

Aufklärung über die Aufklärung

Grundsätzliche Überlegungen zu zwei Neuerscheinungen

Von Arno Schilson

An die Stelle der „finsternen Zeiten“ des Mittelalters das helle Licht der Vernunft zu setzen, war eine der programmatischen Absichten der Aufklärung. Paradox genug, daß dieses selbstbewußte „Zeitalter des Lichtes“ bald schon selbst ins Zwielficht geriet und bis heute selten jene Anerkennung gefunden hat, die es sich selbst erhoffte und erträumte. Der Ruf nach einer „Aufklärung über die Aufklärung“ ist daher noch immer am Platze. Gemeint ist damit die bereits von Ernst Cassirer erhobene Forderung nach einer exakteren Erforschung und Beschreibung der historischen Situation und des eigentlichen Wollens dieser Epoche¹. Erst allmählich beginnt sich eine unbefangene und positivere Würdigung der enormen, noch kaum völlig ausgeloteten denkerischen Anstrengungen auch (wenn nicht: vor allem) der deutschen Aufklärung abzuzeichnen. Noch immer allerdings muß sich diese, auf intensivem Studium der einschlägigen Quellen wie der geistesgeschichtlichen Gesamtsituation jener Zeit beruhende Forschung gegen Vorurteile zur Wehr setzen oder allzu kurzschlüssige, darum aber kaum weniger wirksame Interpretationen widerlegen. Zu groß bleibt die Verlockung, sich den mächtigen und über Jahrzehnte hinweg nahezu unbestritten vorherrschenden Interpretationsmustern für die Aufklärungsepoche anzuschließen und so die Mühe des kritischen Selbst-Denkens (beides, „Kritik“ wie „Selbstdenkertum“, sind übrigens Grundworte und -werte der Aufklärung) zu ersparen – freilich um den Preis, unentdeckte Schätze weiterhin ruhen zu lassen und blind zu bleiben für manches ideologiekritische Potential, das diese Zeit für die Gegenwart bereithält.

¹ Vgl. *E. Cassirer*, Die Philosophie der Aufklärung (Grundriß der philos. Wissenschaften 4), Tübingen 1932, bes. XIV f.; auf ganz andere, darum aber nicht weniger überzeugende Weise hat *G. Picht* diese Forderung eingelöst, indem er auf der Basis historischer Detailforschung die ursprünglichen und bleibenden Intentionen im Denken der Aufklärung herausarbeitet und diese zugleich für die Gegenwart aktualisiert (Aufklärung und Offenbarung [1966], in: ders., Wahrheit, Vernunft, Verantwortung, Stuttgart 1969, 183–202; Was heißt aufgeklärtes Denken?, in: ZEE 11 [1967] 218–230). – Als gelungenes Paradigma für die Verbindung von intensiver historisch bestimmter „Aufklärung über die Aufklärung“ und aktualisierender Präsentation vgl. die brillante Studie von *W. Schneiders*, Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung, Freiburg-München 1974. Weniger überzeugend erscheint demgegenüber die an sich nützliche Textsammlung „Erforschung der deutschen Aufklärung“, hg. v. *P. Pütz* (Neue Wissenschaftliche Bibliothek 94 – Literaturwissenschaft), Königstein/Ts. 1980. Zwar differenziert Pütz umsichtig zwischen solchen Texten, die die Aufklärung als „epochenübergreifenden Prozeß“ beschreiben (so z. B. Horkheimer-Adorno, Habermas, Luhmann, Oelmlücker, Blumenberg, Mittelstrass; 1–105), und anderen, die mit größerer Strenge die „Aufklärung als Epochenbegriff“ thematisieren (107–189); dennoch zeichnen sich die herangezogenen Beiträge weniger durch umsichtige historische Filigranarbeit aus als durch eine zuweilen recht globale, meist an der gegenwärtigen Interessenlage orientierte Einordnung der Aufklärung(szeit). Die zuvor angeführten Studien zeigen zur Genüge, daß eine wirkliche „Aufklärung über die Aufklärung“ auf intensive historische Forschung (und d. h. Hinwendung zu den Quellen sowie Erforschung der geistesgeschichtlichen Situation) schwerlich verzichten kann. Einen recht vernachlässigten Aspekt behandeln in guter Weise: *Chr. Bürger / P. Bürger / J. Schulte-Sasse*, Hg., Aufklärung und literarische Öffentlichkeit (Hefte für Kritische Literaturwissenschaft 2), Frankfurt 1980.

Angesichts solch forscher Worte mag sich Unbehagen regen: Zeigt nicht gerade die Aufklärung zugleich einen bedenklichen Mangel an selbstkritischer Potenz, eine Unfähigkeit zu einer Ideologiekritik, die letztlich einem (durchaus erkennbaren) gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang entspringt und das Denken dieser Zeit obsolet macht, ja, in seiner offenkundigen Naivität geradezu gefährlich werden läßt? Muß sich Aufklärungsforschung heute – will sie die Höhe der Zeit halten – nicht notwendig eine ideologiekritische Attitüde geben, selbst wenn sie sich damit jede positive Würdigung oder gar entscheidende Anregungen durch die damalige Literatur von vornherein verunmöglicht? Anders gewendet: Wie frei, wie selbst- bzw. ideologiekritisch gegenüber mächtigen Strömungen der Aufklärungsinterpretation vergangener Jahrzehnte zeigt sich eigentlich die gegenwärtige Aufklärungsforschung?

Diese Frage soll in diesem kleinen Beitrag paradigmatisch beantwortet werden anhand zweier neuerer Veröffentlichungen zu zentralen Themen der Aufklärungsepoche. Dabei wird sich im ersten Fall (s. 2.) zeigen, wie ein mutiger, wissenschaftlich exakt reflektierter und begründeter Bruch mit vorherrschenden Interpretationsmustern neues Licht auf manchen Denker der Aufklärung (hier vor allem G. E. Lessing) werfen kann. Aber auch den anderen Fall (s. 3.) gibt es leider noch immer: Daß selbst namhafte Wissenschaftler den Weg des geringeren Widerstandes gehen und die Mühe scheuen, sich abzarbeiten an der Entdeckung der „wahren Aufklärung“. Doch welche Traditionen machen hier ihren eher verhängnisvollen als förderlichen Einfluß auf die einschlägige Forschung geltend?

1. Vorherrschende Interpretationsmuster von Hegel bis zur Gegenwart

Zunächst ist es das geschichtsmächtige Urteil eines *G. W. F. Hegel*, das die Aufklärung mit Verachtung straft, um die einsame Höhe des eigenen Denkens desto deutlicher zu unterstreichen. Mag auch der Aufklärung als Übergangsphase eine letzte „Wahrheit“ nicht abzusprechen sein (so expliziert die „Phänomenologie des Geistes“ die Aufklärung als einsamen Höhepunkt der Entfremdung von Glauben und Wissen, worin sich zugleich der Umschlag ankündigt²), so bedarf doch nach Hegels frühen Schriften ihre Bevorzugung des Verstandes und dessen „eitle Erhebung über die Vernunft“ (II, 183) stetiger Kritik, denn „Aufklärung des Verstandes macht zwar klüger, aber nicht besser“ (I, 21). Noch schärfer geißelt das „Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramtes an der Universität Berlin“ von 1818 „die *Plattheit* und *Seichtigkeit* des *Wissens*, welches sich Aufklärung nannte“ (X, 403) – ein Urteil, das sich in Hegels „Geschichte der Philosophie“ bestätigt: Aufklärung ist hier jene Epoche, deren Philosophie „zu einer Mattigkeit der Popularität heruntergesunken [ist], die nicht tiefer stehen konnte. Es ist steife Pedanterie und Ernsthaftigkeit“ (XX, 308). Vor allem die deutsche Aufklärung „brachte auch die Metaphysik zur letzten Leerheit herunter“ (XX, 310), so daß erst Jacobi und Kant entscheidende Anstöße für eine Neubestimmung geben und diese beiden Denker damit – in scharfem Kontrast zum Niedergang des Denkens in der Aufklärung – den Beginn der neueren deutschen Philosophie einleiten. Läßt sich dieses immer wieder nachgesprochene vernichtende Urteil Hegels über die Aufklärung eigentlich noch überbieten?

Offenbar – denn die „Dialektik der Aufklärung“ von *Max Horkheimer* und *Theodor W. Adorno* geht in ihrer ideologiekritischen Pointe weit hinaus über Hegels Vorwurf einer Seichtigkeit und Plattheit der Aufklärung. Anspruch und Realität dieser Epoche klaffen für die Kritische Theorie weit auseinander, weil die gesellschaftliche Dimension der Wahrheit des Denkens hier ausgeblendet bleibt; so aber verkennt die Aufklärung, daß ihre angeblich radikale Entmythologisierung selbst nochmals zum Mythos gerät,

² Vgl. *G. W. F. Hegel*, *Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke*. Hg. v. E. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt 1969 ff., Bd. III 398 ff.; Band- und Seitenzahlen im folgenden Textabschnitt beziehen sich auf diese Ausgabe.

daß sie den Keim zu ihrer Selbstzerstörung in sich trägt, weil sie die Negativität nicht auszuhalten bereit ist. Schließlich wirkt sie totalitär, indem sie zwar langsam und fast unmerklich, aber doch unaufhaltsam alles Inkommensurable wegschneidet, das Partikulare zugunsten des Allgemeinen leugnet und so durch die Abstraktion, „das Werkzeug der Aufklärung“³, die Objekte als solche liquidiert: „Unter der nivellierenden Herrschaft des Abstrakten, die alles in der Natur zum Wiederholbaren macht, und der Industrie, für die sie es zurichtet, wurden schließlich die Befreiten selbst zu jenem ‚Trupp‘, den Hegel als das Resultat der Aufklärung bezeichnet hat“ (15 f.). Aufklärung schlägt daher in neue Mythologie – und dies paradoxerweise ausgerechnet dort, wo sie durch perfekte Naturbeherrschung von der Macht des Mythos zu befreien sucht. „Schuld ist ein gesellschaftlicher Verblendungszusammenhang. Der mythische wissenschaftliche Respekt der Völker vor dem Gegebenen, das sie doch immerzu schaffen, wird schließlich selbst zur positiven Tatsache, zur Zwingburg, der gegenüber noch die revolutionäre Phantasie sich als Utopismus vor sich selber schämt und zum fügsamen Vertrauen auf die objektive Tendenz der Geschichte entartet. Als Organ solcher Anpassung, als bloße Konstruktion von Mitteln ist Aufklärung so destruktiv, wie ihre romantischen Feinde es ihr nachsagen. Sie kommt erst zu sich selbst, wenn sie dem letzten Einverständnis mit diesen absagt und das falsche Absolute, das Prinzip der blinden Herrschaft, aufzuheben wagt“ (40 f.). Anders gesagt: Das Denken der Aufklärung war noch zu wenig radikal (im ursprünglichen Sinn des Wortes); es hat die Wurzel allen Übels, die gesellschaftliche Bedingtheit des Denkens, nämlich ein ideologisches, auf Herrschaft ausgerichtetes Interesse nur ungenügend erkannt und bloßgelegt, so daß die intendierte Emanzipation gründlich mißraten mußte. Mit noch größerer Radikalität als bei Hegel wird der Aufklärung daher ihr geradezu lebensbedrohendes Defizit an Reflexion und Selbstkritik vorgehalten; diese Zeit erscheint mithin als Epoche einer zweiten Naivität, die dem Bann des unaufgeklärten mythischen Denkens nur scheinbar entgeht, ihm in Wahrheit jedoch nur noch tiefer anheimfällt.

Damit sind zwar zwei wichtige, bis in die Gegenwart mächtige Strömungen einer eher pejorativen Einschätzung der Aufklärung genannt, jedoch keineswegs alle heute wirksamen Tendenzen. Eleganter, darum aber nicht weniger fragwürdig, erscheint eine Richtung, die die Grundbestimmungen des aufklärerischen Denkens und Strebens mit offenbarer Gründlichkeit, in Wahrheit jedoch durch eine gefährliche Engführung aus *Immanuel Kants* einschlägigen Äußerungen abzulesen versucht⁴. Nicht genug damit, daß dabei der historische Kontext vor allem von Kants berühmter „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ zuweilen sträflich vernachlässigt wird⁵! Auch die Spannungen und Widersprüche im Kantschen Aufklärungsverständnis werden selten angesprochen und deren einseitig emanzipatorischer Impetus zum griffig handhabbaren herausragenden Proprium bzw. Charakteristikum der Aufklärung hochstilisiert. Semantik, geistesgeschichtliche Herkunft und Selbstverständnis der deutschen Aufklärung werden dabei meist souverän übergangen⁶. Kaum beachtet wird zudem Hegels (richtige!) Einordnung Kants im Übergang der Aufklärung zum Deutschen Idealismus,

³ *M. Horkheimer / Th. W. Adorno*, Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt 1971, 15; die beiden folgenden Seitenzahlen ebd.

⁴ Vgl. außer dem bekannten Text *Kants*: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“, in: Werke VI, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt 1964, 53 ff., z. B. noch die ausführliche Anmerkung in: „Was heißt: sich im Denken orientieren?“, in: Werke III, 283, wo die ebenfalls bekannte Formulierung zu finden ist: „Selbstdenken heißt den obersten Probestein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die *Aufklärung*“.

⁵ Vgl. dazu sowie zur Interpretation selbst außer: *Schneiders* (s. o. Anm. 1) 52 ff. vor allem die umsichtigen Bemerkungen von: *N. Hinske*, Hg., Was ist Aufklärung? Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift, Darmstadt 1977, XVI ff., 539 ff.

⁶ Die einschlägige Literatur zu diesen Fragekreisen ist zusammengestellt in meiner Dissertation: Geschichte im Horizont der Vorsehung. G. E. Lessings Beitrag zu einer

die es verbietet, Kants Selbsteinschätzung der Aufklärung unbesehen auf andere Denker dieser Epoche zu übertragen. Die – offenkundige, manchmal aber auch latente – Alleinherrschaft von Kants „Definition“ („Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit“)⁷ bedarf jedenfalls kritischer Korrekturen, die zugleich neue Perspektiven für die Erforschung der Aufklärungsepoche eröffnen können. Daß dabei gegen manches Vor-Urteil anzukämpfen ist, versteht sich von selbst. Dennoch ergibt sich so möglicherweise ein ursprünglicheres Verstehen der zentralen Anliegen und Aussagen dieser Zeit; damit könnte dann auch auf deren Nachwirken mit der unmittelbaren Folgezeit plötzlich neues Licht fallen⁸.

Haben wir mit den drei genannten Tendenzen eher philosophische Richtungen in der Interpretation der Aufklärungszeit angesprochen, so läßt sich eine ähnlich abschätzige Betrachtung dieser Zeit in der Theologie des 19. und 20. Jh.s erkennen: Hier erscheint die Aufklärung als jene unheilvolle Epoche, die für die meisten religionskritischen bzw. christentumsfeindlichen Tendenzen der nachfolgenden Jahrzehnte verantwortlich zeichnet; die immer größere, mit dem Abstand der Zeit wachsende Unkenntnis der Denkwege und Neusätze der Aufklärung ließ diese Epoche mehr und mehr als eine reichlich finstere Brutstätte für die lebensbedrohenden Angriffe auf den christlichen Glauben erscheinen – man denke nur an die entscheidenden, tatsächlich von der Aufklärung erstmals mit aller Deutlichkeit angesprochenen Problemkreise von Vernunft und Geschichte, Glaube und Geschichte bzw. Glaube und Erfahrung, die allesamt an den Nerv der christlichen Botschaft rühren⁹. Wer an dieser vorherrschend negativen Einschätzung der Aufklärungszeit zu rütteln wagte, konnte auf entschiedenem Widerspruch rechnen, oder aber sein Votum blieb ohne breitere Resonanz¹⁰. Erst allmählich scheint sich hier ein Umschwung anzudeuten, doch dürfte es noch einige Zeit dauern, bis sich eine unbefangene Würdigung der verschiedenen Strömungen des

Theologie der Geschichte (Tübinger Theol. Studien 3), Mainz 1974, vor allem in dem ausführlichen Exkurs „Aufklärung und Erleuchtung“, 125–132; desgleichen in meinem Beitrag: Lessing und die Aufklärung, in: ThPh 54 (1979) 379–405, bes. 401 ff. u. Anm. 45 ff. Der als Nachtrag zu den einschlägigen Lexikon-Artikeln von F. Schalk / Th. Mablmann, in: HWP I (1971) 620–635, und H. Stuke, in: GGB I (1972) 243–342, gedachte Beitrag von G. Tonelli, „Lumières“, „Aufklärung“. A Note on Semantics, in: Intern. Studies in Philosophy 6 (1974) 166–169 beschränkt sich leider auf eine bloße Darbietung zusätzlichen Quellenmaterials ohne Strukturierung bzw. weiterführende Auswertung. Über die grundlegenden Richtungen der Aufklärungsforschung informiert zuverlässig und umsichtig P. Pütz, Die deutsche Aufklärung (Erträge der Forschung 81), Darmstadt 1979. Zu ergänzen ist neuestens R. Piepmeier, Art. Aufklärung I. Philosophisch, in: TRE IV (1979) 575–594. S. auch unten Anm. 17.

⁷ Vgl. oben Anm. 4 f.

⁸ Diese Vermutung habe ich m. E. an einem konkreten Fall erhärtet: Auf dem Hintergrund einer neuen, der Rezeptionssituation vermutlich näher kommenden Lessing-interpretation (vgl. meine o. Anm. 6 genannte Studie und deren Weiterführung in: Lessings Christentum [Kleine Vandenhoeck-Reihe 1463], Göttingen 1980) gelang mir der Nachweis eines beachtlichen Nachwirkens von Lessings Gedanken in der katholischen Theologie. Vgl. dazu meine beiden Beiträge: Zur Wirkungsgeschichte Lessings in der katholischen Theologie, in: H. G. Göpfert, Hg., Lessings Bild in der Geschichte, Heidelberg 1980, sowie: Lessing und die katholische Tübinger Schule, in: ThQ 160 (1980) 256–277.

⁹ Über die manchmal recht verschlungenen Wege eines Fortwirkens von aufklärerischen Tendenzen informiert am Beispiel der Geschichte des Begriffs „Tatsache“ auf solidem historischen Fundament: R. Staats, Der theologiegeschichtliche Hintergrund des Begriffes „Tatsache“, in: ZThK 70 (1973) 316–345.

¹⁰ Vgl. den zwar mutigen, aber folgenlosen Vorstoß von S. Merkle, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters, Berlin 1909, der bekanntlich sofort energischen Protest auslöste, sowie auf evangelischer Seite die feinsinnige „aufklärende“ Studie von W. Philipp, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht (FSThR 3), Göttingen 1957.

aufklärerischen Denkens, gerade im Bereich der Theologie, weithin durchsetzt – zu fest gefügt und langfristig wirksam bleiben auch hier pauschale Abqualifizierungen, selbst noch aus der jüngsten Vergangenheit¹¹. Diese noch recht allgemeinen Feststellungen sind nun – wie bereits angedeutet – an zwei Paradigmen aus allerjüngster Zeit gleichsam zu verifizieren. Da die Einschätzung der Aufklärung in den beiden nun vorzustellenden Studien geradezu diametral entgegengesetzt ist und die eine eher germanistischem, die andere rein philosophischem Interesse entspringt, vermittelt die bewußte Kontrastierung zugleich einen lebhaften Eindruck von der zunächst noch reichlich abstrakt umrissenen Forschungslage.

2. Erhellung der Aufklärung durch historische Filigranarbeit (H. J. Schings)

Wie nachhaltig z. B. die Thesen der „Dialektik der Aufklärung“ bis in entlegene Themen der Literaturwissenschaft wirksam sind, weil sie weithin ungeprüft übernommen werden, zeigt *Hans-Jürgen Schings* in seiner ausgezeichneten Studie „Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch. Poetik des Mitleids von Lessing bis Büchner“¹². Der konkrete Bezugspunkt ist die Deutung von Lessings Mitleidstheorie durch Horkheimer und Adorno; für die „Dialektik der Aufklärung“ wirkt alles Mitleid letztlich systemstabilisierend: „Indem Mitleid die Aufhebung des Unrechts der Nächstenliebe in ihrer Zufälligkeit vorbehält, nimmt es das Gesetz der universalen Entfremdung, die es mildern möchte, als unabänderlich hin“¹³. Die einzige Konsequenz ist darum eine radikale Ablehnung des Mitleids; der Zielpunkt bleibt (in offener Übereinstimmung mit Brecht) „eine Welt, die des Mitleids nicht länger bedarf“ (17). Das Mitleidsverbot ist demnach nur ein Ausdruck der großen Verweigerung, ein (zwar negativ gewendetes, darum jedoch kaum weniger offenkundiges) Bekenntnis zur Revolution. Die Interpretationsrichtung ist damit vorgegeben: Wer sich – wie z. B. Lessing – positiv zum Mitleid stellt, hat die Aufklärung noch nicht weit genug vorangetrieben, hat noch teil am gesellschaftlichen Verblendungszusammenhang. „Lessings Mitleidslehre . . . [hat demnach laut Horkheimer] teil an der Unterdrückung der menschlichen Natur, ist ebenso idealistische Verwirrung wie ideologische Verfälschung der bürgerlichen Realität des Egoismus“ (19).

Zeichnet sich bereits die Behandlung der Mitleidsphilosophie der Aufklärung in der „Dialektik der Aufklärung“ dadurch aus, daß „die Erörterung eines zuverlässigen Zeugen dieser Philosophie fehlt“ (18), so zeigt sich ein noch größeres „historisches Defizit“ (20) angesichts des ausdrücklich ideologiekritischen Verdikts über Lessings Mitleid-Konzeption. Dieses aufzuarbeiten durch „eine historische Analyse des Streits um das Mitleid“ (20), wie er sich 1756 bis 1757 vor allem in einem Briefwechsel über das Trauerspiel zwischen Friedrich Nicolai, Moses Mendelssohn und Gotthold Ephraim Lessing verfolgen läßt, ist die erklärte Absicht von Sch., denn: „Nur wenn man diesen

¹¹ Paradigmatisch noch *L. Scheffczyk*, Art. Aufklärung III., in: *LThK² I* (1957) 1063–1066. Entschieden besonnener und ausgewogener urteilt: *M. Seckler*, Die Aufklärung – eine Herausforderung für das Christentum als Offenbarungsreligion, in: *ThQ* 159 (1979) 82–92; jetzt ausführlicher *ders.*, Aufklärung und Offenbarung, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 21, Freiburg-Basel-Wien 1980, 5–78. Auf evangelischer Seite fällt ähnlich angenehm auf: *K. Scholder*, Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland, in: *Geist und Geschichte der Reformation*. Festgabe für Hanns Rückert, Berlin 1966, 460–486; jetzt auch: *M. Schmidt*, Art. Aufklärung II. Theologisch, in: *TRE* (1979) 594–608. Thematisch räumt mit vielen falschen Vorstellungen auf: *M. Greschat*, Die Aufklärung – ein Prozeß gegen das Christentum?, in: *KuD* (1976) 299–316. S. auch die beiden o. Anm. 1 genannten Arbeiten von G. Picht.

¹² Verlag C. H. Beck, München 1980, 116 S.

¹³ *Horkheimer / Adorno* (s.o. Anm. 3) 93; ebd. auch die Präzisierung: „Nicht die Weichheit, sondern das Beschränkende am Mitleid macht es fragwürdig, es ist immer zu wenig.“

Hintergrund (mit seiner besonderen Pointe) nicht beachtet, kann man Lessing als mehr oder weniger naives Opfer der deutschen Misere hinstellen . . . Dann fehlt aber auch der Erklärungsgrund für den Widerstand Mendelssohns wie für das merkwürdige Insistieren Lessings gegenüber dem Freund“ (ebd.). Nur die minutiöse, alle Dimensionen auslotende Nachzeichnung des Streites zwischen den Freunden also kann aufdecken, welche (oft verkannte) Sprengkraft gerade in Lessings Position liegt – eine Aufklärung nämlich, die der Belehrung durch eine historisch reichlich unbestimmte „Dialektik der Aufklärung“ wahrlich nicht bedarf.

Dieser betont kritische Einstieg läßt Sch.s Beitrag zu einer „Geschichte poetologisch-rhetorischer Wirkungsbegriffe in ihrer werk-, normen- und womöglich gesellschaftserschließenden Funktion“ (9) zu einem faszinierenden Unternehmen geraten, dem man schwerlich Aktualität und Brisanz absprechen kann. Durch die folgenschwere „Entdeckung . . . der unmittelbaren Bezugnahme Lessings (und Mendelssohns) auf Rousseau und dessen zweiten ‚Discours‘ . . . gewinnt Lessings Mitleids-Theorie ein neues Profil, rückt in polemische Zusammenhänge und Spannungen, die man bislang übersehen oder doch unterschätzt hat. Sichtbar wird der Kontext und die Geschichte eines Streites um das Mitleid, der auch heute keineswegs zur Ruhe gekommen ist“ (11). Dabei führt Sch.s Studie „von Lessing, der alle Hoffnungen der aufgeklärten, säkularen Mitleids-Philosophie in die Literaturtheorie einbringt, bis zu Georg Büchner, der im Mitleiden eine letzte Möglichkeit des Standhaltens und der Kunst erblickt“ (ebd.). Nach dem Einsatz bei den zuvor bereits skizzierten Mitleidsverboten von Bertolt Brecht und der Kritischen Theorie (13-21) fundiert Sch. seine Interpretation des Briefwechsels zwischen Mendelssohn und Lessing über das Trauerspiel durch eine prägnante Skizze zweier „Positionen der Aufklärung“, nämlich der von Mandeville und Rousseau (22-33). Dabei ist die Grunddifferenz in der Zielbestimmung der Tragödie zwischen Nicolai/Mendelssohn einerseits und Lessing andererseits im Auge zu behalten; für die ersteren gilt: „Die Tragödie soll Leidenschaften erregen“, während Lessings Maxime lautet: „Das Trauerspiel soll bessern“, und zwar durch die Erregung von Mitleid.

Auf einleuchtende Weise exponiert Sch. das Problem, indem er die unterschiedliche Rezeption von Rousseaus Mitleidsverständnis durch Mendelssohn und Lessing aufzeigt. Die entscheidende, durch Rückgriff auf Mandeville wie auf den zweiten „Discours“ von Rousseau gewonnene Einsicht ist, daß die zwischen diesen kontrovers geführte Mitleidsdiskussion von vornherein den gesellschaftlichen Aspekt einschließt: Während allerdings Mandeville das Mitleid als bare Un-Vernunft und bloßen Instinkt abwertet und darin zugleich einen gefährlichen Verstoß gegen Interessen und Wohlstand des Staates sieht, liegt für Rousseau in der Spontaneität des Mitleids, in seiner „Opposition zum Verstand“ (28) sein entscheidender Vorteil: Als „bonté naturelle“ kommt ihm zugleich eine gesellschaftskritische Funktion zu, ja, „man hat den Eindruck, daß das Mitleid mit seinen auszeichnenden Qualitäten geradezu als Modell für den Entwurf des Naturzustandes dient“ (ebd.). Damit aber kommt dem Mitleid eine Schlüsselstellung zu in der geschichts- bzw. kulturphilosophischen Konzeption Rousseaus, die den Gesellschaftszustand als Verfall, als eine Art „Abfall vom Ursprung“ betrachtet: „Der natürliche, der wahre Mensch ist der mitleidige Mensch, dessen bonté naturelle einer in den Zwängen des Egoismus gefangenen Gesellschaft den Spiegel vorhält“ (ebd.).

Während nun Lessing lobende Worte findet für Rousseaus leidenschaftliche schriftstellerische Haltung, wendet sich Mendelssohn – bei aller Zustimmung zur politischen Kritik Rousseaus – gegen dessen „Angriff auf den ‚gesitteten Menschen‘, den *homme social* – denn dieser Angriff vernichtet das Fortschrittsprinzip der Vervollkommnung und damit alle Sitlichkeit . . . Die Stoßrichtung seiner Widerlegung geht deshalb auf die Überschätzung des Gesellschaftszustandes und insgesamt gegen die pointierte Verknüpfung des einen mit dem anderen“ (29 f.). Mendelssohn ordnet das Mitleid viel-

mehr in eine allmähliche Vervollkommnung (*perfectibilité*) des Menschen ein; es verliert damit „seine ihm von Rousseau zugesprochenen Auszeichnungen, seine kritische Ursprünglichkeit. Es wird reduziert und funktionalisiert, dem Drang zur Vollkommenheit untergeordnet, von der Lust an der Vollkommenheit aufgesogen, in den Stand höherer Erkenntnis überführt . . . Das Mitleid, das Mendelssohn im Auge hat, ist daher nicht länger Gegenbild des ‚gesitteten Menschen‘, sondern dessen erste Regung, der ‚geringste Keim der Menschlichkeit‘ – und nicht mehr“ (31). Gegenüber Rousseau wird dem Mitleid demnach seine alles beherrschende Stellung für die Ethik genommen; die rationalistischen Vorbehalte gegenüber dem sinnlich-instinktartigen Mitleid führen so zu einer „Absage an das Mitleid, an die Moralität des Mitleids“ (32). Dieser scharfen Verurteilung Rousseaus durch Mendelssohn stimmt Lessing keineswegs zu; vielmehr wehrt er sich gegen die Disqualifikation des Naturzustandes und damit des Mitleides als dessen urtümlichster Regung.

Von hier aus, von der Diskussion über Rousseau also gewinnt „der Disput zwischen Lessing und Mendelssohn“ (34–45) seine wahre Bedeutung: Mendelssohn erscheint nun als Apologet einer rationalistisch ausgerichteten Schulphilosophie, indem er zwischen Ästhetik und Moral klar differenziert und dem Empfinden, speziell aber dem Mitleid seinen Ort in der Grundlegung der Moral bestreitet. Lessing hingegen vollzieht den Bruch mit dieser philosophischen wie ästhetischen Tradition (welch letztere das Erhabene bzw. die Bewunderung in den Mittelpunkt rückt), und „er vollzieht ihm im Namen einer neuen Ästhetik und Anthropologie des Herzens, der Rührung, des Mitleids. Und wir glauben sagen zu können: Er tut dies mit der Rückendeckung Rousseaus, er schlägt sich gegen die Kritiker des Mitleids und der neuen ‚Empfindlichkeit‘ auf die Seite Rousseaus“ (36).

Dabei verbindet Lessing auf durchaus selbständige Weise zwei Gestalten des Mitleids zu einer Einheit, obwohl diese von sich aus höchstens in einer vagen Analogie zueinander stehen; allerdings erscheint diese Ineinssetzung auf dem Hintergrund des bisher Gesagten durchaus einleuchtend: Dem Mitleiden, das als Affekt der Tragödie entspringt, tritt jenes Mitleid zur Seite, das als moralisch-humanitäres Phänomen die *bonté naturelle*, also die eine unverlierbare und wahre Menschlichkeit allererst konstituierende Wurzel echter Güte bekundet. Demnach gilt: „Das Mitleiden der Tragödie entpuppt sich als moralisches Phänomen ersten Ranges . . . Lessing schreibt der Tragödie keine Moral vor, er entdeckt ihre Moralität in der phänomenologischen Beschreibung ihrer Wirkung“ (38). Gegen Mendelssohns Rationalismus und mit Rousseau kann Lessing daher „das Mitleid zum Ursprung der Moralität“ (39) erheben und feststellen: „Der mitleidigste Mensch ist der beste Mensch, zu allen gesellschaftlichen Tugenden, zu allen Arten der Großmuth der aufgelegteste“. Nicht Rührung allerdings ist das letzte Ziel der Tragödie, so daß sie letztlich im Innern des Menschen allein sich auswirkt. Vielmehr setzt Lessing auf eine allmähliche „Fertigkeit im Mitleiden“, also auf eine „Bereitschaft zur Praxis“ (41), auf eine „Verwandlung der Leidenschaften in tugendhafte Fertigkeiten“, wie es in der späteren „Hamburgischen Dramaturgie“ heißt. Der damit bereits angedeutete Bogen hin zur späteren Ausgestaltung bzw. Wiederaufnahme desselben Themas in der „Dramaturgie“, dort u. a. unter breitem Ausgriff auf die Katharsis-Lehre des Aristoteles, läßt sich noch weiter spannen: Selbst die geschichtsphilosophisch orientierte Spätschrift „Die Erziehung des Menschengeschlechts“ steht im Banne dieser Mitleids-Konzeption, insofern die als Ziel der Menschheitsgeschichte benannte „Reinigkeit des Herzens“ „die Struktur, die ‚Reinigkeit‘ des ursprünglichen Mitleids“ (42) wiederholt.

Auf dem Umweg über den zweiten „Discours“ Rousseaus ist Sch. damit ein überrasierender und sehr plausibler Zugang zum wesentlich „kritischen Sinn von Lessings Apologie des Mitleids“ gelungen: Diese beinhaltet „das unüberhörbare Votum gegen jede manifeste und latente Menschenverachtung und den sich darin äußernden Herrschaftswillen, ein Votum freilich, das sich von eben diesem Herrschaftswillen nicht infi-

zieren läßt“ (44). Die forsche Vereinnahmung von Lessings Mitleidskonzeption als Paradigma eines „affirmativen Quietismus“ durch die Kritische Theorie ist daher ihrerseits alles andere als ideologiekritisch, sondern bestätigt nur ihre eigenen Vorurteile. Der kritische Impuls in Lessings Mitleidslehre läßt sich bei genauerem Hinsehen unter Beachtung des historischen Kontextes nämlich durchaus entdecken: „Er bleibt virulent, setzt seine Energien, in einer für die deutsche Aufklärung charakteristischen Form, in das pädagogische Vertrauen auf die Entwicklungsfähigkeit der Menschennatur und den Fortschritt des Menschengeschlechts um. Der Beitrag des Trauerspiels als der höchsten poetischen Gattung ist gesichert, sofern es dazu befähigt wird, ‚gesellige Leidenschaften zu erregen‘, moderner gesagt: ‚Kommunikativität‘ und Diskursbereitschaft einzuüben, nicht mehr und nicht weniger“ (45).

Auf die Fortsetzung der Geschichte des Mitleidbegriffs unter jeweiliger Rückführung auf die bei Mendelssohn oder aber Lessing wirksamen geistesgeschichtlichen Kontexte von Schiller über Hegel, Louis-Sébastien Mercier und Goethe bis hin zu Georg Büchners Realismus und dessen Nähe zu Schopenhauer sei in diesem Zusammenhang summarisch verwiesen; auch hier werden mit sachkundiger Hand und großem Scharfsinn Veränderungen aufgewiesen und mit großem Einfühlungsvermögen präsentiert. Am Ende überwiegt schließlich bei Büchner die von Schopenhauer geprägte Leidensphilosophie gegenüber der Wirkungsästhetik: „Nicht mehr der Mitleidige und seine Affekte, sondern der Leidende und sein Schmerz rücken in den Brennpunkt“ (83).

Diese knappe Zusammenfassung zeigt zur Genüge, daß Schings weder die Anstrengung des Gedankens gescheut hat noch den fragwürdigen Einseitigkeiten der Forschungsgeschichte blindlings erlegen ist. Auf hohem Niveau, das dem Leser gespannte Aufmerksamkeit aberlangt und eine ebenso dichte wie überzeugende Gedankenführung beinhaltet, durchdringt er verschlungene historische Zusammenhänge; dabei verfällt er weder einem letztlich platten und unergiebigem Historismus noch trägt ihn ein falscher Enthusiasmus der Spekulation über das Maß des historisch exakt Belegbaren hinaus. Gerade so gelingt es ihm beispielhaft, den Schleier der Vor-Urteile zu zerreißen und ein Musterstück an „Aufklärung über die Aufklärung“ zu leisten. Allgemeiner formuliert und auf den hier thematisierten Zusammenhang bezogen heißt dies: Wer die oft mühevolle historische Filigranarbeit nicht scheut und mit feinem Spürsinn geistesgeschichtliche Einflüsse und Wechselwirkungen nachzuzeichnen versteht, der widerlegt sowohl Hegels forsches Verdikt über die Platttheit und Seichtigkeit der Aufklärung als Zeit eines dürftigen Denkens als auch die ideologiekritische Attitüde einer Kritischen Theorie, die sich ihrer historischen Basis offenbar nur ungenügend vergewissert hat.

3. Eine irreführende „Einführung in die Philosophie der Aufklärung“ (J. Kopper)

Während so der Würzburger Germanist Schings bewußt und mit Erfolg den Nebel der Vorurteile durchbricht und ein Stück unverstellter und origineller Aufklärung ans Licht bringt, folgt der Mainzer Philosoph *Joachim Kopper* in seiner „Einführung in die Philosophie der Aufklärung“¹⁴ weitgehend den gängigen Klischees und trägt so eher zur Verdunkelung als zu einer „Aufklärung über die Aufklärung“ bei. Dabei ist er sich durchaus der geschichtsträchtigen (Fehl-)Einschätzung der Philosophie der Aufklärung durch Hegel bewußt und exponiert und konkretisiert diese Position in einem ersten Schritt seiner Darstellung (1–39 bzw. 1–7). Während Hegel das Ineinander von Rationalismus und Empirismus als Charakteristikum der Aufklärungsphilosophie betont und diese als Übergangsepoche bzw. als Aufbruch zu einem neuen, wesentlich an der Erfahrung orientierten Denken beschreibt, versucht er von dem durch Kants „Kri-

¹⁴ Die theoretischen Grundlagen. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979, IX, 162 S.

tik der reinen Vernunft“ „nahegelegten Schema für die Auslegung des Denkens der Aufklärung abzugehen und uns nur an die authentischen Aussagen der Philosophen selbst zu halten“ (7).

So begrüßenswert diese Hinwendung zum „Selbstverständnis“ der Aufklärungsphilosophie (7 ff.) auch ist – sie führt von vornherein in die Irre, weil sie sich nahezu ausschließlich an Kant orientiert. Dessen Denken als konsequente Fortbildung des originären Wollens von David Hume (ein weiteres Kapitel beschreibt die hier zu findende Struktur einer theoretischen Philosophie; 40–73) bildet denn auch das eigentliche Thema dieser „Einführung in die Philosophie der Aufklärung“. Mit einer ebenso einleuchtenden wie ermüdenden Monotonie wird dann die grundlegende Verwandlung des aufgeklärten Denkens gegenüber jedweder metaphysischen Bindung bzw. jeder Art von Bevormundung dahingehend bestimmt, „daß das Denken sich zu sich in dem Beisichsein, das es immer schon ist, selbst ausdrücklich versteht“ (9). Damit verbindet sich – vor allem gegenüber Hegels Absolutsetzung – die nur relative Bedeutung der Geschichte im Denken Kants (10). Im Zeichen der Autonomie wird so schließlich das Denken der Aufklärung unter maßgeblicher Berufung auf Kant (im Widerspruch zu Hegels Einschätzung) als formal im extremen Sinn beschrieben: „Nach Kant meint Aufklärung, daß das Denken sich selbst recht als Denken verstehe; nach Hegel ist Aufklärung ein Verkommen des Denkens, das von der alten Metaphysik zu der neuen dialektischen Metaphysik leitet“ (11).

Damit ist der maßgebliche (und „sichere“; 11) Schlüssel für die Interpretation gegeben, nach dem sich das denkerische Bemühen der Aufklärung zuverlässig beschreiben läßt. Negativ gewendet heißt dies: „*Vers le concret*“, das ist der Ruf, unter dem sich die Denker, die im 19. und im 20. Jh. geglaubt haben, das Denken der Aufklärung auf eine dem Geist seiner Begründer gemäße Weise fortführen zu können, zusammenscharen haben. Aber diese Art zu denken entspricht – obwohl sie ihren Impuls von diesem Denken empfangen haben mag – dem Wesen des Denkens der Aufklärung gerade nicht“ (26). Positiv formuliert lautet dieselbe These so: „Die Basis der Geisteshaltung und damit auch der Philosophie der Aufklärung . . . ist eine . . . unbezügliche Haltung des Denkens, ein Sichverhalten des Denkens zu sich selbst, das sich auch unmittelbar in der Weise des gesellschaftlichen Miteinanderseins der Menschen äußert. Diese Haltung betrifft nicht irgendwelche Inhalte des Denkens, gleich welcher Art sie seien, und sie betrifft auch nicht das besondere Verfahren in solchen Inhalten, sondern sie betrifft das Geschehen des Denkens als Denken in seiner Unmittelbarkeit, sie betrifft das Dasein des vernünftigen Weltwesens unmittelbar in seinem Sichverstehen“ (16).

In der Konsequenz dieses Gedankens wird denn auch das Ganze der Wirklichkeit wie der Geschichte zurückgenommen in die philosophische Reflexion (37). Dies läßt sich bereits bei Hume beobachten, bei dem sich Philosophie (gegen Kant und Hegel) keineswegs als reine Skepsis artikuliert, sondern „in allen ihren Stücken theoretische, nämlich beobachtende Philosophie [sein will] . . . Daß aber die philosophische Reflexion so darauf reduziert ist, Beobachtung zu sein, das bedeutet für sie zugleich, daß sie es sich nicht gestatten kann, über ihr Sichverwirklichen als Beobachtung hinauszugehen; täte sie dies, wo würde sie sich selbst darin zugunsten der Heteronomie aufgeben“ (42 f.). Nach K. kommt Hume sogar eine wichtige Initialrolle zu, denn bei ihm „erst hat sich das Denken davon befreit, seine theoretische Reflexion als die Reflexion eines in sich durch Bevormundung charakterisierten Denkens durchzuführen“ (47 f.). Das wesentlich Un-Metaphysische eines solchen Denkens liegt auf der Hand; die Philosophie der Aufklärung ist darüber hinaus keine Doktrin, denn ihr geht es um „nichts anderes als das bloße Sichselbstaussagen des menschlichen Selbstbewußtseins in dem, was es immer schon ist“ (72).

In einem weiteren Schritt spürt Kopper schließlich dem „dogmatischen Rest im aufgeklärten philosophischen Denken“ nach (74–107). Genauerhin geht es jetzt um jenen „Mangel . . . , der bewirkt hat, daß aus diesem Denken heraus alsbald wieder eine

Rückkehr zum Dogmatismus stattfindet, die sich doch wohl schon in der ‚Kritik der reinen Vernunft‘ anzeigt“ (74). Dieses Defizit der aufgeklärten Reflexion, das schließlich zu einem Rückfall in den überwunden geglaubten Dogmatismus führt, liegt in der bleibenden Bindung an das Begreifen durch welthaft gegebene Fakten, die sich nicht auch selbst als Setzung des Denkens verstehen lassen. So aber kommt es wiederum zu einem bevormundeten Denken; es folgt daher (im Fortgang von Kants „Kritik der reinen Vernunft“) „das totale Sichübergeben der philosophischen Reflexion an das Begreifen im Vorausgesetzten“ (78), was sich besonders an Fichtes Selbstverständnis seiner Philosophie als „Philosophie der Beobachtung“ erkennen läßt (79 ff.). Die Fortführung der philosophischen Reflexion der Aufklärung bleibt also weit hinter den ersten Ansätzen zurück: „In dem auf die Aufklärung und aus ihr folgenden Denken aber entsteht eine Diskrepanz zwischen der philosophischen Doktrin, unter deren Gestalt das vernünftige Selbstbewußtsein sich selbst behauptend darstellt, und dem unmittelbaren Sichverstehen des vernünftigen Selbstbewußtseins als solchem“ (83).

Damit aber ist der Schritt von Hume auf Kant hin zu tun. Dieser versucht ja in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ den gleichsam heteronomen und damit faktischen Charakter von Humes „impression“ dadurch zu überwinden, daß auch diese selbst noch eine apriorische Struktur besitzt. Dieser Aufweis gelingt Kant jedoch nur unvollkommen; er erreicht gerade nicht eine apriorische Einsicht als solche, denn „das Sichverstehen des als autonomes Urteilen geschehenden Denkens soll auf die Weise des Beurteilens von Bestimmtem durchgeführt werden. Damit aber ist Kant in der Durchführung der transzendentalen Analytik wieder bei der Art zu denken angekommen, von der Hume gerade erkannt hatte, daß sie uns die unbedingte Bedeutung des Geschehens nicht angeben kann . . .“ (103).

Mit innerer Konsequenz schreitet der Gedanke von hier aus fort zum letzten Schritt, der Darlegung der „skeptischen Methode des aufgeklärten philosophischen Denkens“ (108–135). Dabei zeigt sich das grundlegende Paradox des aufklärerischen Denkweges: Bildete für Hume der Skeptizismus nur den Ansatzpunkt, so gibt sich das Denken nun „selbst wieder in den Skeptizismus hinein, weil die Vernunft ihr Wissen um sich selbst doch wieder nur so sein kann, daß sie darin für sich selbst schon wieder dogmatisches und bevormundetes Wissen geworden ist“ (109). Von diesem grundsätzlichen Skeptizismus her versucht K. daher das auf die „Kritik der reinen Vernunft“ folgende Werk Kants verständlich zu machen. Dabei gewinnt dann die Haltung des Gesprächs, in dem „ein dogmatisches, ein skeptisches und schließlich . . . ein negativ dogmatisches Moment“ (125) enthalten ist, eine überragende Bedeutung. In diesem Zusammenhang wird dann auch der grundlegende Wandel der Gotteserkenntnis im aufgeklärten philosophischen Denken deutlich: Nicht mehr ein theoretischer Gottesbeweis steht hier an erster Stelle, „sondern die Frage nach dem Verstehen der unbedingten Bedeutung, die sich auf die Weise unseres Erkennens einer gegebenen Welt von daseienden Dingen stellt“ (128).

Die abschließende Zusammenfassung unter dem Titel „Autonomie und Anfälligkeit des aufgeklärten Denkens“ (136–140) faßt die Grundgedanken der gesamten Darlegung nochmals zusammen. Dabei legt K. besonderen Wert auf die paradoxe Tatsache, daß ausgerechnet jene philosophische Aufklärung, die auszog, den Dogmatismus der Metaphysik zu überwinden, selbst in eine weit schwerwiegendere dogmatische Bindung zurückfällt; das bedeutet, „daß das Denken, gerade insofern es sich selbst in seiner unbedingten Bedeutung versteht, für sich selbst als Bevormundetsein geschehen will, sein Fürsichsein als freies und autonomes Urteilen und damit auch sein Sichwissen in Gott auf die Weise eines unbedingt geltenden Behauptens sein will“ (139).

K.s Darstellung verdient zunächst Respekt und Anerkennung. Immerhin gelingt es ihm überzeugend, die weittragenden Ansätze Humes deutlich zu machen und zugleich deren Weiterführung, aber auch Überwindung durch einen Rückfall in den Dogmatismus bei Kant feinsinnig zu erhellen. Dabei zeichnet sich seine Studie nicht nur durch eine

beachtliche Höhe, Prägnanz und Stringenz der Gedankenführung aus, sondern auch durch eine souveräne und zielstrebige Durchführung des Themas. Was man ihr jedoch entschieden zum Vorwurf machen muß – und das wiegt, je nach Einschätzung, schwer oder auch leicht –, ist die relativ unbefangene und doch höchst anspruchsvolle Etikettierung seiner in sich stimmigen und geschlossenen Ausführungen als „Einführung in die Philosophie der Aufklärung“. Genau damit erliegt er einem Vor-Urteil, das er selbst durch seine Engführung auf Kants Verständnis der Aufklärung (im ausdrücklichen Widerspruch zu Hegels geistesgeschichtlicher Einordnung dieser Epoche) zugrundelegt und bekräftigt.

Der Gerechtigkeit halber muß man freilich sagen, daß K. diese Engführung seiner Studie in einem umfassenden Vorwort zu rechtfertigen sucht, u. a. mit dem Verweis auf eine Fülle anderer Studien zu dieser Zeit (VII). Erstens soll sich seine Darstellung „im strengsten Sinne nur an die ‚Philosophie‘ der Aufklärung“ (ebd.) halten; zweitens soll sich diese Einführung „zusätzlich noch auf die theoretische Philosophie beschränken und . . . diese auch nur an ihren bedeutendsten Vertretern darstellen“ (ebd.). Damit hat sich K. freilich verblüffend einfach all jener Probleme entledigt, die mit der Erforschung der Aufklärungsepoche naturgemäß verbunden sind. Wäre es nicht eher angebracht, zunächst einmal nach dem genuinen Selbstverständnis von „Philosophie“ in der Aufklärungszeit zu fragen¹⁵, statt in letztlich dogmatischem Dezisionismus das Paradigma einer „Philosophie“ festzusetzen, nach dem sich dann leichthin eine Auswahl aus den einschlägigen philosophischen Arbeiten der Aufklärungszeit treffen läßt? Die Vielschichtigkeit des aufklärerischen Denkens und Müehens, dessen begriffliche Vielfalt sowie die verschiedenen Artikulationsweisen und literarischen Genera lassen es jedenfalls angeraten erscheinen, auch eine grundlegende Umgestaltung des Philosophiebegriffs bzw. des philosophischen Denkens und Bewußtseins von vornherein einzukalkulieren. Gänzlich unbefriedigend erscheint daher auch K.s (zunächst recht überzeugend wirkende) Beschränkung auf die „theoretische“ Philosophie: Zum einen wird hier die ganze Breite der für die Aufklärung typischen und keineswegs nur flachen (und damit zugleich unbedeutenden) Popularphilosophie völlig ausgeblendet (wo bleiben z. B. die Erwähnung und Einordnung eines Lessing, eines Mendelssohn, eines Baumgarten, um nur einige Namen zu nennen, und wo wird die aufklärerische „Scholastik“, also Schulphilosophie, z. B. eines Wolff, behandelt?), zum anderen kommt K. dadurch die ebenso charakteristische, in vielem von Spinozas „Ethik“ beeinflusste praktisch orientierte Philosophie des Aufklärungszeitalters nur ungenügend in den Blick. Dem entspricht die desillusionierende Zielangabe: „Der Leser wird daher im Folgenden im wesentlichen nur eine Darstellung der Grundgedanken der theoretischen Philosophie Humes und Kants und eine gewisse Auseinandersetzung mit diesen Gedanken finden“ (VIII).

Trotz dieser (freilich sehr diskutablen) restriktiven programmatischen Aussage verzichtet K. im folgenden keineswegs auf allgemeinere Urteile über das Selbstverständnis der Aufklärung (welches dann freilich allein von Hume und Kant her charakterisiert wird) sowie über deren verschiedene denkerische Grundhaltungen. So bedarf das pau-

¹⁵ Unter teilweiser Anlehnung an die einschlägige Studie von E. Cassirer (s. o. Anm. 1) hat P. Gay (*The Enlightenment. An Interpretation. The Rise of Modern Paganism*, London 1967, 130) diesen alle Vergleiche mit traditionellen Begrifflichkeiten von „Philosophie“ unmöglich machenden Neuanfang im aufklärerischen Philosophie-Verständnis besonders markant umrissen: „The Enlightenment’s definition of philosophy – the organized habit of criticism – does not correspond to the traditional definition. On one side, it was laitudinarian. It promoted confidence that good will, clear thinking, and unremitting hostility to superstition were on the whole adequate equipment for the philosopher. On the other side, but for the same reason, the philosophes’ definition was narrow in the extreme; it banished verbal play or system making from the true province of thought.“

schale, auf Kant zutreffende Urteil, für die Aufklärung schlechthin habe die Geschichte nur eine „relative“ Bedeutung (9 f.), einer Differenzierung – man denke nur einerseits an die typisch aufklärerische Polyhistorie, deren Ergebnisse als willkommenes Instrument weitergehender Aufklärung verstanden wurden, aber auch an umfassende Ansätze zu einer Geschichtsbewältigung bzw. Geschichtsphilosophie und sogar -theologie, wie sie im alles beherrschenden Konzept der „Vorsehung“ aufbewahrt und bei Lessing geradezu programmatisch durchgeführt wurde¹⁶. Noch erstaunlicher mutet die reichlich allgemein gehaltene Feststellung an: „Die Philosophie der Aufklärung versteht sich als eine Philosophie, die über aller zeitlichen Entwicklung ist und deren geschichtliches Heraufkommen auch selbst nur Ausdruck des überzeitlichen Wesens der menschlichen Vernunft ist“ (83). Hier wird nur ein (allerdings weit verbreitetes) Vor-Urteil über den ungeschichtlichen Charakter einer angeblich rein rationalistisch orientierten Aufklärung nachgesprochen, ohne die entscheidenden Korrekturen der allerneuesten Forschung überhaupt zur Kenntnis¹⁷. Schon die Einsicht, daß sich herausragende Denker der Aufklärung selbst nur auf dem Wege zur Aufklärung wußten und den geschichtlichen Charakter der Vernunft keineswegs verkannten, sollte Anlaß zur Neubesinnung und Korrektur eines solch unbedachten Vor-Urteils bieten. Ebenso fragwürdig erscheint auch die Behauptung, die (für Hume und Kant allerdings überzeugend nachgewiesene) grundlegende Formalisierung des Denkens stelle ein untrügliches Merkmal von Aufklärung dar; dieser (wiederum mehr behaupteten als nachgewiesenen) angeblichen Selbstbespiegelung des aufklärerischen Denkens widerspricht

¹⁶ Vgl. meine beiden Lessing-Studien (s. o. Anm. 6 und 8) sowie den ausgezeichnet informierenden Art. „Erziehung des Menschengeschlechts“ von R. Piepmeier, in: HWP II (1972) 735–739, wo sich viele Hinweise zur entspr. geschichtsphilosophischen Konzeption einiger Aufklärer finden.

¹⁷ Vgl. vor allem Schneiders (s. o. Anm. 1) sowie meine Hinweise zur Geschichtlichkeit der Vernunft bei Lessing in: Geschichte im Horizont der Vorsehung (s. o. Anm. 6) 89–146 (Vernunft und Geschichte), sowie in: Lessings Christentum (s. o. Anm. 8) 33–44 (Ein Rationalist?). – Überhaupt bedarf der Vernunftbegriff in der Aufklärung einer äußerst differenzierten Bewertung, wie neuerdings (in ausdrücklicher Übereinstimmung mit G. Picht; s. o. Anm. 1). M. Seckler mit Recht besonders betont (s. o. Anm. 11). Zu den unleugbar religiösen Ursprüngen des aufklärerischen Vernunftbegriffs vgl. auch die beiden erhellenden Studien von H. Dieckmann, Reflexionen über den Begriff Raison in der Aufklärung und bei Pierre Bayle, in: Ideen und Formen. Fs. für Hugo Friedrich, hg. v. Fritz Schalk, Frankfurt 1865, 41–59; ders., Religiöse und metaphysische Elemente im Denken der Aufklärung, in: Wort und Text. Fs. für Fritz Schalk, Frankfurt 1963, 333–354. – Bereits 1954 hat der gewiß aller Parteilichkeit unverdächtige P. Gay festgestellt (The Enlightenment in the History of Political Theory, in: PSQ [1954] 374–389, hier: 379): „A careful analysis of the conception of reason in the Enlightenment, liberated from the clichés that seem to be handed down from generation to generation, could address itself to the real problems. I suggest it would reveal: (1) the wealth of meaning collected under the single word ‚reason‘; (2) the close relation of reason to sentiment and morality; (3) the careful qualifications with which the Enlightenment thinkers surrounded their conviction that reason can bring freedom and happiness; (4) the predominantly relation of reason to the concepts of autonomy and adult self-determination.“ Dem pflichtet grundsätzlich bei J. Mittelstrass, Neuzeit und Aufklärung. Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie, Berlin-New York 1970, 112, Anm. 77; doch sollte dies „nicht dazu führen, den Ausdruck ‚Vernunft‘ in diesem Zusammenhang überhaupt zu vermeiden, wenn man bedenkt, daß mit ihm in erster Linie immer auf eine *methodische* Aufgabe hingewiesen wird. Wie diese dann im einzelnen aufgefaßt ist, und d. h. dann auch, welche ‚inhaltlichen‘ Bestimmungen man mit Vernunft verbinden möchte, ist demgegenüber eine zweitrangige Frage.“ Dieser letzten Feststellung sei hier ausdrücklich widersprochen! – Zum ganzen Fragenkomplex vgl. demnächst auch die schriftliche Fassung eines Tagungs-Kurzreferats über: Lessings „Kritik der Vernunft“. Versuch einer „Aufklärung“ über die Aufklärung, in: ThQ 162 (1982).

völlig die ansonsten weit verbreitete Hinwendung zum Konkreten, die durchaus als durchgängiges Merkmal der Aufklärung betrachtet werden kann¹⁸.

Am meisten stört jedoch, daß K. durch seine Beschränkung auf Hume und Kant ein echtes Gespür für die Eigenart der Aufklärungsepoche weitgehend vermissen läßt. Dadurch wirkt und wird seine Arbeit insgesamt völlig ungeschichtlich. Das bewußt „Unsystematische“, Suchende und in dieser Suche tastend breit Ausgreifende im aufklärerischen Denken ist ihm ebenso entgangen wie jene Neu-Ansätze, die sich bei weniger herausragenden Namen finden lassen und die doch das Klima dieser Zeit entscheidend bestimmt haben. Wenn zudem der Untertitel anspruchsvoll auf die „theoretischen Grundlagen“ der Aufklärungsphilosophie verweist, dann hätte wohl auch von der Rolle des Platonismus und Humanismus ebenso die Rede sein müssen wie von den bedeutenden Nachwirkungen eines Leibniz und eines Spinoza. Wenn Kopper zudem auf die Religionsphilosophie bzw. -kritik der Aufklärung ebensowenig eingeht wie auf die Ästhetik dieser Zeit, so verrät er dadurch nur ein weiteres Mal, wie wenig seine ungeschichtliche Engführung wirklich in die Philosophie der Aufklärung einzuführen vermag. Schließlich bleibt gerade die Religionsphilosophie für die Aufklärung ein Feld, auf dem sie ihr Denken geschärft und beachtliche Ansätze gezeitigt hat¹⁹.

Koppers Studie mag eine hervorragende Einführung in Humes und Kants Ansätze zu einer neuen, aufklärerischen Konzeption von Philosophie darstellen – eine „Einführung in die Philosophie der Aufklärung“ schlechthin und vor allem deren „theoretische Grundlagen“ aber ist sie mitnichten. Sie reproduziert Vor-Urteile und verfällt ihnen blindlings durch mangelnde historische Einordnung und Umsicht. Was die Studie von Schings auszeichnet, nämlich eine gelungene Synthese von Systematik und historischer Akribie sowie eine daraus folgende akkurate Nachzeichnung der geistesgeschichtlichen Situation für eine zentrale Frage aufklärerischer Ästhetik, gerade das fehlt Koppers „Einführung in die Philosophie der Aufklärung“. Eine weiterführende, der Eigenart dieser Epoche angemessene Information im Dienst einer „Aufklärung über die Aufklärung“ ist davon kaum zu erwarten.

¹⁸ Vgl. zur Rolle der „Erfahrung“ vor allem die Studie von *E. Cassirer* (s. o. Anm. 1), die hier wegweisend sein dürfte; damit setzt sich Kopper nicht einmal andeutungsweise auseinander!

¹⁹ Die von *R. Malter* bearbeiteten Anmerkungen samt Auswahlbibliographie hätten wohl manche der hier genannten Desiderate zumindest teilweise erfüllen können. Dazu wären allerdings anstelle seitenlanger englischer (!) Originalzitate aus Hume wohl qualifizierte Einordnungen bzw. Hinweise der ohnehin recht spärlich zitierten Sekundärliteratur zur Aufklärung angebracht gewesen. Daß zudem selbst qualifizierte Auszeichnungen von Literatur nicht gerade zuverlässig sind, ergaben Stichproben. Von dem in Anm. 1 (S. 141) zit. Artikel: Dominique Bourel, *Bulletin de l'Éclaircissement*, in: *Archives de Philosophie* 40 (nicht: 39) (1977), 309–315 ist z. B. mitnichten die angezeigte Sichtung der „aktuellen Diskussion zu Begriff und Wesen der Aufklärung“ zu erwarten, sondern lediglich eine Vorstellung der neuesten Mendelssohn-Edition.