

## Voltaires „Beruf zur Satire“ und die Kunst der Polemik

Mit der Rezeptionsästhetik haben wir gelernt, daß die Erkenntnis, die man von einem literarischen Werk gewinnen kann, nicht allein durch dessen objektive Struktur und rekonstruierbare Genese bestimmt ist. Was wir an ihm erkennen, wird gleichfalls unvermeidlich durch Lektüren und zur Gewohnheit gewordene Lektürehaltungen geprägt, welche – zugleich produktiv und restriktiv – zwischen dem Werk und dem wirken, was wir als eigenes Verständnis dieses Werks entwickeln möchten. So verhält es sich auch und besonders im Falle Voltaires. Zu Voltaires Schriften gibt es nämlich eine deutsche Rezeptionsgeschichte – und in deren Gefolge eine Rezeptionsattitüde – von solch eigensinnig widerstrebender Tendenz, daß wohl kein deutscher Leser umhin kommt, sie bei seinen Interpretationsversuchen in Betracht zu ziehen. Er kann sie zumal dann nicht ignorieren, wenn es ihm darum geht zu erläutern, was für ihn (altmodisch gesprochen) Voltaires ‚Genialität‘ im Bereich der Polemik und der polemischen Satire ausmacht.

### I

Daß Voltaire kaum ein Autor nach dem Geschmack oder gar dem Herzen der Deutschen ist, steht seit langem fest. Leider (womit ich gleich die eigene Präferenz offenbare) hat Jürgen von Stackelberg recht, wenn er den Deutschen die bis heute verbreitete Neigung zuschreibt, Voltaire – etwa gegenüber Pascals ‚Tiefgründigkeit‘ als einen Denker abzuwerten, „dem die Tiefe fehlt“.<sup>1</sup> Jedenfalls wäre in Deutschland nur schwer ein Schriftsteller denkbar, der wie Leonardo Sciascia mit seinem modernen ‚Conte philosophique‘ *Todo Modo*, in dem ja nicht zuletzt die Voltaire-Pascal-Opposition zur ethischen Debatte steht,<sup>2</sup> die humanen Vorzüge gerade der Voltaireschen ‚Flachheit‘ illustrieren möchte (oder könnte).<sup>3</sup>

---

1 Vgl. J. von Stackelberg, *Themen der Aufklärung*, München 1979, S. 11.

2 Vgl. dazu L. Sciascia, *Todo Modo*, Torino 1974, S. 105f. (wo der Pascal-Adept don Gaetano und der Ich-Erzähler als Voltairianer über den „candore di Candide“ und den „spavento di Pascal“ diskutieren) und passim.

3 Wie wenig vertraut Voltaire den Deutschen auch heute noch ist, zeigt der ansonsten durchaus inspirierte und gedankenreiche Artikel, den Kurt Flasch zu Voltaires dreihundertstem Geburtstag in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* vom 19. November 1994 („Ein Magier der Vernunft“) veröffentlicht hat. Flasch beklagt dort sehr zurecht, daß

Was schon den deutschen Aufklärern an Voltaire mißfiel, geben beispielsweise die Rezensionen in den *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* zuerkennen. Für sie vereinen sich in dem Geist Voltaires, wie er in den *Questions sur l'Encyclopédie* zum Ausdruck kommt, „Witz, Ironie, flüchtige Gelehrsamkeit, herzhaft Bejahung ohne Beweise, und ein unauslöschlicher Haß wider die Offenbarung“, weshalb die Empfindungen des Rezensenten, der hier schreibt, zwischen „Vergnügen“ und „Widerwillen“, ja „Abscheu“ schwanken.<sup>4</sup> Einen ähnlich zwiespältigen Tenor haben die Urteile, die Herder oder Schiller über Voltaire abgeben. Herder sieht in Voltaire zwar einen Schriftsteller „mit [...] hundertfachen Talenten“, der „Toleranz, Leichtigkeit im Selbstdenken, Schimmer der Tugend in hundert lebenswürdigen Gestalten“ verbreitet habe; doch bleibt dies Lob im Grunde ein bloßes Vorspiel zu fundamentalen Einwänden, die in pathetische Ausrufe und Fragen gekleidet sind:

Aber nun zugleich damit, was für elenden Leichtsinn, Schwäche, Ungewißheit und Kälte! was für Seichtigkeit, Planlosigkeit, Skeptizismus an Tugend, Glück und Verdienst! – was mit seinem Witze weggelacht, ohne es zum Teil weglachen zu wollen! – sanfte, angenehme und notwendige Bande mit frevelnder Hand aufgelöst, ohne uns, die wir nicht alle au Chateau de Fernay (sic) residieren, das mindeste an die Stelle zu geben?<sup>5</sup>

Damit ist eben der Vorwurf jener gedankenlosen Oberflächlichkeit ausgesprochen, welche unfähig sei, die Folgelasten aufklärerischer Traditionszerstörung zu ertragen. Demgegenüber dominiert bei Schiller der Vorwurf der Gefühlskälte, der den der Oberflächlichkeit auch später noch gern begleitet. Eine solche Gefühlskälte hatte speziell der „Voltaireschen Satire“ an, mit der Voltaire „uns zwar als witziger Kopf belustigen, aber gewiß nicht als Dichter bewegen“ könne:

Aber seinem Spott liegt überall zu wenig Ernst zugrunde, und dieses macht seinen Dichterberuf mit Recht verdächtig. Wir begegnen immer nur seinem Verstande, nicht seinem Gefühl. Es zeigt sich kein Ideal unter jener luftigen Hülle und kaum etwas absolut Festes in jener ewigen Bewegung. Seine wunderbare Mannigfaltigkeit in äußern Formen, weit entfernt, für die innere Fülle seines Geistes etwas zu beweisen,

---

„selbst die umstrittene *La Pucelle* niemand mehr liest“; doch hat er offenbar auch selber niemals einen Blick in dieses komische Epos geworfen, da er es für ein dramatisches Werk hält, das man leider weder liest „noch spielt“. Dagegen scheint Flasch den deutschen Regisseuren vorschlagen zu wollen, „es mit dieser Desakralisierung der französischen Geschichte noch einmal [zu] versuchen“.

4 Vgl. P.-E. Knabe, „L'accueil fait à Voltaire par les *Göttingischen Gelehrten Anzeigen* (1739–1779)“, in: P. Brockmeier/ R. Desné/J. Voss (Hrsg.), *Voltaire und Deutschland. Quellen und Untersuchungen zur Rezeption der Französischen Aufklärung*, Stuttgart 1979, S. 343–355, hier S. 353.

5 Vgl. J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. B. Suphan, Berlin 1877–1913, Bd. 5, S. 581ff.; zitiert nach P. Brockmeier, „Fürstendiener und Menschenfreund, Possenreißer und Dichturfürst. Zum Bild Voltaires in der deutschsprachigen Literaturkritik und Literaturgeschichtsschreibung“, in: P. Brockmeier usw. (Hrsg.), *Voltaire* (zit. Anm. 4), S. 469–490, hier S. 473.

legt vielmehr ein bedenkliches Zeugnis dagegen ab; denn ungeachtet aller jener Formen hat er auch nicht *eine* gefunden, worin er ein Herz hätte abdrücken können. Beinahe muß man also fürchten, es war in diesem reichen Genius nur die Armut des Herzens, die seinen Beruf zur Satire bestimmte.<sup>6</sup>

Genaugenommen hat Schiller hier einige scharfsichtige Beobachtungen gemacht, die im poetologischen Befund durchaus nicht unbegründet sind. Was den reinen Sachverhalt der Ideal- bzw. Systemlosigkeit betrifft, laufen sie mit selbstverständlich anderen Begriffen auf ungefähr das Gleiche hinaus, was auch Roland Barthes (noch von Sartre geprägt) 1958 eher zu monieren als zu rühmen gedachte, wie er über Voltaire, den paradoxal ‚intelligenten‘ Vorläufer des ‚anti-intellectualisme‘, ziemlich distanziert notierte: „Il n’a d’autre système que la haine du système (et l’on sait qu’il n’y a rien de plus âpre que ce système-là)“.<sup>7</sup> Was die Wertung des Sachverhalts angeht, klingen Schillers Formulierungen zur normativen Schwäche einer Satire, in der man den Ausdruck des Ideals der ‚Wahrheit und Simplizität der Natur‘ oft vergeblich suche, indessen ausgesprochen unfreundlich. Daher beeilt sich Peter Brockmeier in seiner Übersicht über das Voltaire-Bild „der deutschsprachigen Literaturkritik und Literaturgeschichtsschreibung“ (der wir die aufschlußreichen Herder- und Schiller-Zitate entnommen haben), die klassischen Vorwürfe mit neueren literarhistorisch-philologischen Rechtfertigungen und Illustrationen gewissermaßen auszugleichen, wobei er als seine prominentesten Gewährsleute Spitzer und Auerbach ins Feld führt. Ihnen gebühre „das Verdienst, die häufig mit charakterologischen, moralistischen und geistesgeschichtlichen Versatzstücken operierende Voltaire-Interpretation zu den Texten und deren ästhetisch vermittelter Aussage zurückgeführt zu haben“.<sup>8</sup>

Nun kann aber zumindest bei Auerbach von einer eindeutigen Rechtfertigung der Voltaireschen Satire nicht ohne weiteres die Rede sein. Bemerkenswert ist vielmehr, wie weitgehend auch Auerbachs *Mimesis* den alten Herderschen und Schillerschen Motiven der Voltaire-Kritik noch verbunden bleibt. Da gibt es zwar einerseits Argumente des Lobs, die in der Tat stilanalytisch präzisiert werden. Sie gelten dem Voltaireschen „Tempo“, das „Teil seiner Philosophie“ sei, der „ästhetischen Sauberkeit“ und vor allem dem Umstand, daß Voltaire nach Auerbach „ganz frei“ ist „von dem wolkigen [...] Pathos, das bei den Aufklärern der zweiten Hälfte des Jahrhunderts und in der Revolutionsliteratur hervortrat“.<sup>9</sup> Daneben treten andererseits jedoch deutlich negativ eingeschätzte Momente. Wenn das *Mimesis*-Kapitel Voltaires Tempo rühmt, spricht es zugleich auch von seiner „taschenspielerartigen Geschwindigkeit“ und von einer „Fixigkeit“, die essentiell „im Dienste“ „der Vereinfachung aller Probleme“ stehe. „Voltaire

---

6 Vgl. F. Schiller, *Werke*, Leipzig 21914, Bd. 4, S. 567; zitiert nach P. Brockmeier, „Fürstendiener“, a.a.O., S. 474f.

7 R. Barthes, „Le dernier des écrivains heureux“, in: Ds., *Essais critiques*, Paris 1964, S. 94–100, hier S. 99.

8 Vgl. P. Brockmeier, „Fürstendiener“, S. 474.

9 Vgl. E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 21959, S. 381.

konstruiert die Wirklichkeit in der Weise, daß sie sich für seine Zwecke eignet“,<sup>10</sup> meint Auerbach, und deshalb bleibe Voltaires Wirklichkeit „unvollständig, bewußt vereinfacht“ und schließlich – wie es eben der *communis opinio* deutscher Voltaire-Rezeption entspricht – „spielerischoberflächlich“: „Niemals geht er [Voltaire] den geschichtlichen Entstehungsbedingungen der menschlichen Schicksale, der menschlichen Überzeugungen und Einrichtungen nach; das gilt sowohl für die Geschichte der Individuen wie für die der Staaten, Religionen und der menschlichen Gesellschaft überhaupt.“<sup>11</sup>

Natürlich sind solche Wertungen im Argumentationszusammenhang des gesamten Mimesis-Buchs zu verstehen; das heißt: Ihr Anspruch ist zunächst ein bloß relativ-relationaler, da er Voltaires Schreibweise kontrastiv auf die Tendenzen der späteren Wirklichkeitsdarstellung etwa eines Balzac bezieht, welche dann tatsächlich „den geschichtlichen Entstehungsbedingungen der menschlichen Schicksale, der menschlichen Überzeugungen und Einrichtungen“ nachzugehen weiß. Allerdings vermengen sich mit diesen vom Gesamtkonzept der Realismus-Geschichte her begründeten Einschränkungen auch Argumente, die eine allgemeine und tiefer wurzelnde Abneigung verraten. Sie wird manifest, wenn der Vico-Leser Auerbach neben die lediglich konzessiv erwähnte „ästhetische Sauberkeit“ Voltaires eine „sophistische Überrumpelungstechnik“ und vor allem eine „Dreistigkeit, ja Gewissenlosigkeit im Moralischen“ setzt,<sup>12</sup> also ein quasi Herdersches Motiv. Besonders kritisch betrachtet Auerbach, was er Voltaires „Propagandatechnik“ nennt. Sie zeige sich beispielsweise im sechsten der *Lettres philosophiques* an der so verblüffenden wie eben dreisten „Gegenüberstellung von Religion und Geschäft, wobei das Geschäft praktisch und moralisch höher gestellt wird als die Religion“. Eine solche „Scheinwerfertechnik“, die Einzelnes grell beleuchte, um anderes diskreditierend im Dunkeln zu lassen, hätten „die Sophisten und Propagandisten zu allen Zeiten mit Erfolg angewandt“: „Das Publikum fällt, zumal in erregten Zeiten, immer wieder auf solche Tricks herein, und jedermann kennt Beispiele genug aus der jüngsten Vergangenheit“.<sup>13</sup> Unverkennbar ist hier, daß Auerbach bei seiner Distanzierung von Voltaires „aufklärerische[r] Propaganda“ nicht zuletzt auch an die erfolgreichen Propagandatechniken der faschistischen Bewegungen denkt.

## II

---

10 Ebd., S. 384.

11 Ebd., S. 383.

12 Vgl. ebd., S. 381.

13 Vgl. ebd., S. 377f.

Es sind demnach nicht nur reaktionäre Köpfe, die in Deutschland an Voltaire Anstoß nehmen, wie es eine beliebte, weil grobschlächtige Gegenüberstellung aufklärerischer und anti-aufklärerischer Traditionen gerne sehen möchte. Bestätigt wird dieser ein wenig irritierende Sachverhalt, wenn man sich klar macht, daß umgekehrt auch nicht alle Bewunderer Voltaires ans dem Lager der erwünschten „Political Correctness“ stammen. So fällt auf, daß sich unter den – relativ seltenen – deutschen Voltaire-Freunden neben Goethe und Heine in erster Linie Friedrich Nietzsche hervorgetan hat, und zwar mit Argumenten, welche sich eigentümlich komplementär auf die Motive der Voltaire-Kritiker beziehen. In diesem Sinn findet Nietzsche die negativsten und spöttischsten Akzente, wenn er auf das stößt, was man nach Schillerschen Vorstellungen als Voltaires „Ideal“ bezeichnen könnte. Da heißt es dann im zweiten Hauptstück von *jenseits von Gut und Böse*: „Oh Voltaire! Oh Humanität! Oh Blödsinn!“.

<sup>14</sup> Unablässig gerühmt wird Voltaire von Nietzsche dagegen als „einer der grössten Befreier des Geistes“ (so die Widmungsnotiz zu *Menschliches, Allzumenschliches*) und als ein Meister des Prosastils, ein Aspekt, der bei deutschen Voltaire-Lesern sonst kaum eine Rolle spielt. Berühmt ist eine Stelle aus *Menschliches, Allzumenschliches*, die Voltaire – mit pointierter Wendung gegen die in Deutschland verbreitete *communis opinio* – gerade als Inbegriff eines klassischen Schriftstellers feiert, als einen Musterautor überdies von speziell griechischer Klassizität, wie sie der deutschen Kultur bekanntlich mehr als die römische (das heißt: protofranzösische) Klassizität am Herzen lag <sup>15</sup> :

Voltaire war der letzte der grossen Dramatiker, welcher seine vielgestaltige, auch den grössten tragischen Gewitterstürmen gewachsene Seele durch griechisches Maass bändigte, – er vermochte Das, was noch kein deutscher vermochte, weil die Natur des Franzosen der griechischen viel verwandter ist, als die Natur des Deutschen –; wie er auch der letzte grosse Schriftsteller war, der in der Behandlung der Prosa-Rede griechisches Ohr, griechische Künstler-Gewissenhaftigkeit, griechische Schlichtheit und Anmuth hatte; ja wie er einer der letzten Menschen gewesen ist, welche die höchste Freiheit des Geistes und eine schlechterdings unrevolutionäre Gesinnung in sich vereinigen können, ohne inconsequent und feige zu sein.

<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Vgl. F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, hrsg. v. G. Colli/M. Montinari, Kritische Studienausgabe, München/Berlin/New York 1980, Bd. 5, S. 54.

<sup>15</sup> Zum „Frankreich-Komplex“, durch den die in Deutschland seit Winckelmann übliche Favorisierung Griechenlands gegenüber Rom zumindest konditioniert war, vgl. C. Wiedemann, „Römische Staatsnation und griechische Kulturation. Zum Paradigmenwechsel zwischen Gottsched und Winckelmann“, in: *Kontroversen, alte und neue*. Akten des 7. Internationalen Germanistenkongresses, Tübingen 1986, Bd. 9, S. 173–178, und ds., „Deutsche Klassik und nationale Identität. Eine Revision der Sonderwegs-Frage“, in: W. Voßkamp (Hrsg.), *Klassik im Vergleich. Normativität und Historizität europäischer Klassiken*, Stuttgart/Weimar 1993, S. 541–569, bes. S. 547ff.

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 2, S. 182.

Offenkundig ist die betonte Konjunktion von „höchste[r] Freiheit des Geistes“ und „schlechterdings unrevolutionäre[r] Gesinnung“ gegen einen literarisch-ideologischen Komplex gerichtet, der sich durch die Namen Schiller und insbesondere Rousseau umreißen läßt. In der Tat kommt Nietzsche wiederholt auf die Synkrisis VoltaireRousseau zu sprechen,<sup>17</sup> etwa wenn er in dem Stück „Ein Wahn in der Lehre vom Umsturz“ befindet:

Nicht Voltaire's maassvolle, dem Ordnen, Reinigen und Umbauen zugeneigte Natur, sondern Rousseaus leidenschaftliche Thorheiten und Halblügen haben den optimistischen Geist der Revolution wachgerufen, gegen den ich rufe: „Ecrasez l'infame!“<sup>18</sup>

Wie Voltaire hier gegen Rousseau ausgespielt wird, kann er dann später – gleich Bizet oder Offenbach – gegen Richard Wagner mobilisiert werden. Dazu findet sich in den nachgelassenen Fragmenten eine sehr bezeichnende Notiz, in der unter anderem die folgenden Stichworte fallen:

die deutsche *romantische* Musik, ihre *Ungeistigkeit*, ihr Haß gegen die „Aufklärung“ und „Vernunft“  
[...] wie viel Kampf gegen *Voltaire* ist in der deutschen Musik! [...]  
[...] gegen die höhere Tragödie und spöttische Geistigkeit, gegen das Buffo.<sup>19</sup>

Versucht man zu resümieren, was Nietzsches Bild von Voltaire ausmacht, so heben sich vor allem zwei Züge ab, die besonderes Relief erhalten. Zum einen unterstreicht Nietzsche an Voltaires Schreibweise das klassisch Gebundene. Hierher gehören Stichworte wie „griechische Schlichtheit und Anmuth“, „Voltaires edler Anstand und Zierlichkeit“, „Vollender“ des „höfischen Geschmack[s]“ (der Fach-Termini bürgerlicher Spezialisierung vermeidet), schließlich „der *klassische Geschmack*“ (in seiner ‚Grundverschiedenheit‘ vom „christliche[n] Geschmack“).<sup>20</sup> Den anderen und noch wichtigeren Zug bildet die „spöttische Geistigkeit“, die in der Notiz über die deutsche Musik praktisch synonym neben dem „Buffo“ steht. Nach dieser Stilisierung gilt Voltaire als jemand, der „für die Erfindung der Ehe und der Kirche von Herzen dem Himmel dankbar“ war: „[...] er und seine Zeit [...] haben diese Themen zu Ende gespottet“,<sup>21</sup> womit der Herdersche Einwand ins Positive, gekehrt wird. Im gleichen Sinne

---

17 Vgl. zum Thema dieses Vergleichs das Resümee von J. von Stackelberg, „Voltaire und Rousseau – Eine Gegenüberstellung“, in: Ds., *Themen*, a.a.O., S. 104–119. Stackelberg distanziert sich dort mit Recht von einer „Bilderbogen-Harmonie“ (S. 105) der Klassiker, wie sie bei gemeinsamen Gedenkfeiern zur Versuchung werden kann.

18 F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 2, S. 299.

19 Vgl. dazu ebd., Bd. 2, S. 182; Bd. 9, S. 605; Bd. 3, S. 458; Bd. 13, S. 44.

20 Vgl. dazu ebd., Bd. 2, S. 182; Bd. 9, S. 605; Bd. 3, S. 458; Bd. 13, S. 44.

21 Vgl. ebd., Bd. 2, S. 201.

sieht Nietzsche Jacques Offenbach „mit einem Voltaireschen Geist“ begabt,<sup>22</sup> was eben auch einen besonderen Rhythmus bzw. ein besonderes Tempo voraussetzt, über das (den) nach Nietzsche die Franzosen, nicht aber die Deutschen verfügen.

Dabei liegt in Nietzsches Bemerkungen zum Tempo der Sprache, welche frappant mit der suggestiven Stilbeschreibung in Gustave Lansons *L'Art de la prose* übereinstimmen,<sup>23</sup> möglicherweise auch eine Inspiration für die Auerbachschen Beobachtungen, die Nietzsches (und Lansons) Befund dann freilich mit einer ganz anderen Wertung versehen. Für Nietzsche steht indessen fest, daß die deutsche Sprache im getragenen „tempo ihres Stils“ ein schmerzliches Defizit aufzuweisen hat:

Der Deutsche ist beinahe des Presto in seiner Sprache unfähig; also, wie man billig schliessen darf, auch vieler der ergötzlichsten und verwegenen Nuances des freien, freigeisterischen Gedankens. So gut ihm der Buffo und der Satyr fremd ist, in Leib und Gewissen, so gut ist ihm Aristophanes und Petronius unübersetzbar. Alles Gravitätische, Schwerflüssige, Feierlich-Plumpe, alle langwierigen und langweiligen Gattungen des Stils sind bei den Deutschen in überreicher Mannichfaltigkeit entwickelt [...].<sup>24</sup>

Von den „langwierigen und langweiligen Gattungen des [deutschen] Stils“ sind nach Nietzsche nun aber nicht nur Aristophanes und Petronius eklatant verschieden, sondern genauso Machiavelli und eben Voltaire. Dazu bemerkt ein Fragment im Kontext des oben zitierten Abschnitts aus *Jenseits von Gut und Böse*:

Die außerordentliche Munterkeit eines Stils, wie il principe [...], die Kürze Kraft, eine Art Lust am Gedräng schwerer Gedanken, giebt einen Nachhall florentinischer Beredsamkeit, namentlich der Advokaten. Auch im Voltaire ist Advokaten Geschick höchsten Ranges, Advokaten-tempo.<sup>25</sup>

### III

---

22 Vgl. ebd., Bd. 12, S. 344. Eine ähnliche Beobachtung macht später übrigens auch Gustave Lanson, wenn er mit freilich umgekehrter Akzentuierung notiert: „Il y a de la musique d'Offenbach dans la prose de Voltaire“; vgl. G. Lanson, *L'Art de la prose*, Paris 1909, S. 173, Anm. 2.

23 Vgl. ebd., S. 155: „Ses petites phrases trottent, courent les unes après les autres, détachées. Voltaire rejette toutes ces lourdes façons d'exprimer les dépendances logiques, et de matérialiser, par des mots-crampons, les rapports des idées. Il réduit au minimum [...] les conjonctions, relatifs, et tous autres termes de coordination et subordination“.

24 F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, a.a.O., Bd. 5, S. 46.

25 Ebd., Bd. 11, S. 454.

Wie schon gesagt, scheinen Nietzsches teils enthusiastische Würdigungen von Voltaires Stil und Denkweise nicht zuletzt oppositionell auf Schiller bezogen zu sein, insbesondere auf dessen im doppelten Sinn ‚sentimentalischer‘ Idealismus. So konzentrieren sich beide in paradoxaler Einmütigkeit auf jenes Voltairesche Talent, das bei Schiller ‚Beruf zur Satire‘ heißt. Während es von Schiller in ein fahles Licht getaucht wird, erhält es von Nietzsche einzigartigen Glanz zugesprochen. Schiller erblickt auf dem Grund von Voltaires ‚Beruf zur Satire‘ lediglich die ‚Armut des Herzens‘, Nietzsche dagegen die Disposition zu einer gleichsam oxymorischen Kompetenz, die in der ‚höchste[n] Freiheit des Geistes‘ ‚spöttische Geistigkeit‘ mit der ‚maassvolle[n] Natur‘ eines ‚höfischen Geschmack[s]‘ zu verbinden weiß.

Nun hätte ich Nietzsche allerdings nicht so extensiv zitiert, wenn ich sein Voltaire-Verständnis nur für bedeutsam und charakteristisch im Hinblick auf ihn selbst halten würde. Es erscheint mir vielmehr bemerkens- und zitierenswert, weil in ihm tatsächlich ein zentrales Moment von Voltaires geistiger und schriftstellerischer Bedeutung mit scharfen Konturen erfaßt wird: Ich meine die bis dahin unerhörte Virtuosität in der Kunst intellektueller Polemik. Als essentiell neuartige Kunst der Polemik stellt sich – näher betrachtet – nämlich heraus, was Schiller mit einem älteren Gattungsbegriff ‚Beruf zur Satire‘ genannt hat.

Was Voltaires Polemik von der herkömmlichen, generisch festgelegten Satire unterscheidet, ist zunächst ihre außerordentliche (auch von Schiller wahrgenommene, aber monierte) Wendigkeit. Indem sie sich nicht mehr an ein bestimmtes Genus bindet, entgeht sie vor allem den strikten ideologischen Determinanten, die von altersher mit dem Genus der Verssatire verbunden sind. So verweigert Voltaire sich insbesondere der Juvenalschen Perspektive einer ‚strafende[n] oder pathetische[n]‘ Satire (Schiller), welche ihre Gegenstände in den Zwiespalt einer Opposition von traditionaler, allein in Ursprungszeiten verwirklichter Sittlichkeit und aktueller Verderbnis zu stellen pflegt. Wo Voltaire sich noch einmal – sozusagen ‚à rebours‘ – der Verssatire bedient, kann das wie in dem Stück *Le Mondain* geschehen, um in burlesker Verkehrung gerade die Juvenalsche Perspektive außer Kraft zu setzen.<sup>26</sup> Gegen die Gattungstraditionen, die immer auch ethische Traditionen sind, wird dann etwa die Abundanz des luxuriösen gegenwärtigen Lebens gepriesen und die karge Idealität des Ursprünglichen verspottet. Ansonsten artikuliert Voltaire seine satirisch-polemischen Intentionen jedoch eben nicht mehr in den dafür vom Literatursystem vorgesehenen Formen. Vielmehr vertraut er sie mit Vorliebe gerade jenen Gattungen an, in denen man Polemisches am wenigsten erwarten darf: also etwa der hohen Tragödie

---

26 Vgl. dazu ausführlicher U. Schulz-Buschhaus, ‚Voltaires ‚Le Mondain‘ oder die Satire der Satire‘, in: S. Neumeister (Hrsg.), *Frühaufklärung*, München 1994, S. 425–467.



des *Œdipe* oder des *Mahomet*, der Gattung von Briefen, die qua Titel als ‚philosophische‘ ausgewiesen werden, und schließlich sogar einem *Dictionnaire philosophique*, das heißt: der Gattung des Wörterbuchs bzw. Lexikons, das an sich die größtmögliche Objektivität und Neutralität garantieren sollte.

Wenn Voltaires Polemiken und Satiren sich solcherart von ihren überlieferten Gattungsmedien trennen, verzichteten sie indes auch auf eine gattungsspezifische Sprache, die unmittelbar als satirisch zu identifizieren wäre.<sup>27</sup> Eine solche manifest satirische Sprache hatte als ein konventionalisierter Diskurs bis zum Jahrhundert der Aufklärung ja weniger dazu gedient, die Virulenz der Botschaft zu verstärken. Eher hatte sie in der Regel das Gegenteil bewirkt, nämlich eine Art Relativierung und Einschränkung polemischer Schärfe, welche dadurch zustande kam, daß der deklarierte Satiriker mit der diskursiven Markierung des satirischen Gattungsapriori immer auch schon die Konventionalität und die Partialität seiner Attacken einräumte. Indem der Satiriker die – zumal lexikalisch – kräftige Sprache verwendete, die ihm semiotisch zugewiesen war, griff er zwar Mißstände oder Gegner an, doch brachte er mit dem Angriff zugleich dessen Legitimation und Entschuldigung vor.<sup>28</sup> Daher ist zu vermuten, daß Voltaire den nach und nach vollzogenen Verzicht auf einen spezialisierten satirischen Diskurs durchaus mit Absicht betrieben hat; denn es ging ihm offenbar darum, seine Polemik eben nicht mehr durch die üblichen Gattungskautelen einzuschränken und zu dämpfen. So begegnen wir dem, was Nietzsche Voltaires „spöttische Geistigkeit“ nennt, auch kaum noch im Rahmen der für sie eigens bestimmten literarischen Institutionen, sondern an den verschiedensten Orten, an denen sie jeweils unvorhergesehen in überraschender Plötzlichkeit auftreten kann. Damit erst entsteht aus generisch kalkulierbarem Spott „spöttische Geistigkeit“ als ein in der Tat individuell geprägter Habitus, der sich nun nicht mehr in den Schutz der Institutionen begibt, sondern die Institutionen selbst tendenziell zersetzt und auflöst.

Das wird nirgendwo deutlicher sichtbar als in Voltaires polemischem Meisterwerk: dem *Dictionnaire philosophique*. Daß Voltaire hier auf den semiotischen Schutz, den ein satirischer Gattungsdiskurs gewähren konnte, verzichtet, geht unmittelbar aus der enzyklopädischen Form hervor, deren er sich bedient, oder besser: zu bedienen vorgibt. Was Voltaire polemisch beabsichtigt, läßt sich im *Dictionnaire philosophique* ja mitnichten als Erfüllung einer generischen Konvention neutralisieren, sondern erhebt den Wahrheitsanspruch, der traditionell dem Lexikon zusteht. In die gleiche Richtung wirkt dann, um die Schlagkraft der Polemik weiter zu verstärken, auch der prononciert unpedantische,

---

27 Daher beobachtet Klaus W. Hempfer sogar in Voltaires regelrechten Verssatiren ein „Spannungsverhältnis“ zwischen „immanenter Poetik der Gattung“ mit ihrer „relative[n] Freiheit ‚nach unten‘“ und der „normativen Stilpoetik der Zeit“ mit ihrer klassizistischen Abwehr exzessiver Drastik; vgl. K. W. Hempfer, *Tendenz und Ästhetik. Studien zur französischen Verssatire des 18. Jahrhunderts*, München 1972, S. 176, 113 und passim.

28 Zum – im 18. Jahrhundert verbreiteten – Ungenügen an diesen semiotischen Fesseln der regelrechten Satirendichtung, die etwa Giuseppe Parini mit den ganz anderen Mitteln einer Pathetisierung der Satire zu sprengen versuchte, vgl. U. Schulz-Buschhaus, „Satire als Ode. Zu Giuseppe Parinis ‚opere minori‘“, *RJb* 22, 1971, S. 130–161, bes. S. 134ff.

das heißt: nicht-fachmännische Charakter von Voltaires Sprache. So wenig sie auf satirische Vehemenz rekurriert, so wenig gibt sie sich terminologisch gelehrt. Auch in dieser Hinsicht hat Nietzsche wohl etwas Entscheidendes erfaßt; denn tatsächlich muß Voltaire als ein „Vollender [...] des höfischen Geschmack[s]“ insofern gelten, als er Themen aufklärerischer und wahrhaftig systemsprengender Gelehrsamkeit nicht in der Sprache der zuständigen Spezialisten behandelt, sondern in der öffentlichkeitswirksamen Sprache der ‚honnêtes gens‘. Oder mit anderen Worten gesagt: Die Themen und Argumente Bayles gelangen bei Voltaire sozusagen in die Sprache Fontenelles,<sup>29</sup> und erst in diesem allgemeineren Medium, welches eben das eines „Dictionnaire portatif“ ist, entfalten sie eine semiotische Kraft, die ihnen im Diskurs der Gelehrten versagt bleiben mußte. In Deutschland ist diese Übersetzungsarbeit aus dem Diskurs der Gelehrten in die Sprache der ‚honnêtes gens‘ immer wieder als ein Indiz für Voltaires „Oberflächlichkeit“ und seine Divulgatorenrolle betrachtet worden. Darüber wird meist vergessen, daß die neue, oder genauer gesagt: die im Hinblick auf den Gegenstand ungewohnte Sprache den Erkenntnissen eines Bayle auch durchaus neue Aspekte und Qualitäten mitteilt. Die Bayleschen Erkenntnisse verlassen mit der kommunikativen Sprache, in die sie übertragen wurden, den Bereich ihres angestammten Gelehrtenmilieus und beanspruchen nunmehr, auch in den Zentren des gesellschaftlichen Systems gehört zu werden: als eine Angelegenheit, die alle Gebildeten betrifft, und zwar nicht allein unter fachwissenschaftlichen Aspekten, sondern gleichfalls unter den Gesichtspunkten der religiösen, moralischen und politischen Ordnung.

#### IV

Am auffälligsten zeigt sich dieser potenziert kommunikative Zug an dem Gesprächscharakter, den Voltaire seinen Lexikonartikeln – gänzlich gattungswidrig – mitzuteilen versteht. Dabei hat das Gespräch, das Voltaire mit seinen Lesern unterhält, zum einen den leichten Ton der Konversation, wie sie in den Salons des Ancien Régime kultiviert wurde. Zum anderen entwickeln sich aus den Anreden an den Leser, welche der Gesprächston mit sich bringt, aber auch immer wieder Appelle von prononciert aufklärerischem Elan. Dann heißt es etwa im Artikel *Sensation*: „Que conclure de tout cela? Vous qui lisez et qui pensez, concluez“.<sup>30</sup> Oder der Artikel *Prêtre* schließt mit den Sätzen: „Que de choses à dire sur tout cela! Lecteur, c’est à vous de les dire votes-même“.<sup>31</sup> Die Frage, weshalb es in England wenige,

---

29 Ober Voltaires literaturstrategische Schulden gegenüber Fontenelle vgl. die treffende Einschätzung von J. von Stackelberg, *Themen*, a.a.O., S. 15.

30 Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, Paris 1967, S. 391.

31 Ebd., S. 356.

in Frankreich jedoch viele Menschen von böse heuchlerischer Gesinnung gibt, wird mit dem Hinweis beantwortet: „Philosophes, il vous sera aisé de résoudre ce problème“.<sup>32</sup> Und am Ende des Artikels *Morale* betont Voltaire als eine seiner Grundthesen die scharfe Trennung von Moral und religiösen Dogmen: „On ne peut trop répéter que tous les dogmes sont différents, et que la morale est la même chez tous les hommes qui font usage de leur raison“, um darauf fortzufahren: „Lecteur, réfléchissez: étendez cette vérité; tirez vos conséquences“.<sup>33</sup>

Die gerade zitierte Grundthese der Weltsicht Voltaires enthält im übrigen drei seiner Schlüsselwörter: „dogmes“ – „morale“ – „raison“. Unter ihnen steht: „dogmes“ bezeichnenderweise im Plural, der hier die historische Vielfalt des Kontingenten kenntlich machen soll. Mit den „dogmes“, das heißt: den nach ihrer Präntention absoluten und in ihrer Genese kontingenten Lehrgebäuden der Offenbarungsreligionen, ist das wesentliche Angriffsziel von Voltaires Polemik genannt. Die Dogmen nämlich sollen durch eine Moral ersetzt werden, welche der „raison“, der Vernunft aller Menschen, gleichermaßen zugänglich und verständlich ist. Welche Gestalt diese eine Moral annehmen soll, wird von Voltaire freilich nur relativ vage umrissen, und es ist für das *Dictionnaire philosophique* symptomatisch, daß es zu diesem Punkt wenig mehr als eine bewußt generell gehaltene „Bienfaisance envers le prochain“ verlangt.

<sup>34</sup> Was das ‚philosophische Wörterbuch‘ dagegen mit Acharnement und nie versagender Phantasie betreibt, das ist die polemisch-satirische Demolierung jener „dogmes“, die durch die Pluralität ihrer jeweils absolute Einheit beanspruchenden ‚Fanatismen‘ streit- und krieggenerierend die Verwirklichung der einzig wahren Einheit, jener der Moral, zu verhindern drohen. Um die ‚Dogmen‘ zu demolieren, setzt der Polemiker Voltaire eine schlechterdings staunenerregende Fülle verschiedenartiger rhetorischer Mittel ein. Selbstverständlich gehören zu ihnen auch die Tonarten emphatischer Empörung, als deren normativer Bezugspunkt die „droite raison“ gilt. Neuartiger und für Voltaires Polemik charakteristischer erscheinen jedoch die Techniken insinuierender Ironie, welche den Gegner nicht frontal angreifen, sondern gleichsam von innen heraus zu kompromittieren und ad absurdum zu führen versuchen. Wenn Voltaire zu solchen Techniken greift, pflegt er nicht mehr geradeheraus die „droite raison“ anzurufen. Vielmehr geht er dann zur listigen Selbstverkleinerung und zur simulierten Anpassung an den Gegner

---

32 Ebd., S. 437.

33 Ebd., S. 326. Unverkennbar ist bei solchen Leserreden die antizipatorische Nähe zu jener Grundregel in Nietzsches „Lehre vom Stil“, welche lautet: „Es ist sehr artig und *sehr klug*, seinem Leser zu überlassen, die letzte Quintessenz unsrer Weisheit *selber auszusprechen*“; vgl. zu dieser Maxime H.-M. Gauger, „Nietzsches Auffassung vom Stil“, in: H.U. Gumbrecht/K.L. Pfeiffer (Hrsg.), *Stil. Geschichte und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*, Frankfurt a.M. 1986, S. 200–214, hier S. 203 und 209f. Freilich laufen Voltaires Verfahrensweisen in diesem Punkt noch eher auf eine emphatisch artikulierte Aktivierung als auf eine subtilere Verführung des Lesers hinaus.

34 Vgl. dazu etwa Anfang und Ende des ersten Abschnitts im Artikel *Vertu*: „Qu’est-ce que vertu? Bienfaisance envers le prochain. [...] Mais que deviendront les vertus cardinales et théologiques? Quelques-unes resteront dans les écoles“ (Voltaire, *Dictionnaire*, a.a.O., S. 413).

über, indem er scheinbar verzagt nur mehr von der „aveugle raison“ oder von „notre pauvre (faible) raison“ spricht. In diesem Tenor schreibt Voltaire über die Verfahrensordnung der – wie es heißt – ‚göttlichen‘ Inquisition: „[...] on connaît assez toutes les procédures de ce tribunal; on sait combien elles sont opposées à la fausse équité et à l’aveugle raison de tous les autres tribunaux de l’univers“.<sup>35</sup> Oder zu dem Satz der Genesis, mit dem Gott befiehlt, nicht vom Baum der Erkenntnis zu essen („De ligno autem scientiae boni et mali ne comedas“), liefert er den folgenden Kommentar:

D’ailleurs pourquoi Dieu ne veut-il pas que l’homme connaisse le bien et le mal. Le contraire n’était-il pas beaucoup plus digne de Dieu, et beaucoup plus nécessaire à l’homme? Il semble à notre pauvre raison que Dieu devait ordonner de manger beaucoup de ce fruit; mais il faut soumettre sa raison.<sup>36</sup>

Wo der tiefste Grund für das indirekte Verfahren dieser Polemik zu suchen ist, läßt sich an dem zuletzt angeführten Beispiel einigermaßen deutlich ablesen. Voltaire führt hier die Norm seiner Kritik, eben die „raison“, nicht als eine ‚ratio triumphans‘ ins Feld, sondern als eine vielfältig behinderte und vor allem ostentativ eingeschüchternete Erkenntniskraft; denn nur so kann er ihre reale historische Unterdrückung dramatisieren, während das Gegenprinzip zur Vernunft, die Autorität, dadurch um so nachdrücklicher zum Skandalon gemacht wird: „mais il faut soumettre sa raison“. Daher treffen wir im *Dictionnaire philosophique* immer wieder auf eine typische Argumentationsbewegung, welche zunächst rationale Gründe für den Zweifel sammelt, um sie darauf durch lakonisch formulierte Hinweise auf autoritäre Entscheidungsakte zum Verschwinden zu bringen. Exemplarisch effektiv wird diese Figur etwa bei Voltaires Polemik gegen das Dogma der Trinität eingesetzt. Zu ihm schreibt Voltaire im Artikel *Antitrinitaires*: „On ne voit nulle trace de ce dogme ni dans les évangiles canoniques, ni dans les apocryphes. Toutes ces raisons et beaucoup d’autres pourraient excuser les antitrinitaires, si les conciles n’avaient pas décidé“.<sup>37</sup> Ähnlich ist das Verfahren im Artikel *Arius*. Dort stellt Voltaire zur Gestalt und zum Wesen des „Saint-Esprit“ die folgenden Fragen:

Le Saint-Esprit est-il fait ou engendré, ou produit, ou procédant du Père, ou procédant du Fils, ou procédant de tous les deux? [...] son hypostase est-elle consubstantielle avec l’hypostase du Père et du Fils? et comment, ayant précisément la même nature, la même essence que le Père et le Fils, peut-il ne pas faire les mêmes choses que ces deux personnes qui sont lui-même?<sup>38</sup>

---

35 Vgl. ebd., S. 255.

36 Ebd., S. 217f.

37 Ebd. S. 29.

38 Ebd., S. 33f.

Beantwortet werden diese Fragen selbstverständlich nicht; doch führen sie in der Ausgabe von 1770 zu einem Kommentar, der an der Oberfläche resignierend klingt, aber unter seiner Oberfläche schärfste Polemik enthält: „Ces questions, si au-dessus de la raison, avaient certainement besoin d’être décidées par une Eglise infaillible“.<sup>39</sup>

## V

So ist die Polemik Voltaires vorwiegend eine insinuirende und kompromittierende, da durch diese Argumentationshaltung die Autorität der gegnerischen Instanzen nicht bloß angegriffen, sondern in ihrer realhistorischen Geltung und im Gewicht ihrer Macht auch gleichsam abgebildet und bloßgestellt wird. Als Verfahrensweisen, welche Voltaire für die Modi seiner indirekten, obliquen Attacken bevorzugt,<sup>40</sup> sind näherhin vor allem zwei zu nennen: die Travestie biblischer oder kirchlicher Geschichte und die – mit blamierender Absicht fingierte – Simulation, Positionen und Interessen des Gegners zu vertreten. Beide Techniken stellen virtuose Weiterentwicklungen von Verfahren dar, welche bereits zum typischen Repertoire komischer Gattungen im ‚Siècle classique‘ zählten. So lassen sich die travestierenden Passagen mit einer Tradition burlesker Dichtung in Zusammenhang bringen, deren bekannteste Exempla von Scarron bis Marivaux reichen.<sup>41</sup> Freilich werden die satirischen Mittel der Travestie von Voltaire beträchtlich verfeinert, vor allem durch die Ökonomie ihres Einsatzes und eine gewisse ‚klassische Dämpfung‘ ihrer vormals drastischen Komik. Ein aufschlußreiches Beispiel dafür liefert der überhaupt sehr bemerkenswerte Artikel *Prophètes*. Er endet mit mokantem Spott über die Willkür und Autoritätsanmaßung allegorisierender Interpretationen (bei dem der moderne Leser übrigens ebenso an die psychoanalytische Traumdeutung wie an die Deutung der Propheten denken mag):

Les Juifs exaltèrent si bien leur âme qu’ils virent très clairement toutes les choses futures: mais il est difficile de deviner au juste si par Jérusalem les prophètes entendent toujours la vie éternelle; si Babylone signifie Londres ou Paris; si, quand ils parlent d’un grand dîner, on doit l’expliquer par un jeûne; si du vin rouge signifie du sang; si un manteau rouge signifie la foi, et un manteau blanc la charité.<sup>42</sup>

---

39 Ebd., S. 453.

40 Zum treffenden Begriff der „obliquen Satire“, den Hempfer im Hinblick auf Voltaire geprägt hat, vgl. K.W. Hempfer, *Tendenz*, a.a.O., S. 130 und 164.

41 Vgl. zu dieser Tradition J. von Stackelberg, *Literarische Rezeptionsformen*, Frankfurt a.M. 1972, S. 170–175 und S. 176–188.

42 Voltaire, *Dictionnaire*, a.a.O., S. 357f.

Im ersten Teil des Artikels geht es dagegen in – wie gesagt – travestierend burleskem Tonfall um die irdischen Misereen einer prophetischen Existenz, die ihren Gewinn an sublimer Macht mit vielerlei Unbequemlichkeit bezahlen muß:

Il faut convenir que c'est un méchant métier que celui de prophète. Pour un seul qui, comme Élie, va se promener de planètes en planètes dans un beau carrosse de lumière, traîné par quatre chevaux blancs, il y en a cent qui vont à pied, et qui sont obligés d'aller demander leur dîner de porte en porte.<sup>43</sup>

Dazu reiht Voltaire eine lange Reihe von Exempeln, bei deren Skizzierung der Travestie-Effekt vor allem aus den Anachronismen, den salopp beiläufigen Euphemismen und den dissonanten Assoziationen von Alltäglichkeit erwächst. Dabei ergeht es dem Propheten Habakuk etwa folgendermaßen:

Habacuc fut transporté en l'air par les cheveux à Babylone. Ce n'est pas un grand malheur à la vérité; mais c'est une voiture fort incommode. On doit beaucoup souffrir quand on est suspendu par les cheveux l'espace de trois cents milles. J'aurais mieux aimé une paire d'ailes, la jument Borac, ou l'hippogrieffe.<sup>44</sup>

Und in einem ähnlichen Register wird das Geschick des Propheten Amos persifliert:

On croit que le roi Amasias fit arracher les dents au prophète Amos pour l'empêcher de parler. Ce n'est pas qu'on ne puisse absolument parler sans dents; on a vu de vieilles édentées très bavardes; mais il faut prononcer distinctement une prophétie, et un prophète édenté n'est pas écouté avec le respect qu'on lui doit.<sup>45</sup>

Nicht weniger virtuos appliziert Voltaire das Verfahren der Travestie im Artikel *Conciles* auf die Kirchengeschichte. Hier geht es erneut um Voltaires beliebtestes Skandalon, die Trinität. Die komische Wirkung des Artikels entsteht durch die radikalen Verkürzungen der Erzählung sowie – damit eng zusammenhängend – durch die beziehungslos abrupte Nebeneinanderstellung der dogmatischen Assertionen, welche in dieser Form den Eindruck des Absurden erwecken muß.<sup>46</sup> Dafür sollen zwei Beispiele stehen, wobei das erste, die Darstellung des Konzils von Nizäa, wiederum den bei Voltaire zentralen Unterschied zwischen – relevanter Moral und – irrelevanter – Dogmatik thematisiert:

---

43 Ebd., S. 357.

44 Ebd., S. 356.

45 Ebd., S. 357.

46 Über den für Voltaires Darstellungsweise typischen „effet plaisant d'incohérence, d'hétérogénéité, dont il se sert pour dégager l'absurdité du monde ou des hommes“, vgl. G. Lanson, *L'Art*, a.a.O., S. 174. Ähnliche Techniken scheint übrigens auch Flaubert, der bekanntlich ein großer Voltaire-Leser war, nicht zuletzt von dem Autor des *Dictionnaire*

Le premier [concile] est celui de Nicée. Il fut assemblé en 325 de l'ère vulgaire, après que Constantin eut écrit [...] cette belle lettre au clergé un peu brouillon d'Alexandrie: „Vous vous querellez pour un sujet bien mince. Ces subtilités sont indignes de gens raisonnables“. Il s'agissait de savoir si Jésus était créé ou incréé. Cela ne touchait en rien la morale, qui est l'essentiel. Que Jésus ait été dans le temps, ou avant le temps, il n'en faut pas moins être homme de bien. Après beaucoup d'altercations, il fut enfin décidé que le Fils était aussi ancien que le Père, et consubstantiel au Père. Cette décision ne s'entend guère; mais elle n'en est que plus sublime.<sup>47</sup>

Einen Höhepunkt polemischer Verve erreicht Voltaire dann in der folgenden Passage. Ihr Effekt beruht wohl vor allem auf der Kombination einer drastischen Verkürzung im Narrativen und eines störrischen Ostinato (eben dem Ostinato des Dogmas) im Lexikalisch-Terminologischen:

Eutichès était un moine qui avait beaucoup crié contre Nestorius, dont l'hérésie n'allait pas à moins qu'à supposer deux personnes en Jésus: ce qui est épouvantable. Le moine, pour mieux contredire son adversaire, assure que Jésus n'avait qu'une nature. Un Flavien, évêque de Constantinople, lui soutint qu'il fallait absolument qu'il y eût deux natures en Jésus. On assemble un concile nombreux à Ephèse en 449; celui-là se tint à coups de bâton, comme le petit concile de Cirthe, en 355, et certaine conférence à Carthage. La nature de Flavien fit moulue de coups, et deux natures furent assignées à Jésus. Au concile de Chalcédoine, en 451, Jésus fut réduit à une nature.

Je passe des conciles tenus pour des minuties, et je viens au sixième concile général de Constantinople, assemblé pour savoir au juste si Jésus, n'ayant qu'une nature, avait deux volontés. On sent combien cela est important pour plaire à Dieu.<sup>48</sup>

Im gleichen Artikel *Conciles* spielt auch die Technik der unernsten Identifikation mit den gegnerischen Argumenten eine wichtige Rolle. Deren prominentestes Vorbild kann man in Boileaus neunter Satire erblicken. In dieser Satire fingiert Boileau, die Invektiven seiner vorherigen Satiren zu bereuen und nunmehr das Loblied seiner Widersacher und bisherigen Opfer singen zu wollen, was er dann auf eine Weise bewerkstelligt, welche die Gegner mit simulierten Elogen noch schlimmer verhöhnt als zuvor mit aller direkten Polemik.<sup>49</sup> Eine solche ironische Übernahme gegnerischer Gesichtspunkte liegt bei Voltaire etwa vor, wenn er die Häresie des Nestorius, der in Jesus zwei Personen sehen möchte, mit dem Kommentar quittiert: „ce qui est épouvantable“ (eine Abscheulichkeit, von deren

---

*philosophique* übernommen zu haben, insbesondere in *La Tentation de saint Antoine* und *Bouvard et Pécuchet*. Dabei wird der helle Voltairesche „effet plaisant“ jedoch gewissermaßen in eine Moll-Tonart des „comique qui ne fait pas rire“ moduliert.

47 Voltaire, *Dictionnaire*, a.a.O., S. 143.

48 Ebd., S. 144f.

49 Vgl. N. Boileau-Despréaux, *Satires*, hrsg. v. C.-H. Boudhors, Paris 1952, bes. S. 75 (V. 287ff.): „Puisque vous le voulez, je vais changer de stile. /Je le déclare donc. Quinaut est un Virgile. [...] Cotin à ses Sermons traînant toute la terre, /Fend les flots d'Auditeurs pour aller à sa chaire“.

Relevanz der Lexikograph selber kaum überzeugt sein dürfte). Am frappantesten ist die Technik gleich zu Beginn des Artikels in dessen erstem Satz verwirklicht, den man als einen der charakteristischsten Voltaire-Sätze betrachten kann. In ihm simuliert der polemische Lexikograph zunächst eine perfekte Übereinstimmung mit der Orthodoxie der gegnerischen Partei, um für diese Übereinstimmung dann aber eine Begründung von eklatanter Unsinnigkeit anzuführen, welche die Gegner ärger treffen muß als jeder direkte Angriff. Der Satz lautet: „Tous les conciles sont infaillibles sans doute; car ils sont composés d’hommes“.<sup>50</sup> In ungefähr die gleiche Rubrik gehört die bereits zitierte Beurteilung des Dogmas der Konsubstantialität: „Cette décision ne s’entend guère; mais elle n’en est que plus sublime“. Sie folgt einer Denkfigur des karikierten „Credo quia absurdum“, welche in zahlreichen Variationen und zu den Anlässen verschiedenartiger Widersprüche immer wieder auftritt, so etwa auch im Artikel *Christianisme* anlässlich des Zweifels an Christi Wundertaten: „Mais toutes ces critiques des savants sont confondues par la foi, qui n’en devient que plus pure“.<sup>51</sup>

Und um ein letztes Beispiel für Voltaires Verfahren kompromittierender Orthodoxie-Fiktionen zu erwähnen, zitiere ich aus dem Artikel *Idole, Idolâtre, Idolâtrie* den besonders raffiniert durchgeführten Vergleich zwischen heidnischem und christlichem Bilderkult. Hier besteht die Pointe darin, daß Voltaire anfangs vorgibt, durchaus rechtgläubig zwischen den Gepflogenheiten der christlichen „religion véritable“ und der heidnischen „religion fausse“ zu unterscheiden. Indessen sind die Fälle, an denen er diese Unterscheidung dann exemplifiziert, keineswegs geeignet, die orthodoxe Position zu bestätigen, sondern dienen genau umgekehrt dazu, die vorschriftsmäßig behauptete Distinktion in eine blamable Identität zu verwandeln:

L’erreur n’était pas d’adorer un morceau de bois ou de marbre, mais d’adorer une fausse divinité représentée par ce bois et ce marbre. La différence entre eux et nous n’est pas qu’ils eussent des images et que nous n’en ayons point: la différence est que leurs images figuraient des êtres fantastiques dans une religion fausse, et que les nôtres figurent des êtres réels dans une religion véritable. Les Grecs avaient la statue d’Hercule, et nous celle de saint Christophe; ils avaient Esculape et sa chèvre, et nous saint Roch et son chien [...].<sup>52</sup>

## VI

---

50 Voltaire, *Dictionnaire*, a.a.O., S. 142.

51 Ebd., S. 111.

52 Ebd., S. 238.



So gelingt es Voltaire, seinem „Beruf zur Satire“ ein wahres Feuerwerk von polemischen Pointen abzugewinnen, die – jenseits der alten satirischen Gattungskonventionen – stets aufs neue zu verblüffen wissen. Freilich benötigt diese Transformation der generisch festgelegten Satire in eine unberechenbar omnipräsente Kunst der Polemik gewisse ideologische Voraussetzungen, welche wir zum Schluß wenigstens andeuten wollen. Unter ihnen bildet die wichtigste Prämisse wohl das, was man die ausgeprägte ‚Schlankheit‘ von Voltaires Normensystem nennen könnte. Gemeint ist damit die Beschränkung auf ganz wenige ideale Normen, die dafür aber einen hohen Grad an Evidenz und Plausibilität besitzen: „Bienfaisance envers le prochain“ im Bereich der Ethik, die „droite raison“ als eine Art freischwebender, weithin ungebundener Intelligenz im Bereich der – kritischen – Erkenntnis. Dabei mag Roland Barthes durchaus recht haben, wenn er diese „intelligence“ als die zentrale Voltairesche Kraft in einen prononcierten Gegensatz zur modernen „intellectualité“ bringt und deshalb über den „dernier des écrivains heureux“ selber nicht ganz glücklich zu sein scheint.<sup>53</sup> Tatsächlich wird Voltaires „spöttische Geistigkeit“ ja nicht zuletzt durch den Umstand ermöglicht und geradezu konstituiert, daß sie nur ein überaus schmales (wenngleich solides) normatives Gepäck mit sich führt. Was sie antreibt, ist nicht der Wille zu eigenen Normentwürfen, Theorien und Systemen, sondern ein tiefes Mißtrauen gegenüber dem ‚Willen zur Macht‘, der mit allen solchen Projekten wohl untrennbar verbunden ist.

Aus der Absicht, Ansprüche von Macht und Autorität, wo immer sie manifest werden, durch Spott zu blamieren, erklärt sich in letzter Instanz auch die Eigenart von Voltaires polemischer Schreibweise. Sie kann nicht Satire bleiben, da sie eben kein Interesse daran hat, starke Normen gegen eine mangelhafte Realität auszuspielen. Statt dessen wird sie zur insinuirenden und kompromittierenden Polemik, indem sie sich gleichsam ins Innere der etablierten Normen und Autoritäten begibt, um von dort aus zu zeigen, welche Anmaßungen ihnen zugrunde liegen. Auf diese Weise tritt an den Dogmen die historische Kontingenz ihrer Genese zutage, die Voltaire mit Vorliebe als bloße Chronologie rational unzumutbarer, arbiträrer Machtentscheidungen beschreibt. Offenbar liegt hier ein wesentliches Motiv für das Gefühl der Wahlverwandtschaft, das Nietzsche als Analytiker der Macht gegenüber Voltaire empfunden hat. Was von Voltaire gewissermaßen mit einer Genealogie der religiösen Dogmatik begonnen wurde, sollte Nietzsche später radikalierend – und teils gegen Voltairesche Intentionen – auf die Genealogie der Moral ausdehnen.

---

53 Vgl. R. Barthes, *Essais*, a.a.O., S. 100: „En opposant continûment intelligence et intellectualité, en se servant de l’une pour ruiner l’autre, en réduisant les conflits d’idées à une sorte de lutte manichéenne entre la Bêtise et l’Intelligence, en assimilant tout système à la Bêtise et toute liberté d’esprit à l’Intelligence, Voltaire a fondé le libéralisme dans sa contradiction“.

Bedeutsam bleibt indessen, daß Voltaire es in seiner aufklärerischen Bataille bei der Polemik gegen die Dogmen als verkappte Autoritätsanmaßungen belassen hat. Es ist das nach den Begriffen von Barthes in der Tat ein eher ‚intelligenter‘ als ‚intellektueller‘ Feldzug, weil Voltaire sich bei ihm allen Festlegungen auf und durch positive Doktrinen und Ideologien weitgehend entzieht.<sup>54</sup> In dieser Hinsicht markiert Voltaires Werk wohl eine weitere idealtypische Gegenposition zu jenem Rousseaus.<sup>55</sup> Das letztere kommt den modernen Vorstellungen von ‚Intellektualität‘ zweifellos insofern näher, als in ihm das pathetisch deklarierte Verlangen nach totaler Befreiung und der nicht-deklarierte, aber unablässig manifestierte Wunsch nach totaler, ja totalitärer Herrschaft auf exemplarisch unheimliche Art ineinander verwoben sind.<sup>56</sup> Gegenüber dem doktrinären Machtwillen und der tatsächlichen Geschichtsmächtigkeit, die aus dem Werk Rousseaus sprechen, wirken Voltaires Schriften heute – was ideologischen Anspruch und ideologische Prägnanz betrifft – in vielen Belangen bescheidener.<sup>57</sup> Doch macht sie die Bescheidenheit ihres klugen Spotts auch erfreulicher und in gewissem Sinn verlässlicher, zumindest für Leser, die Autoritäten nicht lieben, sondern immer noch fürchten.

---

54 Vgl. ebd., S. 99: „Fait notable, tous les ennemis de Voltaire pouvaient être *nommés*, c'est-à-dire qu'ils tenaient leur être de leur certitude: jésuites, jansénistes, sociniens, protestants, athées, tous ennemis entre eux, mais réunis sous les coups de Voltaire par leur aptitude à être définis d'un mot. Inversement, sur le plan du système dénommatif, Voltaire échappe“.

55 Andere idealtypische Oppositionen zwischen Voltaire und Rousseau ergeben sich nach Jürgen von Stackelberg aus den Gegensätzen von Praxis und Theorie, sarkastischem Witz und Humorlosigkeit, Geselligkeit und Einsamkeitsliebe; vgl. dazu J. von Stackelberg, *Themen*, a.a.O., S. 115f.

56 Vgl. dazu unter anderem die scharfsinnigen Analysen von M. Waltz, *Ordnung der Namen. Die Entstehung der Moderne: Rousseau, Proust, Sartre*, Frankfurt a.M. 1993, bes. S. 187 zur fundamentalen Widersprüchlichkeit des *Contrat social*: „Wenn man die Dimension des Politischen von der Position des weltlosen und seinen Namen suchenden Subjekts angeht und mit ihm Probleme der Benennung lösen will, dann kommt man notwendig in den Bereich des Totalitären“.

57 Dazu bemerkt Stackelberg treffend: „Mit seiner unpersönlichen Art [...] hat Voltaire nicht Schule gemacht: das war eher der Stil der französischen Klassiker“. Es ist offensichtlich, daß dieser Satz in seinem Kontext zunächst nur einen literarhistorischen Sachverhalt bezeichnen soll; doch kann man ihn wohl auch als Hinweis auf die moralische und politische Ambivalenz dessen lesen, was durch Rousseaus anti-klassische Rücksichtslosigkeit zugleich gewonnen und verloren wurde. Vgl. J. von Stackelberg, *Themen*, a.a.O., S. 116.