitatem* (p. 55). Seine „*inquisitio in sensum communem*“ will gar keine *demonstratio* sein (p. 19) und ist denn auch ein höchst unmethodischer Traktat, ein Gemisch von gelehrter Blütenlese und deklamatorischer Schriftauslegung. Oetinger macht sich kaum die Mühe, die assoziative Willkür und Zufälligkeit seines R

issonnements zu verschleiern. Auch die oben dargestellte Leibnizkritik ist nicht wirklich systematisch durchgeführt. Offenbar ist Oetinger auch hier von anderen abhängig, von Fenelon und vor allem von Maupertuis, aus denen er ganze Stücke ins Lateinische überträgt und in seine Schrift einreicht.

Und doch ist dieses Plädoyer für den *sensus communis* und seine Stützung durch die Bibelauslegung kein bloßer popularphilosophischer Synkretismus, der der Offenbarung und ihrer allgemeinen Heilswirklichkeit allein dienen will — es ist eine ganze Philosophie, die auf der Idee des *sensus communis* aufbaut und die es aus den engagierten Deklamationen des Autors herauszuhören gilt. Das apologetische Motiv, das die Unentbehrlichkeit des *sensus communis* gegen die *ratio* verteidigt und die ganze Einführung des Themas beherrscht, hat freilich die Folge, daß die originäre Gedankenlinie, die Oetinger verfolgt, im Allgemeinen dessen verfließt, was ein „natürliches“ Denken für sich geltend macht. Dabei sind es alles ganz gesunde Argumente. Es ist überzeugend, daß der *sensus communis* für die *ars inveniendi* unentbehrlich bleibt und daß die bloße Exaktheit des Rechnens, die logische Folgerichtigkeit im Ableiten, die Wahrheit der Erkenntnis keineswegs verbürgt. Niemand kann sich dem Argument entziehen, daß Regelgebrauch als solcher noch keine sichere Verfügung über eine Sache gewährt, ja sogar im Gegenteil einen Schein von Exaktheit mit sich führt, der leicht besticht und verdeckt, oder daß alle Anwendung von Regeln wieder eine andere, nicht durch Regeln gesicherte Fähigkeit, etwas wie *tactus* oder *gustus*, verlangt. Oetinger beruft sich hier oft auf Bacon und seine Kritik an der Scholastik. Man wird ihm folgen, wenn er z. B. in den „Fabeln“ den „*sensus communis totius antiquitatis*“ erblickt. Man denke etwa an den historischen Aufschlußwert, den die Anekdote besitzt, auch wenn ihre Authentizität zweifelhaft ist. Hier wird eine Schranke des neuen Methodengedankens und seines Gewißheitspathos sichtbar. Man muß anerkennen, daß es der Situation des Menschengeschlechts einfach nicht entspricht, alle Wahrheiten selber neu finden zu sollen: *misere ageretur cum genere humano, si illis inveniendae essent demum illae veritates* (p. 31). Der *sensus communis* vertritt eine echte Erkenntnis. Gerade für die praktische Lebensweisheit bedarf es weniger der Rückführung auf Prinzipien als der intuitiven Erfassung der Gesamtverhältnisse. Wie ist eine solche möglich? Die Definition „*viva et penetrans perceptio objectorum toti humanitati obviorum, ex immediato tactu et intuitu eorum, quae sunt simplicissima, utilissima et maxime necessaria*“ usw. (p. 18 f.) klingt zwar wie eine ganz unverfängliche Beschreibung einer allgemeinmenschlichen Fähigkeit. Aber in Wahrheit steckt darin das Ganze der Philosophie des *Lebens*, die Oetinger auch seiner Theologie zugrundegelegt hat.

Denn die Frage ist ja, worauf die Wahrheit solcher intuitiven Erkenntnisse beruht. Oetinger ist gewiß schnell mit der theologischen Antwort bei der Hand, daß sie göttlichen Ursprungs ist. Aber diese Gewißheit bedeutet auch in seinen Augen nicht, daß damit alles gesagt wäre. Die Evidenz dessen, was der *sensus communis* uns sagt, die subjektive Gewißheit, daß das Wissen aus dem Mittelpunkt und dem Herzen stammt (*ex centro vel corde*), und just dort einsetzt, wo die mathematische Methode nicht hinreicht: all das stellt ein Problem, und die Vergleichung des Leibnizschen und Newtonschen „Systems“ dient dazu, dies Problem zu analysieren: wie ist ein solcher durchdringender Blick auf die Wahrheit möglich? Zur Beantwortung dieser Frage ist davon auszugehen, daß Oetinger Newton den Vorzug gibt, weil er mit der *vis attractionis*, mit dieser geheimnisvollen „Fernkraft“, den Bereich der bloß mechanischen Zusammenhänge überschritten habe. Sie ist eine „*supermechanica vis*“, und wenn Newton jede Erklärung derselben ablehnte, so hat der spekulative Schwabe doch gerade dabei eingesetzt, über die Ursache der Attraktion in der natürlichen Evidenz der Lebensempfindung Aufschluß zu suchen. Das Übermechanische der Attraktion sieht er zunächst darin, daß sie alle Poren der Körper durchdringt. Es sind immaterielle Kräfte, die sich hier mit materiellen verbinden — das aber gilt auch für die Grundverfassung des Lebens. Newtons Begriff einer solchen Kraft verschafft auch der Idee des Lebens begriffliche Denkbarkeit.

Oetinger bezeichnet es geradezu als die Wiedergewinnung einer alten Erkenntnis, die „unserem Jahrhundert“ gelungen sei, daß die Seele sich den Körper bilde (p. 114). Das war vielleicht der entscheidende Punkt für seine Ablehnung von Leibniz, daß ihm diese natürliche Evidenz des Einflusses der Seele auf den Körper durch dessen Monadologie wegargumentiert werde. Und positiv: daß in ipsa individuatione rei eine Ausübung von Freiheit liege (p. 130). Oetinger stützt sich dabei u. a. auf die Genesis-schilderung von den Finsternissen, die am Anfang alles bedecken und durch das lichtende Wort Gottes zur Schöpfung gerufen wurden, und stellt dem monadologischen „Idealismus“ Leibnizens die Vereinigung von spiritualitas und materialitas entgegen (p. 232). Man muß also von der Lebensempfindung ausgehen, wenn man Oetingers Ausdeutung der Newtonschen Gravitation verstehen will.

Gegenüber Leibniz, der den Monaden Vorstellungskraft (*vis repraesentativa*) zuerkennt, sowie gegenüber Shaftesbury, der alle Seelenregungen aus der Sympathie und Harmonie des Alls ableitet, macht Oetinger geltend: man fühlt sich nicht bestimmt, sei es durch das Vorstellen anderer, sei es durch den Zusammenhang mit anderen, sondern man fühlt in sich selbst die Kräfte, durch die man auf Äußeres wirken kann. Das lebendig bewußte Wesen ist nicht wie der Einzelton in einem Tonsystem, sondern wie ein ganzes Clavichord (p. 269 = Mus. 37), ein Zentrum, von dem alles ausgeht. Dafür bietet sich ihm der Newtonsche Begriff der Zentralkräfte als universelles Seinsmodell an: Alldurchdringung, All-Präsenz, die den Raum zum Ausdruck der göttlichen Allgegenwart werden läßt, läßt den Begriff der Zentralkraft dem Leibnizschen Prinzip des zureichenden Grundes überlegen sein — die Massenanziehung geht allem Verhalten des Körpers, mithin auch dem Verhältnis von Druck und Stoß voraus. Da das Verhältnis von Druck und Stoß nicht genügt, die Ordnung der Himmelskörper, ja auch nur die magnetischen Phänomene zu erklären, geschweige denn die eigentlichen Vorgänge des Lebens, von denen wir durch unseren inneren Sinn wissen, läßt sich sehr wohl eine Hypothese denken, die umgekehrt alles Seiende nach dem Muster der allgegenwärtigen, alldurchdringenden Gravitation denkt. So geht Oetinger mit Bewußtsein über Newton („*hypotheses non fingo*“) hinaus und entwickelt eine Hypothese über die Ursache der Anziehung, die erklärt, wie es geschieht, daß immaterielle Kräfte und materielle in einen Lebenskreis (in *unum vitae circulum*) eingehen. Wie die kreisende Bewegung der Himmelskörper aus dem Gegensatz zweier Kräfte, der zentripetalen und der zentrifugalen, resultiert, wie sich im Magnet, auch wenn man seine Masse teilt, immer ein Pol der Anziehung ergibt, so ist das Verhältnis des Zentrums zu seiner Ausstrahlung in die Runde, des Einen, das sich in verschiedener Weise manifestiert, die Grundlage, auf der sich auch alle höheren Formen von Vielheit und Einheit, alle differenzierteren Formen von Zentrum und Peripherie denken lassen. Da sind die Pflanzen — sie haben äußere Organe und eine einheitliche Zentrierung ihres Seins, sie sind ein vegetatives System. Mehr noch in ein Zentrum gerückt und in das Ganze der Umwelt geöffnet sind die Tiere usw.

Der Grundbegriff, unter dem die supramechanische Kraft, die alles Sein bestimmt, gedacht wird, ist die *simplificatio*, die Vereinfachung und Vereinheitlichung. Sie erweist sich vor allem am Lebendigen: Dort erscheint sie als die Konzentration, durch die etwas von einem einheitlichen Geist beseelt ist. Zweifellos ist der Begriff des simplex, der idealiter und nicht materialiter gemeint ist (denn es handelt sich ja um *composita* aus den Elementen bzw. Atomen), der eigentliche Schlüsselbegriff der spekulativen Seinsdeutung Oetingers. Er begegnet nicht nur gleich am Beginn (§ 7), wo er in die Definition des „*sensus communis*“ gehört, er begegnet selbst als das die materielle Körperwelt alldurchdringende Wesen der Zentralkraft und hat im Stufenreich der organischen Wesen, ihrem Aufbauprinzip steigender Differenzierung und wachsender Zentrierung, von der Pflanze über die Tierwelt zum Menschen und für Geringer: zum Engel, seine Ausweisung. Pflanzen und Tiere sind noch nicht genügend „simplifiziert“, noch nicht genug aus dem Abgrund des Chaos erhoben, um die volle, göttliche Idee des Lebens zu manifestieren. Dies geschieht erst im Menschen, der die wahre *excellencia vitae* ist (p.

206), zu der sich die Kreatur erhebt. Indem der göttliche Odem sie durchdringt und erfüllt, bringt er die *spiritus rectores vitae* zustande und damit die Vereinigung in e'nem Zentrum, durch die die intelligiblen Funktionen des Lebens, d. h. ein gewisser Grad von Bewußtsein (*conscientia*) möglich wird.

Die göttlich eingehauchte Lebendigkeit ist aber zugleich die lebendige Erfahrung des Göttlichen, die Einfachheit, die durch Gott verliehen und eingegeben ist, manifestiert sich in der Einfalt und Unverdunkeltheit des Bewußtseins, das in sich alles eint und sich in alle seine Verhaltensweisen und Ausdrücke einheitlich differenziert — und das einen Begriff von etwas Höherem besitzt, das *supra me* ist. Nicht die *ratio*, sondern dieses Bewußtsein einer *superioritas*, das aller *ratio* vorausliegt, die Gewißheit des Gewissens, unterscheidet uns wahrhaft vom Tier.

Man sieht, es ist ein folgerichtiger Gedankengang, den Oetinger entwickelt. Etwas der *ratio Analoges* haben die Tiere in ihren sicheren Instinkten gewiß auch — aber wir verspüren in der Reinheit des Herzens „Instinkte, Diktate, Regeln“, die weder aus der Erfahrung kommen noch aus der Blutsbestimmtheit, und die doch nicht in unserem Belieben stehen — z. B. können wir das Laster nicht loben, die Tugend als Tugend nicht verachten (p. 22 cf. p. 172). Das ist „*sensus communis*“, ein Selbstbewußtsein, Innesein und Innerlichsein, das alles menschliche Verhalten als menschliches auszeichnet. Es entspricht der Weisheit im Sinne Salomos. Es ist nicht das freie Vermögen, sich auf sich selbst zu beziehen, das das Wesen der *cogitatio*, des cartesianischen Selbstbewußtseins ausmacht, sondern ist eher eine höchste Rezeptivität, ein Aufnehmenkönnen jenes Höheren, das *Logos*, Geist und Gott ist — und damit gewinnt die Rede vom „*sensus communis*“ über das moralische Phänomen gemeinsamer Überzeugungen, die die Menschen aller Zonen und aller Nationen vereinen, hinaus einen anthropologisch-ontologischen Sinn. Dieser *sensus* ist, an dem ontologischen Maßstab der *simplificatio* gemessen, nicht ein Niederes gegenüber der *ratio*.

Das drückt sich in Oetingers Lehre dadurch aus, daß der innere Sinn — und nicht die *ratio* — der höchsten Seinsweise der Kreatur, dem Engel nahe steht. Die Engel sind das Höchste, weil sie ein *maximum compositum in simplicitate maxima* sind: ihre geistigen Kräfte sind so vereinheitlicht (*simplificatae*), daß die mit den Seelen verbundenen Körper wirklich nur noch Werkzeuge sind, (*vere sint instrumenta*) — d. h. offenbar, daß die Engel keine Entzweiung, kein störendes Bedürfnis des Körpers, keinen von ihm ausgehenden Affekt kennen — eine merkwürdige Verknüpfung der biblischen Engellehre mit der Sternseelenlehre der griechischen Philosophie und Astronomie. Denn daß die menschliche Natur nicht wie die der Götter einfach ist und daß ihr das reine Anschauen der Wahrheit als Dauerform ihres Seins verwehrt ist, kennen wir aus der metaphysischen Anthropologie der Griechen. Ebenso ist für Aristoteles die reine Geistnatur der Himmelskörper darin bezeugt, und die Scholastik folgt ihm darin, daß sie allein die reine, einfache, vollkommene Kreisbewegung beschreiben. — Nach Oetinger ist die menschliche Seele eine dreifache: sie ist aus den drei Geistern oder Kräften, der *ratio*, der *virtus* und dem *sensus*, zusammengesetzt. Diese sind durch den *Logos* geeint und mit dem Körper verbunden, der zwar dunkel und träge, aber zur Ausübung der Freiheit fähig ist (p. 237).

Hier nun kommt dem *sensus*, d. h. der Fähigkeit der *transformado*, in der Leib und Seele zusammenfallen, gegenüber der *ratio* und *virtus* ein Vorrang zu. Denn seine *facultas transformationis* zeichnet ihn dahin aus, sich ganz das Äußere anzuverwandeln, in allem, das er aufnimmt, ganz zu sein, während Verstand und Tugend den Gegensatz des Geistigen und des Körperlichen implizieren (p. 237. 244). Die *ratio* sei auf die einfachen Konstituentien der unteren Natur gerichtet, wogegen die volle Einheitlichkeit von Körper und Seele, die den *sensus* auszeichnet, gleichsam den höheren Status antizipiere und erkenne, weil der *sensus interior*

das einende Band (*vinculum* 244) darstelle. Es mache die sinnliche Einheit der Seele aus, daß sie die Vielheit dessen, was sie empfindet, *simplificat in unum*: im Anziehen verschiedener Formen ist sie doch ein und dasselbe. Der wechselnde Gesichtsausdruck z. B., den sie in Lust und Schmerz, Liebe und Haß, Heiterkeit und Verdüsterung zeigt, kommt ihr in ihrer Einheit und Wesensverfassung zu — *formam certe fixam non habet, et nullam quoque non habet* (p. 163).

Die *cogitatio*, das Reflexionsvermögen, dagegen ist nicht das ursprüngliche Wesen der Seele. Das zeigt sich an der Weise, wie der *sensus communis* wirkt. Vor der rationalen Erwägung hat er die Unwiderstehlichkeit seiner Evidenz voraus, die Sicherheit seines Wahrheitsinstinktes. Daß er wie ein Instinkt ist, ist für den Vorrang des *sensus communis* vor der *ratio* entscheidend. Instinkte sind nicht nur flüchtige Affekte, die die Seele überkommen (und die wir doch beherrschen können), sondern ursprüngliche Tendenzen (*radicatae tendentiae*, p. 246), die nicht von Affekten abhängen. Sie kommen aus den Tiefen der Seele und sind gleichsam Spuren des Göttlichen: „*residua simulacra imaginis Divinae in anima*.“ Gerade ihre diktatorische, unwiderstehliche Gewalt bezeugt ihre Göttlichkeit. So besteht ein Wesensunterschied zwischen *sensus* und *ratio* — er entspricht dem von Natur und Kunst. Was Gott durch die Natur bildet, das wächst gleichmäßig nach allen Seiten, während das künstlich Gebildete auf vorentworfenem Grundriß an einem bestimmten Teile beginnt: *sensus naturam imitatur, ratio artem* (p. 248). Man sieht, Oetinger lehrt nicht nur eine *theologia de idea vitae deducta* — er hat auch eine Philosophie, die von der Idee des Lebens aus das Ganze der Metaphysik denkt. Er setzt der Reflexionsbestimmtheit der Subjektivität im Cartesianismus eine pneumatische, spiritualistische Ontologie entgegen. Daß darin neuplatonisch-mystische und theosophische Einflüsse spürbar sind, ändert nichts daran, daß Oetingers Lebensbegriff der spiritualistischen Metaphysik des spekulativen Idealismus und insbesondere der Hegelschen Kritik an der Reflexionsphilosophie und seiner Lehre von Natur und Geist präludiert. Denn der *sensus communis* ist nicht nur das einende Band alles naturhaft Lebendigen, das sich aus dem atomaren Chaos erhebt. Einung des Vielen kommt in gewisser Weise — eben der der Attraktion — auch der Materie zu. Der „*sensus communis*“ umfaßt aber auf der anderen Seite auch alle die gemeinsamen und natürlichen Wahrheiten, die das soziale und politische Leben bestimmen. Er gibt damit dem in der Sprache niedergelegten natürlichen Wissen gegenüber der mathematisch-rationalen Konstruktion sein Recht und Vorrecht, und es ist bezeichnend, daß Oetinger unter den Besonderheiten, die den Menschen vom Tiere unterscheiden, dem inneren Bewußtsein, dem Sinn für das Höhere, der Tendenz zur Ewigkeit, als viertes den Drang, seine Empfindungen durch die Sprache auszudrücken, nennt und dies mit der ersten Besonderheit, dem inneren Bewußtsein, besonders eng verknüpft sieht — was nicht ausschließt, daß zwischen dem natürlichen Sinn (*sensus communis*) und der Sprache eine Spannung besteht, die dem *sensus communis* eine eigene Funktion verleiht.

Eigene Bemerkungen zum Phänomen der Sprache macht Oetinger kaum, aber eine Abhandlung von Maupertuis, deren lateinische Übersetzung er — auf einige Stellen verteilt — in seine Untersuchung eingliedert, spricht für ihn selbst (pp. 9—17; 165—166). Es ist der besondere Zusammenhang, der zwischen dem *sensus* und seinem sprachlichen Ausdruck besteht, auf den die Abhandlung Maupertuis' über den Ursprung der Sprachen eingeht. Eben dieser Zusammenhang sei für einen jeden, der einer Sprachgemeinschaft angehört, bereits nicht mehr wahrzunehmen: „Unsere Sprachen sind nicht so sehr für ursprüngliche Bedeutungen als für vorurteilshafte Erfindungen der Ausdruck“ (p. 10). Um die Geschichte unseres Geistes aufzuspüren, seien daher die Sprachen primitiver Völker ergiebiger — da unser Gedächtnis an die eigene Kindheit nicht heranreicht, wo der Geist noch nicht derart mit Begriffen angefüllt und wo er deshalb zur Erkenntnis der einfachen Wahrheit geeigneter war. Maupertuis unternimmt nun das Denkkexperiment, den Aufbau der Sprache schrittweise aus ersten Sinneswahrnehmungen und ihren Bezeichnungen zu entfalten. Er zeigt die steigende Entfernung der Zeichen

von der ursprünglichen Sensation, die Bildung von Zeichen für allgemeine Begriffe und schließlich gar für die metaphysischen Begriffe von Substanz und Modus und den gesamten Bereich logischer Zusammenhänge, eine Schematisierung, die ihre pragmatische Zweckmäßigkeit hat, aber auch auf unsere Erkenntnisse zurückwirkt und in Irrtümer und Vorurteile führt. „Id quod appellamus scientias, tarn arcte pendet a modo sensationes designandi, ut credam quaestiones et propositiones futuras fuisse plane alias, si aliae expressiones primarum sensationum fuissent positae“.

Wir sind heute noch weit besser in der Lage, die Richtigkeit dieses Satzes zu realisieren, gerade weil wir eine stillschweigende Voraussetzung nicht mehr teilen: daß nämlich ein ideales Gedächtnis, das alle ursprünglich einfachen Sensationen und ihre Bezeichnungen bewahrte, von allen Irrtümern des menschlichen Wissens freihielte. Wir sind uns der prädikativen Struktur der vor-prädikativen Erfahrung, d. h. der unaufhebbaren Rückwirkung der logisch-sprachlichen Formung unserer Erfahrungen auf alle unsere Wahrnehmungen so sehr bewußt, daß der Begriff „*primae sensationes*“, „ursprüngliche“ Wahrnehmungen (Empfindungen), sein erkenntnistheoretisches Privileg verloren hat — man denke etwa an die Kritik der Protokollsätze und Basissätze im Neopositivismus, aber auch an die Ergebnisse der modernen Wahrnehmungspsychologie (Goldstein). Maupertuis kommt diesen Einsichten schon recht nahe, wenn er von dem beständigen Einfluß spricht, der auf unsere gesamte Erkenntnis durch die uns gewohnte Muttersprache geübt wird, und wenn er diesen natürlichen Ursprung der Sprache in „einfachen Sensationen“ gegen die voreingenommenen Streitigkeiten der Philosophen wendet, so ist dies vollends ein Vorspiel der Metaphysikkritik der Neopositivismus.

Oetinger aber zieht aus Maupertuis' Analyse eine positive sprachkritische Konsequenz, die erst die ganze produktive Bedeutung des *sensus communis* — ineins mit seiner Bestätigung und Erleuchtung durch die göttliche Offenbarung — klar macht. Er meint, es sind uns Heutigen jene allereinfachsten, ursprünglichen Worte abhandengekommen, weil unser Sinn von der natürlichen Richtigkeit durch verdrehte und verkehrte Worte weggeführt wird. Zwar ist in uns der *sensus communis* als Ausdruck unseres zwiefachen seelisch-geistigen Lebens lebendig, aber wir sind durch die zweideutigen Worte der Schlange geschwächt und stecken daher im Schlamm, aus dem wir uns nicht herausarbeiten können, wenn wir nicht mit der Reform der Worte den Geist zu reformieren beginnen (*nisi a reformatione verborum mentem reformare inceptemus p. 24*); und nun versichert der Theologe, daß bei diesem Beginnen die Bibel wesentlich sei: Die gesunden Worte der Heiligen Schrift helfen uns, unseren Worten Zügel anzulegen. Doch ist es ein unabgeschlossener Kampf, denn bis heute schwächen uns fremde, von den Philosophen oder von den plebeji erfundene Ausdrücke — und daher fehlen uns oft die Worte, um das anzuzeigen, was wir fühlen. Oetinger beruft sich hier auf das Vorbild von Sokrates und vor allem von Melanchthon — sie beide verstehen ihre Dialektik als das beharrliche Verfolgen der göttlichen Spuren — und empfiehlt Bengel, der helfen kann, zu der alten *gravitas* zurückzufinden — in allem ist es der *sensus communis*, der, göttlichen Ursprungs, die Menschen das gewahren läßt, was ihnen am meisten verwandt ist (*p. 25*). So behält der *sensus* auch bei allem Denken und bei aller Beurteilung von Gedanken die entscheidende Führung — er ist ein durch die Heilige Schrift erleuchteter Sinn. Es gibt keine Regeln des Verstehens und Beurteilens von Gedanken, die ohne ihn nützen können. Aber wer sich dem *sensus communis* anvertraut und sich dem Worte Gottes unterwirft, wird von der Hilfe der Heiligen Schrift den rechten Gebrauch machen, nicht wie von einer geraden Linie im Sinne der Geometrie, sondern wie von einer lebendigen Linie, die mit der Gegenwart Gottes geeint ist (*ut linea viva cum praesentia Dei unita*). Er wird alle wichtigen Gedanken aus den göttlichen Werken und Schriften gewinnen. — Der Seelsorger Oetinger beruft sich auf seine Erfahrung (die jedem von uns bekannt ist), daß man es merkt, ob einer leere Worte macht oder aus wirklicher Einsicht spricht: „*ut enim sensus est, ita formantur singula verba, quae quis eloquitur de talibus, et statim audio, num quis ex schola abstrahentium an experientium sit*“. So ist der *sensus com-*

munis sowohl Sprachkritik, die die leeren Allgemeinheiten der Philosophen berichtigt, als auch zugleich der oberste Grundsatz allen Verstehens und aller Auslegung — und darin bleibt der pietistische Theologe dem jesuitischen Bibelerklärer in gleichem Sinne überlegen, wie überall ein auf die *Sachen* gerichteter Umgang mit der Überlieferung der bloßen historischen Kenntnisnahme überlegen ist. Hat nicht am Ende der Grundsatz, den Oetinger seinen theologischen Gegnern entgegenstellt, mutatis mutandis auch für uns recht: Wenn der Interpret nicht anerkennt, daß die Sätze, die er auslegen will aus höchster Einsicht und Erkenntnis geflossen sind, dann sucht er nichts seiner forschenden Bemühung Würdiges: si interpres non agnoscit, quod ex summa ratione et cognitione profluxerint dicta, quae interpretari vult, nil dignum sua investigatione quaeret?

Quelle: Friedrich Christoph Oetinger, *Inquisitio in sensum commune et rationem*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe Tübingen 1753 mit einer Einleitung von Hans-Georg Gadamer, Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1964, S. V-XXVIII.