

# Über die vielfältige Bedeutung der Baconschen Idole

Von Reinhard BRANDT (Marburg)

Philosophie entsteht, wie ihre Geschichte vielfach lehren kann, wenn Individuen bestimmten bisher als richtig geltenden allgemeinen Vorstellungen über das, was ist oder getan werden soll, ihre Zustimmung versagen, wenn sie diese Vorstellungen durch andere zu ersetzen versuchen und begründen, warum sie jenen notwendig den assensus verweigern und diese für wahr halten. Es gibt entsprechend keine Philosophie, die nicht darlegt, warum bestimmte allgemein oder von gewissen Individuen für notwendig gehaltene prinzipielle Vorstellungen nicht akzeptabel sind. Dies kann entweder durch den Nachweis geschehen, daß die Vorstellungen mit den formalen Regeln möglicher Aussagen nicht übereinstimmen oder die behaupteten Inhalte nicht zutreffen, oder dadurch, daß den Subjekten, die ihre Vorstellungen mit dem Anspruch der Anerkennung durch andere vortragen, die Qualifikation abgesprochen wird, die zum Erkennen überhaupt notwendig ist bzw. es werden Eigenschaften an ihnen festgestellt, die jede Erkenntnis unmöglich machen. Parmenides polemisiert gegen dikranoi, Doppelköpfe, und will mit diesem Namen die prinzipielle Unfähigkeit seiner Gegner zu jeder Erkenntnis bezeichnen und begründen. Wer objektive Erkenntnis aus der sinnlichen Erfahrung schöpfen will, befindet sich nach Plato in der gleichen Lage wie jemand, der festgebunden in einer Höhle sitzt und die Schattenbilder von ihm unbekanntem Gegenständen anstarrt: seine subjektive Lage macht Erkenntnis unmöglich. Aussagen über nicht-empirische Eigenschaften des Ich, über die Welt im Ganzen und über eine vergegenständlichte omnitudo realitatis entbehren nach Kant von vornherein jedes Anspruchs auf Anerkennung, weil sie nur auf Grund bestimmter Illusionen des Subjekts zustande kommen. Fichtes Verknüpfung von theoretischer Einsicht und praktischer Freiheit führt ihn notwendig zu der Meinung, daß Philosophen, die nicht seine Auffassung teilen, durch ihre moralische Untauglichkeit, durch ihren „erschlaferten und gekrümmten Charakter“ zur Erkenntnis unfähig sind. In bestimmten Formen der marxistischen Ideologielehre wird glaubhaft zu machen versucht, daß man, um ein richtiges sog. Bewußtsein zu haben, einen bestimmten Standpunkt und die mit ihm verbundene Parteilichkeit besitzen muß.

Unter den hier genannten Irrtumslehren befinden sich sicher solche, die gegen die Regeln möglicher Erkenntnis verstoßen und selbst auf einer bestimmten, vom Autor nicht durchschauten Illusion beruhen.

Die Baconsche Idolenlehre ist eine der bekanntesten Theorien über die Entstehung falscher Vorstellungen. Die Idole sind pathologische Erscheinungen im Erkenntnisvermögen (mens, mind); sie verdecken, beflecken, färben oder verzerren das wahre Bild der Gegenstände des Erkennens und bzw. oder sie herrschen in illegitimer Weise über das Subjekt und hindern es daran, die Erkennt-

nis in eigenmächtigem Handeln zu vollziehen. Man gewinnt beim Studium Bacons das Vorurteil, daß es sich lohnt, sich zur prinzipiellen Klärung der Genese von Irrtümern mit seiner Idolenlehre zu beschäftigen. Die vorliegende Studie will diese Beschäftigung erleichtern; sie will nicht die Idolenlehre beurteilen.

Der Klärung der Bacon'schen Theorie stehen besonders zwei Hindernisse entgegen. Zum einen ist die Textabfolge – selbst die einzelner Teile in bestimmten Manuskripten und Schriften – nicht oder häufig nur unzureichend gesichert. Ein anderes Hindernis liegt in der schwierigen Erfassung der literarischen Umgebung Bacons – wir wissen wenig über das Pro und Contra seiner Gedanken und können die Impulse, die er erfuhr und die zu Änderungen seiner Konzeption führen, kaum rekonstruieren. Ich habe im folgenden versucht, die mit dem Begriff der Idole verbundenen Ideenkomplexe zu analysieren und dadurch die Divergenzen und Übereinstimmungen mit der gesamten Theorie Bacons deutlicher zu machen. Die Analyse besteht in der genetischen Herleitung von Teilmomenten der jeweiligen Vorstellungskomplexe.

Es läßt sich sicher ausschließen, daß die Bacon'sche Theorie in der Antike, im Mittelalter oder in der Moderne hätte entstehen können, und zwar nicht nur, weil sie in eine bestimmte Situation der Wissenschaftsentwicklung gehört. Es sind außerwissenschaftliche Faktoren konstitutiv für ihre Gestaltung. Der Gedanke der Souveränität, des *judicio suo uti*, ist wesentlich für die Diagnose der Idole – es wird für das einzelne Subjekt eben das reklamiert, was die Nationen im ganzen zur Zeit Bacons gegen die überkommene Struktur von Staat und Kirche durchzusetzen versuchen und was als ursprüngliches einschränkbares Recht des einzelnen Individuums von den Staatstheoretikern nach Bacon postuliert wird – das Recht auf Selbständigkeit des Urteils ist essentiell für eine Gesellschaft, in der das einzelne Subjekt zunehmend auf eigene Faust produziert und handelt. Die Erkenntnis von Objekten wird verknüpft mit ihrer Beherrschung (es gibt keine Theorie vor der Bacon'schen, in der Erkenntnis und Herrschaft in dieser Weise verbunden sind) – das expandierende englische Bürgertum braucht für die Unterwerfung der Natur in der sich erweiternden Produktion und der Schifffahrt neue wissenschaftliche Erkenntnisse, und die Bacon'sche Theorie trägt diesem völlig neuen Bedürfnis Rechnung. Und zwar auch in der Idolenlehre: negativ dadurch, daß Bacon die Theorie der Idole nicht fruchtbar macht für eine Kritik der politischen und religiösen Ideen; Bacon gehört zum gehobenen Bürgertum und Amtadel, die ihre Expansion im Innern und Äußern in der zweiten Hälfte des sechzehnten und im beginnenden siebzehnten Jahrhundert nur mit der (neuen, um Unterstützung bemühten) Tudor-Monarchie und – in einer im Fall Bacons traurigen Verkenntung der Lage – mit den Stuarts durchführen zu können glauben. Die kirchliche und staatliche Macht vereinigende Institution, die der Förderung und dem Schutz des durch die Initiative einzelner Gewonnenen dienen soll und anfänglich auch dient, ist durch ein Tabu vor prinzipieller Kritik geschützt. In Ländern, in denen eine derartige Allianz zwischen Krone und Bürgertum nicht zustandekommt wie in Frankreich und Italien, sind aggressive deistische und atheistische Vorstellungen viel verbreiteter als in England. Die Kritik der englischen Puritaner richtet sich nicht gegen die Institution der

Regierung und der ihr angegliederten Kirche, sondern – und hierin liegt der Beitrag der positiv ausgeführten Idolenlehre Bacons – sie richtet sich gegen die Defekte der Akteure selbst; wer seine Gemütsregungen und Affekte beherrscht und so seine eigene Natur unterwirft, dem wird der äußere Erfolg nicht fehlen.

Diese hier nur angedeuteten Zusammenhänge, die die über die geschichtliche Realität einer Theorie reflektierende Urteilskraft entdeckt, lassen sich präzisieren; es ist jedoch kaum möglich, über die sehr allgemeinen Aussagen mit vagen Relationsbegriffen wie „Zusammenhang“, „Korrespondenz“, „Widerspiegelung“ herauszudringen und von hier aus auf Detailfragen einzugehen. Ein wichtiger Grund für das Scheitern der Erklärung theoretischer Zusammenhänge aus politisch-ökonomischen Verhältnissen ist einmal die Eigenart des auf Verstehen und Zustimmung gerichteten Urteils, das nicht reduzierbar ist auf seine Realität als Ereignis in der sozialen Wirklichkeit (die Irreduzibilität ist besonders deutlich im Fall des eigenen Urteils); zum andern ist folgender Grund relevant: Die Baconsche Problemstellung enthält zahlreiche Momente, die in einem hohen Grade invariant sind gegen den historischen Wandel und die daher nicht in eine Korrelation gebracht werden können zu der spezifischen Situation in der politischen und ökonomischen Entwicklung eines Landes. Die Wahrheitsverdrehung bei Sinnesobjekten – der Stab im Wasser, der für den Gesichtssinn geknickt, für den Tastsinn gerade ist, Gegenstände, die bei zunehmender Entfernung auf Grund der seltsamen Struktur unseres Sehraumes den Anschein erregen, sie verkleinerten sich, die Sonne, die sich für uns am Himmel bewegt –; analoge Illusionen auf dem Gebiet der Bedeutungen, die wir unvermeidlich den Gegenständen und Ereignissen beilegen, und der Bedeutungen und Geltungen, die Urteile für uns haben; dann die Deformationen des Urteilsvermögens durch Affekte und private oder für allgemein gehaltene Interessen – diese Phänomene bilden anthropologische Konstanten, die man als solche kaum sinnvoll bestreiten kann. Die Baconsche Theorie steht entsprechend in einer Tradition, die außerordentlich komplex ist und den Autor zur Auseinandersetzung mit Vorstellungen führt, die aus anderen Geschichtsepochen stammen. Für Bacon ist Plato ein Theoretiker mit größerer Präsenz als z. B. Harvey, mit dem er persönlich am Hof verkehrte und der im sozialen Interessengefüge den gleichen Ort einnahm wie er, und die bewußten Gemeinsamkeiten und Divergenzen zur aristotelischen Philosophie sind intensiver als die zu den Neuerern seiner eigenen Epoche. Versucht man, die Theorie als Phänomen zu interpretieren, in dem sich die politisch-ökonomischen Verhältnisse widerspiegeln, so muß man die tradierten Momente aus ganz andern Geschichtsepochen notwendig unterschlagen. Aber gerade sie sind für die Rekonstruktion bzw. Konstitution des Gegenstandes, mit dem wir es zu tun haben, in diesem Fall: die Idolenlehre Bacons, unumgänglich notwendig. Ohne die Einbettung in die Vorstellungen, die für Bacon bestimmend waren, ist der historische Gegenstand für uns nicht wiederzugewinnen, oder: ohne sie ist eine Entsubjektivierung der Bedeutungen, mit denen wir die vom Autor gebrauchten Worte verstehen, nicht möglich. Die Konstitution des Gegenstandes ist nicht eine – weder mögliche noch sinnvolle – völlige Nachkonstruktion, sondern ein Herausheben von Teilmomenten im Hinblick auf die Beurteilung der

von der Lehre prätendierten allgemeinen Geltung. Die folgenden Ausführungen verstehen sich als Beitrag zu der erstgenannten Aufgabe.

## I.

Der 39. Aphorismus vom Buch I des *Novum Organon* (1620) lautet: „Es gibt vier Arten von Idolen, die den menschlichen Geist (*mentes humanas*) besetzt halten. Zur leichteren Darstellung (*docendi gratia*) habe ich sie folgendermaßen benannt: die erste Art sind die Idole des Stammes, die zweite die der Höhle, die dritte die des Marktes und die vierte die des Theaters“<sup>1</sup>. Die hier gegebene Klassifizierung der Idole bildet die Grundlage der ausführlichsten – aber nicht der einzigen – Darstellung, die sich in den Schriften Bacons findet. An dieser Darstellung – der „*formulazione ‚classica‘ della dottrina degli idola*“<sup>2</sup> – hat sich die bisherige Forschung im wesentlichen orientiert; die früheren umfangreichen und vielschichtigen Erörterungen Bacons werden entweder gar nicht<sup>3</sup> oder häufig als bloße Vorstufen der vollendeten und „*autoritativen*“<sup>4</sup> Darstellung im *Novum Organon* in die Untersuchung einbezogen. So schreibt F. H. Anderson in *The Philosophy of Francis Bacon*, Bacon kenne vier Arten von Idolen, nämlich die des Stammes, der Höhle, des Marktes und des Theaters. „Die Lehre von den Idolen“, heißt es darauf, „nimmt früh in seinen Schriften Gestalt an“<sup>5</sup>; es folgt eine kurze Skizze der Idolenlehre in den verschiedenen Werken Bacons, wobei der leitende Gesichtspunkt das Noch-nicht oder Schon-Vorhandensein des Vierrerschemas ist, das von Anderson gleich an den Anfang seiner Untersuchung gestellt wurde; bei dieser Betrachtung nun gehen Eigentümlichkeiten früherer Darstellungen der Idole, die mit der Klassifizierung in drei oder vier Gruppen nichts zu tun haben, von vorn herein verloren. Bei der Einzelanalyse der Idole folgt Anderson dem *Novum Organon* und nennt neben der „*relative completeness*“ folgenden Grund: „. . . , the author himself states in the latter of the two works<sup>6</sup> that the regulative statement of the ‚*Great Elenches*‘, or ‚*detection of fallacies*‘, or ‚*Idols of the human mind*‘ is to be found in the *Novum Organon*“<sup>7</sup>. Hierbei ist jedoch zu beachten, daß Bacon in *De augmentis* auf kein anderes Werk als das *Novum Organon* verweisen kann; einmal waren die übrigen Schriften, in

<sup>1</sup> Es wird zitiert nach der vierzehnbändigen Werkausgabe Bacons von J. Spedding, R. L. Ellis und D. D. Heath (London 1857–74, repr. Stuttgart 1963). Die Übersetzung der Zitate stammt von mir.

<sup>2</sup> Paolo Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza* (Bari 1957) 388.

<sup>3</sup> So z. B. Kuno Fischer, *Franz Bacon von Verulam. Die Realphilosophie und ihr Zeitalter* (Leipzig 1856) 61–65; mit geringfügigen Ergänzungen in *Francis Bacon und seine Nachfolger. Entwicklungsgeschichte der Erfahrungsphilosophie* (1875) 155–176. Israel Levine, *Francis Bacon* (New York–London 1925, repr. 1970) 93–114. Vgl. auch Marin Mersenne, *La Vérité des Sciences* (Paris 1625, repr. Stuttgart 1969) 206–209.

<sup>4</sup> F. H. Anderson, *The Philosophy of Francis Bacon* (New York 1948, repr. 1971) 98.

<sup>5</sup> F. H. Anderson (1948) 97.

<sup>6</sup> *Sc. De dignitate et augmentis scientiarum* (künftig: *De augmentis*) von 1623.

<sup>7</sup> F. H. Anderson (1948) 98.

denen er die Idolenlehre dargelegt hatte, nicht publiziert; zum andern bilden *De augmentis* und das *Novum Organon* Teile eines systematisch oder enzyklopädisch der Idee nach in sich vollständigen Werks, in dem nur innere Verweise sinnvoll sind, soweit diese Verweise sich auf Teile beziehen, die für den Gesamtplan wesentlich sind wie im Fall der Idolenlehre. Und ein weiteres: das *Novum Organon* wurde 1620, *De augmentis* 1623 herausgegeben; die beiden Werke gehören einer Entwicklungsphase an, die von Bacon selbst als Einheit empfunden werden mußte; es ist nicht auszuschließen, daß er gegenüber Versuchen, die zwanzig Jahre zurücklagen, Vorbehalte hatte; Bacon selbst ist also in diesem Fall ein schlechter Zeuge, wenn es um Lehrmeinungen aus verschiedenen Phasen seiner Entwicklung geht.

Ein zweites Beispiel für die mangelhafte Berücksichtigung der früheren Behandlung der Idole ist die im übrigen sehr sorgfältige und lehrreiche Arbeit von Paolo Rossi, Francesco Bacone. *Dalla magia alla scienza*. Rossi bringt sich selbst in eine etwas schwierige Lage dadurch, daß er die Idolenlehre in dem Kapitel über „Sprache und Kommunikation“ behandelt<sup>8</sup>; tatsächlich lassen sich hier sinngemäß nur die *idola fori* einbeziehen; die *idola theatri* werden von Rossi schon in dem Kapitel über die Widerlegung früherer Philosophien erörtert<sup>9</sup>, und für die *idola tribus* und *specus* muß ein Exkurs eingeschoben werden. „Wir werden uns“, heißt es einleitend zu diesem Exkurs, „des *Novum Organon* und *De augmentis* bedienen, da die Baconsche Lehre in diesen Schriften in der Form ausgestaltet ist, die alle vorhergehenden Betrachtungen zu diesem Thema zusammenfaßt“<sup>10</sup>. Die Behauptung, daß eine derartige Zusammenfassung in den beiden späten Schriften vorliegt, bildet die Grundlage der Erörterung, sie wird nicht selbst durch eine Analyse der früheren Phasen bewiesen.

In den folgenden Ausführungen wird Bacons wechselnde Darstellung der Idole in den einschlägigen Schriften verfolgt und die Vielfalt der Bedeutungen, die mit dem Wort oder Begriff des Idols verknüpft sind, herauszupräparieren versucht; es wird sich zeigen, daß „die“ Idolenlehre in Wirklichkeit ein proteisches Gebilde ist, das unter dem gleichen Namen und Grundgedanken seine Gestalten und entsprechend seine Herkunft wechselt.

Die wohl erste Darstellung der Idole findet sich in der kurzen, schwer dechiffrierbaren Schrift *Temporis partus masculus*, die nach allgemeinem Konsens der neueren Interpreten vor 1603 verfaßt ist<sup>11</sup>. Es handelt sich um einen „mono-

<sup>8</sup> P. Rossi, Kapitel V: „Linguaggio e comunicazione“ (371–439), § 2: „L'arte del giudizio“ (380–412). In der systematischen Zuweisung der Idolen- zur Urteilslehre folgt Rossi dem Aufbau von *De augmentis* (Buch V, Kapitel 4: „Transeamus nunc ad Judicium, sive Artem Judicandi...“, I, 640–646 (640), die Idole werden als besondere Aufgabe der *Elenchoi* 643–646 behandelt).

<sup>9</sup> P. Rossi (1957) 114–205, vgl. den Hinweis 390.

<sup>10</sup> P. Rossi (1957) 390–391.

<sup>11</sup> Vgl. F. H. Anderson (1948) 44–47; P. Rossi (1957) 115<sup>2</sup>. Bacon schreibt 1625 an Fulgentius, er erinnere sich, vor vierzig Jahren ein „jugendliches kleines Werk“ verfaßt zu haben, das er mit großem Vertrauen mit dem Titel „*Temporis Partus Maximus*“ versah (XIV, 532). Die Identifikation dieser Schrift mit dem erhaltenen Fragment bleibt nach Anderson (1948) 44 eine bloße Vermutung. Er führt außer dem Unterschied des *maximus* von *masculus* keinen Grund

logischen Dialog“ zwischen einem Lehrer und einem Schüler, wobei der letztere nicht zu Wort kommt, sondern der Lehrer dem Schüler auch das sagt, was dieser nach seinem part zu sagen hat – „inquires“ („du wirst jetzt sagen“), III, 529. Der Redende spricht „ex altissima mentis meae providentia“ (III, 528), er ist nach dem ganzen Duktus des Gesprächs nicht in den Irrmeinungen und Idolen befangen, die alle Menschen besetzt halten; man wird annehmen müssen, daß hier Bacon nicht unmittelbar, sondern durch eine Maske, vielleicht die eines übermenschlichen Wahrheitskünders spricht, so wie er in der Partis instaurationis secundae delineatio et argumentum (künftig Delineatio) in der persona eines rätselhaften Fremden spricht, der bei einer Pariser Gelehrtenengesellschaft eine Rede hält (vgl. III, 558 ff.). Der Lehrer will im modus maxime legitimus seine Erkenntnis vermitteln (tradere)<sup>12</sup>. Warum beginnt er nicht ohne Umschweif, ohne artes und ambages? – „rem exhibe nudam nobis, ut iudicio nostro uti possimus“, lautet die fingierte Aufforderung des oder der Schüler (III, 529). Hierauf die Antwort: „Wenn es nur mit euch so stünde, daß dies möglich wäre. Glaubst du etwa, daß den wahren und ursprünglichen Strahlen der Dinge (veris rerum et nativis radiis) wahrhafte und reine Flächen zur Verfügung stehen, wo doch alle Pforten und Zugänge aller Seelen von sehr dunklen, tief eingesessenen und eingebrannten Idolen besessen sind und obstruiert werden?“ (III, 529).

Eine skurrile Metaphorik, die zu surrealistischen Vorstellungen führt: Die mens ist keine tabula rasa<sup>13</sup> oder (wie man vielleicht hier schon als Baconschen Vergleich unterstellen kann) kein glatter und heller Spiegel<sup>14</sup>, sondern das Gegenteil davon; schon die Zugänge, durch die die Strahlen der äußeren Dinge auf den menschlichen Geist treffen, sind besetzt von dunklen Idolen – was immer das sind –, die eingebrannt sind wie Brand- oder Schandmale<sup>15</sup>. Es bedarf bei dieser universalis insania einer bestimmten Seelentherapie, bevor die Lehre im Geist keimen kann; es müssen die Schäden der Zeit vertrieben werden („ad pellendas injurias temporis“) und es muß das Zutrauen hergestellt werden („ad fidem conciliandam“). Der Befreiung der mens von den Idolen nun dient die große Philosophenbeschimpfung, die erst kurz vor dem Schluß des zweiten Ka-

---

an, der gegen diese Vermutung spräche; in dem 1962 publizierten Buch Francis Bacon, His Career and his Thought (University of California Press), meint Anderson, die Schrift habe ursprünglich den Titel Temporis partus maximus getragen, dieser sei später von Bacon in Temporis partus masculus (= The Fertilizing Birth of Time) geändert worden (242); das ist keine schlechte Lösung; man kann die Identität und damit die Datierung der Schrift – 1585 – durch zwei weitere Überlegungen stützen: Erstens ist der Sinn der beiden Titel sehr verwandt, vgl. die Formulierung in Cogitata et Visa: „Quare hujuscemodi Inventum proculdubio Temporis partum nobilissimum, et vere masculum esse“ (III, 610); zweitens ist die Lautform sehr ähnlich, Bacon nennt im Brief von 1625 den Titel magnificus, die Nähe zu masculus kann leicht zum Hörfehler masculus-maximus geführt haben.

<sup>12</sup> Das „tradere“ ist Problem einer speziellen Disziplin und also terminus technicus; vgl. De augmentis VI, 2 (I, 662–669).

<sup>13</sup> Zur versteckten Polemik gegen die tabula-rasa-Vorstellung vgl. den Schluß der Schrift und die Kontrastbildung tabula abrasa – speculum inaequale I, 139.

<sup>14</sup> Zur Spiegelmetaphorik vgl. unten S. 56 ff.

<sup>15</sup> Zu der Bedeutung des inurere vgl. A. Forcellini, Lexikon Totius Latinitatis (ed. 1940) II, 921.

pitels und damit des erhaltenen Teils der Schrift endet (III, 529–538). Am Schluß wird das Anfangsmotiv wieder aufgenommen, nämlich die Frage der *purgatio* der mens von den Idolen. Das bloße *praeceptum* eines Lehrers genügt selbst beim besten Willen des Schülers nicht; nur die positive *notitia rerum* vermag die Idole zu zerstören. Auf Tafeln soll man nichts Neues schreiben, wenn das Vorherige nicht ausgelöscht ist, aber die mens ist keine solche *tabula*, bei ihr gilt umgekehrt, daß man nichts auslöschen kann, wenn man nicht vorher etwas Neues einschreibt (III, 539). Wir werden auf diese psychagogische Theorie des frühen Bacon zurückkommen im Zusammenhang einer Modifikation, die in der *Delineatio* an ihr vorgenommen wird; bevor wir jedoch auf die Idolentheorie im Hauptteil des *Temporis partus masculus* näher eingehen, soll die Metaphorik des Schlußabschnittes uns zur Interpretation des Titels zurückführen. *Fili suavissime*, wird der Schüler angesprochen (wie sonst nur einmal im Eingangskapitel bei dem fingierten Einwand), „ich werde dir ein heiliges, keusches und legitimes *connubium* mit den *res ipsae* bereiten. Aus dieser Beiwohnung (mit allen Wünschen der Hochzeitsgesänge) wirst du das glücklichste Geschlecht wahrhafter Heroen (die die unendlichen Bedürfnisse der Menschen, die unheilvoller sind als alle Giganten, Monstren und Tyrannen, unterwerfen werden und für eure Angelegenheiten eine ruhige und friedliche Sicherheit und Fülle erstellen werden) aufziehen.“ (III, 539). Die „*beatissima proles vere Heroum*“ ist natürlich jener „*Temporis partus nobilissimus et vere masculus*“ (vgl. III, 610), auf den der Titel der Schrift anspielt. Mit dem männlichen Heroengeschlecht, das Giganten, Ungeheuer und Tyrannen unterwarf, kann wohl nur Herakles und vielleicht das Geschlecht der Herakliden gemeint sein, d. h. Bacon versteht sein eigenes Handeln in der Tradition des stoischen Kulturheroen, des kosmopolitischen Helfers der Menschheit im ganzen<sup>16</sup>. Es ist schwer zu bestimmen, wo die Grenzen der mythologischen Phantasie des Propheten und Dichter-Philosophen Bacon liegen; er spricht später von einem „*thalamum Mentis et Universi*“ (I, 140) – steht dahinter die Verbindung des stoischen Logos, nämlich Zeus, mit Alkmene, und dies wiederum in Analogie zum Christengott, dessen Sohn Christus die Parallelfigur zu Herakles ist als Erlöser von den Übeln, den *necessitates humanae*?<sup>17</sup> Erst mit der neuen Lehre Bacons, des Visionärs der Neuzeit, kann das *regnum hominis* über die Natur beginnen, erst mit ihr erfüllt sich, was im Alten Testament dem Menschen verheißen war: mit Bacon setzt die Zeitenwende nicht im Reich der Seele, sondern im Reich der Natur und Kultur ein. – Mit Bacons Programm gewinnt nach der Intention des Autors die christliche Trinität von Weisheit,

<sup>16</sup> Zur Rezeption des Herkules-Mythos in England zur Zeit Bacons vgl. Eugene M. Waith, *The Herculean Hero in Marlowe, Chapman, Shakespeare and Dryden* (New York–London 1962). (Charles Lemmi, *Classic Deities in Bacon*, Baltimore 1933, behandelt nur die Mythen, die von Bacon selbst als solche näher ausgeführt werden).

<sup>17</sup> Siehe u. a. Erwin Panofsky, *Studies in Iconology. Humanistic Themes in the Art of the Renaissance* (Oxford 1939, jetzt Icon Editions, 1972) 19 ff. Walter F. Schirmer, *Antike, Renaissance und Puritanismus. Eine Studie zur englischen Literaturgeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts* (1924) merkt zum Vergleich Christus-Herakles bei Milton an, „daß der Vergleich . . . schon bei den Kirchenvätern häufig ist“ (56<sup>3</sup>).

Güte und Macht ihre irdische Wirklichkeit in Gestalt des Wissens, der Macht über die Natur und der durch die sapientia = potentia realisierbaren Philanthropie<sup>18</sup>. Bacons Phantasie lädt die Phantasie des Lesers ein, und der Text bestimmt naturgemäß nicht genau die Grenzen dessen, was in den Text hinein- oder aus ihm herausgelesen werden darf<sup>19</sup>. Wieweit der Heraklesmythos und die Analogie Christus-Herakles die Vorstellung Bacons bestimmt, läßt sich kaum über Vermutungen hinaus festlegen.

Im Titel „Temporis partus masculus“ ist vermutlich keine *unmittelbare* Anspielung auf Herakles enthalten, ich habe in der antiken Literatur keine Stelle entdecken können, an der von Herakles als der männlichen, edlen oder größten Geburt der Zeit geredet würde. Die Wendung würde eine Neuprägung von Bacon sein, die durch eine Metamorphose des Gellius-Zitats „veritas est filia temporis“ (Noctes Atticae XII, 11, 7) zustande gekommen ist<sup>20</sup>. Geht man der Geschichte dieses von Bacon häufig verwandten Mottos nach, so stößt man auf folgenden Zusammenhang: Bacons Schicksal war wie das seiner Familie eng mit dem protestantischen Thron in England verknüpft. Bacon betätigte sich als Paganeriker der Königin, sein Beitrag zum Queen's day 1592 war ein „Praise of Knowledge“ und ein „Praise of his Sovereign“ (VIII, 123–143). Die letzte Rede endete mit dem Satz: „Time is her (sc. der Königin) best commender<sup>21</sup>, which never brought forth such a prince . . .“ (VIII, 143) – die Königin wird gefeiert als filia temporis und temporis partus maximus. Elisabeth nun hatte für eine Prozession am Tag vor ihrer Krönung (1558) folgende allegorische Szene darstellen lassen:

“Between . . . hylles was made artificiallye one hollowe place or cave, with doore and locke enclosed; oute of the whiche, a lyttle before the Quenes Hyghnes comynge thither, issued one personage, whose name was Tyme, apparaylled as an olde man, with a sythe in his hande, havynge wynges artificiallye made, leadinge a personage of lesser stature then himselfe, whiche was fynely and well apparaylled, all cladde in whyte silke, and directlye over her head was set her name and tytyle, in Latin and Englyshe, ‘Temporis filia, The Daughter of Tyme’ . . . And

<sup>18</sup> Vgl. zu der Umwendung religiöser Gedanken ins Profane bes. die fundierten Ausführungen von Wilhelm Richter, Francis Bacon, in: Archiv für Kulturgeschichte XVIII (1928) 168–193, bes. 175–187.

<sup>19</sup> Man kann bei der Interpretation weder von den Eigentümlichkeiten des allegorisch überladenen Renaissancestils abstrahieren, noch ist es erlaubt, das Phantastische in Bacons Gedankenwelt zu verabsolutieren und aus dem Philosophen denn doch noch einen Dichter zu machen. Wenn Elizabeth Sewall im 2. Kapitel („Bacon and Shakespeare: Postlogical Thinking“) ihres Buches „The Orphic Voice: Poetry and Natural History“ (London 1960) schreibt: „Doubleness, ambiguity, and contradiction are the essential characteristics of this man (sc. Bacon) and his work“ (59), so liegt diese in der Literatur immer wieder auftauchende Meinung einfach daran, daß die Autorin mit der Theorie Bacons nicht vertraut ist.

<sup>20</sup> Zu dieser Annahme führen folgende Formulierungen: „Scientia celeris, tempus tardi partus est. . . Talia opera Epistemides vocantur, id est scientiae filiae“ (III, 788); „Itaque haec nostra . . . felicitatis cuiusdam sunt potius quam facultatis, et potius temporis partus quam ingenii“ (I, 217); „quod etiam . . . felicitatis magis est cuiusdam, quam excellentis alicujus facultatis; ut potius pro temporis partu haberi debeat, quam pro partu ingenii“ (I, 186; vgl. I, 123) „Recte enim Veritas Temporis filia dicitur . . .“ (I, 191; vgl. weiter III, 612; I, 458).

<sup>21</sup> Die Zeit empfiehlt sie, weil die Zeit die Wahrheit enthüllt: „ . . . Time . . ., which is to discover truth“ (VIII, 125).



on her brest was written her propre name, whiche was 'Veritas', Trueth, who helde a booke in her hande, upon the which was written, Verbum Veritatis, The Woorde of Trueth"<sup>22</sup>.

Die Wahrheit wird also vorgestellt in einer Höhle (dem Brunnen Demokrits); sie wird aus dieser Höhle, dem Schoß, von der Zeit befreit – entbunden – erlöst. Die Höhle ist im allegorischen Bezugssystem identisch mit der Hölle, in die Christus, oder dem Tartarus, in den Herakles stieg. Hier klingt also das gleiche Motiv an, das uns vorhin begegnete! – Auf die Höhlenvorstellung werden wir sogleich erneut bei den individuellen *idola*, den *idola specus*, stoßen.

Vorerst ist, so begann die Schrift, der menschliche Geist für die neue Lehre nicht zugänglich, Idole halten ihn gefangen, er muß von ihnen gereinigt und zur *fides* umgewandt werden. Der größte Widersacher der Wahrheit ist Aristoteles; er ist besonders anzuklagen, heißt es, weil er, obwohl vertraut mit Begebenheiten der Naturgeschichte („in historiae apertis versatus“), doch die völlig dunklen Idole einer gewissen unterirdischen Höhle beibehält („subterraneae alicujus specus opacissima idola retulit“) (III, 530). Die Idole sind hier leicht zu identifizieren als die *signa* und *picturae*, von denen Cicero an der einschlägigen Stelle in *De natura deorum* berichtet: „Vorzüglich sagt daher Aristoteles: ‚Wenn es Wesen gäbe, die immer unter der Erde in guten und schönen Gemächern wohnten, quae essent ornata signis atque picturis<sup>23</sup> . . .“ Die *signa* und *picturae* sind „eitles“ Machwerk der in dem Gedankenexperiment vorgestellten unterirdischen Wesen, während die Natur, das Werk Gottes, die eigentliche Wirklichkeit darstellt. Aristoteles wird also vorgeworfen, bloße Bilder und Surrogate, seine eigenen Produkte oder Produkte der Menschen allgemein statt der wahren Dinge zum Objekt seiner Wissenschaft zu machen.

Natürlich kennt Bacon außer der aristotelischen Variante das Höhlengleichnis in Platons Republik: „Sehr schön ist jenes Emblem Platons über die Höhle. Wenn nämlich jemand (lassen wir einmal jede besondere Feinheit der Parabel fort) von der ersten Kindheit bis zum reifen Alter in einer Höhle oder dunklen und unterirdischen Kaverne dahinvegetiert, . . .“ heißt es in *De augmentis* (I, 645, vgl. schon III, 396). Aber woher kommt das naturalistische Motiv, daß jemand allein von der Kindheit bis zum reifen Alter in einer unterirdischen Höhle vegetiert? Bacon könnte es aus Plato oder Cicero entwickelt haben, näherliegend ist jedoch, daß er eine dritte Variante des Höhlengleichnisses kennt, in der „*quis a prima infantia*“ allein (daher die individuellen *idola specus*! was weder in der platonischen noch der aristotelischen Fassung verständlich wäre) in der verwandelten platonischen Höhle sitzt; es ist das berühmte Gedankenexperi-

<sup>22</sup> Zit. nach Fritz Saxl, *Veritas filia temporis*, in: *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, ed. by R. Klibansky and H. J. Paton (Oxford 1936) 197–222 (208–209). Vgl. weiter Donald J. Gordon, *Veritas filia temporis* . . ., in: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* III, 1939/40, 228–240.

<sup>23</sup> Cicero, *De natura deorum* II, § 95. An diese Stelle dachte Ellis, als er schrieb „in the . . . of Aristoteles“, was der in der antiken Literatur weniger bewanderte Spedding nicht verstand, s. I, 91<sup>2</sup>. – Auf die Frage, ob das platonische Gleichnis wirklich schon von Aristoteles in das bei Cicero beschriebene Experiment übergeführt wurde, brauchen wir hier nicht einzugehen; vgl. dazu den Hinweis von Hans Blumenberg, *Licht als Metapher der Wahrheit*, in: *Studium Generale*, 10 (1957) 437<sup>25</sup>.

ment von Arnobius<sup>24</sup>, mit dem in der gleichen Weise gegen Platon polemisiert wird, wie auch Bacon selber es dann in einer der folgenden Schriften tun wird. Arnobius richtet in Gedanken eine Höhle her, in der eine gleichmäßige Temperatur herrscht und in die kein Laut und kein Licht von außen dringt. In dieser Höhle wird ein neugeborenes Kind gebracht und so ernährt, daß keine Kommunikation mit der Außenwelt entsteht. Holt man ihn als erwachsenen Menschen heraus, so wird sich zeigen, daß er nichts weiß – er verfügt über keine angeborenen Ideen, wie Platon im Menon (vgl. Arnobius, *Adversus Nationes* II, 24) vorgibt. Hier fand Bacon das „a prima infantia (= Platon, Rep. 514a5) ad maturam usque aetatem“ des isolierten „quis“, das für seine Interpretation der idola specus entscheidend ist.

Daß Bacon Arnobius nicht nur durch Zitate kennt, sondern ihn selbst las, ist bei dem Interesse der Puritaner an den „antiqui patres fidei christianae“ (III, 596) sehr wahrscheinlich<sup>25</sup>; zudem waren die lateinisch schreibenden Kirchenväter für Bacon, der kein Griechisch las, eine mögliche Quelle für historische Kenntnisse. Die geistigen Beziehungen Bacons zur Patristik sind jedoch nicht nur philologischer Art. Liest man einen Autor wie Arnobius und die Schrift Bacons gegen die bisherige Philosophie, so fällt eine überraschende Verwandtschaft in die Augen: die patristische Literatur will die heidnischen Idole und Philosophien vernichten, man setzt sich nicht mit den griechischen und römischen Autoren auseinander, um das Wahre an ihnen zu retten, wie es in der – von den Puritanern bekämpften – Scholastik der Fall ist, sondern entzieht ihnen die Existenzberechtigung und vollzieht, wie es später wieder Fichte mit seinen Gegnern tun wird, einen „Annihilationsact“. Ebenso der junge Bacon: er will die früheren Autoren vernichten, um auf der abgefegten Tenne sein eigenes Lehrgebäude zu errichten. Richteten die Kirchenväter sich gegen die Glaubensidole, um der neuen Religion Eingang zu verschaffen, so richtet sich Bacon gegen die Erkenntnisidole, um seiner neuen, das Heil der Menschheit eröffnenden Methode den Weg zu bahnen. Ellis sagt von Bacon: „He nowhere refers to the common meaning of the word, namely the image of a false god“ (I, 89). Diese Aussage ist falsch, aber sie enthält einen richtigen Hinweis; sie ist falsch, weil Bacon in der Schrift „Of the Proficiency and Advancement of Learning Divine and Human“ (künftig „Advancement“) von Idolen in der Bedeutung „Götze“ redet: „... that the Aegyptians had so few human idols in their temples...“ (III, 385; vgl. 479 „the ceremonies of idolatry and magic“); aber in eben dieser Schrift kommt das Wort „idol“ nicht in der spezifisch Bacon'schen Bedeutung als „falsche Meinung“ vor! Wo Bacon diese Bedeutung benutzt, meidet er, wenn ich richtig sehe, die Bedeutung „Götze“. D. h. Bacon strebt eine strikte Trennung seines Idolenbegriffs von dem der christlichen Religionskritik an. Aber diese

<sup>24</sup> Arnobius, *Adversus Nationes* (oder *Gentes*) II, 20–21. – Zur Funktion des Gedanken-experiments in der sich auf Bacon berufenden französischen Aufklärung vgl. Rolf Geißler, *Boureau-Deslandes. Ein Materialist der Frühaufklärung* (Berlin 1967) 80.

<sup>25</sup> Vgl. u. a. F. H. Anderson, *Bacon on Platonism*, in: *University of Toronto Quarterly* XI (1942) 154–166 (154–156).

Trennung besagt nicht, daß beide Idolenbegriffe nichts miteinander zu tun hätten; Bacon transformiert deutlich den religiösen Inhalt ins Profane, so z. B. bei der Bezeichnung der Idole als Objekte des Aberglaubens (III, 241; vgl. 395 u. ö.) und der Anbetung (I, 139; III, 224). Auch bei Bacon sind die Idole also Götzen; sie sind wie die alten Idole ein Machwerk des Menschen, eine Ausgeburt des Wahns, die doch eigenes Leben gewinnt und die Herrschaft erringt über den Erzeuger<sup>25a</sup>.

Nach der Verwendung des Begriffs der Idole bei der unterirdischen Höhle des Aristoteles kommt das Wort in Zusammenhängen vor, die an die Visionen manieristischer Maler erinnern. Paracelsus erscheint als fanatischer „*idolorum conjugator*“, als Kuppler (s. Catull 61, 54) von Idolen, die also hier nicht mehr bloße Bilder an der Wand sein können, wie sie es bei Aristoteles waren. – Die Alchemisten versuchen, aus wenigen *experimenta destillationum* eine ganze Philosophie zu entwerfen; „diese ist aber allenthalben jenen Idolen unterworfen, die von Trennungen und Befreiungen weit entfernt sind (*ubique istis separationum et liberationum absentissimis idolis obnoxiam*)“ (III, 534), d. h. von denen man sich schwer lösen und befreien kann, weil sie sich fest ins Bewußtsein eingekrallt haben. – Hippokrates nimmt, wenn er überhaupt mal etwas sieht, Idole auf, „nicht jene ungeheuerlichen der Theorien, sondern die eleganteren, die die Oberfläche der historia umstehen“ (III, 534) – soll der Leser an Odysseus in der Unterwelt denken, wo die ungeheuren Schattenbilder der Heroen in der Ferne zu sehen sind und die menschlicheren das Schlachtopfer umstehen? – „Denn ein unermessliches Meer“, heißt es kurz darauf, „unspült die Insel der Wahrheit: und es sind noch übrig neue Ungerechtigkeiten und Auseinanderreibungen der Winde der Idole (*novae ventorum idolorum injuriae et disjectiones*)“ (III, 536)<sup>26</sup>. Die Gefahr für die Insel der Wahrheit droht von Bernard Telesius, „der erst neulich die Bühne betrat und ein neues Stück aufführte (*scenam conscendit et fabulam novam egit*) . . .“ (III, 536; vgl. 571; 603). Telesius' Verfahren und das gleichgesinnte Naturforscher gleicht dem eines Menschen, der nur seine eigene Volkssprache kennt, bei einer andern Sprache gleiche Laute heraushört und sich nun einen eigenen Vers auf das macht, was der anders Sprechende wohl gemeint hat. „Denn“, fährt Bacon fort, „sie bringen alle ihre Idole (ich will hier nicht von denen der Szene sprechen, sondern besonders von denen des Marktes und der Höhle) wie ihre verschiedenen Volkssprachen an die historia heran und reißen sogleich an sich, was irgend-

<sup>25a</sup> In dieser Affinität zur christlichen Idolenlehre wird einer der Gründe liegen, warum Bacons Theorie bei den Cambridge-Platonikern einen gewissen Nachhall fand (vgl. Gerald R. Cragg, *The Cambridge Platonists* [New York 1968] 12), im übrigen jedoch keinen Erfolg hatte. Die Tatsache, daß sie nicht zur Grundlage der Ideologien-Lehre im 18. und 19. Jhd. wurde, wird mit darin begründet sein, daß ihr die antiklerikale Stoßrichtung fehlt (s. o.); der Mangel einer an einer positiven Erkenntnislehre orientierten Systematik (s. u.) wird mit dazu geführt haben, daß die Idolenlehre auch in den Irrtumslehren der Folgezeit keine Berücksichtigung fand.

<sup>26</sup> Die sprachliche Härte des „*ventorum idolorum*“ läßt vermuten, daß der Text nicht richtig überliefert ist. – Auch F. H. Anderson (1948) übersetzt „the winds of idols“ (109).

wie ähnlich klingt“ (III, 536). Hier wird der Leser plötzlich mit einer Klassifizierung der Idole konfrontiert, von der er vorher nichts erfuhr und die im späteren Teil der Schrift nicht wieder aufgenommen wird. Was mit den *idola specus* und *scenae* gemeint ist, kann er ungefähr erschließen aus dem vorhergehenden Text; von den *idola specus* war die Rede im Zusammenhang der Philosophie des Aristoteles, der allein in seiner unterirdischen Höhle sitzt und die eigenen *signa* und *picturae* betrachtet. Von der *scena* war die Rede bei der Polemik gegen Telesius; aber was heißt „*idola scenae*“? Wenn jemand im antiken Theater auf der Bühne stand, trug er eine Maske, eine Larve; er steht nicht als der da, der er in Wirklichkeit ist, sondern erregt den, und erliegt vielleicht dem, falschen Schein, eine andere Figur zu sein. Das *idolon* wäre eine falsche *persona*, eine Larve; von den „Kämpfen der Schatten und Larven (*larvarum et umbrarum pugnas*)“ war schon vorher in der Schrift die Rede (III, 529), und vielleicht dachte Bacon auch bei der skurrilen Metaphorik im ersten Kapitel an Larven, die das wahre Gesicht der *mens* entstellen; so wenigstens läßt folgende Stelle aus dem Fragment *De interpretatione naturae* (III, 785–788) vermuten: „Wer nicht zuerst und vor allem die Bewegungen des menschlichen Geistes erforscht hat und wer nicht die Durchgänge der Wissenschaft und die Sitze der Irrtümer sorgfältigst beschrieben hat, der wird alles in Masken (*larvata*) finden und gleichsam verzaubert. Hat er den Zauber (*fascinum*) nicht gelöst, so kann er nicht interpretieren“ (III, 785–786).

Wir werden später eine Bestätigung der Interpretation *idolon* = *larva* finden, doch soll darauf erst dort eingegangen werden, wo das Vierklassenschema zum ersten Mal auftritt, nämlich im *Valerius Terminus* von 1603. Ob Bacon dieses Schema schon hier kennt, wird sich kaum entscheiden lassen; das Fehlen der *idola tribus* könnte auf einer bewußten Streichung beruhen, die darin motiviert wäre, daß Bacon in der vorliegenden Schrift und vielleicht generell in seiner frühesten Phase alle falschen und täuschenden Meinungen als Machwerk der Menschen ansieht und nicht als *Ingrediencienzen* der menschlichen Natur. Der junge Bacon rechnet, so scheint es, wie vor ihm die *Kyniker* und später *Rousseau* alle Deformationen des Bewußtseins einer verhängnisvollen Entwicklung der Kultur zu; die Natur, die Schöpfung Gottes, wird implizit freigesprochen, die *conversio*, die er anstrebt, ist gleichsam ein *retours à la nature* (sc. der *mens* des Menschen). Entsprechend können die *idola tribus*, die in der natürlichen Anlage aller Menschen überhaupt ihre Ursache haben, in dieser frühen Phase keine Rolle spielen – so wenigstens läßt sich nach dem wenigen vorliegenden Material vermuten.

In allen übrigen, späteren Schriften Bacons wird vorausgesetzt, daß es „*internal and profound errors and superstitions in the nature of the mind*“ (III, 241) gebe; mit dieser Annahme ist verbunden eine Differenzierung des Geschichtsbildes und eine Differenzierung der Methoden, mit denen die Idole zerstört werden sollen. Nach allgemeinem Konsens der Editoren und Interpreten ist die nächste einschlägige Schrift Bacons nach dem *Temporis partus masculus* der *Valerius Terminus of the Interpretation of Nature: with the Annotations of Hermes Stella* (künftig *Valerius Terminus*), „*written some time*

before 1605<sup>27</sup>, sc. dem Erscheinungsdatum des Advancement. Bacon beginnt das Schrifffragment mit der Bestimmung der Grenze und des Zwecks des Wissens (III, 217). Der terminus des Erkennens liegt, wie es in einer zeitgenössischen Schrift heißt, „within Dame Natures wall“<sup>28</sup>, d. h. dort, wo die Natur endet und das Reich Gottes beginnt; einem Spruch von Salomon glaubt Bacon entnehmen zu können, „that God hath framed the mind of man like a glass capable of the image of the universal world“ (III, 220). Der Zweck der Erkenntnis ist das „endowment of man's life with new commodities“ (III, 223). Nach einer Darstellung der verschiedenen „impediments of knowledge“, die, wie man sagen könnte, in den jeweiligen sozialen Verhältnissen begründet sind (III, 224–234), einem Hinweis auf ein „Inventory“, ein Verzeichnis der bisher gemachten Erfindungen (III, 234) und einer methodologischen Erörterung, exemplifiziert an der Untersuchung von whiteness (III, 235–241) spricht Bacon (gemäß der jetzigen Anordnung der Manuskriptteile)<sup>29</sup> kurz über die Hindernisse des Wissens, die in den psychologischen Verhältnissen begründet sind (III, 241–242). Die menschliche Seele ist nicht, wie oben noch unterstellt wurde, ein einfaches glass, das das Universum sauber widerspiegelt, sondern ein „enchanted glass“, das die Farben, die Größe und Gestalt der Dinge verändert. Bisher habe niemand diese Deformationen näher untersucht, die „native and inherent errors in the mind of man which have coloured and corrupted all his notions and impressions“ (III, 241). Bacon hat vier Idole in dem verzauberten Spiegel ent-

<sup>27</sup> So Ellis I, 82; vorsichtiger Spedding III, 207: „There is nothing, unfortunately, to fix the date of the manuscript, unless it be implied in certain astronomical or astrological symbols written on the blank outside of the volume; in which the figures 1603 occur“. Anderson (1948) 16–17, bringt neues Beweismaterial für die Datierung 1603: in diesem Jahr bestieg Jakob I. den Thron, auf den Bacon große Hoffnungen bezüglich der Realisierung seiner technischen und wissenschaftlichen Pläne setzte; nach Anderson ist der Name Hermes Stella eine Anspielung auf den neuen König – „stella“ sei das in den Gesta Crayorum (von 1594, s. VIII, 329–342), dem Advancement und De Augmentis verwandte Symbol für den König, und in der Einleitung des Advancement heiße es, daß Jakob I. König, Priester und Philosoph sei wie der antike Hermes (vgl. III, 263). S. auch Anderson (1962) 254–255. Dazu P. Rossi: „Una chiara spiegazione del titolo di quest' opera . . . che era apparso assai oscuro ai vari interpreti è in Anderson“ (454<sup>18</sup>). Ich möchte gegen die Andersonsche Erklärung für das oscuro plädieren; 1. findet sich keine klare Bezeichnung des Königs als eines Sterns, es läßt sich den von Anderson angegebenen Texten nicht entnehmen, daß stella als Symbol für Jakob I. zu gelten hat. 2. kann nur ein König als Hermes-Trismegistos angesprochen werden (so VIII, 335 und I, 432, nicht in der englischen Fassung III, 263), weil im Namen die Einheit von Priester, Philosoph und König liegt, aber im Titel unserer Schrift steht nur Hermes, und die Figur des Hermes hat eine vielfältige Bedeutung; Hermes ist der Grenzgott, auf ihn wird also schon in dem Wort „Terminus“ des Titels angespielt; weiter ist Hermes der Götterbote, der „hermeneus“ oder Interpret – die Hermesmythologie ist hineingesponnen in die interpretatio naturae, die sich Bacon zur Aufgabe stellt und in seine Rolle als „keryx“ und „buccinator“, als Bote des Friedens (I, 580–581). Man wird also lieber Hermes Stella eine der vielen Masken Bacons sein lassen und sich damit zugleich von der peinlichen Vorstellung befreien, Bacon künde im Titel seines Werks an, daß der König die Fußnoten dazu verfaßt (eben das folgt aus der Annahme von Anderson).

<sup>28</sup> In The Zodiacke of Life von Marcellus Palingenius (1588), zit. nach Paul H. Kocher, Science and Religion in Elizabethan England (San Marino [California] 1953) 65<sup>9</sup> (in dem Kapitel „The Limits of Science“, 63–92).

<sup>29</sup> Vgl. die editorischen Hinweise III, 201–213.

deckt, die jeweils wieder unterteilt werden können, „the first sort, I call idols of the Nation or Tribe; the second, idols of the Palace; the third, idols of the Cave; and the third, idols of the Theatre, & c.“<sup>30</sup>.

Im Valerius Terminus erscheinen die Idole nicht wie Spukwesen in immer neuer Gestalt, sondern sind gleichsam gebändigt und geordnet: es gibt in dem verzauberten Spiegel vier Hauptklassen der Idole und nicht mehr, und Bacon selbst belegt sie mit den Namen „nation“ oder „tribe“, „palace“, „cave“ und „theatre“. Es ist das gleiche Viererschema, das in der klassischen Aufzählung im *Novum Organon* erscheint, nur ist dort die Reihenfolge eine andere, Nummer zwei und drei haben den Platz vertauscht. Wir wenden uns zunächst der Spiegelmetapher, sodann der Idolenklassifizierung zu.

## II.

Wie kommt Bacon zu seiner Abspiegelungstheorie, die, wie noch zu erörtern sein wird, für seine gesamte Konzeption fundamental ist?

Die Untersuchung führt zunächst zu der überraschenden Feststellung, daß der Spiegel in der griechisch-hellenistischen Literatur immer eine Fläche ist, auf die man sieht, um ein Abbild – eidolon, eikon – von andern Dingen oder von sich selbst – wie Narziß – zu beobachten, das Erkenntnisvermögen selbst wird jedoch nie mit einem Spiegel verglichen. Im Platonischen *Theätet* z.B. ist die sinnliche Erkenntnis eine Art Eintrag in eine tabula rasa aus Wachs; das einmal Erkannte kann so im Gedächtnis herumgetragen und durch einen Akt der *remiscentia* wieder abgelesen werden. In dem wohl nicht von Platon stammenden Dialog *Alkibiades* wird die Frage aufgeworfen, wie man sich selbst erkennt; zum Vergleich wird das Auge herangezogen, das sich in der spiegelnden Pupille eines andern Auges selbst sehen kann. Analog kann die Seele sich erkennen, indem sie in den göttlichen Teil einer andern Seele, die Vernunft, blickt. Das *Tertium* des Vergleichs ist nicht die zweite Seele als Spiegel, sondern als etwas Gleiches; die Pupille, die Vernunft, ist ausgezeichnet als das besonders Wert-

<sup>30</sup> „Palace“ erscheint hier statt „market-place“, vgl. auch III, 245 (eine Wiederholung des gleichen Idolenschemas); Anderson, 1948, schreibt: „The word ‚palace‘, however, may well be the result of a slip of the scribe’s pen, ‚palace‘ being written or transcribed instead of ‚place“ (98), beipflichtend Rossi (1957) 388–389. Aber diese Vermutung ist unhaltbar; „palace“ kommt nicht nur hier, sondern auch III, 345 vor, man wird nicht mit einem zweifachen Verschreiben rechnen können, und zum andern ist Anderson entgangen, daß die *idola fori* bei Bacon nie als idols of the place, sondern immer als idols of the market-place bezeichnet werden, seine Konjektur also eine Verschlimmbesserung wäre. „In the *Novum Organon*, he changes the name of the Idols of the Palace into those of the Market-Place, a reflection on the evolution of his social preoccupations from feudalism to capitalism“ schreibt leichtfertig J. G. Crowther, *Francis Bacon, The First Stateman of Science* (London 1960) 56. – Das „&c.“ bezieht sich natürlich auf die Unterklassen, Bacon hat zuvor zweimal gesagt, es gebe nur vier sorts of idols, die vierte wird abschließend mit „and the fourth“ bezeichnet (vgl. III, 245); es ist also falsch anzunehmen, Bacon wolle weitere Idolenklassen hinzufügen (so Anderson [1947] 98).

volle. Die Seele ist also nicht ein Spiegel, in den die wechselnden Strahlen der Einzeldinge oder das gleichbleibende Bild des Gottes oder des Universums fielen.

Bacon selbst schreibt über seine Quelle folgendes: Salomon sage: „Gott hat jedes Ding seiner Zeit gemäß schön hergerichtet; auch hat er die Welt in das Herz des Menschen gelegt, jedoch kann er das Werk nicht finden, das Gott schaffte vom Anfang bis zum Ende“; hiermit erklärt er (sc. Salomon) unverhüllt, daß Gott das Bewußtsein (mind) des Menschen als einen Spiegel gemacht hat, der das Bild der ganzen Welt fassen kann“ (III, 220; vgl. 265). Die Interpretation des Salomon-Textes (wohl Prediger 3,11) ist gelinde gesagt sehr kühn; sie wird aus der Kompilation der zitierten Bibelstelle mit einer Wendung aus dem apokryphen Buch der Weisheit stammen, in der die personifizierte Weisheit als Abglanz (apaugasma) des ewigen Lichtes und als „unbefleckter Spiegel der energie Gottes und als Abbild (eikon) seiner Güte“<sup>30a</sup> erscheint. Diese Stelle und I. Korinther 13,12: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel im Rätsel (di' esoptrou en ainigmati), dann aber von Angesicht zu Angesicht“ sind Ausgangspunkt für die Vorstellung des Bewußtseins als eines Spiegels Gottes oder der Welt im ganzen, die in religiösen und theologischen Schriften der Spätantike, des Mittelalters und der Renaissance tradiert wird<sup>31</sup>. Der erste Autor, der diese Vorstellung umwendet ins Profane und für die Erkenntnis allgemein fruchtbar zu machen sucht, scheint Bacon zu sein<sup>32</sup>. Wie bei der Leibnizschen Monade wird auch bei Bacon der Bezug des Spiegelbildes zur Totalität des Universums gewahrt, die Seele gleicht nicht einem Spiegel, der die momentanen Lichtstrahlen der Dinge empfängt und spurlos verliert. – Thomas von Aquin ist auf eine saubere (wenn auch in diesem Fall nicht korrekte) Ableitung des Begriffs der Spekulation bedacht: „speculatio kommt von Spiegel (speculum), nicht von Anhöhe (specula); etwas im Spiegel sehen heißt die Ursache (causa) durch die Wirkung (effectus) sehen, in der die Gleichheit jener (sc. der Ursache) zum Vorschein kommt; daraus wird deutlich, daß die speculatio zurückgeht auf die meditatio“<sup>33</sup>. Bacon dagegen zielt nicht auf Trennung der Bedeutungen, sondern auf ihre extravagante Verknüpfung, er treibt seine etymologische Alchemie mit den klangähnlichen Worten specus – spectrum – specu-

<sup>30a</sup> Zit. nach Norbert Hudedé, *La Métaphore du miroir dans les épîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris 1957, 69.

<sup>31</sup> Ich stütze mich – außer auf die einschlägigen Lexika – besonders auf die eben genannte Untersuchung von Norbert Hudedé und Hans Leisegang, *Die Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele und der Natur*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 4 (1949) 161–183.

<sup>32</sup> Eine mit der Baconschen verwandte Vorstellung findet sich in *The English Phlebotomy or method and way of healing by letting of blood* von Nicholas Gyer (1592); Gyer wendet sich – wie Bacon – gegen die Angriffe, die im Namen der Religion gegen die Wissenschaft geführt werden, aber im Unterschied zu Bacon nimmt er den menschlichen Geist als unmittelbar fähig zur Welterkenntnis an; er zeichnet ein optimistisches Bild vom Menschen, „in whose braine, as in primo mobili, is fixed that inestimable Jewel called Reason, no monster or Idole, but the mother of all Artes and Sciences, by whom (God guiding the same) are wrought and invented marveilous matters by Sea and by land, in every matter of speculation and practice“ (zit. nach Paul H. Kocher [1953] 26).

<sup>33</sup> Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II, II, q. 180, a. 3.

latio – species; Platons Höhle und seine sachferne speculatio – „as one that had a wit of elevation situate upon a cliff“ (III, 355; vgl. I, 565) – die Ideen als species und mittelalterliches Zauberwesen mit den „regular, the irregular, the coloured and the cleare glasses“<sup>34</sup>, das alles wird zusammengebraut gemäß dem manieristischen Stilideal der Zeit.

Wir gehen jetzt von der Spiegelmetapher, in der die Erkenntnis unter dem Aspekt der bloß passiven, unmittelbaren Anschauung vorgestellt wird, zu der Klassifizierung der Idole über, bei der wir auf die Konzeption der Erkenntnis als einer Tätigkeit des Subjektes stoßen. Wird im ersten Fall die Unwahrheit unserer vermeintlichen Einsicht als eigene halluzinatorische Handlung interpretiert, als eine Deformation des Abbildes, die durch Eigentümlichkeiten des Spiegels entsteht, durch subjektive Komponenten also im Bild des Objekts, so wird im zweiten Fall umgekehrt die Unwahrheit interpretiert als Folge davon, daß das Subjekt nicht völlig Herr seiner Handlungen ist, sondern sich fremde Kräfte einmischen; das von Idolen beherrschte Erkenntnisvermögen ist hier einer Person vergleichbar, die bei einer äußeren Tätigkeit von einem epileptischen Anfall heimgesucht wird – die Bewegungen des Körpers sind nicht mehr ihre eigenen Handlungen. Bei Bacon ist die Tätigkeit des Subjekts das Herrichten der Sachen selbst, so daß das Allgemeine an ihnen, die bewegenden Kräfte und Formen, im Spiegel unseres Geistes sichtbar wird; Bacon entwickelt keine Theorie der Verknüpfung von Subjektivität und Objektivität derart, daß durch die subjektive Tätigkeit im Subjekt objektive Erkenntnis hergestellt wird. Diese Vorstellung sucht einerseits Leibniz durch die Aufnahme der Tradition des „lebendigen Spiegels“ zu verwirklichen, während Locke und Kant auf der anderen Seite die äußere Manufaktur Bacons ins Subjekt selbst verlegen.

Bacon sagt, daß die Benennung der Idole von ihm stammt, er behauptet nicht das gleiche von der zugrunde liegenden Klassifizierung selbst. Bezieht er sich auf eine Vorlage? Seit Ellis gezeigt hat, daß die vier *offendicula veritatis* aus Roger Bacons *Opus Maius* nicht die Quelle sein können (vgl. I, 90), ist meines Wissens kein Versuch gemacht worden, eine Vorlage namhaft zu machen. Tatsächlich gibt es jedoch das Bacon'sche Viererschema in der klassischen Literatur, aber es ist verborgen in einem völlig andern Zusammenhang als die Lehre von den Vorurteilen und daher nicht leicht zu entdecken. Bacons vier Idole gehen direkt oder indirekt (ich vermute das letztere) auf die *prepon*-Lehre des Panaitios zurück, die Cicero im I. Buch *De officiis* referiert; seltsamerweise ist die Reihenfolge identisch mit der, die Bacon in der späten Fassung des *Novum Organon* benutzt.

Nach Panaitios-Cicero hat uns die Natur gleichsam mit zwei Personen

<sup>34</sup> Zit. nach dem OED s. v. glass, § 8. Die Rede vom „enchanted glass“ (s. o.) wird aus mittelalterlichen Zauberbüchern stammen. Leider ist das Buch „*The Enchanted Glass. The Elizabethan Mind in Literature*“ von Hardin Craig (New York 1936) für das im Haupttitel genannte Thema unergiebig. Das OED verweist unter dem Stichwort „enchanted“ auf die Wendung „enchanted glasse“ bei Edmund Spenser, *Fairy Queen* IV, 6, XXVI, aber der Kontext läßt nicht dazu ein, eine Beziehung zu Bacon herzustellen.



(Masken, Charakteren – „personae“) bekleidet; davon ist die eine allen Menschen gemein und besteht in dem, was uns als Gattung von den Tieren unterscheidet, der ratio; die andere persona ist jeweils den einzelnen Individuen zugeteilt, wie nämlich bei den körperlichen Beschaffenheiten große Unterschiede angetroffen werden, so auch bei den geistigen Anlagen<sup>35</sup>. Es folgt eine kurze Illustrierung mit griechischen und römischen Beispielen; danach werden den zwei personae zwei weitere hinzugefügt, nämlich eine, die der Zufall oder die Zeit dem Menschen auferlegen, eine andere, die vierte persona also, die wir uns nach eigenem Urteil anpassen, etwa, ob wir uns der Philosophie, dem Recht oder der Beredsamkeit zuwenden<sup>36</sup>.

Der Mensch trägt also gleichsam vier Masken; drei davon sind ihm unabänderlich vorgegeben, davon zwei durch die Natur, also angeboren, und eine durch die Kulturwelt, die Gesellschaft, in der er lebt; die dritte persona hat eine Sonderrolle, weil wir bei ihr die Maske selbst wählen können.

Um den historischen und systematischen Zusammenhang der Panaitianischen prepon- und der Baconischen Idolen-Lehre zu klären, muß kurz an die Rolle des Panaitios in der Entwicklung der stoischen Ethik erinnert werden. Die ältere Stoa propagierte eine rigoristische und intellektualistische Ethik der Autokratie und Autonomie des Menschen; das Ziel des Handelns, das summum bonum, wurde unabhängig von den äußeren Gütern und den Gütern des Körpers nur aus der Logos-Natur bestimmt. Panaitios nun versucht, diese Ethik

<sup>35</sup> Cicero, De officiis I, § 107: „Intellegendum etiam est duabus quasi nos a natura indutos esse personis; quarum una communis est ex eo, quod omnes participes sumus rationis praestantiaeque eius, qua anticellimus bestiis, a qua omne honestum decorumque trahitur et ex qua ratio inveniendi officii exquiritur, altera autem, quae proprie singulis est tributa“.

<sup>36</sup> Cicero, De officiis I, § 115: „Ac duabus iis personis, quas supra dixi, tertia adiungitur, quam casus aliqui aut tempus imponit, quarta etiam, quam nobismet ipsi iudicio nostro accommodamus. nam regna, imperia, nobilitates, honores, divitiae, opes eaque, quae sunt his contraria, in casu sita temporibus gubernantur; ipsi autem gerere quam personam velimus, a nostra voluntate proficiscitur. itaque se alii ad philosophiam, alii ad ius civile, alii ad eloquentiam applicant . . .“ – Die Frage, ob die dritte und vierte Maske ein Zusatz von Cicero sind oder sich schon in der Schrift des Panaitios fanden, scheint bis jetzt nicht gelöst, s. Karl Bühner, Cicero, Bestand und Wandel seiner geistigen Welt (1964) 436. Modestus van Straaten hat aus mir nicht ersichtlichen Gründen weder § 107 noch § 115 in seine Sammlung der Panaetii Rhodii Fragmenta (Leiden 1962) aufgenommen. – Für die Erörterung der Quellenlage dürfte es von Bedeutung sein, daß sich in der Tradition des Pyrrhonismus ein Topos der Verhaltensbestimmung findet, der ebenfalls viergliedrig ist und dessen zwei erste Glieder die Natur des Menschen betreffen, die beiden folgenden haben Kultureinrichtungen zum Inhalt, überliefert bei Sextus Empiricus, Pyrrhonische Hypotyposen I, 23–24: „Wir halten uns also an die Erscheinungen und leben undogmatisch nach der alltäglichen Lebenserfahrung, da wir gänzlich untätig nicht sein können. Diese alltägliche Lebenserfahrung scheint vierteilig zu sein und teils aus Vorzeichnung der Natur, teils aus Erlebniszwang, teils aus Überlieferung von Gesetzen und Sitten, teils aus Unterweisung in Techniken zu bestehen. Und zwar aus natürlicher Vorzeichnung, sofern wir von Natur aus die Fähigkeit besitzen, sinnlich wahrzunehmen und zu denken; aus Erlebniszwang, sofern uns Hunger zur Nahrung, Durst zum Getränk führt, aus Überlieferung von Sitten und Gesetzen, sofern wir die Gottesfurcht als ein Gut, die Gotteslosigkeit als ein Übel betrachten; aus Unterweisung in Techniken schließlich, sofern wir nicht untätig sind in den Techniken, die wir übernehmen“ (Übers. M. Hossenfelder, Grundriß der Pyrrhonischen Skepsis [1968] 99).

gleichsam zu humanisieren, er interpretierte die vielfach ausdeutbare Formel des *naturae convenienter vivere* so, daß die realen Lebensumstände eine Leitfunktion erhielten; die Wirklichkeit des Menschen, die bei der Bestimmung des sittlichen Handelns berücksichtigt werden muß, ist nicht nur seine Logos-Natur, sondern auch seine individuelle Anlage, des weiteren sind es die vorgegebenen sozialen Umstände und der Bereich des einmal gewählten *modus vivendi*. Panaitios destruiert mit seiner neuen Konzeption den Rigorismus und die Autonomie der älteren stoischen Ethik; es gewinnen Faktoren wie z.B. die eigenen natürlichen Neigungen Einfluß auf die sittliche Entscheidung und Handlung, die der Mensch eingeständenermaßen nicht in seiner Gewalt hat – eben das wollte die Stoa vorher vermeiden mit der Äquivalenz von Autokratie und Sittlichkeit. Für das Verhältnis zu Bacon nun ist folgendes Moment der Panaitianischen Konzeption wichtig: die Voraussetzung des Autonomie- und Rigorismusverzichts bildet eine optimistische Weltauffassung. Die Umstände, in die der Mensch gestellt ist, und seine eigene Natur müssen gut sein, sonst können sie keine integrierenden Faktoren der sittlichen Entscheidung bilden.

Eine derartige Welt- und Naturauffassung widerspricht zutiefst der christlichen Anschauung, wie wir sie in der patristischen Literatur antreffen: wenn das Heil des Menschen nur im Jenseits und einzig durch Jesus möglich ist, so muß die irdische Wirklichkeit korrupt sein. Das bedeutet, daß die *personae*, die nach Panaitios eine positive Leitfunktion des Handelns haben, nicht zum *bonum*, sondern ins Verderben führen, sie sind Truggestalten, die den Menschen nicht zum Guten leiten, sondern zum Bösen verführen – die *personae* sind Idole!

Ob es die patristische Umkehrung der panaitianischen prepon-Lehre gibt, kann ich nicht sagen; sie zu vermuten legt der Vergleich der Texte bei Cicero und Bacon nahe. Denn Bacon polemisiert nicht gegen den positiven *persona*-Begriff, sondern setzt seine negative Bewertung, die Denunziation als eines bloßen „*idolons*“ voraus und kombiniert jetzt das Schema mit neuen Vorstellungen wie der Höhle bei Arnobius, dem Forum und dem Theater<sup>37</sup>.

Bei Bacon kehrt mit systematischer Notwendigkeit die in der Stoa auf dem Gebiet der Ethik artikulierte Problematik der Autonomie des Menschen wieder. Wenn die vorgegebene Welt – die Natur und die geschichtlich gewordenen Kulturumstände – nicht *apriori* als gut und als in Harmonie mit den Zielen des Menschen stehend gedacht werden, so wird die Frage akut, wie sich der Mensch von den störenden Einflüssen befreien kann, um, wie es an entscheidenden Stellen bei Bacon heißt, seine eigene Urteilskraft zu benutzen, *judicio meo uti* (I, 154; III, 529, vgl. I, 458), Herr der eigenen Handlungen zu sein, die zur Erkenntnis führen, und nicht unter der Fremdherrschaft von Idolen Urteile als

<sup>37</sup> Ein weiterer Grund, der zur Annahme eines Zwischengliedes führt, ist die Tatsache, daß Bacon sich in seinen Ausführungen zu den *georgica animi* nicht auf die Panaitianische prepon-Lehre bezieht (oder sollte die Unterteilung „*the common duty of every man, as a man or member of a state; the other, the respective or special duty of every man*“, III, 428 auf Ciceros *De officiis* I, § 107 zurückgehen?)!

die eigenen auszugeben, die in Wirklichkeit aufoktroiyert wurden<sup>38</sup>. Die Verknüpfung des Wahrheitsproblems mit dem der Freiheit oder Souveränität des Menschen ist schlechthin *das* treibende Moment der Baconschen Philosophie; Erkenntnis ist Handeln, und zwar ein Handeln, das das erkennende Subjekt völlig in seiner Gewalt und Verantwortung hat. Mit der Deklaration, daß hier das zentrale Problem der menschlichen Erkenntnis liegt, eröffnet Bacon die neuzeitliche Philosophie. – Wir werden hierauf zurückkommen im Zusammenhang einer spezifisch anti-platonischen Komponente der Idolenlehre.

Nach Bacon ist die Souveränität im Urteilsakt und damit die wahre Urteilsbildung bekanntlich erst mit der methodischen Beherrschung des Naturgegenstandes realisierbar, die Verwirklichung der Herrschaft über das Subjekt ist mit der Herrschaft über das Objekt verknüpft. Nur in der Ausübung des regnum über die niedere Schöpfung kann sich erweisen, was wahr und was falsch ist, scientia und potentia sind untrennbar miteinander verbunden. Es ist evident, daß eine derartige Konzeption (auf die am Schluß noch näher einzugehen ist) sich wiederum gegen den stoischen, aber auch aristotelischen, Naturbegriff wenden muß; im Bereich der Physik hat entsprechend die Natur bei Bacon keine eigenen Zwecke, auf die der Mensch hören müßte und denen er bei seiner Herrschaftsausübung eine bestimmende Funktion einräumen müßte; die Natur wird hier nur als widerspenstiges Material- und Kräftesubstrat genommen, dem man mit Zangen und Schrauben den eigenen Willen aufzwingen muß; das Programm ist „the taming of the shrew“<sup>39</sup>.

Friede den Menschen und Krieg der Natur, ist die Losung: „Meine Trompete ruft nicht die Menschen dazu auf, daß sie sich gegenseitig mit Gegenreden schmähen oder untereinander Krieg führen und sich erschlagen, sondern daß sie Frieden miteinander schließen und dann mit vereinten Kräften gegen die Natur der Dinge rüsten, deren Anhöhen und Befestigungen nehmen und erobern und die Grenzen der menschlichen Herrschaft, soweit Gott es in seiner Güte gewährt, weiter vorschieben“ (III, 579–580).

<sup>38</sup> Man vgl. dagegen Montaigne, Essais III, 12. Montaigne, der Verehrer alles Natürlichen, stellt gegen die bewunderte vorgebliche These des Sokrates, daß es nur ein einziges bonum, nämlich das der Seele, gebe, die ihm sich unausweichlich aufdrängende Vorstellung, daß auch z. B. die körperliche Schönheit ein bonum sei; Montaigne kommt damit zu einer ähnlichen Position wie Panaitios, ohne sich jedoch auf ihn ausdrücklich zu beziehen. – Während Bacon die Unwahrheit denunziert, die in der Höhle des Ich entsteht, geht Montaigne zurück in „seine ‚Höhle‘ (tanier), wie es einige Male und im Anklang an ein geläufiges antikes und christliches Bild (cubile) der Selbstbesinnung heißt“ (Hugo Friedrich, Montaigne [Bern 1949] 307, s. a. 309).

<sup>39</sup> Daß man klug dabei verfährt, zu gehorchen um desto sicherer befehlen zu können, wie es Bacon für die Naturbeherrschung empfiehlt (I, 157 „Natura enim non nisi parendo vincitur“) ist eine Maxime zur Zähmung der widerspenstigen Frau im eigenen Haus (vgl. den Hinweis von Ellis I, 157<sup>2</sup>). – Für Bacon ist die Relation Mensch–Natur in vieler Hinsicht die von Mann und Frau, wobei die Vorstellung dominant ist, daß der Mann die Frau vergewaltigen und zur Fruchtbarkeit zwingen muß; vgl. V f., Eigentumstheorien von Grotius bis Kant (1974) 80–81. Es ist zu beachten, daß die Herrschaft über die Natur bei Bacon nie an das einzelne Individuum, sondern immer an die menschliche Gattung als Subjekt geknüpft ist; erst Locke bezieht das subdue der Natur auf die einzelnen Personen.

Während Herakles als einzelner gegen einzelne Giganten und Monstra auszog, ist für Bacon die Natur im ganzen ein Monstrum, das es mit einem Kollektiv von Forschern und Technikern zu bekämpfen und zu befrieden gilt; zum Wohl der Menschheit wird ein machiavellistischer Naturimperialismus propagiert<sup>40</sup>. Ich glaube, es gibt in der nichtchristlichen antiken Literatur keinen Autor, der von einem Kampf gegen die Natur und von der Herrschaft über die Natur spricht; der Mensch ist nach antiker Auffassung nicht „the most excellent work in nature“<sup>41</sup> wie in der biblischen Tradition – es wäre Hybris, die Herrschaft über das Universum mit Gewalt an sich zu reißen. – „For Ill, to man's nature as it stands perverted, hath a natural motion, strongest in continuance; but Good, as a forced motion . . .“ heißt es in dem Essay „Of Innovations“ (VI, 433–434; 433)<sup>42</sup>. Das Gute ist das Widernatürliche und läßt sich nur durch Zwang in die irdische Wirklichkeit bringen. Wenn Bacon im Essay XLVI „Of Gardens“ (VI, 485–492) schreibt „God Almighty first planted a Garden. And indeed it is the purest of human pleasure“ (VI, 485), so liegt darin nicht eine romantische Haltung gegenüber der Natur (wie man sie bei Montaigne finden kann), sondern umgekehrt: die Natur tritt als ästhetisches Phänomen erst da auf, wo sie vom Menschen zurechtgebracht ist; Bacon läßt die Natur nicht sein, was sie für sich ist, sondern modifiziert das vorgegebene Material, um es passend für den Menschen zu gestalten. Entsprechend dieser Vorstellung wird die traditionelle Bewertung des Auges als des vornehmsten und „wahrhaftesten“ Sinnes abgelöst durch den Primat des Tastsinnes als eines Grundsinnes der Erfahrungserkenntnis. Der haptische Umgang mit den Dingen, die körperliche Tätigkeit an ihnen kann einzig die verborgene Wahrheit an den Tag bringen, nicht die *contemplatio*.

Bacons Vorstellung, daß man nur durch Krieg und *vexationes artium*, durch Knebeln und Foltern zum Ziel kommt, und zwar nicht nur bei der äußeren Natur, sondern metaphorisch auch beim eigenen Gemüt: „Der Intellekt ist langsam und ungeeignet (*tardus . . . et inhabilis*)<sup>43</sup>, wenn ihm dies (sc. ein bestimmtes Induktionsverfahren) nicht durch harte Gesetze und ein gewaltsames Regiment (*violentum imperium*) aufgezwungen wird“ (I, 166), diese der Panaitianischen

<sup>40</sup> Diese Komponente der Bacon'schen Theorie ist besonders in der deutschen Literatur vor, während und nach dem 1. Weltkrieg herausgearbeitet worden; vgl. u. a. Oskar Kraus, *Der Machtgedanke und die Friedensidee in der Philosophie der Engländer* (1926); Wilhelm Richter, *Bacons Staatsdenken*, in: *Zeitschrift für öffentliches Recht*, VII (1928) 367–393.

<sup>41</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, Introduction.

<sup>42</sup> Vgl. die natürliche Bewegung des menschlichen Erkenntnisvermögens als *idolon tribus* im 48. Aphorismus des I. Buches des *Novum Organon*: „Der menschliche Intellekt gleitet und kann weder einhalten noch ausruhen, sondern dringt immer weiter; aber vergeblich. Deshalb ist es undenkbar, daß es ein letztes Ende der Welt gibt, sondern nimmt gleichsam notwendig an, daß noch etwas darüber hinaus liegt . . .“ (I, 166–167).

<sup>43</sup> Vgl. die Notiz aus dem *Commentarius solutus* von 1608: „Ordinary Cours of Incompetency of reason for natural philosophy and invention of woorks . . .“ (XI, 65). Aus dieser negativen Wertung des natürlichen Intellekts folgt notwendig die Ablehnung des *consensus omnium* als eines Wahrheitskriteriums, vgl. *Novum Organum* I, Aphorismus 77. – Vgl. auch III 418 („*frame and subdue the will of man*“).

Idee einer Harmonie von Natur und menschlicher Zielsetzung völlig entgegengesetzte Vorstellung Bacons ist die gleiche, die der Hobbesschen Staatsphilosophie zugrundeliegt. Der Mensch, so lautet eine der Grundthesen von Hobbes, ist nicht natürlicherweise ein *zoon politikon*, sondern die Natur hat ihn denkbar schlecht ausgestattet, sich in eine Gesellschaft mit gleichen seiner Art zu fügen. Sich selbst überlassen, wird er von Herrschsucht, Habsucht und Ehrgeiz und andern Triebkräften in seinem Handeln bestimmt und dadurch in die paradoxe Lage geführt, statt zum erstrebten jeweiligen *bonum* in das verabscheute *bellum* mit andern Menschen zu geraten und beim Streben nach Selbsterhaltung den gewaltsamen Tod, das *summum malum*, zu provozieren. Der Mensch, so lautet die parallele These Bacons, ist natürlicherweise kein *animal rationale*, sondern wurde denkbar schlecht ausgestattet zum Erwerb wirklicher und wirksamer Erkenntnis. „He that trusts his head is a fool“, kann man einen Satz Bunyans variieren und auf Bacon anwenden. „*Sibi permissus*“<sup>44</sup>, wird das Erkenntnisvermögen bestimmt von Kräften und Neigungen, die eine Scheinwelt erzeugen und den Menschen in die Lage führen, sich desto weiter von wirklicher Erkenntnis zu entfernen, je mehr er sich dem nähert, was er dafür hält, „*entangled . . . as a bird in lime-twiggs; the more he struggles, the more belimed*“. Sowohl Hobbes wie Bacon versuchen, das Treiben der naturwüchsigen Kräfte, das die bisherige Geschichte der Menschheit geprägt hat, durch die souveräne Herrschaft der *ratio* bzw. die rationale Herrschaft eines Souveräns zu beenden. –

### III.

Die weitere Entwicklung der Idolenlehre bei Bacon zu verfolgen ist außerordentlich schwierig, weil die erhaltenen Fragmente nur unsicher datiert sind und selbst bei einer sicher datierten Schrift wie dem *Advancement* unklar bleibt, wann Bacon die einschlägigen Passagen abgefaßt hat; bei den Fragmenten kommen Stücke aus verschiedenen Phasen zusammen wie vermutlich schon beim Valerius Terminus<sup>45</sup>. Dunkel ist auch die Motivation der Änderungen an der Idolenvorstellung, es dürfte in den meisten Fällen unmöglich sein, die Anstöße zu rekonstruieren, die Bacon zu einer Neufassung bewegten und erst deren Sinn erklären würden.

Warum verzichtet Bacon im *Advancement* (von 1605, also wohl auf den Valerius Terminus folgend) darauf, die drei Arten von „*fallacies of the mind*“ (III, 394) unter dem Namen der Idole vorzuführen, obwohl sie exakt den ersten drei Idolenklassen entsprechen? In der lateinischen Fassung von 1623, *De aug-*

<sup>44</sup> Zum „*sibi permissus*“ vgl. I, 138, 160, 211 u. ö. – Wenn die staatliche Ordnung zerfällt, schweigen die Gesetze „und die Menschen kehren zu den *depravationes* ihrer Natur zurück“, heißt es in der Orpheus-Interpretation von *De sapientia veterum* (VI, 648) – die gleiche Anschauung wie bei Hobbes.

<sup>45</sup> Vgl. das Vorwort zum Valerius Terminus und die Anmerkungen dazu von Ellis und Spedding, III, 201–213.

mentis, hat Bacon kein Bedenken, von *idola* zu reden (vgl. I, 643–646)<sup>46</sup>. Die Frage, warum nur drei und nicht vier Klassen im *Advancement* genannt werden, läßt sich, glaube ich, folgendermaßen beantworten:

Im I. Buch des Werks werden die „disgraces“ und „discredits“ der Wissenschaft (III, 264–295) und ihre „dignity“ (III, 295–319) dargestellt; das II. Buch bringt den bisherigen Bestand und eine programmatische Gliederung des menschlichen Wissens. Unter der Rubrik „arts of judgement“ (III, 392–397) erscheint als schon erworben die aristotelische Lehre von den *elenchoi* (III, 393–394), an die als Programmpunkt angefügt wird „a much more important and profound kind of fallacies in the mind of man, which I find not observed or enquired at all“ (III, 394). Bacon versucht, die neuentdeckten fallacies einzugliedern in die Wissensgebiete, die schon in Besitz genommen und markiert sind. Die *idola theatri* nun, die bei der Aufzählung und kurzen Erörterung der fallacies fehlen, werden nach Auskunft gleichzeitiger oder späterer Schriften Bacons aus den philosophischen Lehren und den Beweisverfahren gebildet<sup>47</sup>; das ist beides keine Novität, sondern läßt sich in schon bekannten Disziplinen abhandeln; die falschen Philosophien erschienen im I. Buch, das weitgehend aus Doxographie und Kritik besteht, die falschen Beweisverfahren wurden subsumiert unter die schon bestehende Lehre von den *elenchoi*. Die philosophischen Lehrmeinungen und Beweise lassen sich vorführen, als fehlerhaft erweisen und dann durch neue ersetzen – das ist die traditionelle Weise, wie die Wissenschaft voranschreitet. Die *idola theatri* sind unserer Entscheidung unterworfen wie auch die vierte Klasse von *personae* bei Cicero-Panaitios. Für die drei andern Klassen gilt das nicht – „it must be confessed that it is not possible to divorce ourselves from these fallacies and false appearances, because they are inseparable from our nature (sc. die erste und zweite Klasse) and condition of life (sc. die dritte Klasse)“ (III, 397)<sup>48</sup>. Eben deswegen konstituieren die drei ersten Idole und nur sie ein neues Gebiet in der Enzyklopädie der Wissenschaften, die das II. Buch des *Advancement* darlegt.

In der *Delineatio* – wohl um 1606–1607 verfaßt<sup>49</sup> – modifiziert Bacon einmal einen Gedanken aus dem *Temporis partus masculus*, zum andern versucht er vermutlich, die Konzeption aus dem *Advancement* zu ändern; vielleicht läßt sich ein Zusammenhang zwischen beidem entdecken.

Die *Delineatio* ist eine sehr disziplinierte Schrift; es wird zuerst die *destinatio* des Werks, sodann die *distributio* des Stoffes angegeben (vgl. III, 547–548); die *distributio* zerfällt in drei Teile: die *liberatio* oder das Reinigen der *mens* in der

<sup>46</sup> Es wurde oben darauf hingewiesen, daß „*idol*“ im *Advancement* nur in der Bedeutung „Götze“ vorkommt; in der lateinischen Fassung, in der von *idola* in der Bacon'schen Bedeutung die Rede ist, wird „*idols*“ mit „*simulacra*“ (I, 618) übersetzt.

<sup>47</sup> Vgl. III, 548 (*Delineatio*).

<sup>48</sup> Es ist kein Zufall, daß die Rede von „der Natur des Menschen“ und „den Umständen in der Welt, darin er gesetzt ist“ dort wieder begegnet, wo in der Ethik das Rigorismus- und Autonomieprinzip der älteren Stoa erneuert wird, nämlich bei Kant (vgl. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe), IV, 389 und 442).

<sup>49</sup> Vgl. I, 79–82 (Ellis); III, 544 (*Spedding*); F. H. Anderson (1948) 40; 85.

pars destruens, sodann ihre Hinwendung – *conversio* – zum Gegenstand der Lehre, die *praeparatio*, die die *fides* erzeugen soll, und drittens die Lehre selbst. Was im *Temporis partus masculus* als Teil 1 vereint war, zerfällt hier in zwei getrennte Schritte.

Es scheint, daß Bacon mit der Präzisierung des vorbereitenden Teils, der *pars destruens* und *praeparans*, die Hoffnung verknüpft, daß beides Bestand hat und nicht unbedingt angewiesen ist auf die positive Lehre, wie es der Schluß des *Temporis partus masculus* darstellte. „Nachdem die *area* der *mens* geglättet ist, folgt die *conversio* . . .“ heißt es III, 549 (vgl. schon 548). Der Eigenwert der Seelentherapie vor der Einweihung in die Lehre selbst wird in der *Delineatio* stärker als in allen andern Schriften betont, ausgenommen das *Novum Organon*, das der Systematik der *Delineatio* folgt (s. unten). – Die Änderung nun an der Systematik des *Advancement* besteht darin, daß Bacon das Hauptgewicht gerade auf die zwei Klassen der *idola theatri* legt und die drei andern unter dem Titel der *idola innata* zusammenfaßt, ohne sie hier überhaupt im einzelnen aufzuzählen<sup>50</sup>; den drei Gruppen entsprechen die drei elenktischen Teile der *redargutio philosophiarum*, *demonstrationum* und *rationis humanae nativae* (III, 548). Das gemeinsame Moment der Änderung gegenüber dem *Temporis partus masculus* und der vermutlich in Abhebung gegen das *Advancement* neu entwickelten *Disposition* wird darin liegen, daß die *idola theatri*, die hier in den Vordergrund rücken, durch Kritik destruiert werden können; hat man einmal eingesehen, daß eine bestimmte Theorie oder ein Beweisverfahren falsch ist, so entzieht man ihm seinen *assensus*; d. h. die *pars destruens* und *praeparans* können, wenn sie sich wesentlich auf die beiden ersten *redargutiones* stützen, ein größeres Eigengewicht bekommen gegenüber dem dritten Teil, der eigentlichen Lehre.

In der *Cogitata et Visa* – verfaßt vermutlich um 1607–1609<sup>51</sup> – erscheint die Idolenlehre unter einem neuen Aspekt, und zwar in völliger Kontrastposition zur *Delineatio*. Wir wenden uns gleich dem einschlägigen Abschnitt III, 600–601 zu. Es gebe, schreibt Bacon, eine natürliche Neigung des menschlichen Geistes, sich für zu vornehm zu halten, um sich mit den geringen Dingen der *res particulares*, „*sensui subjectis et in materia terminatis*“ abzugeben. Man hält sich für vornehm und glaubt entsprechend, es sei „die Wahrheit des menschlichen Geistes gleichsam eingeboren und komme nicht von woanders her“, und der Sinn informiere nicht den Intellekt, sondern rege ihn nur an. „Und es haben diesen Irrtum, diese Geistesstörung, wenn man nach einem richtigen Namen sucht, auch die gar nicht korrigiert, die dem Sinn den gebührliehen, nämlich ersten Platz einräumten. Denn auch sie, so findet sich, verlegen durch Beispiel und Tat, nachdem sie die Naturgeschichte und das Erforschen der Welt beiseitegesetzt haben, alles in die Bewe-

<sup>50</sup> Es ist zu beachten, daß Bacon nie die Idole der dritten Klasse *ausdrücklich* als *idola innata* bezeichnet; im *Novum Organon* heißt es, die Idole des Theaters (also der vierten Klasse) seien nicht angeboren und nicht „*oculto insinuata in intellectum*“ (I, 172); dies letztere soll die *idola fori* charakterisieren und von den *idola innata* unterscheiden.

<sup>51</sup> Vgl. I, 78–83 (Ellis); III, 589 (Spedding) mit der Korrektur XI, 64; F. H. Anderson (1948) 32; 124.

gung des Geistes und flatterten<sup>52</sup> zwischen den dunkelsten Idolen des Geistes, unter dem anspruchsvollen Namen der Kontemplation, hin und her“. Es bedürfte nicht des ausdrücklichen Hinweises in dem englischen Paralleltext aus dem *Filum Labyrinthi* (s. III, 504), um zu wissen, daß Bacon hier gegen Platon und Aristoteles polemisiert<sup>53</sup>. Der platonische Idealismus, gegen den sich Aristoteles nur halbherzig wendet, den er tatsächlich teilt, ist das Idol der Idole: nimmt man an, daß es *ideae innatae*, eine *veritas innata* gibt, ist alles verloren.

Bacons Kritik zielt (wie das Experiment des Arnobius) auf die Anamnesis-Lehre des Menon und Phaidon; nach ihr ist Erkenntnis die Wiedererinnerung des schon Gewußten; die sinnliche Erfahrung oder, im Fall des *puer autodidactus*, der Lehrer, erweckt nur die *veritas* zu neuem Leben, die in der *mens* schlummert. Die Sinneserfahrung lehrt also nichts Neues, so weiß man *a priori*, eben darum braucht man sich nicht mehr um sie zu bemühen. Nach Bacon dagegen pervertieren die Ideen des Menschen automatisch zu Idolen, wenn man sich auf den platonischen Standpunkt stellt, sie gaukeln der *mens* vor, ein Wahrheitsquell zu sein, in Wirklichkeit sind sie ein bloßes Schein- und Schattenspiel, in dem man vergeblich nach Inhalten hascht<sup>54</sup>. Der platonische Idealismus ist notwendig ein bloßer Subjektivismus, d. h. er ist zu objektiver Erkenntnis nicht fähig.

In der *Delineatio* ist in den Abschnitt über die *praeparatio* (III, 549–552 oben) eine analoge Platonkritik eingeschoben. Man könne, meint Bacon, gegen sein

<sup>52</sup> Zum „*inter mentis idola volutare*“ (III, 601) vgl. im *Temporis partus masculus* „*ac in suis caecis et confusissimis idolis volutare contemplationis nomine doceres*“ (III, 531), in der *Delineatio* „*speculationes et meditationes abstractas, quarum revera nullus est finis, sed perpetua circulatio, volutatio, et trepidatio*“ (III, 550). Nicht zu verwechseln mit der Vorstellung von „*phantasiae volantes*“ (I, 130), die P. Rossi (1948) 387<sup>16</sup> fälschlich für *idola* hält; Bacon kennt die Vorstellung fliegender *idola* nicht, wenn ich richtig sehe, er knüpft also nicht an die demokritisch-epikureische Tradition an (vgl. Lukrez, *De rerum natura*, bes. IV, 26 ff.); falsch Georges Soutais, *La Philosophie moderne depuis Bacon jusqu' à Leibniz* (Paris 1920) I, 353<sup>3</sup>.

<sup>53</sup> Schon der Hinweis auf die „*maiestas*“ (III, 600, vgl. 601 unten) läßt Platonkritik vermuten, der Vorwurf der aufgeblähten Vornehmheit zieht sich durch die platonfeindliche Literatur der Antike, vgl. u. a. Diogenes Laertius II, § 69; VI, § 3 und § 7; Athenaeus, V, 217a; XI, 504c. Plato ist ein Stil „*of ornament and majesty*“ eigen (III, 228). Zum Verhältnis Bacon-Platon generell vgl. E. Wolff (1910) I, 1–159; F. H. Anderson (Anm. 25), geschrieben ohne Kenntnis der Wolffschen Arbeit. Neben dem typisierenden Platonbild, in dem Platon für eine bestimmte philosophische Haltung schlechthin erscheint, gibt es bei Bacon eine an den Schriften selbst orientierte Platonkritik und -rezeption. Bacon bevorzugt – im Gegensatz zu Montaigne (vgl. E. Wolff [1910] I, 42–54) – die späten Dialoge, in denen Platon dem Bacon'schen „zu den Sachen selbst“ („*ad ipsas res*“, I, 140 u. ö.) entgegenkommt; die Frühdialoge mit ihrer Alternative Weisheit, Tugend (Sokrates) oder Macht (Sophisten und Rhetoren) paßt nicht in das Konzept Bacon's, nach dem *sapientia* und *potentia* identisch sind und die Philanthropie oder *caritas* sich nur durch Macht realisieren läßt.

<sup>54</sup> Die Polemik gegen die Möglichkeit einer *veritas indigena* steht nicht im Gegensatz zur Verteidigung des *lumen innatum* in der *Delineatio*; dort heißt es: „Mit welcher Erwärmung, mit welcher Anzündung werden wir euch das *lumen innatum* anregen (*excitare*) und es befreien von dem Wall des *lumen adventitium* und *infusum*?“ (III, 562). Wir befinden uns in der *redargutio philosophiarum*, das *lumen*, das an den Geist herangetragen wird, ist das falsche philosophischer Lehren, das *lumen innatum* entsprechend einfach die vorurteilsfreie eigene Wahrheitssuche. Vgl. weiter I, 830: „... *Theologiam Sacram* *ex verso et oraculis Dei*, *non ex lumine naturae aut rationis dictamina hauriri debere*.“



Programm einwenden, daß die mens in die Wogen<sup>55</sup> der Materie und der Einzelinge geworfen werde gleichsam wie in einen Tartarus der Konfusion und daß sie weggeholt werde von der Heiterkeit und Ruhe der abstrakten Weisheit, einem viel göttlicheren Zustand. Wir werden lehren, verteidigt sich Bacon, ein wie großer Unterschied zwischen den *ideae* des göttlichen und den *idola* des menschlichen Geistes besteht (III, 549). Bacon spielt hiermit an auf die vorgeblich Platonische – von ihm selbst akzeptierte – Lehre, der Geist Gottes sei der Ort wahrer Ideen<sup>56</sup>. Platon nun und allen Platonikern, d. h. bei Bacon: allen bisherigen Philosophen, wird implizit der Vorwurf gemacht, sie wollten sein wie Gott, indem sie glaubten, auch ihr bloß menschlicher Geist beherberge wahre Ideen. Bacons Gegenposition: nur auf dem Weg der *interpretatio naturae*, der Lektüre des göttlichen Buches der Natur, gelangt der Mensch zu wahrer Erkenntnis, wendet er sich seinem eigenen Geist als Wahrheitsquell zu, verstrickt er sich in bloßen Truggebilden.

Die anti-platonische Variante der Idolenlehre hat mit dem Schema, das der Panaitianischen *prepon*-Lehre entlehnt ist, nichts zu tun. Es ist kein Zufall, daß der Aphorismus 23 von *Novum Organon* I, in dem die Differenz von *ideae mentis divinae* und *idola mentis humanae* aus der *Delineatio* wiederholt wird, von der eigentlichen Idolenbehandlung (Aphorismus 38 ff.) getrennt steht – beide Konzepte stellen getrennte Zugänge zum Phänomen der Persionen menschlichen Erkennens dar<sup>57</sup>. –

Die Idolenlehre des *Novum Organon* stellt die ausführlichste Behandlung im *corpus* der Baconischen Schriften dar. Den (nicht für alle Teile genau passenden) Schlüssel zur Komposition des Buches (die man kennen muß, um die Funktion der einzelnen Argumente beurteilen zu können) liefert der Aphorismus 115 (I, 210–211). Mit ihm endet, sagt Bacon, die *pars destruens*; der folgende Teil ist, um den Begriff der *Delineatio* zu benutzen, die *pars praeparans*: nachdem die mens des Adepten die Form einer *area expurgata*, *abrasa* und *aequata* angenommen hat, folgt jetzt die Hinwendung in eine für die Erkenntnisaufnahme günstige Position; die *praeparatio* endet mit dem Aphorismus 128; 129 beginnt: „Es bleibt noch ein wenig über die Vortrefflichkeit des Zweckes zu sagen. Hätte ich es eher getan, so hätte es wie ein bloßer Wunsch aussehen können, *sed spe jam facta* (sc. in der *praeparatio*) *et iniquis praepredicium sublatum* (sc. in der *pars destru-*

<sup>55</sup> Anspielung auf den Heraklitismus, das Fließen aller Dinge in der Welt der Erscheinungen bei Platon.

<sup>56</sup> Von den Ideen in „*ipsa mente creatoris*“ spricht u. a. Augustin, *De diversis quaestionibus* XLVI, „*De ideis*“ (ed. Migne, Bd. 6, Sp. 29–31 [30]). Zur Herkunft der Vorstellung, die Ideen seien im göttlichen Geist, s. C. A. Patrides, *The Cambridge Platonists* (Cambridge [Mass.] 1970) 3<sup>3</sup> und Werner Beierwalters, in: Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit* (Frankfurt 1967) 23<sup>45</sup>.

<sup>57</sup> Ein Rückverweis auf den Inhalt des Aphorismus 23 findet sich im Aphorismus 124, nach der *pars destruens*, die die Idolenlehre nach dem Schema aus Ciceros *De officiis* abhandelt. Der Satz, der menschliche Geist verwerfe das Licht der Erfahrung „*propter arrogantiam et fastum*, damit er sich nicht im Niedrigen und Fließenden aufzuhalten scheine“ im Aphorismus 49 (I, 168) zieht ein Moment der Platonkritik aus den *Cogitata et Visa* in die erste Idolenklasse.

ens) . . .“ (I, 221). Die *pars destruens* zerfiel nach Aphorismus 115 – ebenfalls dem Schema der *Delineatio* folgend, wenn auch in anderer Reihenfolge – in die *redargutio* der menschlichen Natur, die der Beweisverfahren und der Theorien. Tatsächlich behandelt Bacon jedoch zunächst den Gesamtkomplex der vier Idolenklassen (Aphorismus 38–68) und wendet sich dann der Widerlegung der Beweise und Theorien zu (Aphorismus 69 ff.)<sup>58</sup>.

Der Aphorismus 68 ist optimistisch gestimmt wie man es in der Nachfolge der *Delineatio* erwartet: Den Idolen sei abzuschwören, der Intellekt sei von ihnen völlig zu reinigen und zu befreien, nur *sub persona infantis* sei der Eintritt in das Reich der Wissenschaft möglich (I, 179). Aber es gibt im *Novum Organon* eine pessimistische Gegenströmung, die sich in *De augmentis* noch verstärken wird.

Die *redargutio* der *humana ratio nativa* wurde im Gegensatz zur *Delineatio* an den Anfang gestellt; damit erhalten diejenigen Idole ein größeres Gewicht, die sicher schwerer zu eliminieren sind als die der vierten Klasse. Das eigentliche Gegenmittel gegen die Idole sei die *inductio vera*, jedoch auch die *Diagnose* (*indicatio*) sei von großem Nutzen, liest man in dem eingeschobenen Aphorismus 40 (eingeschoben zwischen der ersten Nennung – in 39 – und der kurzen Vorstellung – 41–44 –, auf die dann die eingehende Behandlung bis 68 folgt); diese Aussage paßt nicht in das Schema der vollendbaren *liberatio* und *praeparatio* von 115. Sodann benutzt Bacon den Begriff der *prudentia contemplativa* (Aphorismus 58), um den Gewißheits- und Exaktheitsgrad der Idolenlehre im *Novum Organon* zu bezeichnen: es handelt sich nur um eine Klugheitslehre, nicht mehr! In *De augmentis* von 1623 wird deutlicher erklärt, daß mit der Auffassung der Idolenlehre als *prudentia* eine *Resignation* verbunden ist. In V, 4 heißt es nach der Nennung der ersten drei Idolenklassen: „Es gibt auch ein viertes *genus*, das wir Idole des Theaters nennen, und das eingeführt ist durch schlechte Theorien oder Philosophien und falsche Demonstrationsverfahren. Aber dieses *genus* kann abgeleugnet und niedergelegt werden; deshalb werden wir es jetzt fortlassen. Die ändern aber halten den Geist besetzt und können nicht herausgerissen werden. Deshalb ist es nicht der Fall, daß jemand bei diesen letzteren eine Analytik erwarten kann; sondern die Lehre (*doctrina*) von den Widerlegungen ist bei diesen eigentlichen Idolen die erste Lehre (*doctrina*). Und es kann auch, wenn ich die Wahrheit eingestehen soll, die Lehre (*doctrina*) von den Idolen nicht in eine Wissenschaft (*ars*) überführt werden, sondern man kann nur, um sich vor ihnen zu hüten, eine gewisse *prudentia contemplativa* anwenden“ (I, 643; vgl. auch I, 139).

Diese Erklärung ist im Prinzip kein *novum*; sie findet sich in ähnlicher Form schon in der englischen Fassung, im *Advancement* von 1605 (III, 397). Bacon hat also lange geschwankt bezüglich der Möglichkeit, die Revolution des Geistes

<sup>58</sup> Genauer gesagt: Aphorismus 69 beginnt mit dem Satz: „Die falschen Beweisegänge sind gleichsam Wälle und Hilfstruppen der Idole . . .“ (I, 179); im 62. Aphorismus hieß es: „Die Idole des Theaters, sive theoriarum . . .“ (I, 173) – danach scheint Bacon mit dem Gedanken gespielt zu haben, die Idole des Theaters auf die der Theorien zu beschränken und die Beweise aus den vier Hauptklassen herauszunehmen.

durch die Aufdeckung und Denunzierung der Idole herbeiführen zu können oder nicht.

Aber wie ist, wenn die Idolenlehre am Schluß doch bloße Klugheitslehre bleibt, überhaupt Erkenntnis möglich? Muß ich nicht bei jedem Urteil den Argwohn haben, daß das Gefühl oder die Einsicht, meine eigene Urteilskraft zu benutzen, *judicio meo uti*, eine Selbsttäuschung ist, daß ich beim Urteilen nicht Herr meiner selbst bin, sondern ein Medium mir unbekannter Kräfte, ein Sklave mich beherrschender Idole?

Diese Frage führt uns von der Untersuchung der vielfältigen Bedeutungen der Idole im einzelnen zu dem Problem der Bedeutung der Idole überhaupt für das Baconsche Wissenschaftsprogramm.

Es zeigte sich, daß Bacon die Idole nach einem Schema gruppiert, das seiner Herkunft nach weder die Vollständigkeit garantieren noch rechtfertigen kann, daß es gerade diese und nicht andere Idole gibt. Bacon selbst weist in *De augmentis* auf die Lehre von den sophistischen Trugschlüssen des Aristoteles hin und möchte seine Theorie der Idole als ein Analogon aufstellen; aber hierin liegt ein Mißverständnis seiner eigenen Vorstellungen. Aristoteles behandelt zuerst die Lehre von den wahren Schlüssen – in der *Topik* – und gewinnt mit dieser Lehre ein Prinzip, die falschen Schlüsse in Form einer *ars* zu erfassen. Ähnlich Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*: die *Dialektik*, die *Irrtumslehre*, folgt auf die *Analytik*, eine Umkehrung der Reihenfolge wäre nicht möglich, die *Dialektik* würde über kein sie begrenzendes und in der vorliegenden Form als notwendig erweisendes Prinzip verfügen. Bacon dagegen behandelt die Idole vor der positiven Lehre, er kann also aus der letzteren kein Prinzip für die Systematik der ersteren gewinnen, und er verfügt über kein Prinzip, Psychologisch-Zufälliges von den Momenten zu trennen, die bei der Erkenntnis, sofern sie nicht nur ein Syndrom psychischer Ereignisse ist, mit Notwendigkeit als mögliche Pervertierungen auftreten; Bacon gibt kein Verfahren an, nach dem man z. B. die Fehler, die man bei großer Müdigkeit im Rechnen macht, trennen könnte von den Aporien im Begriff des Unendlichen.

Tatsächlich darf man die Idolenlehre nicht, wie Bacon es tut, in eine Parallele zu den sophistischen Trugschlüssen von Aristoteles bringen. Aus der Retrospektive bietet sich ein ganz anderer Vergleich an, nämlich der der Baconschen Wissenschaftstheorie mit der Hobbesschen Rechtstheorie: in beiden Entwürfen steht am Anfang der Nachweis der Untauglichkeit des *status naturalis*, hier in Form einer natürlichen und geschichtlich gewachsenen Verkehrtheit des menschlichen Erkenntnisvermögens, dort in Form der natürlichen und die bisherige Geschichte deformierenden Verkehrtheit des menschlichen Begehrungsvermögens (vgl. oben S. 59 f.). Mit der negativen Charakteristik der natürlichen Dispositionen

---

<sup>59</sup> Ein Beispiel dafür ist Montaigne; er teilt die pessimistische Beurteilung des natürlichen menschlichen Erkenntnisvermögens und zieht sich in die Selbstbeschauung zurück, die gewissermaßen nicht falsch sein kann, weil sie keinen Anspruch auf Wahrheit erhebt. Zum Verhältnis Bacon–Montaigne vgl. die Bemerkungen von Wilhelm Richter, Francis Bacon, in: *Archiv für Kulturgeschichte* XVIII (1928) bes. 171–175.

des Menschen wird dem aristotelischen Dogma, daß die Kunst nur vollendet, was die Natur begann, das Fundament entzogen: die Natur beginnt nichts Vernünftiges, woran die Kunst anknüpfen könnte! Wählte man die Natur als Basis der Realisierung wirklicher Erkenntnis und eines wirksamen Staats, so bliebe nur die Skepsis<sup>59</sup> und die Anarchie. Um Skepsis und Anarchie zu überwinden, muß die ars sich gegen die Natur wenden, sie muß ihre Widernatürlichkeit eingestehen und die Wirklichkeit mit physischer Gewalt zur Rason bringen. In der konsequenten Theorie von Hobbes knüpft daher die künstliche Lösung dort an, wo die Natur auf widernatürliche Weise endet, nämlich beim gewaltsamen Tod. Die Furcht vor ihm ist das Moment, das die ratio aus der Versklavung an die Begierden emanzipiert und zu sich selbst führt; der Leviathan ist das Prinzip der gemeinsamen Vernunft und damit die tätige Negation des Naturtriebs der Individuen – „*justitiae mensura, atque ambitionis elenchus*“<sup>60</sup>. Bacon versucht, den Übergang aus dem *status naturalis* in die rationale Verwendung der ratio durch den Exorzismus der Idole in der Hinwendung zur objektiv-gemeinsamen Dingwelt zu erreichen.

Der menschliche Geist wurde schon in der Schrift *Temporis partus masculus* als Spiegel der Wirklichkeit vorgestellt. Wäre er glatt und fleckenlos, so müßte eine unmittelbare kontemplative Welterkenntnis möglich sein: man brauchte nur, wie Plato und alle ihm folgenden Philosophen es taten, in den Spiegel seines eigenen Bewußtseins zu schauen, um die Realität zu erkennen. Der Nachweis, daß unser Bewußtsein natürlicherweise *deceived* und *deceiving*, falsch und fälschend ist, ist zugleich die Destruktion der Möglichkeit bloßer *speculatio*. Wie sich oben zeigte, gibt es für Bacon zwei Wege, die subjektiven Mängel zu korrigieren, um eine objektive Erkenntnis zu ermöglichen: entweder ist die *purgatio* des Spiegels für sich möglich, oder sie läßt sich nur im Vollzug einer nicht-kontemplativen Erkenntnis erreichen.

Wir sahen, daß Bacon schwankte und in der gleichen Schrift – z. B. im *Novum Organon* – beides vertrat. Dieses Schwanken nun steht vermutlich in einem von Bacon nicht geklärten Zusammenhang mit Momenten seiner eigentlichen Lehre. Der Deklaration, daß die Befreiung von den Idolen für sich möglich ist, entspricht systematisch die Annahme, daß die „spekulative“ Erkenntnis der Wirkungen bei gegebenen Gründen ein selbständiges Moment im Erkenntnisprozeß ist; der Vorstellung, daß die Reinigung sich nur im konkreten Erkenntnisvollzug realisieren läßt, entspricht systematisch die Annahme, daß jede Naturerkenntnis sich als solche nur ausweist in der Erzeugung von Wirkungen durch aufgefundene *causae* und die *sapientia* nichts anderes ist als *potentia*.

In welcher Form Sehen und Handeln, das kontemplative und das praktische Moment in der Erkenntnislehre Bacons miteinander verknüpft werden, wie die Genese der Theorie sich vollzieht und ob und ggf. wie sich in ihr die einzelnen Aspekte der Idolenlehre reflektieren, kann hier nicht mehr untersucht werden. Bacon hält, darüber besteht kein Zweifel, eine bloß spekulative Erkenntnis der

<sup>60</sup> Thomas Hobbes, *Opera Philosophica*, ed. Molesworth (London 1839) I, XCIV.

Natur für unmöglich; entscheidend für die Wahrheitsfrage ist die Realisierung eines behaupteten Kausalnexus – wahr ist, was sich machen läßt. Bacon will die Unzulänglichkeiten des Subjekts dadurch überspringen, daß er sich „ad ipsas res“, den Sachen selbst zuwendet, er entwickelt eine Erkenntnisstrategie, durch die die Sachen dazu genötigt werden sollen, ihre versteckten causae zu verraten, so daß wir, einmal im Besitz des Geheimnisses, die effectus beliebig produzieren können, und was sich machen läßt, muß wahr sein.

Idolenlehre und positive Theorie sind also komplementäre Stücke eines Erkenntniskonzepts. Wir können dieses Moment der Einheit der Baconischen Lehre noch verdeutlichen durch den Hinweis, daß Bacon keine Erkenntnistheorie treibt; Bacon fragt nicht, wie eigentlich unsere subjektiven Vorstellungen objektiv sein können und wie wir notwendige und allgemeine Aussagen über die Wirklichkeit machen können, obwohl sich Notwendigkeit und Allgemeinheit in unseren Empfindungen und Vorstellungen niemals antreffen läßt. Bacons Diagnose lautet, daß die subjektiven Vorstellungen durch keine Anstrengung des bloßen Subjekts objektiv werden können, sie sind selbstgemachte Antizipationen und damit pathologische Verzerrungen der Wirklichkeit. Der Mensch verstrickt sich hoffnungslos, außer er durchschlägt einfach den Knoten, den er nicht lösen kann und wendet sich mit einem bestimmten Verfahren den Sachen selbst zu; zwingen wir die Dinge zur Äußerung ihrer wirkenden Kräfte, „to record their own tale“<sup>61</sup>, so werden unsere Vorstellungen eben dadurch objektiv und wir sind im Besitz der notwendigen und allgemeinen Formen, die wir in uns selbst nie entdecken konnten. Bacon interessiert also nicht die *Möglichkeit* gesetzlicher Aussagen; er leugnet, daß es bisher überhaupt solche Aussagen gibt: Er geht aus von dem Phänomen hier und da zufällig gemachter Erfindungen und hält der gesamten Wissenschaft vor, daß sie bisher nicht in der Lage war, die Erfindungen zu rationalisieren und Effekte systematisch zu erzeugen. Es gibt bislang keine Kenntnis der Ursachen in der Natur; deckt man die wirklichen causae auf und entwickelt eine poietike techne, ist mit der Wirklichkeit von Erkenntnissen zugleich die Möglichkeit bewiesen und damit die Philosophie realisiert, die „die Stimmen der Welt getreu wiedergibt und geschrieben ist wie nach dem Diktat der Welt selber, die nichts anderes ist als deren Abbild und Reflex, und die nichts eigenes hinzufügt, sondern wiedergibt und wiedertönt“ (VI, 640)<sup>62</sup>.

<sup>61</sup> Morris R. Cohen, The Myth about Bacon and the Inductive Method, in: Scientific Monthly XIII (1926) 504–508. „Bacon’s failure is most instructive because it shows the illusory Character of the idea of induction which he and Mill after him made popular. According to this view the scientist begins without any regard for previous thought. Resolved not to anticipate nature, he lets the facts record their own tale. All this is purely Utopian“ (506).

<sup>62</sup> Die Wahrheit ist „a double of that what is“ (VIII, 123).