

Siegfried Jüttner

Jochen Schlobach (Hg.)

# Europäische Aufklärung(en)

Einheit und nationale Vielfalt



Meiner

Studien zum  
achtzehnten Jahrhundert  
Band 14

EUROPÄISCHE AUFKLÄRUNG(EN)

Herausgegeben von Siegfried Jüttner  
und Jochen Schlobach



STUDIEN ZUM ACHTZEHNEN JAHRHUNDERT  
Herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft  
für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts  
Band 14

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

# EUROPÄISCHE AUFKLÄRUNG(EN)

Einheit und nationale Vielfalt

*Herausgegeben von Siegfried Jüttner  
und Jochen Schlobach*

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Für die Mitwirkung an der Redaktion bedanken wir uns bei Karin Broch, Rosa María Esteban, Ulrich Klotz und Klaus Semsch.

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglichen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind. Weitere Informationen unter: [www.meiner.de/bod](http://www.meiner.de/bod).

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-1079-1

ISBN E-Book: 978-3-7873-2326-5

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1992. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, so weit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlорfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

[www.meiner.de](http://www.meiner.de)

## Inhalt

<b>Einleitung</b> . . . . .	<b>VII</b>
<b>I. Allgemeine Perspektiven</b>	
<i>Werner Schneiders (Münster)</i> Aufklärungsphilosophien . . . . .	1
<i>Georges Gusdorf (Straßburg)</i> Das theologische Ferment in der Kultur der Aufklärung . . . . .	26
<i>Manfred Kossok (Leipzig)</i> Historische Bedingungen der europäischen Aufklärung(en) . . . . .	40
<i>Lothar Bornscheuer (Duisburg)</i> Die Aufklärung der Topik und die Topik der Aufklärung . . . . .	54
<i>Reinhard Brandt (Marburg)</i> Die englische Philosophie als Ferment der kontinentalen Aufklärung . . . . .	66
<i>Klaus L. Berghahn (Madison)</i> Die Idee des ewigen Friedens und die Grenzen der Aufklärung . . . . .	80
<b>II. Vergleichende Perspektiven</b>	
<i>Ulrich Ricken (Halle)</i> Begriffe und Konzepte für Aufklärung. Zur Problematik einer Begriffsgeschichte als vergleichende Lexikologie der Aufklärung . . . . .	95
<i>Gerhard Sauder (Saarbrücken)</i> Spielarten der Empfindsamkeit in England, Frankreich und Deutschland . . . . .	106

<i>Wilhelm Voßkamp (Berlin)</i> Perfectibilité und Bildung. Zu den Besonderheiten des deutschen Bildungskonzepts im Kontext der europäischen Utopie- und Fortschrittsdiskussion . . . . .	117
<i>Martin Fontius (Berlin)</i> Tendenzen der Literaturkritik in Frankreich und Deutschland im 18. Jahrhundert . . . . .	127
<i>Marcin Cieński (Wrocław)</i> Aufklärung in Deutschland und Polen. Versuch eines Vergleichs . . . . .	141
<i>Gert Robel (München)</i> Zur Aufklärung in Adelsgesellschaften: Rußland und Polen . . . . .	152
<b>III. Nationale Standortbestimmungen</b>	
<i>Karl Tilman Winkler (Göttingen)</i> Aufklärung und Politisierung in England im 18. Jahrhundert . . . . .	173
<i>Jochen Schlobach (Saarbrücken)</i> Der Universalitätsanspruch der französischen Aufklärung. . . . .	188
<i>Gunter E. Grimm (Würzburg)</i> Vom <i>poeta doctus</i> zum Volksdichter? Bemerkungen zum Selbstverständnis deutscher Schriftsteller im 18. Jahrhundert . . . . .	203
<i>Holger Böning (Bremen)</i> Gemeinnützige-ökonomische Aufklärung und Volksaufklärung. Bemerkungen zum Selbstverständnis und zur Wirkung der praktisch- populären Aufklärung im deutschsprachigen Raum . . . . .	218
<i>Siegfried Jüttner (Duisburg)</i> Spanien - Land ohne Aufklärung? Zur Wiedergewinnung eines verdrängten Erbes . . . . .	249
<i>Hans-Joachim Lope (Marburg)</i> Nationale Mythenbildung und Reformdiskussion im patriotischen Drama der spanischen Aufklärung des 18. Jahrhunderts . . . . .	269
<i>Hans-Otto Kleinmann (Köln)</i> Zwischen kultureller Imitation und politischer Bewußtseinsbildung. Zur Rezeption der Aufklärung in Lateinamerika . . . . .	283
<b>Namenregister</b> . . . . .	295

## Einleitung

*Das achtzehnte Jahrhundert als Epoche* - unter diesem programmatischen Titel stand im November 1976 die erste Jahrestagung unserer ein Jahr zuvor gegründeten Gesellschaft. In acht grundsätzlichen Referaten wurden damals aus interdisziplinärer Sicht Probleme der Periodisierung diskutiert; in einem Versuch der Synthese beleuchtete Roland Mortier die "Vielfalt europäischer Aufklärung".<sup>1</sup> Die zwölfte, 1987 in Wolfenbüttel durchgeführte Tagung, deren Akten wir in diesem Band vorlegen, knüpfte an diese für das Selbstverständnis einer interdisziplinär organisierten Gesellschaft zur Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts zentrale Themenstellung an, wenngleich in veränderter Perspektive.

Sie rückte den Begriff Aufklärung in den Mittelpunkt. Die alte Frage nach dem Wesen von Aufklärung, nach ihrer Einheit und Vielfalt sollte erneut zum Ausgangspunkt werden für eine historische Rückbesinnung auf die Sinnpotentiale von Aufklärung, in des Wortes doppelter Verwendung als Tätigkeit und als Epochenbezeichnung. Schließlich war beim heutigen Stand der internationalen Forschung Skepsis angesagt, ob die Vielfalt der Positionen und die Verschiedenheit der nationalen und regionalen Entwicklungen in Europa den Rückgriff auf Begriffe wie *Aufklärung*, *Siècle des Lumières*, *Enlightenment* oder *Ilustración* zur Charakterisierung einer Gesamtepoche europäischer Kultur nicht eher verbieten als nahelegen. Der Titel *Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt* nimmt diese Zweifel in der Absicht auf, mit Blick auf die Fülle der konkreten Erscheinungsformen in der historischen Realität Aufklärung als ein Geflecht von zusammengehörigen Haltungen und Einstellungen sichtbar zu machen.

Gleichwohl könnte der Plural *Aufklärung(en)* als Provokation empfunden werden. Immerhin bricht er mit geläufigen Positionen der Forschung, die den Sinn von Aufklärung tendenziell auf eine Bedeutung - bürgerliche Emanzipation - und eine Folge - die Revolution von 1789 - reduzieren. Solch normatives Verständnis verband lange Zeit die Vertreter sehr unterschiedlicher Weltbilder, der idealistischen Geistesgeschichte wie der marxistischen Historiographie. Die französische Entwicklung erschien dabei mit erstaunlicher Konstanz sowohl in national-staatlichen wie internationalistischen Geschichtskonstruktionen als *prototypisch*. Die französische Aufklärung wurde zum Modell für Aufklärung schlechthin. Es ist wohl gerade das Zusammenspielen heterogener Denkansätze, das den Vorbildcharakter der Aufklärung in Frankreich zu einem zählebigen Mythos hat werden lassen.

Ihren Ursprung hatte diese Vorstellung - wo nicht bereits im französischen Heg-

<sup>1</sup> R. Mortier, "Diversité des Lumières européennes", in: B. Fabian/W. Biggemann (Hgg.), *Das Achtzehnte Jahrhundert als Epoche*, Lichtenstein 1978 (Studien zum Achtzehnten Jahrhundert), S. 39-51.

monialstreben unter Ludwig XIV. - im Universalitätsanspruch französischer Aufklärer selbst, noch bevor eine *patriotische* Rezeption der Aufklärung als Wegbereiter der bürgerlichen Revolution die Sonderstellung Frankreichs als die eines Landes festigte, in dem mit der Proklamation der Menschenrechte und der Revolution die Umsetzung von Theorie in Praxis exemplarisch gelungen schien. Selbst nach den Weltkriegen des 20. Jahrhunderts und der Infragestellung der bürgerlichen Nationalstaaten in Europa galt die Aufmerksamkeit bei der Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts weiterhin vornehmlich Frankreich. Wo auch sonst hätte das nunmehr desorientierte Bürgertum eine ähnlich beeindruckende Vergangenheit als geschichtsbildende Kraft vorweisen können. War nicht überhaupt *wahre* Aufklärung radikal-republikanisch, atheistisch-materialistisch, kritisch-emanzipatorisch und zweckrational? Einmal mehr gab so der politische Ereignisablauf in Frankreich die Folie ab für Bild und Bewertung der Aufklärung in Europa.

Freilich war ein solch scharfkantiges Profil eines revolutionär-aufklärerischen Bürgertums das Ergebnis einer rigorosen Reduktion der Quellen. Selbst namhafte Aufklärer aus England und Frankreich - und nicht nur die Locke oder Montesquieu - verblaßten im Spiegel dieser Selektion zu Vorläufern, wo sie nicht gar - wie etwa der Abbé Raynal - zu Renegaten deklariert wurden. Und die Reformanstrengungen in den Nachbarstaaten wurden pauschal als halbherzig, verspätet oder rückständig kritisiert. Dabei war es vom Zentrum Paris zur Peripherie oft nur ein Schritt. Gleichwohl, von *Zentrum* und *Peripherie*, vom *Kernland* der Aufklärung war in der Forschung gern die Rede, von *Phasenverschiebung* auch, so als vollzöge die jeweilige Region endlich nach, was im Zentrum lange schon vorgedacht lag.

Vorgeprägt waren diese Metaphern bereits im späten achtzehnten Jahrhundert, in der Zeit zunehmender Polarisierung um das Wesen der Aufklärung, als mit dem Erfolg der Bewegung jede Form gemäßigter Aufklärung zwischen Jakobinertum und Gegenaufklärung in Mißkredit geriet. Wahre Aufklärung war radikal, oder sie war bestenfalls gut gemeint; in der Sprache der Gegenaufklärer: herzlos, geistlos und gottlos, zu allem Überfluß auch ohne Poesie. Was Wunder, wenn diese Aufklärungsschelte mit der Restauration in Europa vor allem in den Ländern Gehör fand, in denen die Stimmen der radikalen Aufklärung weitaus geringer waren als in Frankreich und sich aus der Revolution keinerlei Prestige für die eigene Nation ziehen ließ? Ein Land mit gemäßigter Aufklärung wurde da bald zum Land ohne Aufklärung. Die Marginalisierung der Aufklärung im Forschungsbetrieb dieser Länder im Gefolge des Kulturmangels in Europa war nahezu vorgezeichnet; und spät erst setzte dort ihre systematische Erforschung ein, meistens unter dem unverfänglichen Dach des *achtzehnten Jahrhunderts*.

Breites und interdisziplinäres Interesse fand die Aufklärung allerdings in dem Moment, als wesentliche Prämissen der vorherrschenden Aufklärungsforschung ins Wanken gerieten, weil sie am Modell Frankreich den Beweis ihrer Tauglichkeit schuldig blieben. In der Tat hat die Forschung der letzten Jahrzehnte Schritt für Schritt die lange unbestrittene These in Frage gestellt, daß die Aufklärung die Revolution vorbereitet habe. Auch die Revolution selbst wurde in ihrer Bedeutung als säkularer Einschnitt zwischen feudaler und bürgerlicher Gesellschaft relativiert, ebensowenig konnte mehr das immer heterogener erscheinende Bürgertum als einziger Träger für ihren Ausbruch gelten. Fanden die Enzyklopädisten nicht ausge-

rechnet unter den Verwaltungsbeamten ihre eifrigsten Leser? Wurden Reformwillen und Bildungsoptimismus nicht gerade von Teilen des Adels und des Klerus vertreten? Grifften nicht sogar die Revolutionäre mit großer Vorliebe zurück auf alte Traditionen? Und waren die Positionskämpfe unter den verschiedenen Orientierungen der Aufklärer nicht Beweis genug für die genuine Mehrpoligkeit der Bewegung - auch in Frankreich, wo *philosophes, beaux-esprits, encyclopédistes, économistes* und *égalitaires* bereits vor 1789 als Konkurrenten um die *wahre* Aufklärung in Erscheinung traten.

Keine Frage, die These von der Revolution als geschichtlich notwendiger Konsequenz der Aufklärung, die der Fixierung auf das französische Modell zugrunde liegt, ist in ihrer normativ generalisierenden Form unhaltbar geworden. Eine neue, unbefangene Sicht auf den Zusammenhang zwischen Aufklärung, Revolution und Bürgertum - die sich im übrigen auch in Frankreich selbst weitgehend durchgesetzt hat - gibt den Weg frei für ein zunehmend differenzierteres Bild von Aufklärung.

Im Blick auf Europa erscheint Aufklärung als Zeitalter der Reform. Dabei verlieh der Wettlauf um die Kolonien, insbesondere um den Amerikahandel dem Vormachtsstreben der Staaten in Europa einen dauerhaften Modernisierungsdruck, den überständische, d.h. aus allen Ständen sich rekrutierende Eliten zu Schritten einer pragmatischen Liberalisierung in Staat und Gesellschaft nutzten und im Namen der Aufklärung dafür warben. Jenseits der einseitigen Fixierung auf die bürgerliche Revolution rückt Aufklärung wieder in die Nähe der zahlreichen Spielarten des aufgeklärten Absolutismus in Europa. Mit dem Verlassen des einen Modells verloren überdies die Bekenntnisse zum nationalen Sonderweg ihren traumatischen Charakter.

Der aufgeklärte Absolutismus war nun freilich im 18. Jahrhundert keine selbstverständliche Erscheinung, so wie es in manchen - vor allem regionalgeschichtlichen - Arbeiten in der deutschen Historiographie dargestellt wird. Nicht jeder Besuch Voltaires und nicht jeder Plan für eine Verwaltungsreform sind ein Beweis für Aufgeklärtheit an einem Fürstenhof. Zwischen dem Bild der Aufklärung, das sich ausschließlich an der Revolution von 1789 orientiert und einer inhaltlichen Entleerung des Begriffs ist die Forschung gehalten, die je spezifischen Bedingungen zu analysieren, unter denen sich die Reformbewegung - meist in geistiger und politischer Auseinandersetzung mit dem Bestehenden - vollzog.

Die weltweit immer intensiver betriebene Aufklärungsforschung lässt nunmehr ein Netz von Kontakten erkennen, das mit Kategorien von Nachahmung oder Verspätung nicht mehr charakterisierbar ist. Die Aufklärung war nicht zuletzt ein kultureller Vermittlungsprozeß in ganz Europa, der in den verschiedensten Formen intellektueller Kommunikation als Dialog zwischen unterschiedlichen Partnern stattfand (in Korrespondenzen, der literarischen Presse, in Akademien, in Salons oder Lesegesellschaften). Die Bereitschaft zum Gespräch über allgemeingültige Grundwerte und moralische Anleitungen zum Handeln in den verschiedenen Ländern setzt selbstbewußte alternative Positionen voraus. Der aufgeklärte Reformpragmatismus löst die Einheit der Bewegung keineswegs auf. Er schafft vielmehr ein kommunikatives Kraftfeld, das von keinem noch so privilegierten Ort aus in seiner komplexen Dynamik beschreibbar ist. Die Erforschung der europäischen Aufklärung muß dieses Geflecht von Relationen transparent machen, weil Aufklärung in Europa weder über

die Hochrechnung eines Modells noch über die Addition sektoraler Ausschnitte als geschichtsbildende Kraft erfahrbar wird.

Die veränderten Orientierungen der Forschung betreffen auch den Begriff der Aufklärung. Nicht die Fixierung auf normative, nachträgliche Definitionen bestimmt gegenwärtig die Diskussion, sondern die genaue begriffsgeschichtliche Erfassung des Epochenbewußtseins auf der einen, das Ausloten der Sinnpotentiale von Aufklärung auf der anderen Seite. Eine umfassende vergleichende Untersuchung über die Bedeutungsgeschichte des Epochenbegriffs Aufklärung und seiner Entsprechungen steht zwar noch aus; soviel steht jedoch fest, daß die Lichtmetaphorik mit ihren eindeutig positiv konnotierten Eigenschaften und in ihrer säkularisierten Bedeutung bezogen auf Fortschritt der Erkenntnis übereinstimmend in ganz Europa das historische Selbstverständnis der Autoren des 18. Jahrhunderts ausdrückte. Die in Deutschland schon in den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts erfolgte Fixierung eines Wortes aus diesem Bildfeld als Epochenbegriff ist jedoch in den meisten anderen Sprachen erst sehr viel später, zum Teil sogar erst in der jüngsten Vergangenheit festzustellen. Ist es mehr als nur ein Zufall, daß sich in der französischen Forschung der Begriff *Siècle des Lumières* erst nach 1960 gegenüber konkurrierenden Bezeichnungen wie *siècle philosophique* durchgesetzt hat? Die Internationalisierung der Forschung verspricht daher beides: Differenzierung der Gegenstände und Vereinheitlichung der Terminologie.

Die Bedeutung der Begriffe wird jedoch nicht ein für allemal festzulegen sein. Die Aufklärung als Epoche und als Bewegung widersetzt sich normativem Denken. Ihre Grundwerte sind immer zugleich auch Möglichkeiten für die Zukunft. So ist Kritik ein allgemeines Prinzip der Aufklärung, aber Bruch mit der Tradition keine notwendige Konsequenz. Kritische Selektion umschließt auch die Möglichkeit des Festhaltens und Bewahrens. Fortschritt ist nicht in jedem Falle der Tod des Alten und Wahrheit weniger Besitz als Suche, weniger Zustand als Prozeß. Unbeschadet aller Distanz der Aufklärer zu den Institutionen der Kirche gewinnt angesichts dieses Probabilismus die Frage nach dem Verhältnis von Aufklärung und Religion an Gewicht. Und der vielgeschmähte Eklektizismus der Aufklärer wird endlich als Ideal eines aus Systemzwängen befreiten Denkens mündiger Bürger neu geadelt. Das Wagnis des freien Denkens konnte schließlich vor dem überlieferten Bild des Menschen nicht haltmachen. Die neue Anthropologie mußte die Natur aus den Hierarchien eines angestammten Vernunfts- und Ordnungsdenkens lösen. Die zahlreichen Entwürfe einer aufgeklärten, bald natürlichen, bald sittlichen Ordnung von Herz, Hirn und Hand sind da Beleg genug. Die Erforschung der kulturellen und mentalen Dimension der Aufklärung hat sie neu in den Blickpunkt gerückt.

Es wird klar: die Relativierung des Modells vom revolutionären Frankreich durch Einbeziehung seiner Nachbarn in Europa und die Öffnung des Begriffs Aufklärung auf dessen Sinnpotentiale bedingen einander. Sie können die komparatistische Erforschung der Aufklärung in Europa auf eine neue Grundlage stellen. Vorausgesetzt der neue Reichtum löst sich nicht auf in die unverbindliche Vielheit des Partikularen oder versandet im rubrizierenden Entzücken, sondern wird zum Stimulus einer systematischen Reflexion auf die Lebendigkeit dieses Erbes. Als aktuell wird ein Erbe letztlich nur erfahren, wenn die Erinnerung an das Erreichte zugleich im Horizont der nicht eingelösten Möglichkeiten seine Bewertung erfährt. Der philoso-

phische Entwurf oder die literarische Fiktion können daher für die Erkenntnis und Bewertung von Aufklärung als Denkhaltung und Bewegung ebenso bedeutsam sein wie die Analyse des Politisch-Sozialen. Die Erforschung der Mentalitäten, die in Frankreich die Erforschung von Aufklärung und Revolution bereits umfassend verändert hat, wird auch die Zusammenarbeit von Historikern und Sozialwissenschaftlern mit Philosophen und Philologen, mit den Historikern von Literatur und Sprache, neu begründen.

Bei einem solchen Verständnis von Aufklärung versagen zwar alle Versuche, zu knappen reduzierten Definitionen von einer alles umgreifenden Epochenbezeichnung zu gelangen oder sie nach allgemein verbindlichen Prinzipien ein für allemal zu fixieren, dennoch oder gerade deshalb zeigt gerade die neueste Geschichte, daß Aufklärung als ständiger Stimulus zur Veränderung, als ständige Bereitschaft zur (auch selbstkritischen) Infragestellung des Bestehenden, als Verweigerung autoritären Denkens und Handelns in allen Bereichen immer wieder von Neuem geschichtswirksam wird. Der Zusammenhang zwischen einem solchen *Prinzip Aufklärung* und der historischen Epoche des 18. Jahrhunderts, als in einigen Teilen der Welt sich der Begriff und die Sache in den Köpfen der Menschen festsetzten, wird schlagartig deutlich, richtet man den Blick auf Länder, in denen es keine entsprechende historische Bewegung gegeben hat.

Auf dem Hintergrund der skizzierten, fundamental veränderten Perspektiven der Aufklärungsforschung verstand sich die von uns im November 1987 organisierte Jahrestagung der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts als Beitrag zum interdisziplinären Dialog über die europäische Aufklärung. Eine verstärkte Einbeziehung der oft als peripher abgewerteten Räume (wie Polen und Rußland, Spanien und Lateinamerika) wurde angestrebt, konnte im Rahmen eines zeitlich begrenzten Kolloquiums jedoch nicht in der gewünschten Breite verwirklicht werden. Das Fehlen so bedeutsamer Räume wie Schottland oder Italien dagegen hatte ebenso tagungspragmatische Gründe wie die Art der Einbeziehung von Mittel- und Osteuropa, das Fehlen einer Darstellung über den Reformkatholizismus oder jener über die Zusammenhänge von Aufklärung und Revolution in mentalitätsgeschichtlicher Sicht. Die Reflexion auf den Begriff der Aufklärung und die komparatistische Integration des jeweiligen Gegenstandes in den europäischen Kontext wurde von den Beiträgern zwar erbeten, konnte jedoch selbstverständlich nur in der Verantwortung des einzelnen liegen. Angesichts der interdisziplinären Themenstellung und der Heterogenität der Forschungsstände war von vornherein eher eine Skizze als eine Gesamtschau zu erwarten.

Die hier vorgelegten, überarbeiteten Beiträge der Tagung können keine Synthese der europäischen Aufklärungsforschung bieten. Aber sie sind - so hoffen wir - Teil jener Neuorientierung der internationalen Forschung zum 18. Jahrhundert, in der Vielfalt und Differenzierung gerade die Lebendigkeit der Aufklärung verdeutlichen. Die Pluralisierung Europäischer Aufklärung(en) im Titel des vorliegenden Sammelbandes ist insofern durchaus programmatisch gemeint.

## I. Allgemeine Perspektiven

*Werner Schneiders (Münster)*

Aufklärungsphilosophien\*

### *I. Anfangsschwierigkeiten. Oder: Gibt es eine deutsche Aufklärungsphilosophie?*

In seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* schreibt Hegel: "Hume und Rousseau sind die beiden Ausgangspunkte der deutschen Philosophie" (Bd. 22, S. 311, vgl. S. 275, 280, 308, 365, 430).<sup>1</sup> "Die Deutschen trieben sich zu dieser Zeit in ihrer Leibnizisch-Wolffschen Philosophie ruhig herum, [...] als sie nach und nach, vom Geist des Auslands angeweht, in alle Erscheinungen eingingen, die dort erzeugt worden waren [...]" (S. 308). Allerdings betrachtet Hegel auch Hume und Rousseau als Beispiele für das "Verkommen des Denkens" in der Aufklärung, vor allem Hume: "tiefer kann man im Denken nicht herunterkommen" (vgl. S. 267, 279). Aber die Deutschen sind eben "ehrliche Trödler, denen alles gut genug ist und die mit allem Schacher treiben" (S. 308f). Immerhin bemüht sich Hegel, trotz aller Verachtung der Aufklärung als bloße Verstandesphilosophie, um historische Gerechtigkeit und schreibt z.B. auch, Thomasius und Wolff hätten das "unsterbliche Verdienst, das Philosophieren in Deutschland einheimisch gemacht" zu haben, nämlich durch ihr Denken in deutscher Sprache (S. 258).

Damit hat Hegel die Grundlage für eine Einschätzung der deutschen Aufklärung formuliert, die, mit unterschiedlichen Akzenten bis in die heutige Aufklärungsfor- schung hinein wirksam geblieben ist. Und unbestreitbar hat sie auch ein *fundamen- tum in re*. Aber es ist auch nicht zu leugnen, daß die deutsche Aufklärungsphiloso- phie durch Kant und Hegel, Klassik und Romantik so verschüttet worden ist, daß heute viele Fehlurteile auf schlichter Ignoranz beruhen. Nur dagegen richten sich die folgenden Bemerkungen, die sich vor allem auf die deutsche Aufklärungsphilosophie beziehen werden.

Geht man nun, mit oder ohne Hegel, nämlich aufgrund anderer Maßstäbe, davon aus, daß, wie die Aufklärungsphilosophie im allgemeinen, so auch die deutsche Auf- klärungsphilosophie im besonderen als zumindest historisch bemerkenswertes Phä- nomen existiert hat, so wird man auch feststellen, daß diese einen durchaus eigen- tümlichen Charakter und einen durchaus eigenständigen Ursprung hatte. Allerdings muß man sich, um dies zu sehen, von dem axiomatischen Vorurteil freimachen, nur

\* Öffentlicher Abendvortrag auf der Tagung der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts: *Europäische Aufklärung(en). Einheit und nationale Vielfalt, 18.-21.11.1987*, Herzog- August-Bibliothek, Wolfenbüttel.

<sup>1</sup> Zitate nach G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a.M. 1970 ff.

eine atheistische und revolutionäre Aufklärung als wahre Aufklärung gelten zu lassen; denn dann reduziert sich die Aufklärung in der Tat auf einige wenige Personen, und alles andere sinkt, an dieser Norm gemessen, in die Bedeutungslosigkeit zurück. Damit will ich gar nicht leugnen, daß Aufklärung, aufgrund der ihr eigenen Negativität zu Revolution und Atheismus führen kann und daß ihr sogar eine starke Tendenz dazu innewohnt. Es geht jedoch im Augenblick zunächst nur darum, den Blick frei zu halten für die Vielfalt der geschichtlichen Phänomene, die wir immer noch mit dem Begriff Aufklärung verbinden und die unter sich selber mehr oder weniger fest verbunden sind: Hoffnung auf mehr Vernunft und Freiheit, also auch auf eine verbesserte Moral und Politik zum Nutzen der Menschen, und daher Kampf gegen die ethischen und intellektuellen Hindernisse einer solchen Bemühung um Vernunft, nämlich Kampf gegen Vorurteile und Aberglauben, Fanatismus und Dogmatismus, und also auch Kampf gegen die auf dieser Basis institutionalisierte und tradierte Praxis.

Ist man in diesem Sinne bereit, von einem mittelfesten, d.h. einem nicht allzu engen und flexiblen Aufklärungsbegriff auszugehen, dann kann man m.E. auch nicht übersehen, daß die Aufklärung in Deutschland nicht erst nach 1750, sondern schon in den achtziger Jahren des 17. Jahrhunderts begonnen hat. Und wenn man die begrenzte Zahl symbolischer Anfangsdaten miteinander vergleicht (für Frankreich etwa die Aufhebung des Ediktes von Nantes und für England die *Glorious Revolution*) dann läßt sich für Deutschland eben nur 1687 als Anfangsdatum nennen, also der Eklat einer deutschen Vorlesungskündigung, mit der Thomasius vor 300 Jahren seine Karriere als Aufklärer begann. Diese Initialzündung aber läßt sich weder aus englischen noch aus französischen Ursprüngen deduzieren, z.T. schon aus rein chronologischen Gründen nicht. Zwar setzt die geistige Explosion, mit der die deutsche Aufklärung ihren Anfang nahm, auch die moderne Philosophie voraus, wie sie vor allem in England und Frankreich seit etwa 1600 entstanden war. Aber es macht m.E. wenig Sinn, um die Abhängigkeit der deutschen Aufklärung vom Ausland zu demonstrieren, mit einem doppelten Aufklärungsbegriff zu arbeiten, nämlich einen für den externen und einen für den internen Gebrauch: einerseits mit einem möglichst weiten, um auch Bacon und Descartes als Aufklärer bezeichnen zu können, und andererseits mit einem sehr engen, um die deutsche Aufklärung erst mit Lessing oder der Populärphilosophie beginnen zu lassen.

Geht man also von 1687 als Anfang der deutschen Aufklärung aus, dann sieht man auch sogleich, daß es sich hier nicht um ein politisches, sondern um ein akademisches Ereignis handelt. Dieser akademische Ursprung prägt die deutsche Aufklärung noch bis ins letzte Glied, eigentlich bis heute - schon Thomasius erhoffte sich (typisch deutsch) die Änderung der gesellschaftlichen Verhältnisse von einer Universitätsreform. Die deutsche Aufklärung ist daher zunächst eine akademische Bildungsbewegung, eine Art protestantische Kulturrevolution, aber, bei aller individuellen Frömmigkeit, mit einem neuen theologiefernen Selbstverständnis der Philosophie. Die deutsche Aufklärung wiederholt zwar, aufgrund der besonderen deutschen Verhältnisse, in ihren Anfängen in gewisser Weise den Aufstand der Laien, d.h. der Nichttheologen und Nichtprofis, mit denen die neuzeitliche Philosophie in England und Frankreich begann; aber im Lande Luthers und der Universitäten sind es zunächst Professoren und nicht zuletzt Theologen, die gegen die orthodoxe Scholastik opponieren und die die Aufklärung als Fortsetzung der Reformation verstehen.

Daher ist die deutsche Aufklärung wie bekannt, auch sehr viel weniger religiöskritisch als die englische und die französische; sie ist wenigstens auf weite Strecken nur reformistisch, z.B. gegen den Konfessionalismus und die kirchlich-dogmatische Bevormundung gerichtet. Und daher ist die deutsche Aufklärung wie bekannt auch sehr viel weniger politikkritisch als die englische und französische; sie ist auch in diesem Punkt, wenigstens auf weite Strecken, nur reformistisch, nämlich prostaatlich, um eine Aufklärung der Herrscher und des Volkes und um eine vorsichtige Liberalisierung der Verhältnisse bemüht. Unter den 1648 festgeschriebenen Bedingungen des Restreiches versteht sie das Problem einer Erneuerung unvermeidlich moralisch und setzt daher auf eine Verbesserung der Moral und ineins damit auf eine Entwicklung von Vernunft und Freiheit.<sup>2</sup>

## *II. Entwicklungsprobleme. Oder: Einheit und Vielheit der deutschen Aufklärungsphilosophie*

Die deutsche Aufklärung begann mit einer akademischen Provinzposse, mit den Leipziger Streitigkeiten um Thomasius' erste deutsche Vorlesung. In dieser ihrer ersten Phase konnte sie gar nicht anders als destruktiv sein. Geradezu barbarisch schiebt Thomasius fast die ganze philosophische Tradition, insbesondere die aristotelische Scholastik, als Gerümpel beiseite, und auch aus dem Cartesianismus nimmt er nur wenige Theoreme auf, wie den (allerdings schon auf maßvolle Kritik begrenzten) universalen Zweifel. Thomasius nennt dieses Vorgehen bekanntlich eklektisch; gemeint ist: freie und kritische Auswahl und damit Verselbständigung des Denkens (Selbstdenken). Am meisten ist Thomasius den modernen Naturrechtslehren verpflichtet, und in ihrer konstruktiven Fortbildung, vor allem in der systematischen Unterscheidung von Recht und Moral, liegt sein bleibendes Verdienst; davon profitieren wir heute noch. Im übrigen profitieren wir vor allem von Thomasius' praxisbezogenen Aufräumarbeiten, von seinem Kampf gegen Vorurteile und Aberglauben, gegen Folter und Hexenwahn; und nehmen es alles wie selbstverständlich.

Dies alles mußte aber erst einmal durchgefochten werden, und dies alles konnte nur der Anfang der Aufklärung sein. Auf der Grundlage der durch Thomasius erworbenen Denkfreiheit beginnt Wolff mit einer umfassenden Systematisierung der modernen Philosophie, ohne dabei die Grundlagen der philosophischen Tradition ganz zu verlassen. Seine Philosophie ist ein exemplarischer Versuch zu umfassender und konsequenter Anwendung der Vernunft in allen Denkgebieten und Lebensbereichen, ein erster Ansatz zur totalen Verwissenschaftlichung unserer Lebenswelt. Dieser Anspruch auf rationale Universalität entspringt einem Anspruch auf rationale Fundamentalität. Nur als letztbegründetes Wissen kann Philosophie auch prinzipielles Totalwissen sein; und nur als exakte Ursachenwissenschaft kann sie auch eine

<sup>2</sup> Zu diesen und den folgenden Ausführungen vgl. bes. Vf., "Der Philosophiebegriff des philosophischen Zeitalters, Wandlungen im Selbstverständnis der Philosophie von Leibniz bis Kant", in: R. Vierhaus (Hg.), *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen 1985; ders., "Akademische Weltweisheit. Die deutsche Philosophie im Zeitalter der Aufklärung", in: G. Sauder/J. Schlobach (Hgg.), *Aufklärungen. Frankreich und Deutschland im 18. Jahrhundert*, Heidelberg 1986.

richtige Praxis gewährleisten. Damit stellt sich Wolff gegen die geschichtlich orientierte Eklektik des Thomasius und begründet die Aufklärung als methodisches Wissen aufgrund von Prinzipien, als universale reproduzierbare Rationalität. Aufklärung ist Wissenschaft geworden, und zwar tendenziell absolutes Wissen, aufgrund dessen sich auch alle Lebensprobleme durch richtige Folgerung richtig lösen lassen.

Auch Jahrhunderte haben ihre *midlife-crisis* - im 18. Jahrhundert war es der Siebenjährige Krieg, der die politische und intellektuelle Landschaft umpfügte. Ohne jetzt eine Kurzgeschichte der Philosophie der Aufklärung versuchen zu wollen, möchte ich doch darauf hinweisen, daß sich der Denkhabitus in Deutschland, aber nicht nur in Deutschland, schon vor 1750 deutlich zu wandeln beginnt. Zweifellos gehören zu den Ursachen dieses geistigen Klimawechsels verstärkte Einflüsse aus dem Ausland. Aber alle diese *Fermente* hätten nicht wirksam werden können, wenn in Deutschland nicht der geistige Boden bereit gewesen wäre. Auf philosophischem Gebiet zeigten sich die ersten Veränderungen schon, als spätestens mit der triumphalen Rückkehr Wolffs nach Halle auch ein Überdruß an dessen weitschweifiger Lehrbuchphilosophie aufkam und zugleich mit Crusius ein verstärkter Kampf gegen ihn auf einem neuen Niveau begann. Jetzt entsteht (zunächst neben, dann gegen Wolffs lateinische Schulphilosophie) eine deutsche Popularphilosophie, die nicht nur die Schulphilosophie in anderer Form war. Zwar schlachten Meier, Mendelssohn, Reimarus und andere Wolff weidlich aus; ihrer Denkhaltung nach sind sie aber wie schon Thomasius eher antifundamentalistisch eingestellt. So entsteht eine neue Eklektik, die immer deutlicher zu einer gewissen Resignation und Skepsis tendiert. Spätestens seit der Jahrhundertmitte bekommt die heilige Trinität der Aufklärung *Wahrheit-Tugend-Nutzen* einen unverkennbar hohlen Klang, und der durch die Aufklärung entwickelte Rationalitätsstandard läßt nun die inzwischen ausgebretete Aufklärung selbst als leer und platt erscheinen.

Die Spätaufklärer nach 1780 bieten daher in der Tat ein schwaches Bild; sie sind den Innovationen und Forderungen der neuen Zeit, vor allem der allgemeinen "Freiheitsinfluenza" (v. Moser), nicht mehr gewachsen. Sie geraten in einen Zweifrontenkrieg mit alten und neuen Gegnern, und sie geraten Schritt für Schritt in die Defensive. Während die junge Generation sich im *Sturm und Drang* austobt, fühlen sich die meisten Aufklärer schon zu alt, um auf das neue Karussell der Gefühle aufzuspringen zu können - obwohl doch das heute so gern zitierte Andere der Vernunft durch diese Vernunft allererst so möglich geworden ist. Zwar eröffnet Kant dann die Aussicht auf eine neue Art von selbstkritischer Vernunft, aber diese verlangt den Verzicht auf anscheinend unabdingbare Axiome der bisherigen Philosophie; so zerfiel die Spätaufklärung in einen kantianischen und einen antikantianischen Flügel. Und als dann noch die Französische Revolution mit ihren Folgen neue politische Bekenntnisse verlangte, war die deutsche Aufklärung zu konstruktiven Antworten nicht mehr fähig; die von ihr emphatisch als wahre Aufklärung verteidigte reformistische Aufklärung wurde zuletzt nahezu rein defensiv. Aber gerade dieser reformatorische oder reformistische Aspekt ist ein Zeichen für die relative Homogenität der deutschen Aufklärung über vier Generationen hinweg.

### *III. Typologien. Oder: Wie man Ordnung in die Aufklärung bringt*

Was immer man für typisch aufklärerisch halten mag, offensichtlich gibt es innerhalb der Aufklärung selbst wieder verschiedene Typen, die man nach verschiedenen Gesichtspunkten ordnen kann. Von diesen vielen möglichen Klassifikationen der vielen Spielarten von Aufklärung scheinen mir vier von besonderem Interesse zu sein. Sie alle haben ein gewisses Wahrheitsmoment in sich, aber sie alle haben auch ihre eigene, nur z.T. ähnliche Problematik und sind daher mit Vorsicht zu gebrauchen. Es sind die Unterscheidungen zwischen dogmatischer und skeptischer, rationalistischer und empiristischer, rationalistischer und emanzipatorischer sowie relativer und absoluter Aufklärung. Die beiden ersten beziehen sich auf den erkenntnistheoretischen Status der Aufklärung, die beiden letzten auf praktische Fragen nach den Zielen und Möglichkeiten der Aufklärung.

1. Dogmatische und skeptische Aufklärung. Die alte Unterscheidung von Dogmatismus und Skeptizismus, von Kant mit der von Rationalismus und Empirismus verbunden und als durch seinen Kritizismus überwunden erklärt, führt in ihrer Anwendung auf die Aufklärung im allgemeinen zu der Behauptung, die deutsche Aufklärungsphilosophie sei dogmatisch gewesen, die englische und französische hingegen, zumindest tendenziell, skeptisch. Aber erstens gibt es neben Wolff (dem sogenannten Fürsten der Dogmatiker) und den Wolffianern den breiten Strom der eher erkenntnisskeptischen Richtung des Thomasianismus und der Popularphilosophie; und zweitens würde sich Wolff nicht als bloßer Dogmatiker verstanden haben, jedenfalls nicht in der durch Kant geläufig gewordenen negativen Bedeutung des Wortes. Nimmt man aber das Wort dogmatisch positiv (nämlich als in thetischer Aussage die Möglichkeit irgendeiner Erkenntnis voraussetzend), dann dürften sich nicht nur Hume und Voltaire, sondern auch Kant schnell so oder so als Dogmatiker erweisen.
2. Rationalistische und empiristische Aufklärung. Wenn man, wieder im Anschluß an Kant, aufgrund der Wertung der menschlichen Erkenntnisquellen zwischen Rationalismus und Empirismus und dann zwischen rationalistischer und empiristischer Aufklärung unterscheidet, dann tut man das meist in der Absicht, die englische Aufklärung als empiristische, die kontinentale hingegen als rationalistische zu kennzeichnen, wobei man dann noch zwischen einem dogmatischen deutschen Rationalismus und einem skeptischen französischen Rationalismus unterscheiden kann. Aber die deutsche Aufklärung war keineswegs durchgängig rationalistisch orientiert. Der ganze Thomasianismus wie auch die spätere Popularphilosophie sind empiristisch ausgerichtet, und selbst Wolff betont den empirischen Ursprung fast aller unserer Erkenntnisse und fordert für die Wissenschaft ein *connubium rationis et experientiae*.
3. Rationalistische und emanzipatorische Aufklärung. Diese Unterscheidung bezieht sich vor allem auf das Ziel der Aufklärung. Sie benennt zwei divergierende Aufklärungsprogramme, die damals mit Begriffen wie Selbstdenken und Freidenken einerseits sowie Helldenken und Richtigdenken andererseits diskutiert wurden. Die Frage war, wessen bedarf das Denken mehr, der Wahrheit oder der Freiheit? Und je nachdem wie die Antwort ausfiel, herrschten auch andere Vorstellungen von den Haupthindernissen der Aufklärung: moralische Mängel wie

Feigheit und Faulheit einerseits oder intellektuelle Defizite wie unklare oder unzureichende Begriffe und falsche Urteile andererseits. Aufs Ganze gesehen neigt der Thomasianismus eher zum ersten Typus von Aufklärung (Emanzipation durch Authentizität), der Wolffianismus eher zum zweiten (Wahrheit durch Klarheit). Aber natürlich geht es auch hier nur um einen - allerdings wichtigen - Akzentunterschied; denn selbstverständlich ist auch Thomasius fürs Richtigdenken und auch Wolff fürs Selbstdenken.

4. Relative und absolute Aufklärung. Diese Unterscheidung, die vor allem die Frage nach den Grenzen und Möglichkeiten der Aufklärung betrifft, stammt aus der Spätaufklärung. Faktisch ist sie jedoch seit der Frühaufklärung vorhanden, nämlich seit Thomasius Aufklärung für alle forderte. Sie bezieht sich nicht (erkenntnistheoretisch) auf die aufzuklärende Sache, sondern (pädagogisch) auf die aufzuklärenden Menschen, d.h. sie setzt die Möglichkeit von Erkenntnis voraus und fragt nach der Möglichkeit ihrer Vermittlung. Wenn Aufklärung von sich aus nicht nur Aufklärung seiner selbst, sondern auch Aufklärung des anderen intendiert, muß sie dann universale Aufklärung sein wollen, auch wenn sie dies *in praxi* nie sein könnte? Oder darf bzw. muß sie sich aus sachlichen wie pädagogischen Erwägungen von vornherein begrenzen? Und umgekehrt, macht man die Begrenztheit der Aufklärung zum Programm, unterschätzt man dann nicht ganze Menschengruppen und stellt man sich dann nicht auf einen absoluten Standpunkt, auf dem man sich das Recht zur Rationierung von Rationalisierung gibt? Wie dem auch sei, die meisten Aufklärer (nicht nur in Deutschland) haben geglaubt, aus pädagogischer Verantwortung, Aufklärung nicht überstürzen zu dürfen sondern vorsichtig dosieren zu müssen.

Eine derartige Reflexion auf historische Klassifikationsmöglichkeiten und ihren mehr oder weniger großen heuristischen Wert müßte natürlich durch systematische Erörterungen erläutert werden - man darf ja vermuten, daß die drei ersten Gegensätze sich kritisch oder dialektisch auflösen ließen, während der letzte möglicherweise eine echte Alternative darstellt. Eine solche Erörterung würde hier jedoch zu weit führen. Vielleicht gewinnt die trockene Aufzählung von Aufklärungstypen jedoch auch ohne dies an Reiz, wenn man sie als Annäherung an das Selbstverständnis der Aufklärung versteht. Denn: die beiden ersten Unterscheidungen gewinnen zwar im 18. Jahrhundert an Prägnanz, aber sie sind ursprünglich nicht auf die Aufklärung bezogen und daher nicht nur mit dem Aufklärungsproblem verknüpft. Die beiden letzten sind in der Aufklärung selbst entwickelt worden und formulieren typische Aufklärungsprobleme; sie führen in das Zentrum der Selbstreflexion der Aufklärung und reichen bis in die moderne Aufklärungsdiskussion hinein. Vor allem die letzte Unterscheidung, die zwischen relativer und absoluter Aufklärung, scheint mir, auch wenn sie in modernen Aufklärungsprogrammen offiziell als Problem ignoriert wird, immer noch aktuell zu sein. Wer wagt schon, allen immer alles zu sagen? Woher diese Angst des Aufklärers vor der Aufklärung?

#### IV. Philosophie und Aufklärung. Oder: Die Selbstdefinition der Philosophie im Zeitalter der Aufklärung

Das Zeitalter der Aufklärung heißt auch das philosophische Zeitalter. Die Philosophie versuchte die Rolle einer Führungswissenschaft zu übernehmen und sich unter Verdrängung der Theologie an die Spitze des Geistes zu setzen. Philosophie und Aufklärung sind daher am Ende des 18. Jahrhunderts oft fast austauschbare Begriffe. Deshalb muß man sich auch fragen, was damals unter Philosophie verstanden wurde, d.h. wie sich die Philosophie der Aufklärung selbst verstand, und das zeigt sich zunächst in den Definitionen der Philosophie, die ein Ausdruck der Selbstreflexion und der Selbstbestimmung der Philosophie sind. Der Philosophiebegriff eines Autors oder einer Epoche kann gleichsam der Kristallisierungspunkt, der Brennspiegel oder das Barometer eines Denkens sein. Dabei sind gerade auch die unbedeutenderen Philosophen interessant, zumal die Kenntnis der großen Gründerväter inzwischen vorausgesetzt werden kann.

Thomasius' Versuche, Wesen und Aufgabe der Philosophie zu bestimmen, entwickeln sich in drei Etappen: am Anfang steht die noch stark der Tradition verbundene Definition der Philosophie als Erkenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge zum Zwecke der Glückseligkeit; in der Mitte herrscht die Definition der Philosophie als Erkenntnis des Wahren und Guten, ebenfalls zum Zwecke der Glückseligkeit; und am Ende steht die Einschränkung der Philosophie auf die Erkenntnis des Guten, wobei diese Erkenntnis mehr oder weniger zu einem bloßen vernünftigen Glauben wird. Die derart finalistisch definierte Philosophie ist also, um es mit den Worten von Thomasius' Schüler Heumann zu sagen, durch und durch eine *scientia practica*. Darin stimmen die Thomasianer im Prinzip alle überein, doch setzen sie auch neue wichtige Akzente. Der Theologe Budde z.B. übernimmt Thomasius' erste Definition, fügt aber hinzu, daß sich die philosophische Glückssuche auch auf das ewige Heil erstrecken müsse. Der Mediziner Rüdiger hält zwar an der existentiellen Relevanz der Philosophie fest (sie sei *omnibus perutilis*), geht aber darüber hinaus auch auf die Eigenart der philosophischen Erkenntnis ein: sie beziehe sich auf Wahrheiten, die, obwohl in der Erfahrung gegründet, nicht jedermann auf Anhieb offenbar seien, sich der *cognitio vulgaris* sogar entzögen. Diese Konzeption der Philosophie als Kritik hat dann der Rüdiger-Schüler August Friedrich Müller noch unterstrichen, indem er die Philosophie als scharfsinniges, ja künstliches Nachdenken charakterisierte. Und Georg Walch, Schüler von Budde und bis in die *etas kantiana* hinein als Lexikograph wirksam, nimmt dies auf, indem er die Philosophie als "judicieuse Wissenschaft" beschreibt. Ich denke also, daß man berechtigt ist, von einer kritischen und praktischen Intention der Philosophie im Thomasianismus zu sprechen: Philosophie als praxisorientierte Kritik.

Demgegenüber hat Wolff, obwohl auch er den Nutzen der Philosophie betont, vor allem deren theoretischen Anspruch unterstrichen. Philosophie ist strenge Wissenschaft, exakte Fundamental- und Universalwissenschaft, letztlich absolute Wissenschaft. Sie fragt nach den Gründen aller Dinge oder den Bedingungen ihrer Möglichkeit; sie ist also *scientia possibilium*, und ihr höchster Gegenstand ist die letzte *ratio possibilium* selber. Obwohl diese Reaktivierung der Philosophie als Wissenschaft von den Gründen oder Prinzipien bis in die Thomasius-Schule hinein wirkt und auch

dort das Wort *gründlich* zu einem Modewort werden läßt, fällt doch auf, daß die Anhänger von Wolff dessen ungewöhnliche Definition der Philosophie als Möglichkeitswissenschaft von Anfang an restriktiv behandeln. Schon Bilfinger und Thümming kümmern sich kaum um diese Definition; und auch Baumeister ersetzt *scientia possibilium* durch die harmloser klingende *cognitio causarum* bzw. *cognitio rationis sufficientis*, ja er schließt sich am Ende sogar wieder ausdrücklich der ganz auf Praxis zielenden Philosophieauffassung des Thomasianismus an. Kurz, die Wolff-Schule tendiert zur Abschwächung oder Ignorierung der Definition der Philosophie als Möglichkeitswissenschaft, sie tendiert zur traditionellen Definition der Philosophie als Grundwissenschaft oder als Glückswissenschaft. Daß es dabei zu allerlei interessanten Varianten kommt, daß z.B. schon Darjes die Philosophie wie später Kant als Erkenntnis aus Begriffen definiert, darauf will ich jetzt nicht eingehen. Es genügt im Augenblick festzuhalten, daß sich gerade in dem zentralen Punkt der Philosophiekonzeption schon früh eine Tendenz zur Vermischung der Positionen ausbildet, also eine neue Eklektik.

Diese neue Eklektik, deren erste Ansätze bis in die Blütezeit Wolffs zurückgehen, hat zwei Wurzeln, nämlich im Kampf gegen Wolff und im Bemühen, Wolff zu popularisieren. Ich gebe nur einige Beispiele, immer im Hinblick auf den Philosophiebegriff. Wolffs Definition der Philosophie als Erkenntnis alles Möglichen, so schon Johann Liborius Zimmermann, läuft auf eine Definition der Philosophie als Allwissenheit hinaus und damit auf eine phantastische Identifikation von Philosoph und Gott. Die gesunde Philosophie hingegen sei eine Erkenntnis nötiger und nützlicher Dinge, und zwar in praktischer Absicht; indem sie sich (jetzt teleologisch) am "Endzweck" des Menschen orientiert, arbeitet sie an der "Cultur des Verstandes" zwecks "Restitution der Welt". Ferner, so schon vor allem Crusius, verdeckt die Definition der Philosophie als Möglichkeitswissenschaft die Tatsache, daß es in der Philosophie vor allem um eine Erkenntnis der Wirklichkeit geht. Und letztlich, darin sind sich die Gegner und Anhänger Wolffs um die Mitte des Jahrhunderts bereits weitgehend einig, Wolffs Pseudo-Mathematizismus enthält die Gefahr, die Philosophie auf die Erkenntnis meßbarer Quantitäten zu reduzieren. Während Baumgarten und Meier daher darauf abstellen, daß der Philosoph es mit Qualitäten, nicht mit Quantitäten zu tun habe, geht schon Gottsched mit seiner Definition der Philosophie als Glückssuche wieder ganz traditionelle Wege. Ähnlich betonen auch Reimarus, Sulzer und Eschenbach, mit dem ich diesen Punkt abschließen möchte, vor allem die praktische Bedeutung der Philosophie. Bei Eschenbach findet sich dann die schöne, m.E. leider völlig falsche Charakterisierung der Philosophie, diese mache aus den Menschen nützliche und verständige, ruhige und (man höre:) reiche Mitglieder der Gesellschaft.

#### *V. Exkurs über Sinnepoppen. Oder: Illustration der Illustracion*

*Sinnepoppen* - das ist der Titel einer niederländischen Emblemata-Sammlung von Roemer Visscher, die 1614 in Amsterdam erschienen ist. *Sinnepoppen* (also Sinnpuppen) - das sind Sinnbilder, allegorische Figuren, mehr sinnige als sinnliche Sinnträger, auch da, wo es sich um sogenannte Minnepuppen, Liebesallegorien, handelt.



Abb. 1: Christian Thomasius, *Introductio ad philosophiam aulicam* (1688), 2. Aufl. 1702

Abb. 2: Samuel Grosser, *Pharus intellectus sive logica electiva*, 1697