

Große Werke der Literatur

BAND VIII

Eine Ringvorlesung
an der Universität Augsburg
2002/2003

herausgegeben von
Hans Vilmar Geppert

franke

verlag

Titel: Schmuckbuchstabe aus Hans Sachs:
(*Das vierdt poetsch Buch) mancherley neue Stücke schöner gebundener Reimen.*
Nürnberg: Heußler, 1576; Oettingen-Wallersteinsche Sammlung der Universität Augsburg

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

© 2003 · A. Francke Verlag Tübingen
Dischingergeweg 5 · D-72070 Tübingen

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und
Verarbeitung in elektronischen Systemen.
Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem und säurefreiem Werkdruckpapier.

Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen
Printed in Germany

ISBN 3-7720-8014-6

D
sc
le
u
si
o
di
E
st
G
se
E
le
K
W
u
le
L
e
a
N
u
u
H
n
A

**Savinien de Cyrano de Bergerac:
»L'Autre monde/
Die Reise zu den Mondstaaten und Sonnenreichen«**

Till R. Kuhnle

Vous... vous avez un nez... heu un nez ... très grand (Rostand I. 4, 40)

Sie.... sie haben eine Nase hä.... eine ... sehr große Nase.....

Diesem Spott entgegnet Cyrano de Bergerac mit einer geistreichen Gegenrede, denn man hätte es schließlich ja auch etwas anders ausdrücken können – und es folgt eine lange, witzige Tirade in Alexandrinerversen: eine *laus membrorum* auf die Nase. Seinen Makel kompensiert Cyrano durch Esprit und souverän geführte Degenstreiche. Aber er ist auch ein melancholischer Mensch, der bis in den Tod seine unerfüllte Liebe zu Roxane lebt.

So kennen wohl alle den *Cyrano de Bergerac* aus Edmond Rostands Drama: 1897 erstmals aufgeführt – und zuletzt von Rapenau mit Gérard Depardieu erfolgreich verfilmt. Der Cyrano Rostands hat, außer der immensen Nase, so gut wie nichts gemein mit seinem historischen Vorbild, dem 1619 in Paris geborenen Savinien de Cyrano de Bergerac. Dieser stammte aus einer bürgerlichen Kaufmannsfamilie, die sich mit Spekulationen um ihr Vermögen gebracht hatte. Der Adelstitel »de Bergerac« bezog sich auf einen Familienbesitz in der Gascogne, der mit der Pleite verloren gegangen war, und wurde niemals durch ein offizielles Patent bestätigt. Der junge Cyrano schlug zunächst eine Karriere beim Militär ein. Doch schon 1640 musste er wegen Kriegsverletzungen auf diese Laufbahn verzichten. Die Stationen seines weiteren Werdegangs sind nur lückenhaft belegt. Er galt als ein mit dem Degen gewandter Raufbold, der sich als Hauslehrer verdingte und sich auch – wohl um Anschluss an mondäne Zirkel zu finden – als Tanzlehrer versuchte.

Schon bald stieß der Autodidakt Cyrano zu dem Kreis um den kritischen Philosophen Pierre Gassendi, der am *Collège Royal* lehrte. Zu diesem illustren Freundeskreis gehörten unter anderen Gabriel Naudé, La Mothe le Vayer, Saint-Evremond und – vermutlich – der junge Molière (Baader, 31). Die Schuldner im Nacken und von einer »maladie secrète« – wahrscheinlich Syphilis – befallen schlug er sich durchs Leben. Dennoch gelangte er als Autor, der sprachliche Brillanz und chevalereske Kühnheit vereinte, zu einem gewissen Ruhm, als er seine satirischen Briefe, *Les Lettres satiriques*, und seine Komödie, *Le Pedant joué*, veröffentlichte. Bei Ausbruch des ersten der beiden Fronde genannten Aufstände gegen die durch Mazarin repräsentierte Zentralgewalt (1649–1653), an deren Ausgang sich der Absolutismus endgültig durchsetzen sollte, schloss sich Cyrano zunächst der Partei der Frondeure an und schrieb Schmähchriften gegen den Kardinal, die *Mazarinades*,

um kurz darauf (noch während der ersten Fronde?) die Seite zu wechseln. Nach dem Tod seines Vaters und angesichts eines definitiv dahingeschmolzenen Vermögens war er auf die Großzügigkeit seines Gönners, des Duc D'Arpajon, angewiesen. Diesem widmete er auch seine Tragödie *La Mort d'Agrippine*.

Der um 1649 abgeschlossene erste Teil seines satirischen Romans *L'Autre Monde* erschien 1657 in einer entschärften Fassung unter dem Titel *Histoire comique, par M. de Cyrano de Bergerac, contenant les Estats et Empires de la Lune* (mit einem Vorwort von le Bret) – posthum, da Cyrano bereits 1655 an den Folgen einer Kopfverletzung, die er sich wahrscheinlich bei einer Rauferei zugezogen hatte, verstorben war. 1662 folgte die Veröffentlichung des während oder unmittelbar nach der Fronde verfassten Fragments *Les états et les empires du soleil* in einem Sammelband mit Werken Cyranos: *Les Œuvres diverses et les Nouvelles. Œuvres de M. Cyrano de Bergerac*. Die heute vorliegende Fassung von *L'Autre Monde* wurde nach Manuskripten rekonstruiert.

In Cyranos *roman/histoire comique* einer phantastischen Reise ins All finden viele literarische Einflüsse zusammen. Oft wird *L'Autre Monde* etwa mit den in Rabelais' *Le quart livre* und *Le cinquiesme livre* berichteten Abenteuer des Pantagruel sowie der Mondepisode in Ariostos *Orlando Furioso* (XXXIV, 70–92; XXXV, 1–32) verglichen. Als der direkte Vorläufer dieser Texte – und von *L'Autre Monde* – kann indes die *Wahre Geschichte* (2. Jh. n. Chr.) Lukians von Samosata gelten. Dessen satirische Reise ins All und auf die Insel der Glückseligen parodiert auf geniale Weise Philosophie und Mythen der Antike. Zugleich steht sie mit am Ausgang einer literarischen Tradition: *Les Voyages imaginaires*.¹ Wegen der auffälligen Parallelen zu *L'Autre Monde* kommen drei weitere Schriften als mögliche Quellen in Betracht: die von Plutarch inspirierte und mit vielen wissenschaftlichen Anmerkungen versehene Traumerzählung *Somnium seu opus posthumum de astronomi Lunari* von Johannes Kepler (Frankfurt 1634), die Abhandlung *The Discovery of a World in the Moone or a Discourse tending to prove that 'tis probable there may be another habitable World in that Planet* von John Wilkins (London 1638), und die satirische Erzählung *The Man in the Moone or a Disourse of a Voyage thither by Domingo Gonsales the speedy Messenger* (London 1638) von Francis Godwin.²

Cyranos *L'Autre Monde* beginnt damit, dass eine Gruppe von Zechern auf dem Nachhauseweg über den Vollmond philosophiert. Dabei behauptet einer der Saufkumpanen namens Dyrcona (ein Anagramm von Cyrano, das im Französischen ei-

¹ So der Titel eines fast 40 Bände umfassenden Editionsprojekts des Verlegers Garnier aus dem ausgehenden 18. Jahrhundert, das Werke von Apuleius über Defoe und Cyrano bis Voltaire umfasst.

² Eine Übersetzung von Godwins Satire ins Französische erschien 10 Jahre später: *L'Homme dans la lune, ou le Voyage chimérique fait au monde de la lune nouvellement decouvert, par Dominique Gonzales. Mis en notre langue par J.B.D. [Jean Baudoin.]*, Paris 1648 (NB: Ein Exemplar der Ausgabe von 1654 befindet sich in den Beständen der Sammlung Oettingen-Wallerstein). Die französische Übersetzung von Wilkins' Abhandlung erschien zwar erst im Todesjahr Cyranos (*Le Monde dans la Lune*, Rouen 1655), doch der Vergleich mit *L'Autre Monde* zeigt einige Parallelen. Von großer Bedeutung für die Astronomie des 17. Jahrhunderts war das kartographische Erfassen des Mondes durch Johannes Hevelius (*Selenographia: sive, Lunae Descriptio*, Danzig 1647).

ne l
Him

„
s
c
k
„C
d
E
se

Zurü
Math
mit M
seine
strahl
Sein :
zu se
hat si
stärkt
wiede
ihm a
den E
Erst al
befinc

[...]
ma
l'Év
vou
[...]
seci
Eva
abe

Der er
Sünder
delt:

Les
[...]
Die
Pron

Wenige
Flugapp

³ Die
ordn

ne lautliche Ähnlichkeit mit Keplers Protagonisten Duracotus aufweist), dass das Himmelsgestirn eine Welt sei:

»Ainsi peut-être, leur dis-je, se moque-t-on maintenant dans la Lune de quelqu'autre qui soutient que ce globe-ci est un monde.« Mais j'eus beau leur alléguer que Pythagore, Épicure, Démocrite et, de notre âge, Copernic et Kepler avaient été de cette opinion, je ne les obligeai qu'à s'égosiller de plus belle (AM, 903).

»Gerade so«, sagte ich, »lacht man jetzt vielleicht auf dem Mond einen aus, der behauptet diese Kugel sei eine Welt«. Aber ich mochte, soviel ich wollte, anführen, daß Pythagoras, Epikur, Demokrit, und heutzutage Kopernikus und Kepler der gleichen Ansicht gewesen seien, ich brachte sie zu nichts anderem, als daß sie sich heiser schrien. (dt. 19).

Zurück in seiner Stube findet Dyrcona ein aufgeschlagenes Werk des italienischen Mathematikers und Philosophen Girolamo Cardano vor, das von einer Begegnung mit Mondbewohnern berichtet.³ Dyrcona beschließt, auf den Mond zu reisen. Um seinen Körper gebundene Fläschchen, die mit Tau gefüllt sind, fangen die Sonnenstrahlen ein. So wird er senkrecht in den Himmel getragen, aber nicht hoch genug. Sein Sinkflug führt ihn entlang derselben Achse wieder auf die Erde zurück. Doch zu seinem Erstaunen muss er feststellen, dass er in Kanada gelandet ist – die Erde hat sich inzwischen gedreht. Mit Hilfe eines selbstkonstruierten Flugapparates, verstärkt durch Feuerwerkskörper, verlässt er nach einer Reihe skurriler Abenteuer wieder die französische Kolonie. In großer Höhe fällt die Maschine regelrecht von ihm ab, während er weiter aufsteigt. Nach einer längeren Flugzeit gerät er unter den Einfluss der Schwerkraft, um schließlich in zauberhaften Gefilden zu landen. Erst als er dort einen schönen Jüngling trifft, erfährt er, dass er sich auf dem Mond befindet – und mehr noch:

[...] ce lieu-ci où vous marchez est le paradis, mais c'est le paradis terrestre où n'ont jamais entré que six personnes: Adam, Ève, Énoch, moi qui suis le vieil Hélie, saint Jean l'Évangéliste, et vous. Vous savez bien comme les deux premiers en furent bannis, mais vous ne savez pas comme ils arrivèrent en votre monde (AM 916).

[...] der Ort, wo du wandelst, ist das Paradies; aber es ist das irdische Paradies, in das nur sechs Personen jemals hineingelangen: Adam, Eva, Henoch, ich, der ich Elias bin, der Evangelist Johannes und du. Du weißt, wie die beiden ersten daraus verbannt wurden, aber du weißt nicht, wie sie auf eure Erde kamen (dt. 36).

Der erste Mensch – so die Erzählung des Elias in *L'Autre Monde* – sei nach dem Sündenfall auf seinen Mond – unsere Erde – geflohen und habe sich dort angesiedelt:

Les Hébreux l'ont connu sous le nom d'Adam, et les idolâtres sous le nom de Prométhée [...] (AM 916).

Die Israeliten kannten ihn unter dem Namen Adam und die Heiden unter dem Namen Prometheus [...] (dt. 36).

Wenige Jahrhunderte später floh Henoch mit Hilfe eines von Rauch getriebenen Flugapparates gen Himmel – und landete auf dem Mond. Dort lebte er als Einsied-

³ Die Begebenheit lässt sich nicht eindeutig einem der überlieferten Werke Cardanos zuordnen.

ler, bis – hochgespült von der Sintflut – Ahab, die Tochter Noahs auf den Mond kam und die Gemahlin des Henoch wurde. Doch die Verderbtheit seiner Frau und seiner Kinder trieben ihn wieder in die Wildnis, bis er auf wundersame Weise einen Apfel vom Baum des Wissens fand und aß. So gelangte er ins Paradies. Später folgte Elias mit einer magnetischen Flugmaschine auf den Mond, wo auch er auf Geheiß eines Seraphen vom Baum aß.

Elias und Henoch machen durch mahnende Reden Dyrcona den Baum des Lebens und der Erkenntnis schmackhaft, doch dieser spottet wider Gott und die wahre Erkenntnis. Mit anderen Worten: Er begeht den philosophischen Sündenfall. Keck raubt er einen der Äpfel und auf seiner weiteren Wanderung beißt er aus Versehen in die Frucht der Erkenntnis. Es geschieht mit ihm eine wundersame Verwandlung, und er gelangt in eine Welt, in der die ihm bekannte auf den Kopf gestellt ist. So gibt es dort Tiermenschen, die in einer eigenen Gesellschaft leben. Die Gemeinschaften auf dem Mond funktionieren vorbildlich, obwohl sie mitunter die für die Erdbewohner gültigen moralischen Prinzipien in ihr Gegenteil verkehren und nach eigenen Formen der Kommunikation leben. So haben sie etwa eine Sprache entwickelt, die nicht den bekannten phonologischen Gesetzen folgt, sondern auf der Modulation von Pfeiftönen beruht.

Mit den Bewohnern des Mondes, die ihn inzwischen als ein besonderes Tier anerkennen, disputiert der wissbegierige Dyrcona eifrig. Seine Initiation in das Denken auf den Mondstaaten begleitet der Dämon des Sokrates – die Personifikation des Daimonion, jener inneren Stimme, welcher der antike Philosoph seine Eingebung verdankt haben soll. Der Name Sokrates war in der abendländischen Philosophie die Personifikation aller logischen Figuren geworden. Der von Plutarch beschriebene *Dämon des Sokrates*, der Grund aller Erkenntnis und des Orakels, galt indes der Kirche als der Inbegriff ketzerischen Gedankengutes. Dieser Dämon erklärt Dyrcona nicht nur die skurrile Welt auf dem Mond, sondern verstrickt ihn in waghalsige philosophische Spekulationen, die auf syllogistische Weise althergebrachte Wahrheiten der Erdenbewohner widerlegen. Als die Disputanten die Frage nach der Existenz Gottes aufwerfen, werden sie von einem Teufel in die Lüfte entführt. Nachdem Dyrcona wieder Boden unter den Füßen gewonnen hat, trifft er auf Litaneien murmelnde Bauern:

«Ô! m'écriai-je alors, Dieu soit loué! J'ai donc enfin trouvé des chrétiens au monde de la Lune. Hé! dites-moi mes amis, en quelle province de votre monde suis-je maintenant? – en Italie, me répondirent-t-ils» (AM 989).

«Oh!» rief ich da aus, «Gott sei gelobt! Ich habe also endlich Christen in der Welt des Mondes gefunden. He, sagt mir Freunde, in welcher Provinz eurer Welt bin ich jetzt?» «In Italien», antworteten sie (dt. 125).

Dyrcona ist also wieder auf der Erde – und hat im Kernland des Katholizismus zunächst auch metaphysisch wieder Boden unter den Füßen gefunden. Mit einer Botschaft im Gepäck schiff er sich schließlich nach Frankreich ein.

Die *Reise zu den Sonnenstaaten* beginnt mit der Geschichte des gelehrten Dyrcona, der in Frankreich seine Erfahrungen verkündet. Doch bald wird er als Magier verfolgt – ein wohl eindeutiger Seitenhieb auf die Inquisition. Seinem Gönner Colignac (eine Hommage an den Duc d'Arpajon?) gelingt es, ihm wenigstens or-

dentliche Haftbedingungen zu verschaffen. Auf dem Dach des Turmes, der als Gefängnis dient, bastelt er einen Flugapparat, mit dem ihm die Flucht gelingt. Doch er schießt weit übers Ziel hinaus und landet auf der Sonne. Dort, in den Sonnenstaaten findet er wieder eine skurrile Welt vor. Die philosophischen Lehrer, auf die er dort trifft, heißen Campanella und Descartes.

Eine Inhaltsskizze kann nur einen oberflächlichen Eindruck von dem Feuerwerk an Esprit vermitteln, das Cyrano mit seinem Roman entfacht hat und das den Topos von der verkehrten Welt in immer neuen Varianten pointiert. Die *Andere(n) Welt(en)* sind ein Zerrspiegel jenes Zeitgeschehens, mit dem die Biographie Cyranos aufs engste verknüpft war. Wie gesagt, das von Rostand gezeichnete romantische Bild vom sensiblen Cyrano steht in krassem Widerspruch zum historischen Savinien de Cyrano de Bergerac, nur die Nase... Dieser ging in seinem Roman über die andere, verkehrte Welt mit seinem Makel ironisch in die Offensive. So verfügen die Bewohner des Mondes über lange Nasen:

C'est une commodité, me dirent-ils, qui leur sert à se passer d'horloge, car de leurs dents ils font un cadran si juste, qu'alors qu'ils veulent instruire quelqu'un de l'heure, ils desserrent les lèvres, et l'ombre de ce nez qui vient tomber dessus marque comme sur un cadran celle dont le curieux est en peine (AM 979).

»Das ist eine Annehmlichkeit«, sagte man, »die ihnen dient, ohne Uhr auszukommen; denn mit ihren Zähnen bilden die ein so richtiges Ziffernblatt, dass, wenn sie jemand die Zeit anzeigen wollen, die Lippen öffnen und der Schatten der Nase, der darauf fällt, wie auf einem Zifferblatt das anzeigt, worum der Wißbegierige in Sorge ist (dt. 113).

Und Dyrcona erfährt, dass auf dem Mond Knaben mit kurzer Nase in zartem Alter kastriert und Frauen mit kurzer Nase zur Keuschheit gezwungen werden – obwohl dort eigentlich die Jungfernschaft als Verbrechen gegen die Gesellschaft gilt. Die Begründung hierfür klingt entwaffnend:

Sachez que nous le faisons après avoir observé depuis trente siècles qu'un grand nez est à la porte chez nous une enseigne qui dit: »Céans, loge un homme spirituel, prudent, courtois, affable, généreux et libéral, et qu'un petit est le bouchon des vices opposés (AM, 980).

So erfahren sie, daß wir es tun, nachdem wir seit dreißig Jahrhunderten beobachtet haben, daß eine große Nase als Aushängeschild ein Merkmal ist, das sagt: hier wohnt ein geistvoller kluger, höflicher, freundlicher, hochherziger Mensch mit freiem Sinn; und daß die kleine das Wahrzeichen der gegenteiligen Laster ist (dt. 113).

Die Nase galt bis in die Neuzeit – und auch noch weit über diese hinaus – als Abbild der unter Hosen verborgenen Männlichkeit (vgl. Bachtin). In der anderen Welt tragen die Notabeln einen Phallus als Ausweis Ihrer Überlegenheit – und nicht etwa ein Schwert. Der Gesprächspartner des Mondreisenden Dyrcona mokiert sich über die falsche Schamhaftigkeit auf Erden, welche die Frauen beim Anblick des männlichen Zeugungsorgans erröten lässt. Auf dem Mondstaat hingegen weise sich der *gentilhomme*, der adlige Ehrenmann, statt durch ein Schwert an seiner Hüfte, durch ein Phallus-Amulett aus. Als Dyrcona in Gelächter ausbricht, entgegnet ihm sein Gesprächspartner mit der entwaffnenden Logik eines sophistischen Syllogismus:

Ô mon petit homme! s'écria-t-il, que les grands de votre monde sont enragés de faire parade d'un instrument qui désigne un bourreau, qui n'est forgé que pour nous détruire, enfin l'ennemi juré de tout ce qui vit; et de cacher, au contraire, un membre sans qui nous serions au rang de ce qui n'est pas, le Prométhée de chaque animal et le réparateur infatigable des faiblesses de la Nature! Malheureuse contrée, où les marques de génération sont ignominieuses, et où celles d'anéantissement sont honorables. Cependant, vous appelez ce membre là les parties honteuses, comme s'il y avait quelque chose de plus glorieux que de donner la vie et rien de plus infâme que de l'ôter! (AM 981).

O kleiner Mann, die Vornehmen Ihrer Welt sind also darauf aus, mit einem Instrument zu glänzen, das einen Henker auszeichnet, das nur gemacht ist, uns zu zerstören, kurz der geschworene Feind alles Lebendigen, und im Gegensatz dazu ein Glied zu verbergen, ohne das wir in der Reihe dessen stünden, das nicht ist: den Prometheus jedes Lebewesens und den, der unermüdlich die Schwächen der Natur ausbessert. Unglückliches Land, wo die Wahrzeichen der Zeugung schmachlich sind und die der Vernichtung ehren! Sie nennen jedoch dies Glied den Teil, den zu zeigen man sich gewöhnlich schämt, als ob es Ruhmvolleres gäbe, als Leben zu geben, und Schmachvolleres, als es zu nehmen (dt. 115).

Doch auch makabre Riten herrschen auf dem Mondstaat. So gilt die Beerdigung, bei welcher der Leichnam den Würmern überlassen bleibt, als ein Entehren des Toten. Die gewöhnlichen Toten werden daher verbrannt. Ein großer Philosoph aber, der sich dem Ende nahe sieht, lässt sich auf einem Fest von seinen Liebsten erstechen. Die anwesenden Freunde und Schüler laben sich dann an seinem Blut, bis der Leichnam völlig ausgesogen ist:

Enfin, toute la troupe repue, on introduit à chacun au bout de quatre ou cinq heures une fille de seize ou dix-sept ans et pendant trois ou quatre jours qu'ils sont à goûter les délices de l'amour, ils ne sont nourris que de la chair du mort qu'on leur fait manger toute crue, afin que, si de ces embrassements il peut naître quelque chose, ils soient comme assurés que c'est leur ami qui revit (AM 979).

Wenn schließlich die ganze Gesellschaft befriedigt ist, führt man jedem nach vier oder fünf Stunden ein sechzehn bis siebzehnjähriges Mädchen zu, und drei oder vier Tage lang, während sie die Wonnen der Liebe genießen, werden sie nur mit dem Fleische des Toten ernährt, das man sie ganz roh essen lässt, damit, wenn aus Umarmungen etwas zum Leben erweckt wird, sie versichert sind, daß es ihr Freund ist, der wieder auflebt (dt. 113).

Wörtlicher lässt sich der Begriff »Leichenschmaus« wohl nicht mehr fassen. Die Passage zeigt indes, dass bei Cyrano erotische Frechheit einhergeht mit philosophischer und theologischer Satire: Das philosophische Symposion – und auch die Eucharistie – wird hier auf makabre Weise beim Wort genommen und mit der Lehre von der Metempsychose (»Seelenwanderung«) verknüpft, die nunmehr im Sinne des Gassendisschen Epikuräismus und Materialismus umgedeutet wird: Der Leib ist Teil einer Materie, die aus unendlich vielen Atomen besteht. Als Instrument der Seele bildet der Leib eine unverbrüchliche Einheit mit dieser. Eine solche Lehre widerspricht zunächst der scharfen Trennung von Leib und Seele etwa bei Descartes; sie lässt aber auch keine theologische Trennung der weltlichen von der geistlichen Sphäre in der Tradition des Augustinus zu, wonach nur der Verzicht auf das irdische Dasein mit seinen materiellen Werten und leiblichen Genüssen (*civitas ter-*

rena) um den Preis der Verleugnung des Selbst den Weg zur wahren Seligkeit in und mit Gott (*civitas Dei*) führe. Damit unterläuft der Epikuräismus Gassendis die Grundauffassung eines augustinisch gestimmten Zeitalters. Dem »barocken« Leidenspathos hielt er das Glück als den obersten Zweck aller Dinge entgegen – »hoc est, utlimum, extremum ac summum bonorum« (Gassendi, 615).

Cyrano und Gassendi sind auf dem Hintergrund einer von Kriegen gezeichneten Epoche zu sehen, in welcher der Begriff *le tragique* die Grunderfahrung des menschlichen Daseins artikulierte. Die Literatur des Barock antwortete darauf mit den allgegenwärtigen Motiven des *vanitas vanitatum est* und des *memento mori*. Diese gingen auf die theologische Prämisse von der Nichtigkeit des irdischen Schicksals zurück, das eine fortwährende Prüfung für den Menschen darstelle – und für dessen Leid das Heil im Jenseits entschädige. Die beiden Hauptströmungen der augustinischen Theologie waren die jesuitische Lehre und der Jansenismus. Auf Betreiben der *Societas Jesu* wurden die Jansenisten in Frankreich verfolgt und schließlich mit dem päpstlichen Bann belegt.⁴ Dessen ungeachtet gaben sich die beiden einander heftig befehdenden Strömungen der augustinischen Theologie in ihren Lehren als staatstragend. Unter Berufung auf den Römerbrief des Apostel Paulus (Röm 13, 1–5) begriffen sie die staatliche Ordnung als eine von Gott gegebene, die es in seinem Auftrag zu erhalten gelte. Neben die geistliche Autorität trat somit auch die politische, die über die Gültigkeit gesellschaftlicher Normen, aber auch wissenschaftlicher Erkenntnisse, zu befinden hatte. Das irdische Leben und die Natur seien, so die Jansenisten Nicole und Arnauld, von Gott so geordnet, dass sich der Einzelne nicht darum kümmern müsse, ob er nun eine richtige oder falsche Vorstellung von physikalischen Phänomenen wie dem Gesetz der Schwerkraft habe. Hierin könne er sich auf die Güte und Weisheit dessen verlassen, der über den *ordre du monde* (die Einrichtung der Welt) herrsche (Arnauld/Nicole, 70f.). Die Jansenisten sahen sich vor allem wegen ihres Rigorismus, der mit unbedingter Kirchentreue einherging, der staatlichen Verfolgung ausgesetzt. Der Absolutismus bekräftigte dagegen den Gallicanismus, jene Besonderheit des französischen Staatskirchenrechts, das der päpstlichen Macht in Frankreich enge Grenzen setzte und die Krone zur obersten Instanz auch in kirchenrechtlichen Fragen erhob. Radikale Spiritualität war in einem Staat suspekt, dessen Macht sich auf das Zeremoniell und die höfischen Kultur stützte.

⁴ Letzterer radikalisierte die Lehre von den beiden *civitates*: Allein der Ratschluss eines unsichtbaren, das heißt sich nicht in der Welt manifestierenden Gottes (*deus absconditus*) vermöge über die Gnade zu bestimmen. Zu dieser einmal erwiesenen Gnade (*gratia efficax*) sei der Einzelne bereits von Geburt an ausersehen, ohne davon zu wissen; er könne sie nicht durch ein gottesfürchtiges Leben erlangen, indes aber durch ein sündiges Leben verspielen – was etwa Pascal in seiner berühmten Wette vorgeführt hat (Pascal, 1212–1216). Gegen diese Lehre stand die Gnadentheologie Ignacios (Ignatius') von Loyala und seines Schülers Molina: Gott habe es dem Menschen in die Hände gelegt, sich für die Gnade (*gratia sufficiens*) zu entscheiden. Die damit gegebene Möglichkeit, ein Leben in Sünde zu korrigieren hat den Jesuiten vor allem von Seiten der Jansenisten den Vorwurf eingetragen, eine die Lehre des Augustinus pervertierende Kasuistik zu betreiben.

Neben den weltlichen galten dennoch auch die geistlichen *auctoritates* ungebrochen als Garanten von Staat und Gesellschaft. Über dem Politischen, wie über allen Bereichen des gesellschaftlichen und kulturellen Lebens, bis hinein in Rhetorik und Sprache, stand das Prinzip der Vernunft, das zuallererst am Bestand der staatlichen Ordnung gemessen wurde und daraus seine Legitimation herleitete; die *raison* war also immer auch *raison d'État* (Staatsraison). Insofern kam die augustianische Tradition mit ihrer Akzeptanz der weltlichen Herrschaft und der von dieser bestimmten Moral dem heraufkommenden Absolutismus durchaus entgegen: Die Neuorganisation des Staates sollte durch keinen ethisch motivierten Einspruch unterlaufen werden. Über dem Staat stand einzig der König von Gottes Gnaden, der die Normen der Gesellschaft zu totalisieren und damit ein für alle Mal zu legitimieren hatte.

Die offizielle und offiziöse Sprach- und Literaturpolitik zeichnete sich seit Richelieu vor allem dadurch aus, Literatur zu jenem Ort zu machen, an dem das Selbstverständnis der neuen absolutistischen Ordnung zu zelebrieren sei. Hierzu gehörte eine rigide Auslegung des literarischen Gattungssystems, innerhalb dessen die Tragödie als Königsgattung den obersten Rang einnahm. Sie hatte den vorbildlichen Herrscher zu inszenieren, der das Wertsystem des 17. Jahrhunderts totalisierte. Somit war sie »Königsgattung« im doppelten Sinne des Wortes. Entsprechend dem Tugendideal der *honnêteté* verstand sie sich als eine Ablenkung von der konkreten historischen Situation in Frankreich. Schon im 16. Jahrhundert hatte der Dramatiker Jean de la Taille bemerkt, die Geschichte Frankreich biete genug Stoff für Tragödien, Stoff, der ihn und seine Zeitgenossen erschauern lasse:

[...] les piteux desastres aduenues naguerrres en la France par nos Guerres civiles, fussent si grâds [...] qu'il ne faudroit ia d'autre chose que pour faire des Tragedies: ce neâmoins pour n'en estre du tout le propre subject, pour ne remuer nos vieilles & nouvelles douleurs, volôntiers ie m'en deporte, aimant trop mieux descrire le malheur d'autruy que le nostre [...] (La Taille, ii).

[...] die erbarmungswürdigen Katastrophen, die einst durch unsere Bürgerkriege Frankreich heimsuchten, waren so groß [...], dass man dem bereits nichts mehr hinzufügen müsste, um Tragödien zu schreiben. Und dennoch, um nicht unsere alten und neuen Schmerzen aufzurühren, weiche ich dem gerne aus, denn ich schildere viel lieber das Unglück anderer als das unsere.

Diese Strategie der Ablenkung und Sublimierung wurde im Zeichen der von Richelieu in den 30er Jahren begonnenen und das gesamte 17. Jahrhundert bestimmenden Kulturpolitik zur offiziellen Doktrin. Gewaltdarstellungen und »Action« waren nunmehr auf der Bühne des Theaters verpönt. Die durch eine offiziöse Literaturkritik – nicht zuletzt an den die gesamte Entwicklung des Absolutismus reflektierenden Dramen Pierre Corneilles – formulierte *doctrine classique*, die Doktrin des französischen Klassizismus, sollte unter König Louis XIV mit dem Werk Racines in der Theaterpraxis ihren Höhepunkt erreichen. Der rein weltliche Charakter des klassizistischen Dramas wurde auch dahingehend betont, dass nur in Ausnahmefällen christliche Helden und Märtyrer auftraten. Das neue Ideal wurde vielmehr in Herrschergestalten aus der Geschichte und Mythologie der paganen Antike hineinprojiziert, in denen man die typologische Vorwegnahme des vollendeten absolutis-

tischen Königs erkannte. Dabei hatten sich die Autoren und ihre Kritiker der allegorischen Interpretation eines Dramas zu enthalten (Balzac, 184f.). Theologische und philosophische Spekulation sollten dem Klerus vorbehalten bleiben, das weltliche Leben hingegen sich ganz der neuen politischen Ordnung unterwerfen. Die *civitas terrena* hatte also ihren eigenen Gesetzen zu folgen.

Ungeachtet des offiziellen Literaturbetriebs entwickelte sich eine literarische Gegenkultur weiter, die sich außerhalb des von der *doctrine classique* bestimmten Gattungssystems bewegte. Dazu zählt der *roman comique*, der in der Tradition des spanischen Picaresromans, aber auch eines Rabelais – ohne indes zu seiner stilistischen Kühnheit zu gelangen – steht. Die erste Ausgabe von *L'Autre Monde* trägt den Titel *Histoire comique*, der auf den *roman comique* eines Sorel oder eines Scarron verweist.⁵

Die seit den 30er Jahren verfeinerte Salonkultur hatte die Herausbildung eines neuen Menschenbildes, das sich an der Verwirklichung eines sprachlichen Ideals maß, zunächst angestoßen, um es dann durch eine manierierte Sprache zu unterlaufen. Dies galt vor allem für die Salons der *précieuses*, in der die letztlich auch für das höfische *divertissement* Vorbildliche Kunst des *conchetto* bzw. der *pointe* gepflegt wurde. Es handelt sich hierbei um ein rhetorisches Verfahren, das durch witzige Kombinationen und »ein Verdrängen der Sache und Sachrichtigkeit« (Friedrich, 636) überraschende Effekte erzeugt. Cyrano selbst verfasste eine Eloge auf die *pointe* in der Vorrede zu seinen *Entretiens pointus* (vgl. Goldin):

La pointe n'est pas d'accord avec la raison; c'est l'agréable jeu de l'esprit, et merveilleux en ce point qu'il réduit toutes choses sur le pied nécessaire à ses agréments, sans avoir égard à leur propre substance (OC II, 295).

⁵ Von diesen Autoren sind auch Anleihen bei Cyrano zu finden. In ihren Romanen Sorels, Scarrons und Furetières spiegelt sich die Entwicklung der höfisch-absolutistischen Gesellschaft in Frankreich wider. In Sorels *Histoire comique de Francion* (1622–1633) muss der aus der niederen Provinzaristokratie stammende Titelheld erfahren, dass sein Adel allen keine herausragende Position in der Gesellschaft garantiert. In seiner *Préface* greift Sorel die an Aristoteles ausgerichtete poetologische Diskussion seiner Zeit sarkastisch auf und erklärt das Komische zu einem universalen Phänomen: In *le comique* sieht er ein Prinzip Heilung gegen die Übel seiner Zeit – ein Seitenhieb gegen den Begriff der *katharsis* in der aristotelischen Tragödientheorie. Scarrons *Roman comique* (1651/57) schildert die Erlebnisse einer fahrenden Schauspieltruppe und verkehrt das barocke Motiv des *theatrum mundi* in ein Panoptikum, das die Brüche in der sich herausbildenden absolutistischen Gesellschaft bloßstellt. Dabei parodiert die verschiedensten literarischen Gattungen und Motive. Während die Romane Sorels und Scarrons vor allem die geographische und soziale Peripherie thematisieren, indem sie ihre depossedierten, mittellosen Helden durch die Provinz irren lassen, lenkt der 1666 veröffentlichte *anti-roman* Furetières, *Le Roman bourgeois*, den Blick auf *la ville*, die neben *la cour* als die weitere Säule der absolutistischen Gesellschaft galt. Er ist dezidiert gegen die galante Romane der Mlle. de Scudéry gerichtet. Die Gattung Roman hat für Furetière nunmehr einen festen sozialen Ort: das Bürgertum. Dem entspricht eine Erzählform, welche die *fable* gegenüber den Beschreibungen der Sitten in den Hintergrund rückt. Das bei Furetière geschilderte Bürgertum hat, obwohl es selbst in seinen Salons »Hof hält«, nur aus der Schlüssellochperspektive am höfischen Leben teil: Die Angehörigen seines Standes bleibt der Zugang zum Hof verwehrt, dessen Normen eine geschlossene gesellschaftliche Gruppe konstituieren.

Die Pointe stimmt nicht mit der Vernunft überein; sie ist das erfreuliche Spiel des Geistes und wundervoll, weil sie alle Dinge, ohne auf deren Substanz zu achten, auf das zurückstutzt, was für die Annehmlichkeiten dieses Spiels notwendig ist.

Die Dialoge, die der Protagonist von *L'Autre Monde* mit den Bewohnern der anderen Welten führt, sind gespickt mit *aperçus* und zeugen vom *esprit* des Autors, dessen *burlesque audace* (burleske Kühnheit) auch Boileau (Boileau Ch. IV v. 39, 110), der theoretische Kopf der etablierten *doctrine classique*, schätzte. Das Burleske bewahrt das Groteske vor dem Ableiten ins Grausame oder Ekelhafte und fügte sich so durchaus in die Strategie der Ablenkung, welche die französischen Poetiken des 17. Jahrhunderts vertraten. Guéret gewährte der burlesken Komik in seinem *Parnasse réformé* (1671) unter bestimmten Voraussetzungen das Bürgerrecht:

[...] je veux que la Muse Burlesque anime toutes les grimaces d'un air railleur qui ne soit apperçu que des beaux esprits (Guéret, 29).

[...] ich will, dass die burleske Muse alle scheußliche Fratzen mit einem spöttischen Zug belebt, dessen nur die Schöngeister gewahr werden.

Die geistreiche Burleske hatte die Lebenswirklichkeit mit einem Augenzwinkern zu transzendieren und war mitnichten Teil einer ebenso archaischen wie brachialen, durchaus dem Skatologischen zugewandten volkstümlichen Lachkultur, wie sie bei Rabelais zu finden ist.

Indes steht *L'Autre Monde* eindeutig gegen eine weltabgewandte Frömmigkeit. Der Epikureismus eines Gassendi oder Cyrano war Teil einer heterodoxen Strömung, die wegen ihrer dezidierten Ablehnung einer rigoristisch aufgefassten christlichen Moral und ihrer Hinwendung zu irdischen Genüssen jegliche Autorität und damit das ideologische Gebäude der sich etablierenden absolutistischen Ordnung zu unterlaufen drohte: der Libertinismus. Cyrano de Bergeracs zweiteiliger Roman *L'Autre Monde* hat Eingang gefunden in die 1998 erschienene Anthologie *Libertins du XVII^{ème} siècle / Libertins des 17. Jahrhunderts* der *Éditions de la Pléiade*. Etwa zeitgleich erschien in derselben für Frankreich kanonbildenden Klassikeredition die Sammlung *Romans libertins du XVIII^{ème} siècle / Libertine Romane des 18. Jahrhunderts*. Die beiden Anthologien spiegeln die Bedeutungsbreite des Begriffs *libertin* wieder. Im Werk de Sades etwa bezeichnet *libertin* einen hemmungslos kopulierenden Wüstling. Mit Blick auf die Literatur des 18. Jahrhunderts steht das Attribut *libertin* überwiegend für Werke, die einhändig rezipiert werden. Die oft mit eindeutigen Stichen versehenen Romane der Anthologie zu diesem Jahrhundert entstammen zu einem großen Teil dem *Enfer de la Bibliothèque Nationale*, also dem Giftschrank der französischen Nationalbibliothek. Aber auch ein Meisterwerk wie die *Liaisons dangereuses* von Laclos kann zu den *romans libertins* gerechnet werden.

Mitnichten meint das Wort *libertin* (adj./subst.) bloß »Wüstling« oder »geiler Bock«, sondern bezeichnet zuallererst einen »Freigeist«. Das zunächst nur als Adjektiv, später auch als Substantiv gebrauchte Wort ist seit dem 15. Jahrhundert belegt. Im 16. Jahrhundert meinte es zunächst eine Gruppe radikaler Wiedertäufer, um dann für religiöse Abweichler zu stehen. Im 17. Jahrhunderts kam es zu einer Bedeutungserweiterung: Als *libertins* wurden kirchenkritische Denker und Atheisten

bezieht, aber auch – ganz allgemein – nach Freiheit von Normen und Bindung strebende Menschen. Im theologisch-philosophischen Diskurs stand *libertin* für Heterodoxie, im gesellschaftlichen Diskurs für einen *esprit fort*, für jemanden, der sich in seinem Denken und Handeln über die Normen der (höfisch-absolutistischen) Gesellschaft hinwegsetzte. Nicht zuletzt der durch die Niederschlagung der Fronde definitiv entmachtete Adel, zu dem sich wohl auch der Herr von Bergerac zählte, sah sich wegen seines Stolzes (*orgueil*) dem Vorwurf des Libertinismus ausgesetzt, eines Stolzes, der sich auf die Formel »Die können mir nichts...« bringen lässt.

Der Begriff *libertin* bezeichnete im 17. Jahrhundert folglich kein geschlossenes philosophisches System, sondern jede Form des Denkens oder der Lebensführung, die in Opposition zu einer weltabgewandten Frömmigkeit stand, die aber auch gegen die alle Lebensbereiche durchdringende absolutistischen Ideologie, oder gegen jede politische (Zentral-) Macht überhaupt, gerichtet sein konnte. Schon im Kreise der Aufklärer besann man sich auf den im 17. Jahrhundert verbreiteten Gebrauch des Attributs *libertin* – hatte dieses doch vorrangig dazu gedient, kritische Denker zu brandmarken. Die verhaltene Aufwertung solcher Denker durch die französische Aufklärung hat dazu geführt, dass *libertin* nicht bloß ein Schimpfwort bleiben sollte. *Libertin* steht seither auch – vereinfacht gesprochen – für eine Gruppe von Querdenkern des 17. Jahrhunderts. Der bisher erschienene erste Band der genannten Anthologie *Libertins du XVIIème Siècle* vereint Texte unterschiedlichster Gattungen von Théophile de Viau, Gabriel Naudé, Tristan l'Hermite, Charles Dassoucy, Pierre Gassendi – und – Cyrano. Ein führender Kopf der *libertins philosophiques* war zweifelsohne Pierre Gassendi.

Doch die versuchte Rehabilitierung dieser *libertins* änderte nichts am Bedeutungswandel des Begriffs im allgemeinen Sprachbewusstsein. Haltungen wie »die können mir nichts« oder »uns bleibt nichts anderes übrig« führten dazu, dass im 18. Jahrhundert vor allem Angehörige des Adels das Etikett *libertin* angeheftet bekamen. Der vielkritisierten adligen »Zügellosigkeit« stand der bürgerliche Tugendkatalog gegenüber, der zuallererst der Selbstbehauptung des – bürgerlichen – Individuums gegen herrschaftliche Willkür dienen sollte. Das Wort *libertin* war nunmehr in seiner Bedeutung auf die eines Synonyms für »ausschweifend«, »lüstern« oder »zügellos« reduziert.

Der »Libertinismus« in Cyranos *L'Autre Monde* ist zuallererst ein rhetorischer. Sein Protagonist wird immerfort über Dialoge in die neue Welt eingeführt, so dass die eigentliche Narration eher von nachrangiger Bedeutung ist. Die dort geführten Dialoge wenden jedoch den althergebrachten wissenschaftlichen Disput ins Skurrile. Auch die Beschreibung technischer Apparate folgt bei Cyrano einer primär rhetorischen Strategie. Das Funktionieren der Apparaturen, mit denen Dyrcona zum Mond und zur Sonne reist, mag dem zeitgenössischen Leser vielleicht wahrscheinlich vorgekommen sein, weil Cyranos Beschreibung die im 17. Jahrhundert anerkannten oder diskutierten Erkenntnisse der experimentellen Physik evoziert. Indes geht es hier nicht darum, diese selbst zu vermitteln; vielmehr sind sie Teil einer Strategie der Plausibilisierung, wie sie sich auch in der Beschreibung technischer Apparate bei Jules Verne oder überhaupt in der SF-Literatur findet. Kein Ingenieur könnte nach ihren Angaben je ein funktionierendes Gerät konstruieren, was Nerval wohl geahnt haben dürfte:

Cet humoriste si spirituel et si inventif aimait les conceptions de la physique, dans un *Voyage à la Lune* écrit dans le style dit *macaronnique*, à l'imitation des Italiens, il décrit ainsi la machine dont il a l'idée.

Dieser so geist- und erfindungsreiche Humorist liebte die Begriffe der Physik; in einer *Mondreise*, verfasst in dem die Italiener nachahmenden *Macaronismus*, beschreibt er die Maschine, die er sich vorstellt.

Und er fährt fort:

Dans sa *Relation des États du soleil*, etc. il décrit une autre machine qu'il appelle un *oiseau en bois* (Nerval, 1248).

In seiner *Erzählung von den Sonnestaaten* usw. beschreibt er eine andere Maschine, die er einen *Vogel aus Holz* nennt.

Allerdings dürfen das nach Pointen heischende Disputieren und das skurrile Präsentieren naturwissenschaftlicher Erkenntnisse nicht nur als harmloses rhetorische Spiel abgetan werden. Durch das Verändern der jeweiligen Prämissen, die in ihrer Evidenz ebenso unleugbar sind wie die Behauptung des Gegenteils – so etwa die gegen die herrschenden Moralvorstellungen erfolgende Ostentation des Zeugungsorgans an Stelle des Schwertes als Ausweis der Männlichkeit –, relativiert Cyrano zugleich jede Autorität. Hans Blumenberg hat die Subversivität solch rhetorischer Schlussfolgerungen hervorgehoben:

Aber auch das, was man so abschätzig als »bloße Rhetorik« bezeichnet, enthält seine Spekulation auf die durchaus realen Vorgegebenheiten beim Publikum, das entweder für die Zuverlässigkeit seines Standorts von Ängsten oder für die Kühnheit des Artisten mit Bewunderung erfüllt ist oder werden kann (Blumenberg, 312).

Blumenberg meint damit die *Genesis der kopernikanischen Welt*, die sich erst über die Umwege eines sophistischen Vexierspiels rhetorisch zu etablieren vermochte. In der Tat war zur Zeit von Dyrconas Reise die kopernikanische Wende *rhetorisch* bereits vollzogen. Da aber von der Kirche vehement bekämpft, war sie noch nicht als wissenschaftliche Gewissheit beim Publikum angekommen. Davon zeugt etwa die Ungläubigkeit der Zechkumpanen Dyrconas. Gallileis Widerruf ist ebenso noch in Erinnerung wie das Ende Giordano Brunos, des Verfassers von *Dell'infinito*, auf dem Scheiterhaufen. Doch ihre Erkenntnisse waren bereits unwiderruflich ins kollektive Gedächtnis eingebrannt, schon weil die Entdeckung der neuen Welt gezeigt hatte, dass die Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis längst nicht ausgeschöpft waren – was die Annahme einer Vielzahl von Welten im Universum durchaus plausibel erscheinen ließ (vgl. Guthke; Gipper 90–114):

Ist es also gut, daß diese Welt hat werden können und geworden ist, so ist es nicht minder gut, daß wie sie auch unzählige andere Welten sein können. (Bruno, 36).

Die diesem Satz aus Brunos *Dell'infinito* zugrundeliegende theologische Argumentation findet sich in Cyranos Roman *L'Autre Monde* wieder, der auch als eine Hommage an den italienischen Märtyrer des Geistes gelesen wird (vgl. Rocchi, 161):

N'en doutez point [...]; comme Dieu a pu faire l'âme immortelle, il a pu faire le monde infini, s'il est vrai que l'éternité n'est autre chose qu'une durée sans bornes, et l'infini une étendue sans limites. Et puis Dieu serait fini lui-même, supposé que le monde ne fût pas

infini, puisqu'il ne pourrait pas être où il n'y aurait rien, et qu'il ne pourrait accroître la grandeur du monde qu'il n'ajoutât quelque chose à sa propre étendue, commençant d'être où il n'était pas auparavant. Il faut donc croire, que comme nous voyons d'ici Saturne et Jupiter, si nous étions d'un l'un ou dans l'autre, nous découvririons beaucoup de mondes que nous n'apercevons pas d'ici, et que l'Univers est éternellement construit de cette sorte (AM 909f.).

Zweifeln sie daran nicht [...] wie Gott die Seele hat unsterblich machen können, so hat er auch die Welt unendlich machen können, wenn es wahr ist, daß die Ewigkeit nichts anderes ist als eine Dauer ohne Aufhören, und die Unendlichkeit eine Ausdehnung ohne Grenzen. Und dann wäre Gott selber endlich, vorausgesetzt, daß die Welt nicht unendlich ist, denn er könnte nicht sein, wo nichts ist, und er könnte die Welt nicht vergrößern, wenn er nicht seiner eigenen Ausdehnung etwas hinzufügte und also anfangen zu sein, wo er vorher nicht war. man muß demnach glauben, daß, wie wir von hier Saturn und Jupiter sehen, wer, wenn wir auf dem einen oder anderen wären, wir viel Welten entdecken würden, die wir von hier aus nicht wahrnehmen können, und daß das Universum in dieser Weise ins Unendliche gebaut ist (dt. 27f.).

Mit Blick auf Bruno und sein Verhältnis zur Kopernikanischen Wende äußert Blumenberg die Hypothese, dass die neue naturwissenschaftlichen Erkenntnisse letztlich den Ausgang einer Korrektur der Metaphysik bilden, um dann innerhalb einer neuen, erweiterten Metaphysik ihre Evidenz zu behaupten:

Bruno ist daher auch der Mangel an Fundierung gleichgültig, den die kopernikanische Theorie tatsächlich an sich hatte; er hielt sie einer neuen Metaphysik für bedürftig, während es ihr doch an einer neuen Physik gebrach (Blumenberg 430).

Anders formuliert: Der Satz des heiligen Cyprianus *Nihil innovetur nisi quod traditum est* – keine Neuerung außerhalb der Tradition – besitzt noch immer seine Gültigkeit. Jedoch gilt es die Tradition auf ein neues, erweitertes Fundament zu stellen. Insbesondere Campanella, der herausragende Kopf am Ende von Cyranos Fragment zu den Sonnenstaaten, spricht sich für eine Rettung und Neubegründung der Metaphysik als die alles erklärende »Überwissenschaft« aus, wenn er den »Metaphysikus« zum Oberhaupt seines utopischen *Sonnenstaates* erhebt, zum »Oberhaupt in allen weltlichen und geistlichen Dingen«, das »gleich einem Baumeister über alle Wissenschaften herrscht« (Campanella, 119f. u. 150). Auch im Frankreich des 17. Jahrhunderts hatte die theoretische Physik gegenüber der Tradition noch das Nachsehen – ein Umstand, den das cartesianische Weltbild noch festigte. Für die Wissenschaften forderte Campanella eine für alle Vertreter der einzelnen Disziplinen verbindliche Summa – ähnlich einer traditionsstiftenden *summa theologica* oder auch nur einer *rhētorica*: »Und sie besitzen nur ein einziges Buch, das sie ›Die Weisheit‹ nennen, in dem alle Wissenschaften bewundernswert leicht und fasslich dargestellt sind; dieses lesen sie dem Volke nach der Art der Pythagoräer vor« (Campanella, 120). Und Campanella ist einer der beiden Lehrer Dyrconas in *Les états et empires du soleil*.

Cyranos zweiteiliger Roman *L'Autre Monde* spiegelt die ideologischen Verwerfungen in dem von der Fronde erschütterten Frankreich wider: Die alte feudale Ordnung wich endgültig dem Staatswesen, dessen Grundlagen Richelieu gelegt hatte. Die Veröffentlichung des Romans fiel in eine Zeit, die sowohl von der Hoff-

nung auf eine moderne Gesellschaft mit einem Sinn für Kultur und Wissenschaft als auch von Verunsicherung geprägt war. Insbesondere für die Angehörigen der höheren Stände galt, was Habermas als das eigentliche Merkmal der Krise ausgemacht hat: »Die Individuen erfahren Strukturwandlungen als bestandskritisch und fühlen ihre soziale Identität bedroht« (Habermas, 12). In den Worten der Daseinsanalyse lässt sich die Krise als »ontologische Verunsicherung« des Individuums be-greifen, das nach der Sicherheit der Tradition verlangt. Doch auf welche Tradition sollte sich die französische Gesellschaft berufen? Die kopernikanische Wende, die zunächst in Gestalt einer kritische Rhetorik mehr die Metaphysik berührte als die Wissenschaften als solche, war dem Umbau der staatlichen Ordnung in Frankreich vorausgegangen. Die absolutistische Monarchie, die sich definitiv gegen den Feudalismus alter Prägung durchgesetzt hatte, strebte nach einer Legitimation durch theologische Autorität: Dem modernen Staatswesen sollte ein König von Gottes Gnaden vorstehen.

Im Zeichen der ideologischen Widersprüche, die auch mit dem Ende der Fronde nicht beseitigt waren, hatten sich seit dem ersten Drittel des 17. Jahrhunderts immerfort philosophische und literarische *libertins* zu Wort gemeldet. Selbst dort, wo sie nur mit dem Anspruch auftraten, die Gesellschaft durch *divertissements* zu ergötzen, erwiesen sie sich als eminent politisch, trieben ihre Pointen doch einen Stachel in das ideologische Gebäude über den bestehenden Verhältnissen. Ähnlich der wissenschaftlichen Wende war der Gedanke an eine ganz andere Gesellschaft – angesichts der herätischen Millenarismen der frühen Neuzeit – rhetorisch (d.h. topisch) präsent. Die von Thomas Morus, einem Märtyrer der katholischen Kirche, verfasste Schrift *Utopia* (1516) hatte den Wunsch nach einer neuen Gesellschaft rhetorisch geradezu aufgefangen, blieb aber für das Frankreich des 17. Jahrhunderts bedeutungslos – anders dagegen der als subversiv empfundene *Sonnenstaat* von Campanella.

Vor diesem Hintergrund ist Cyranos satirisches Vexierspiel in *L'Autre Monde* zu sehen, und nachstehende Passage aus Lukians *Wahrer Geschichte*, die hier nach der Übersetzung von Christoph Martin Wieland zitiert sei, kann durchaus als das Programm Cyranos gelesen werden:

Das anziehende, was sie [die gegenwärtigen Aufsätze] für den Leser haben werden, liegt nicht bloß in der Abenteuerlichkeit des Inhalts, oder in den drolligen Einfällen und in dem traulichen Ton der Wahrheit, womit ich eine so große Mannichfaltigkeit von Lügen vorbringe: sondern auch darin, daß jede der unglaublichen Begebenheiten, die ich als Thatsachen erzähle, eine komische Anspielung auf diesen oder jenen unserer alten Dichter, Geschichtsschreiber und Philosophen enthält, die uns eine Menge ähnlicher Märchen und Wunderdinge vorgelogen haben; und die ich bloß deswegen zu nennen unterlasse, weil sie dir unserm Lesen von selbst einfallen werden (Lukian, 629).

Der Dämon des Sokrates, der Dyrcona unterweist, zählt einige der Denker auf, die er heimgesucht habe:

Un jour, entre autres, j'apparus à Cardan comme il étudiait; je l'instuisis de quantité de choses, et en récompense il me promit qu'il témoignerait à la postérité de qui il tenait les miracles qu'il attendait d'écrire. J'y vis Agrippa, l'abbé Tritème, le docteur Faust, La Brosse, César, et une certaine cabale de jeunes gens que le vulgaire a connu sous le nom de »chevaliers de la Rose-Croix«, à qui j'enseignai quantité de souplesses et de secrets na-

turels, qui sans doute les auront fait passer chez le peuple pour des grand magiciens. Je connus aussi Campanella; ce fut moi qui l'avisai, pendant qu'il était à l'Inquisition à Rome, de styler son visage et son corps aux grimaces et aux postures ordinaires de ceux qui avait besoin de connaître l'intérieur afin d'exciter chez soi par une même assiette les pensées que cette même situation avait appelées dans ses adversaires, parce qu'ainsi il ménagerait mieux leur âme quand il la connaîtrait; il commença à ma prière un livre que nous intitulâmes *De sensu rerum*. J'ai fréquenté pareillement en France La Mothe le Vayer et Gassendi. Ce second est un homme qui écrit autant en philosophe que ce premier y vit (AM 928).

So erschien ich unter anderen eines Tages Cardanus, als er arbeitete; ich lehrte ihn viele Dinge, und als Dank dafür versprach er mir, daß er der Nachwelt offenbaren werde, woher er die wunderbaren Dinge wisse, von denen er zu schreiben gedenke. Ich besuchte Agrippa, den Abt Tritheim, den Doktor Faustus, La Brosse, Cäsar und eine gewisse Geheimverbindung von jungen Leuten, welche die Allgemeinheit unter dem Namen der Ritter vom Rosenkreuz gekannt hat und die ich eine Menge Kunstgriffe und natürlich Geheimnisse lehrte, die sie jedenfalls beim Volke in den Geruch brachten, große Magiere zu sein. Ich kannte auch Campanella. Ich war's der ihm riet, als er in Rom in den Händen der Inquisition war, seine Gesichtzüge und seinen Körper auf die gewöhnlichen Grimassen und Stellungen derer abzurichten, deren Inneres zu kennen ihm nötig war, damit er in sich durch die gleiche äußere Zurichtung die Gedanken erzeuge, die diese selbe Stellung in seinen Gegnern erzeugt habe, denn so könne er besser ihre Seele lenken, wenn er sie kenne. Er fing auf meine Bitte ein Buch an, das wir »de sensu rerum« betitelten. Ebenso besuchte ich in nachher in Frankreich La Mothe le Vayer und Gassendi. Dieser letztere ist ein Mensch, der ebenso viel Philosophie schreibt wie der erstere darin lebt (dt. 51).

Es ist bezeichnend, dass Cyrano in *Les états et les empires de la lune* außer Gassendi keinen der genannten Denker eindeutig zum Vorbild erhebt. Allerdings propagiert er auch kein konkretes philosophisches oder politisches Modell. Der Autodidakt Cyrano, der immer auch den Anschluss an die mondäne Welt suchte, führt hier den Leser durch das Kabinett eines – im besten Sinne des Worten – Dilettanten: Wie der Name Sokrates zu einer Individualvariablen des abendländischen Denkens geworden ist, so stehen bei Cyrano die meisten Namen durchaus für recht unterschiedlich bewertete Gedankengebäude. Viele der vom Dämon aufgezählten Denker haben sich bezeichnenderweise auch mit den Grenzwissenschaften und der Kabbala befasst: Der Dämon des Sokrates schließlich bringt die seit der Renaissance verbreiteten philosophischen Ansätze auf einen Nenner. Doch besonders aufschlussreich ist hier der Passus zu Campanella. Dieser entging nach einem politischen Komplott der Verurteilung zum Tode, indem er unter anderem Wahnsinn vortäuschte. Gemimter Wahnsinn und listige *concessiones* – Zugeständnisse, bei denen die eigene Position nicht gänzlich verleugnet wird – waren die probaten Mittel der Philosophen und Wissenschaftler, der Verfolgung zu entgehen. NB: Der vom Dämon genannte La Mothe le Vayer war Hauslehrer des jungen Ludwig XIV und Verfasser einer Rhetorik *ad usum Delphini*.

Das alles überragende Element in Cyranos Satire ist die Neu-Begründung der Tradition, was – wie schon gesagt – nicht gleichbedeutend ist mit deren Subversion. Vielmehr soll sich die Tradition aus den Aporien falscher Begründungszusammenhänge lösen, die mit sophistischen Argumenten verteidigt werden. Solche Ar-

gumente stellt der Topos von der verkehrten Welt auf besondere Weise bloß: In der absurden – d.h. *der raison* widerstreitenden – Zuspitzung, die ihrerseits auf sophistische Syllogismen rekurriert, zielt die Kritik nicht ausschließlich auf den durch den Topos persiflierten Sachverhalt. So etwa in folgendem Fall, in dem sich Dyrcona wieder einmal von den Mondbewohnern belehren lassen muss, weil ihn der mangelnde Respekt vor dem Alter wundert:

Mais, direz-vous, toutes les lois de notre monde font retentir avec soin ce respect qu'on doit aux vieillards? Il est vrai; mais aussi tous ceux qui ont introduit des lois ont été des vieillards qui craignaient que les jeunes ne les déposassent justement de l'autorité qu'ils avaient extorquée et ont fait comme les législateurs aux fausses religions un mystère de ce qu'ils ont pu trouver (AM 956).

Aber, wirst du sagen, alle Gesetze in unserer Welt lassen eifrig die Ehrfurcht ertönen, die man den Greisen schulde. Das ist wahr. Aber es sind auch alle die, welche diese Gesetze eingeführt haben, Greise gewesen, die fürchteten, die Jungen könnten sie mit Recht aus dem Besitz der Oberhoheit verdrängen, die sie erzwungen hatten, und sie haben wie die Gesetzgeber in den falschen Religionen aus dem, was sie nicht beweisen konnten, ein Mysterium gemacht (dt. 85).

Was hier zunächst als ein witziges Argument der Jungen im Kampf der Generationen daherkommt, ist in Wahrheit die programmatische Forderung nach einer *Rennaissance*, nach dem, was hier eine Neu-Begründung der Tradition genannt worden ist. Und Cyrano trägt mit *L'Autre Monde* in der Tat seine *Querelle des anciens et modernes* aus (vgl. Guéret).

Einen direkten Angriff auf die kirchliche *traditio* ist die Nacherzählung der Geschichte vom Paradies, die als eine Replik auf Augustinus gelesen werden kann. Zu diesem Zweck sei kurz ein Blick in *De Civitate Dei* geworfen. Dort schrieb Augustinus über die Vorstellung von einer *anderen Welt*:

Was die Legenden über die Antipoden betrifft, über die Menschen auf der entgegengesetzten Seite der Erde, wo die Sonne aufgeht, wenn sie für uns untergeht, jene Menschen also, die ihre Füße den unseren entgegenstrecken – so gibt es keinen Grund diese Legenden zu glauben (XVI, ix).

Unter der Annahme ihrer Unwahrscheinlichkeit konzidierte Augustinus die Möglichkeit, dass es eine andere Welt, nämlich die an den »Antipoden«, geben könnte. Doch er beharrte auf seiner theologischen Feststellung:

In der Tat berichtet aber die Heilige Schrift keine derartigen Lügen; sie rechtfertigt alle von ihren Propheten verbürgte Tatsachen. Es wäre zu absurd, wollte man behaupten, dass einige Menschen mit dem Schiff über die Weite des Ozeans von diesem Teil der Welt in den anderen gefahren wären. Aber sollte dies der Fall gewesen sein, dann hätte auch das Menschengeschlecht jener Gefilde seinen Ursprung im ersten Menschen (XVI. viii).

Gegen Augustinus und andere Kirchengelehrte argumentierte John Wilkins in *The Discovery of the World in the Moone* (Wilkins, 7ff.) und gelangte zu dem Schluss, »That a plurality of worlds doth not contradict any principle of reason and faith« (Wilkins, 24). Denn in der Heiligen Schrift finde sich kein Beleg für die Existenz nur einer einzigen Welt: »Neither can this opinion derogate from the divine Wisdome (as *Aquina* thinks) but rather advance it, showing a compendium of providence, that

could make the same body a world, and a Moone; a world for habitation, and a Moone for the use of others, and the ornaments of the whole frame of Nature« (Wilkins, 42f.). Diese These bekräftigen Dyrconas Abenteuer in *L'Autre Monde*. Allerdings greift Cyrano die Lehre des Augustinus mit einer List an – *mutatis mutandis* mit jener List, die der Dämon des Sokrates Campanella angeraten hat. Er widerspricht nicht dessen Auffassung, dass Adam der erste Mensch war; vielmehr – so die besondere Pointe – spielt er die Möglichkeit einer biblischen Paralleltradition gegen die herrschende kirchliche Lehrmeinung aus. Augustinus habe übrigens, so Cyranos Dyrcona, noch nicht über die Kenntnisse der Neuzeit verfügt, sonst hätte er anders geurteilt (AM 911; dt. 29).

Cyranos satirischer Text erweckt den Anschein, auf zum Teil verlorene oder vergessene apokryphe Bibeltexthe eschatologischen Inhalts zurückzugehen – allen voran die apokalyptischen Henochbücher oder Texte zu den Prophetien des Elias. Der Elias aus *L'Autre Monde* rechnet übrigens auch noch Johannes den Evangelisten, der hier der Tradition folgend mit dem Verfasser der *Johannesapokalypse* identifiziert wird, zu den sechs Menschen, die das irdische Paradies je betreten haben. Mit anderen Worten: Es ist eine Liste der Chiffren eschatologischer Theologie. Überhaupt sind die Gestalten des Henoch und des Elias wegen der unsicheren Quellenlage Gegenstand zahlloser heilsgeschichtlicher Spekulationen. So finden sich unter den vom Dämon des Sokrates inspirierten Denkern auch die Rosenkreuzer, die sich explizit auf Henoch beriefen. Cyrano nutzt hier eine (zum Teil fiktive) apokryphe Paralleltradition aus, um implizit die Forderung nach einer breiteren Tradition in Kosmologie und Metaphysik vorzutragen. Eine solche neubegründete Metaphysik nimmt bei ihm die Gestalt eines Eschatons an.

Doch bevor den in ihrer Quintessenz eminent eschatologischen Gedanken Cyranos nachgegangen wird, seien noch einmal Cyranos Persiflagen auf die Metempsychose und die daran anknüpfende Auseinandersetzung mit der Philosophie des 17. Jahrhunderts angeführt. Cyrano wirft wiederholt die Frage nach der Einheit von Leib und Seele auf, denn nur die Beantwortung dieser Frage – für ihn die Grundfrage jeder Anthropologie – kann über die Verantwortung des Menschen entscheiden. Dabei geht er von einem weiteren kühnen Beispiel aus, das die Parodie von Auferstehung und Eucharistie fortführt:

Pour commencer donc, je suppose que vous mangiez un mahométan; vous le convertissez, par conséquent, en votre substance, n'est-il pas vrai? Ce mahométan digéré, se change partie en chair, partie en sang, partie en sperme? Vous embrasserez votre femme et de la semence, tirée toute entière du cadavre mahométan, vous jetez en moule un beau petit chrétien; je demande: le mahométan aura-t-il son corps? Si la terre lui rend, le petit chrétien n'aura pas le sien. Si vous me dites que le petit chrétien aura le sien, Dieu dérobera donc au mahométan ce que le petit chrétien n'a reçu que de celui du mahométan (AM 986).

Um also anzufangen, setze ich zunächst voraus, daß Sie einen Mohammedaner verspeisen. Sie wandeln ihn infolgedessen in Ihre Substanz um. Ist das nicht wahr? Der verdauete Mohammedaner geht zum Teil in Fleisch, zum Teil in Blut, zum Teil in Samen über. Sie umarmen Ihre Frau, und aus dem Samen, der ganz aus dem mohammedanischen Körper gezogen ist, werfen Sie einen netten kleinen Christen in die Form. Ich frage: wird der Mohammedaner seinen Körper bekommen? Wenn die Erde ihm ihn wiedergibt, wird

der kleine Christ seinen nicht bekommen, da der ganze Kerl nur ein Teil von dem des Mohammedaners ist. Wenn Sie sagen, der kleine Christ wird den seinigen bekommen, so wird Gott also dem Mohammedaner das entziehen, was der kleine Christ aus jenem des Mohammedaners bekommen hat (dt. 122).

Cyrano treibt die Spekulation noch weiter, um schließlich zu der alles entscheidenden Schwierigkeit vorzustoßen: Wem soll Gott seine Gnade erweisen?

Oui, mais une autre difficulté nous arrête, c'est que le mahométan damné ressuscitant, et Dieu lui fournissant un corps tout neuf à cause du sien que le chrétien lui a volé, comme le corps tout seul, comme l'âme toute seule, ne fait pas l'homme, mais l'un et l'autre joints en un seul sujet, et comme le corps et l'âme sont parties aussi intégrantes de l'homme l'une que l'autre, si Dieu pétrit à ce mahométan un autre corps que le sien ce n'est plus le même individu. Ainsi Dieu damne un autre homme que celui qui a mérité l'enfer [...]. Il faut donc, s'il veut être équitable, qu'il damne et sauve éternellement cet homme-là (AM 987).

Ja, aber da hält uns eine andere Schwierigkeit auf: der verdammte Mohammedaner steht wieder auf, und Gott gibt ihm einen ganz neuen Körper, weil der kleine Christ ihm seinen gestohlen hat, da nur der Körper allein wie die Seele allein den Menschen nicht ausmacht, sondern nur beide zusammen zu einem einzigen Subjekt vereinigt, und da der Körper und die Seele wesentliche Bestandteile des Menschen sind, einer wie der andere, so ist das, wenn Gott dem Mohammedaner einen anderen Körper als seinen knetet, nicht mehr das gleiche Individuum. So verdammt Gott einen anderen Menschen als den, der die Hölle verdient hat [...]. Er muß also, wenn er billig sein will, diesen Menschen ewig verdammen und retten (dt. 122f.).

Hier wird noch einmal die Trennung von Leib und Seele parodiert. Beide sind unverzichtbare Konstituenten des Individuums. Doch erst das Zusammenwirken von Geist und Körper erhebt dieses zum erkennenden – und damit Verantwortung übernehmenden – Subjekt. Für Descartes ist über die »eingeborenen Ideen« Gott der Urheber des Zusammenspiels von Leib und Seele, woraus er den Beweis für dessen Existenz ableitet. Bilden aber unter dieser Voraussetzung Leib und Seele wieder eine Einheit, dann wäre – so der Einwand Cyranos – der Gedanke vom gerechten Gott als Richter hinfällig. Aus diesem Dilemma vermochte die cartesianische Lehre nicht herauszuführen. Cyrano spitzt die von Descartes nicht völlig aufgelöste Aporie des Leib-Seele-Verhältnisses zu, indem er letztlich den Mohammedaner und den Christen auf eine Stufe stellt.

Die skurrile Passage kann zwar als ein Appell an die Toleranz verstanden werden, aber sie ist in erster Linie Kritik an der als unzureichend empfundenen cartesianischen Methode der rationalen Deduktion. Cyranos durchaus anthropologisch motivierter Einwand führt den Grundgedanken der Metaphysik nach Descartes an einem entscheidenden Punkt *ad absurdum*: Aus Descartes' Beweis für die Existenz Gottes leitet er keck den für die Nicht-Existenz des Individuums ab. Anders formuliert: Existiert Gott im Sinne des cartesianischen Gottesbeweises, dann existiert womöglich der Mensch nicht..... und damit auch nicht das cartesianische *cogito ergo sum*. Angesprochen wird schließlich der Zweifel an der Existenz Gottes – doch hier werden die Disputanten unterbrochen!

Unausgesprochen bleibt hingegen der Gedanke, der sich als Umkehrschluss aufdrängt: Die Allmacht Gottes setzt den Menschen voraus. Eine in Ansätzen mate-

rialistische »Anthropologie« im Sinne Gassendis wird bei Cyrano zur *conditio sine qua non* von Kosmologie und Metaphysik. Und diese gilt es nicht nur zu begreifen, sondern zu *erfahren*. Gassendi hob über die rationale Deduktion das naturwissenschaftliche Experiment. Der Mensch verfügt nach seiner Lehre über eine weltbildende Potenz, die dort ihre Grenzen findet, wo sie auf Gott – oder die Metaphysik – stößt. Doch, die Existenz Gottes vorausgesetzt, kann diese weltbildende Potenz sich in mehr als einer Welt entfalten – und die Welt, der wir angehören, ist nur ein Produkt zufällig zusammentreffender Atome. Folglich bleibt der Mensch ohne die Zurüstung einer Metaphysik zur Ohnmacht verurteilt.

Dieser Widerspruch hat im Sündenfall seinen Ausgang genommen. Cyranos Elias hingegen hat auf dem Mond zum zweiten Mal vom Baum gegessen – und den Weg zurück ins Paradies gefunden: Erst jetzt ist er als Mensch zu seiner Bestimmung gelangt. Solange die höhere Erkenntnis nicht erreicht ist, so lange muss auch die Frage nach der letztgültigen Wahrheit unbeantwortet bleiben. Jede Moral – wie auch jede Metaphysik – bleibt daher das Ergebnis einer Kette von syllogistischen Schlussfolgerungen.

Von seiner Reise auf den Mond zurückgekehrt stellt Cyranos Protagonist fest:

J'admire mille fois la providence de Dieu, qui avait reculé ces hommes naturellement impies, en un lieu où ils ne pussent corrompre ses bien-aimés, et les avait punis de leur orgueil en les abandonnant à leur propre suffisance. Aussi je ne doute point qu'il n'ait différé jusqu'ici d'envoyer leur prêcher l'Évangile parce qu'il savait qu'ils en abuseraient et que cette résistance ne servirait qu'à leur faire mériter une plus rude punition en l'autre monde (AM 990).

Ich bewunderte tausendmal die Vorsehung Gottes, der jene von Natur gottlosen Menschen an einen Ort weggerückt hatte, wo sie seine Lieblinge nicht verderben konnten, und sie für ihren Hochmut gestraft hatte, indem er sie ihrem Eigendünkel überließ. Ich zweifle auch nicht daran, daß er bis jetzt aufgeschoben hat, ihnen das Evangelium predigen zu lassen, weil er wußte, daß sie es missbrauchen würden und daß dieser Widerstand nur dazu gereichen würde, sie eine viel strengere Bestrafung verdienen zu lassen in der anderen Welt (dt. 126f.).

Es ist also Gottes Fügung, dass der Mensch auf eine einzige Welt verwiesen bleibt, eine Fügung, die ihn zwar von der Erlösung fernhält, aber auch vor größerer Sünde und damit größerer Strafe bewahrt – und sei es nur durch ein Vergehen an dem schelmischen Propheten eines neuen (apokryphen) Evangeliums. Cyranos Feststellung enthält also eine Verdikt *ante rem* gegen Leibnizens Monadologie sowie dessen Lehre von der Rechtfertigung des Bösen in der Welt, der Theodizee. Mit dem Leibnizschen Gedanken von einem geschlossenen Kosmos mit seinen Monaden ist Gassendis Auffassung von der Kontinuität der Materie, die sich in unendlich viele Atome aufgliedert, unvereinbar: Sie zeitigt ein anderes Bild vom Menschen. Folglich musste Leibniz Cyrano heftig widersprechen:

Auch hindert nichts, dass es in dem Universum lebende Wesen giebt, welche denen gleichen, die Cyrano de Bergerac in der Sonne antraf, deren Körper eine Art Flüssigkeit war, die aus unzähligen kleinen Thieren bestand, die sich nach den Wünschen des grossen Thieres ordnen konnten. Letzteres verwandelte sich dadurch momentan, wie es ihm beliebte und die Auflösung des Zusammenhanges schadete ihm so wenig, als ein Ruder-

schlag dem Meere. Aber zuletzt sind diese Geschöpfe keine Menschen und in unserem Jahrhundert nicht auf unserer Erde und nach dem Plane Gottes konnte hienieden ein vernünftiges Geschöpf mit Fleisch und Knochen nicht fehlen, dessen Bau es für den Schmerz empfänglich macht (Leibniz, 369).

Leibniz wollte die Wesen, die Cyranos andere Welten bevölkern, nicht als Menschen anerkennen. Für ihn war die körperliche Begrenztheit – und damit Leidensfähigkeit – unhintergebares Signum des Menschen. Cyranos freche Satire mit ihren Zwitterwesen und sein Postulat von der Genussfähigkeit des Menschen als dessen *differentia specifica* drohten letztlich, die Annahme von der prästablierten Harmonie und die Rechtfertigung des Übels in der (dieser) Welt zu unterlaufen.

Nach Cyrano findet die Welt nicht aus der Sünde, weil diese sich unweigerlich mit jedem Versuch einstellt, ein Bild von *dieser Welt* zu erhalten. Dazu trägt auch und gerade das Verabsolutieren einer Vernunft bei, die andere Prämissen als die anerkannten ebenso wenig zulässt wie das schlicht Irrationale. Werden indes die möglichen Prämissen rationaler Deduktion multipliziert, muss es einleuchten, dass mit der gedachten Erweiterung des Kosmos die Sünden sich ins Kosmische steigern können. Der ins Sophistische gewendete Syllogismus ist das eigentliche Instrument von Cyranos Pointen. Er richtet sich gegen ein in seiner »Substanz« nicht minder sophistisch begründetes Weltbild. Gemeint sind Vorstellungen, die eigentlich keinen Anspruch auf Allgemeinheit haben, diesen aber innerhalb einer bestimmten Topik erheben. Unter Topik sei hier – vereinfachend – ein als gegeben hingenommenes Gefüge von philosophischen Allgemeinplätzen verstanden.

Eine solche Topik begründet eine ideologisch gefilterte Wahrnehmung von Welt. Und diese durch vorgebliches Herrschaftswissen gelenkte Wahrnehmung wird von ihren philosophischen Vordenkern mit einer perfiden Argumentationstechnik verteidigt: Es ist die das Unwissen des Gegners geschickt nutzende Disputationspraxis der Eristik, die schon Cyranos Vorbild Lukian satirisch auf die Spitze getrieben hat (Dietz, 1394). Wenn nun Cyrano zum Topos von der verkehrten Welt greift, so ordnet er diese nach eben dem geschilderten Prinzip: Von der Umkehr her erscheinen alle seine Deduktionen als plausibel. Die ideologiekritische Spitze von Cyranos Komik besteht also darin, dass sie durch Syllogismen andere Syllogismen als solche entlarvt und damit die Gültigkeit von Welterklärungsmodellen außer Kraft setzt – womit er das von Hegel so hoch geschätzte Verfahren Voltaires zur polemischen Subversion einer trüben Metaphysik vorwegnimmt. Davon zeugt *Candide* ebenso wie der kleine philosophische Roman *Micromégas*, mit dem Voltaire direkt an die Tradition der *voyages imaginaires* von Lukian über Cyrano bis Swift anknüpft.

Cyrano entlarvt – wie oben gezeigt – die von ihm rhetorisch vorgeführte Relativität aller Phänomene letztlich auch als die Folge sophistischer Syllogistik und wirft somit die Frage nach einer allumfassenden Tradition auf, die der Hort jener Wahrheit sein soll, nach der die Philosophen suchen, von denen sie sich aber durch eine auf das eigene System bezogene Argumentation entfernen. Das Absolute und das Gericht über den Menschen bleiben einem abwesenden Gott vorbehalten; die Folge ist, dass die Prinzipien der Moral das Residuum der von der Gesellschaft bestimmten – syllogistischen – Begründungszusammenhänge bleiben. Geradezu konsequent erscheint es dann, dass Leibniz, der Cyrano ja zu widerlegen sucht, den

Syllogismus – wenn auch nunmehr unter anderen Vorzeichen – zur Grundlage seiner Welterklärung macht. Cyrano hingegen spricht *post rem* über die cartesianische Ethik⁶ und *ante rem* über Leibnizens Monadologie ein hartes Urteil. Mit anderen Worten: Er entlarvt die Relativität einer einzig auf das Bestehende ausgerichteten ethischen und wissenschaftlichen Welterklärung als unzureichend sowie die großen kosmologischen und metaphysischen Systeme als sophistische Strategien gegen eine »ontologische Verunsicherung« des Menschen. Somit ist ihm alles aktuelle Philosophieren Trug.

In einer Passage aus *Les états et les empires du soleil* thematisiert Cyrano die »ontologische Verunsicherung«, wobei er eine Anleihe bei Aristophanes macht. Die Vögel auf der Sonne haben ihre eigene Republik. Dyrcona, der in ihre Hände gefallen ist, soll eines qualvollen Todes sterben. Sie verteidigen ihren Hass auf den Menschen damit, dass er sich ihnen überlegen wähne, nur weil sie von anderer Gestalt seien; doch seien manche Vögel dem Menschen an Kraft überlegen. Und die Tatsache, dass man innerhalb einer Gattung auf Riesen und Zwerge treffe, erlaube es nicht, einen Unterschied zwischen Gattungen mit einer anderen Verfassung der Gliedmaße zu begründen. Paradoxiertweise argumentieren diese Bewohner einer Republik dabei ausgerechnet gegen ihre Staatsform. Deren Grundlage nämlich sei die Gleichheit, die auf Dauer keiner ertragen könne:

[...] ils sont au contraire si enclins à la servitude, que de peur de manquer à servir, ils se vendent les uns aux autres leur liberté. C'est ainsi que les jeunes sont esclaves des vieux, les pauvres des riches, les paysans des gentilshommes, les princes des monarques, et les monarques des lois qu'ils ont établies. Mais avec tout cela ces pauvres serfs ont si peur de manquer de maître, que comme s'ils appréhendaient que la liberté ne leur vînt de quelque endroit non attendu, ils se forgent des dieux de toutes parts, dans l'eau, dans l'air, dans le feu, sous la terre; ils en feront plutôt de bois, qu'ils n'en aient [...] (AM 1053).

[...] sie neigen im Gegenteil zur Knechtschaft, so daß sie aus Angst, sie könnten nicht zu Dienen kommen, einander ihre Freiheit verkaufen. So sind die Jungen die Sklaven der Alten, die Armen der Reichen, die Bauern die der Edelleute, die Fürsten die der Herrscher und die Herrscher selber die der Gesetze, die sie aufgestellt haben. Bei alledem haben diese armen Hörigen aber noch solche Angst, es könnte ihnen an Herren fehlen, daß sie, als fürchteten sie, die Freiheit könne ihnen von irgendeiner nicht erwarteten Seite herkommen, allenthalben Götter sich machen, im Wasser, in der Luft, im Feuer, unter der Erde; eher würden sei aus Holz welche machen, als keine zu haben [...] (dt. 209).

Die Vögel wollen Dyrcona töten, nur weil er ein Mensch ist. Hinter diesem Wunsch steht ein beschränkter Horizont, vor dem der Einzelne Sicherheit findet. Damit einher geht der nicht minder starke Wunsch nach Unterwerfung – oder, um es frei mit Kant zu formulieren: Die selbstverschuldete Unmündigkeit ist in Wirklichkeit eine gewollte. Die Unterwerfung wird zu einer anthropologischen Konstante erklärt, die letztlich auch den Vögeln eigen ist. Hier pointiert Cyrano einen Gedanken von La

⁶ Descartes postuliert eine »morale par provision«, die vom Individuum die Anpassung an die Gesetze und Traditionen der jeweiligen Gesellschaft, Entschlossenheit des Handelns und schließlich Selbstüberwindung statt des Anspruchs auf Weltveränderung fordert (Descartes, 141–142).

Boétie, einem Freund von Montaigne. In seinem *Discours de la servitude humaine* (1576) vertrat Étienne de La Boétie die Auffassung, dass der Mensch immer nach Knechtschaft strebe, gleichgültig, ob eine legitime Autorität oder reine Tyrannei herrsche. Ein Untertanengeist bringe zwar tapfere Krieger hervor, aber nur wahre Freiheit vermöge Großes zu bewirken (La Boétie, 31).

Im Freiheitsverständnis des *libertin* Cyrano lebt sicherlich der *orgueil* (Stolz) des alten *gentilhomme* fort; es darf also nicht mit dem des Bürgers verwechselt werden. Sollte sich die Freiheit einmal verwirklichen, so kann dies nur von einer höheren Warte aus erfolgen, die zugleich eine ständische Ordnung bekräftigt. Denn einzig eine solche Ordnung vermag die Flucht vor der Freiheit in den Aberglauben, zu den aus Holz geschnitzten Göttern, verhindern. Diese Ordnung zu bestimmen ist Aufgabe der Metaphysik; sie muss den Weg zur höheren Erkenntnis weisen, die allein der Hort wahrer Freiheit sein kann. Freiheit ist allerdings nur innerhalb der Grenzen des jeweiligen Standes möglich, wobei dem *libertin* unterstellt werden darf, dass er diese als Adliger (oder Intellektueller) für sich besonders weit steckt.

Nur eine Metaphysik als die Summa allen Denkens kann den Rahmen einer neuen *traditio* und *auctoritas* bestimmen; »Freiheit« ist folglich auch gleichbedeutend mit dem Akzeptieren dieser einzig wahren Lehre, das vom Wissen um ihre Richtigkeit getragen ist und nicht ein bloßes Sich-Unterwerfen unter die Macht des Faktischen darstellt. Cyrano ist also keineswegs ein Aufklärer im Sinne der philosophischen Aufklärung mit ihrer naturrechtlichen Bestimmung des Individuums.

Von der Vollendung der Metaphysik kündigt das Gleichnis vom Baum des Lebens und der Erkenntnis in Cyranos apokrypher Eschatologie, deren Quintessenz sich mit dem Schluss von Kleists Aufsatz *Über das Marionettentheater* resümieren lässt:

Mithin, sagte ich ein wenig zerstreut, müßten wir wieder von dem Baum der Erkenntnis essen, um in den Stand der Unschuld zurückzufallen?

Allerdings, antwortete er; das ist das letzte Kapitel von der Geschichte der Welt. (Kleist, 480)

Cyrano setzt offensichtlich *nicht* auf die Kraft der Geschichte, sondern auf die der von ihm gescholtenen Philosophen: Kosmologie und Metaphysik eilen der Geschichte genauso voraus wie der Physik. Aber das neue, auf *traditio* und *auctoritas* beruhende Welterklärungsmodell bleibt ein Geheimnis, dem sich Mystik und Kabbala angenähert hätten. Ohne neue Erkenntnis vorhandener Begründungszusammenhänge für die Tradition ist keine echte Revolution im naturwissenschaftlichen oder sozialen Bereich denkbar. Marxistisch gesprochen hat Cyranos Argumentation ausschließlich den Überbau im Visier und scheut in der Regel vor allzu offenen Attacken gegen die bestehenden Verhältnisse in Frankreich zurück. Der Konflikt des zur Erde zurückgekehrten Helden mit der Gesellschaft endet rasch mit dem Aufbruch zur Sonne.

Durch seine »satirische Eschatologie« unterscheidet sich Cyrano auch von Voltaire, der am Ende seines an *l'Autre Monde* erinnernden philosophischen Romans *Micromégas* universalen Welterklärungsmodellen eine Absage erteilt. Cyrano hätte sich nicht mit einem weißen Buch begnügt. Am Schluss des Fragments einer *Reise zu den Sonnenreichen* fallen sich Campanella und Descartes in die Arme. Wir er-

fahren nicht, was sie sich zu sagen haben. Campanella, der hier als Philosoph des Ausgleichs auftritt, setzt an, seinen gelehrigen Schüler Dyrcona über den Dialog mit Descartes zu unterrichten, in dem es um die Erkenntnis geht – um einen »metaphysischen« Kompromiss zwischen den verfeindeten Denkern:

Il s'exhale de tous les corps des espèces, c'est-à-dire des images corporelles qui voltigent en l'air. Or ces images conservent toujours, malgré leur agitation, la figure, la couleur et toutes les autres proportions de l'objet dont ils parlent; mais comme elles sont très subtiles et très déliées, elles passent au travers de nos organes sans y causer aucune sensation; elles vont jusqu'à l'âme, où elles s'impriment à cause de la délicatesse de sa substance, et lui font ainsi voir des choses très éloignées que les sens ne peuvent apercevoir: ce qui arrive ici ordinairement, où l'esprit n'est point engagé dans un corps formé de matière grossière, comme dans ton monde. Nous te dirons comment cela se fait, lorsque nous aurons eu le loisir de satisfaire pleinement l'ardeur que nous avons mutuellement à nous entretenir; car assurément tu mérites bien qu'on ait pour toi la dernière complaisance (AM 1098)

Von allen Körpern strömen Gestalten aus, das heißt körperliche Bilder, die in der Luft fliegen. Diese Bilder bewahren nun immer trotz ihrer Bewegung die Gestalt, die Farbe und all die andern Maße der Gegenstände, von denen sie reden. Da sie aber sehr fein und sehr zart sind, gehen sie durch unsere Organe hindurch, ohne darin irgendeine Empfindung zu erregen. Sie prägen sich dort ein und lassen sie so sehr weit entfernte Dinge sehen, welche die Sinne nicht wahrnehmen können. Und das kommt hier gewöhnlich vor, wo der Geist nicht in einen Körper gebunden ist, der aus grober Materie besteht, wie in deiner Welt. Wir werden dir sagen, wie das geschieht, wenn wir Muße gehabt haben, völlig die Glut zu befriedigen, die wir gegenseitig haben, uns miteinander zu unterhalten; denn sicherlich bist du es wert, dass man dir die größte Gefälligkeit erweist (dt. 263).

Doch hier bricht der Text von *L'Autre Monde* ab – und der Leser ist auf Spekulationen angewiesen. Schaffen es die beiden so gegensätzlichen Philosophen Campanella und Descartes tatsächlich, zueinander zu finden? Stehen sie für das »Eschaton«, das letzte Greifen nach dem Baum der Erkenntnis, für die endgültige Wahrheit? Gelingt ihnen die Synthese aller vom Dämon des Sokrates inspirierten Denker zu einer neuen *summa*, zu einem umfassenden Welterklärungsmodell? Oder bleibt zwischen ihnen ein *je ne sais quoi*? Dieser Ausgang dürfte wohl der wahrscheinlichste sein, denn der Satiriker vermag die von ihm angemahnte Versöhnung in einer neuen Metaphysik mit Sicherheit nicht einzulösen.

Die dem Roman unterlegte »apokryphe«, »intellektuelle« oder »philosophische« Eschatologie ist geeignet, die streitige Frage nach dem Verhältnis von Cyranos Romans zur (literarischen) Utopie zu beantworten: Die Utopie ist lediglich ein Moment jener Denkmodelle, die es nach Cyrano miteinander zu versöhnen gilt, denn es gibt kein gültiges Bild vom Eschaton. Das endgültige Verdikt über die Utopie kann erst von der Warte einer neuen Metaphysik aus erfolgen, nämlich wenn Campanella, Descartes und die anderen Philosophen ihren Dialog erfolgreich zu Ende geführt haben. Solange dies nicht der Fall ist, bleibt der Utopist ein Außen-seiter. Das Ende des Fragments über die Sonnenstaaten deutet also auf eine Versöhnung von Campanella – und anderen *penseurs maudits* wie Bruno oder Gassendi – mit Descartes hin. Diese Huldigung an Descartes kann zugleich als eine mehr oder weniger versteckte Huldigung an den sich etablierenden Absolutismus

gelesen werden, an den der Autor die Hoffnung auf Versöhnung der divergierenden philosophischen (und theologischen?) Strömungen herangetragen zu haben scheint.

Bedeutete für Cyrano das anbrechende Zeitalter Ludwigs XIV., der allerdings erst 1661 definitiv selbst die Regierungsgeschäfte übernehmen sollte, die Erfüllung seiner hinter dem Skurrilen hervortretenden Eschatologie? Selbst den von ihm zunächst heftig befehdeten Kardinal Mazarin erklärte er noch während der (ersten oder zweiten?) Fronde zu einem durch den alles überragenden Kardinal Richelieu legitimierten Staatsmann (OC II, 224f.). Mit Richelieu, der die Legitimität seines auf ein altes Geschlecht aus dem Poitou zurückgehenden Adel gegen Neider hatte verteidigen müssen, schien sich Cyrano ja regelrecht zu identifizieren (OC II, 220f.).

Für eine Lesart von *L'Autre Monde* im Sinne des Absolutismus sprechen überdies die Verteidigung Cyranos durch Boileau, die Rechtfertigung des Grotesken bei Guéret oder auch Jean Guttins wenig beachteter »eschatologischer« Roman *Épigone, histoire du siècle futur* aus dem Jahr 1659, der in einer Reihe galanter Abenteuer die Wertordnung des 17. Jahrhunderts zelebriert.⁷ Richelieu, der das ganze 17. Jahrhundert über als die Lichtgestalt der Kultur galt, hätte durchaus am Ende eines vollendeten zweiten Bandes von *L'Autre Monde* in das Geschehen eingreifen und die Kontrahenten Campanella und Descartes in ihrem Bestreben nach Aussöhnung unterstützen können.

Mit Sicherheit wollte Cyrano keine Utopie, keinen gesellschaftlichen Gegenentwurf und auch keine Metaphysik ausformulieren. Als Ersatz für den fehlenden Schluss des Romans mag daher eine Episode aus Lukians *Wahrer Geschichte* dienen. Auf der Insel der Glückseligen weilen die großen Philosophen versöhnt miteinander; unter ihnen genießen Aristip und Epikur die größte Verehrung – nur einer fehlt:

Von den übrigen Philosophen war Plato allein nicht da: er wohne, sagte man, in seiner von ihm selbst erfundenen Republik, und lebe unter der Verfassung und den Gesetzen, die er ihr selbst gegeben (Lukian, 659).

⁷ Guttin versteht sich als literarischer Amateur, dem Sinn und Zweck des Schreibens einzig das *divertissement* sei. Sein Begriff von Literatur richtet sich gegen jede Pedanterie der Kritik in den Salons, deren Mitglieder indessen die offenkundigen Adressaten seines galanten – und in der Tat wenig brillanten – Romans sind. Er fordert eine von Vorurteilen befreite Wahrnehmung (Guttin, 69). Einzig das für die Gesellschaft Nützliche soll die Erkenntnis leiten (Guttin, 56). Er spielt dabei auch auf das Vorbild der beiden Minister-Kardinäle an (Guttin, 77). Nach dem Vorbild der Antike sei sein Held Épigone (hier übersetzt mit *postériorité* oder *successeur*, »Nachfolge« oder »Nachfolger«) derjenige, der die würdige Nachfolge des Gottes der *NOUVEAUTÉ* antreten solle, des Gottes, dem die Antike zwar erschöpfend gehuldigt habe, dessen Altar indes wieder nach dem Neuen verlange (Guttin, 73f.). Guttins Schrift weist nicht nur auf die heraufbrechende *Querelle des anciens et des modernes* hin, sondern sie ist offensichtlich auch getragen von der Hoffnung, das Frankreich nach der Fronde werde auf dem Weg der *aemulatio* die Wissenschaften auf ein neues Fundament stellen – und damit auch Phänomene wie das der Unsichtbarkeit als von der Natur gegebene begreifen.

Textausgaben

Cyrano de Bergerac, Savinien de: *L'Autre Monde* [*Les États et Empires de la Lune. Les États et Empires du Soleil*], in: *Libertins du XVII^e siècle*, hg. v. Jacques Prévot u.a., Paris: Gallimard (Pléiade) 1998, 901–1098 [Nach dieser Ausgabe wird mit der Sigle AM zitiert].

L'Autre Monde ou les États et Empires de la Lune. Les États et Empires du Soleil, in: *Œuvres complètes*, hg. v. Jacqueline Prévot, Paris: Belin 1977 [nur mäßig kommentierte Werkausgabe].

L'Autre Monde ou les États et Empires de la Lune. Les États et Empires du Soleil. Fragment de physique (= *Œuvres complètes D*), hg. v. Madeleine Alcover, Paris 2000 [gut kommentierte Ausgabe].

Die meisten französischen Taschenbuchausgaben von *L'Autre Monde* enthalten nur *Les États et Empires de la Lune*.

Online-Ausgaben (französisch) u.a.: <http://gallica.bnf.fr> und <http://abu.cnam.fr>

Cyrano de Bergerac, Savinien de: *Mondstaaten und Sonnenreiche. Zwei Romane* [*Die andere Welt oder die Staaten und Reiche des Mondes & Die Staaten der Reiche und Sonne*], übersetzt v. Martha Schimper und mit einer Einleitung v. Hans Ekart-Rübsamen, München: Heyne TB (Bibliothek der Science Fiction Literatur) 1986 [Dieser – vergriffenen – Ausgabe sind die – nicht immer überzeugenden – deutschen Übersetzungen in vorliegendem Beitrag entnommen].

Die Reise zum Mond. Erzählung, übersetzt von Martha Schimper, Frankfurt a.M.: Insel (Bibliothek) ²1991 [derzeit einzige lieferbare Ausgabe in deutscher Sprache, die nur den ersten Band von *L'Autre Monde* enthält].

Zitierte Literatur

Ariosto, Ludovico: *Orlando furioso*, hg. v. Cesare Segre, Rom: Mondadori (i Meridiani) 1976.

Arnauld, Antoine/Nicole, Pierre: *La Logique ou l'art de penser*, Paris: Gallimard (tel) 2001.

Augustinus: *De Civitate Dei* (2 Bde.), hg. v. Bernahrd Dombart u. Alfons Kalb, Leipzig 1929 [Repr.: Darmstadt: wbg 1981].

Baader, Renate: »Einleitung«, in: dies.: (Hg.): *17. Jahrhundert: Roman, Fabel, Briefe*, Tübingen: Stauffenburg (Interpretation) 1999, 1–38.

Bachtin, Michail M.: *Rabelais und seine Welt. Volkskultur als Gegenkultur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw) 1995.

Balzac, Jean-Louis Guez de: »Dissertation sur une tragédie intitulée *Herodes Infanticida* [= *Discours septième*]. In: ders.: *Œuvres diverses* (1644), hg. von Roger Zuber, Paris 1995 (Champion), 179–215.

- Blumenberg, Hans:** *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, 3 Bde., Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw) ³1996.
- Boileau [Despréaux], Nicolas:** *Art poétique*, in: ders.: *Art poétique. Épîtres – Odes – Poésies diverses – Épigrammes (Œuvres II)*, hg. Sylvain Menant, Paris: Flammarion (GF) 1998.
- Bruno, Giordano:** *Zwiesgespräche vom unendliche All und den Welten*, übersetzt v. Ludwig Kuhlenbeck, Darmstadt: wbg ³1968.
- Campanella, Tommaso:** *Sonnenstaat*, in: *Der utopische Staat*, hg. u. übersetzt von Klaus J. Heinisch, Reinbek b. Hamburg: Rowohlt (Philosophie des Humanismus und der Renaissance) 1960, 111–169.
- Cyrano de Bergerac, Savinien de:** »Entretiens pointus«, in: ders.: *Œuvres complètes II: Lettres. Entretiens pointus. Mazarinades*, hg. v. Luciano Erba u. Hubert Carrier, Paris: H. Champion 2001, 291–298 [Diese Ausgabe wird mit der Sigle OC II zitiert].
- »Mazarinades«, in: ders.: *Œuvres complètes II: Lettres. Entretiens pointus. Mazarinades*, hg. v. Luciano Erba u. Hubert Carrier, Paris: H. Champion 2001, 269–279 [Diese Ausgabe wird mit der Sigle OC II zitiert].
- »Les Œuvres diverses de Mr de Cyrano de Bergerac (1654)«, in: ders.: *Œuvres complètes II: Lettres. Entretiens pointus. Mazarinades*, hg. v. Luciano Erba u. Hubert Carrier, Paris: H. Champion 2001, 51–260 [Diese Ausgabe wird mit der Sigle OC II zitiert].
- Descartes, René:** *Œuvres complètes*, hg. v. André Bridoux, Paris: Gallimard (Pléiade) 1953.
- Dietz, Richard:** Art. »Eristik«, in: Ueding, Gert (hg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik II*, Tübingen: Niemeyer 1994, 1389–1414.
- Friedrich, Hugo:** *Epochen der italienischen Lyrik*, Frankfurt a.M.: Klostermann 1964.
- Gassendi, Pierre:** »Traité de la philosophie d'épicure, III^e partie: l'éthique ou la morale [frz./lat.]«, in: *Libertins du XVII^e siècle*, hg. v. Jacques Prévot u.a., Paris: Gallimard (Pléiade) 1998, 597–745.
- Gipper, Andreas:** *Wunderbare Wissenschaft. Literarische Strategien naturwissenschaftlicher Vulgarisierung in Frankreich. Von Cyrano de Bergerac bis zur Encyclopédie*, München: Fink 2002.
- Goldin, Jeanne:** *Cyrano de Bergerac et l'art de la pointe*, Montréal: Presses universitaires de Montréal 1973.
- Godwin, Francis:** *The Man in the Moone. Or a Disourse of a Voyage thither by Domingo Gonzales, the speedy Messenger*, London: Kyton & Warren 1638.
- Guéret, Gabriel:** *Le Parnasse réformé. Nouvelle édition, revue, corrigée augmentée*, Paris: Th. Jolly 1671 [Repr.: Genf: Slatkine 1968].

La Guerre des auteurs anciens et modernes: avec la requeste et arrest en faveur d'Aristote, Den Haag: Leers, 1671.

Guthke, Karl S.: *Der Mythos der Neuzeit. Das Thema der Mehrheit der Welten in der Literatur- und Geistesgeschichte von der kopernikanischen Wende bis zur Science Fiction*, Bern/München: Franke 1983.

Guttin, Jacques: *Épigone, Histoire du siècle futur*, Paris: P. Lamy 1659.

Habermas, Jürgen: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt a.M. 1979.

Hevelius, Johannes: *Selenographia: sive, Lunae Descriptio*, Danzig 1947 [Faksimiledruck – mit einem Nachwort hg. v. H. Lambrecht, Leipzig: Edition Leipzig 1967].

Kepler, Johannes: *Somnium seu Opus Posthumum de Astronomia Lunari, accedit Plutarchi libellus de facie quae in orbe lunae apparet e Graeco latine redditus a Joanne Keplero*, Frankfurt 1634 [Faksimiledruck – mit einem Nachwort hg. v. Martha List u. Walther Gerlach, Osnabrück: Zelle 1969].

Kleist, Heinrich von: »Über das Marionettentheater«, in: ders.: *Werke und Briefe III*, hg. v. Peter Goldmann u. Anita Klotz, Berlin/DDR: Aufbau 1978, 473–480.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Essais de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. Préface, Discours, Première et Seconde Partie – Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels. Vorwort, Abhandlung, erster und zweiter Teil*, in: ders.: *Theodizee I (= Philosophische Schriften II.1)*, hg. v. Herbert Herring, Frankfurt a.M.: Suhrkamp (stw) 1996.

La Boétie, Étienne de: *La Servitude volontaire, suivie de neuf sonnets d'Étienne de la Boétie et une lettre de Montaigne*, hg. v. Claude Pinganaud, Paris: arléa 2003.

La Taille, Jean de: *Saül le furieux: tragédie prise de la Bible, faicte selon l'art et à la mode des vieux auteurs tragiques, plus une remonstrance faicte pour le roy Charles IX à tous ses subjects, à fin de les encliner à la paix, avec hymnes, cartels, épitaphes, anagrammatismes et autres oeuvres d'un mesme auteur*, Paris: F. Morel 1572.

Lukian von Samosate: *Wahre Geschichte* [übersetzt v. Christoph Martin Wieland], in: Christoph Martin Wieland, *Werke V*, hg. v. Fritz Martini u. Hans Werner Seiffert, München: Hanser 1968.

Nerval, Gérard de: »Les Ballons, Histoire de la locomotion aérienne depuis son origine jusqu'à nos jours, par M. Julien Turgan, Paris, Plon, 1851 [Rezension]«, in: ders.: *Œuvres complètes*, hg. v. Jean Guillaume u. Claude Pichois, Paris: Gallimard (Pléiade) 1984, 1245–1251.

Pascal, Blaise: *Œuvres complètes*, Paris 1954, Kommentar und Anmerkungen von Jacques Chevalier, Paris: Gallimard (Pléiade) 1954.

Rabelais: *Œuvres complètes*, hg. v. Mireille Huchon u.a., Paris: Gallimard (Pléiade) 1994.

Rocchi, Jean: *Giordano après le bûcher*, Paris: Complexe 2000.

Rostand, Edmond: *Cyrano de Bergerac. Comédie héroïque en cinq actes en vers*, Paris: P. Lafitte s.d.

Wilkins, John: *The Discovery of a World in the Moone. Or Discourse to prove that 'tis Probable therer may be another Habitable World in that Planet*, London: Sparke & Forrest 1638.