

PANAJOTIS KONDYLLIS

Die Aufklärung
im Rahmen
des neuzeitlichen Rationalismus

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

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

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 978-3-7873-1613-7

ISBN eBook: 978-3-7873-2799-7

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2002. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

Vorbemerkung

Das große Aufklärungsbuch von Panajotis Kondylis erschien in deutscher Sprache in einer gebundenen Ausgabe 1981 bei Klett-Cotta und dann noch einmal 1986 als Taschenbuch (dtv 4450). 1987 folgte eine griechische Ausgabe bei Themelio in Athen (3. Aufl. 1998). Die deutschen Ausgaben sind seit längerer Zeit vergriffen. Der Autor konnte keine Neuauflage dieses Standardwerks der Aufklärungsforschung mehr vorbereiten; er starb, allzu früh, 1998. Im Folgenden seien einige zentrale Aspekte des Buches kurz umrissen.

Die deutsche Aufklärungsforschung stand lange im übermächtigen Schatten des Idealismus, der Klassik, des Neuhumanismus und der Romantik. Das Buch von Kondylis hat unsere Vorstellungen über die Aufklärung grundlegend verändert. Kondylis unternimmt keine Epochenrekonstruktion, er überschreitet die nationalen Aufklärungstraditionen (Englands, Frankreichs, Deutschlands), er verzichtet auf eine Sozialgeschichte von Autoren und intellektuellen Gruppierungen, er untersucht vielmehr die Austauschprozesse zwischen Philosophie und Wissenschaftstheorie in der frühen Neuzeit. Im Zentrum seines Buches steht die Neuformierung der Philosophie ab 1750. Das Buch orientiert sich an der Rekonstruktion des Verhältnisses von Geist und Materie. Kondylis unterscheidet zwei Entwicklungsphasen aufklärerischen Denkens: Zunächst dominiert die cartesianische Trennung von Geist und Materie, von Seele und Körper (*res cogitans* – *res extensa*) den frühneuzeitlichen Rationalismus, der um 1750 abgelöst wird von einer „Rehabilitierung der Sinnlichkeit“. Der sich neu konstituierende Sensualismus gibt das ältere Methodenideal der Mathematik und mechanistischen Physik auf und orientiert sich an den neuen Lebenswissenschaften des Biologismus. Kondylis verfolgt die Theorien des Dualismus bzw. der Einheit von Leib und Seele zurück bis in den europäischen Späthumanismus, erörtert anschließend den Einfluß der mechanistischen Physik (Newton) auf die rationalistischen Systembildungsprozesse des 17. Jahrhunderts, bestimmt das Verhältnis von mathematischem Methodenideal zum Neuplatonismus und definiert die rationale Theologie im Einflußfeld mechanistischer Kosmostheorien. In der Mitte des 18. Jahrhunderts bahnt sich ein gravierender Konflikt an. Der mechanistische Intellektualismus gerät in die Krise. Nicht die konstruktive Vernunft Gottes soll nunmehr der Urgrund der Schöpfung sein, sondern die Selbstorganisation organischer Substanzen ersetzt tendenziell die mechanische Er-

klärung von Gott, Kosmos, Welt und Mensch. Mit diesem wissenschaftstheoretischen Paradigmenwechsel läßt Kondylis den zweiten Entwicklungsabschnitt der europäischen Aufklärung beginnen: Die Kritik von Metaphysik und Intellektualismus führt zu einer Aufwertung des Materie- und Entwicklungsbegriffs sowie einer komplementären Theorie von Natur und Kultur. Die Abwendung von den zeit- und ortsindifferenten Beweisführungen des Rationalismus ermöglicht die neue Zuordnung der Kategorien Denken und Willen, Gefühl und Vernunft, Natur, Geschichte und Kultur und führt zu einer Relativierung der Differenz von Faktizität und Normativität. Durch die Berücksichtigung des Verhältnisses von Wissenschaftstheorien und Philosophie erweitert Kondylis die Bezugs- und Gegenstandsfelder der empiristischen Aufklärung. Durch die Auswertung der Ergebnisse der französischen Forschung der sechziger und siebziger Jahre zur Wissenschaftstheorie des 18. Jahrhunderts gelingt Kondylis der Nachweis, daß sich zwischen den Spannungspunkten „Natur“ und „Kultur“ neue Wissenschaften (Naturgeschichte, Ethnologie, Kulturgeschichte, Soziologie, Historie) entfalten können, die erst im 19. und frühen 20. Jahrhundert aus der Philosophie ausgeschieden werden. In dieser Zusammenchau des Verhältnisses der Philosophie zu den Natur-, Geschichts- und Kulturkonzeptionen rücken die philosophischen Traditionen Englands, Frankreichs und Deutschlands eng zusammen, der deutsche „Sonderweg“ in der Philosophiegeschichte beginnt (wenn überhaupt) erst mit dem deutschen Idealismus bzw. Neuhumanismus. Fermente zwischen Philosophie und Wissenschaftstheorie sind im 18. Jahrhundert die Wirkungen der Philosophie von Spinoza und Leibniz. Zugleich gelingt es Kondylis, Kant und den Kantianismus unmittelbar in die Problembestimmungen aufklärerischer Empirismusbegründungen zu integrieren. Es entsteht eine einheitliche europäische Argumentationsachse, die mit dem englischen Empirismus beginnt, die fortgesetzt wird durch den französischen Vormaterialismus und die abgeschlossen wird durch die organizistische Natur- und Kulturphilosophie Deutschlands. In diesem Konzept werden die Grenzen fließend zwischen Philosophie, Naturtheorie, Historie, Ästhetik, Literatur und Kultur. Insofern ist es Kondylis gelungen, im Rahmen einer philosophiegeschichtlichen Studie zugleich das interdisziplinäre Argumentationspotential angrenzender Wissenschaften im Spiegel des Geist-Materie-Problems zu analysieren. Mit der Ablösung des dogmatischen Rationalismus durch den lebensphilosophischen Empirismus im Europa des 18. Jahrhunderts werden zahlreiche interdisziplinäre Grenzüberschreitungen vorweggenommen, die wir aus heutigen Wissenschaftsdiskussionen kennen.

*Jörn Garber
Ulrich Kronauer*

Inhaltsverzeichnis

I. Grundbegriffe zur Erfassung des Wesens der Aufklärung

1. Geist und Sinnlichkeit oder Seinsfrage und Wertfrage	9
2. Der polemische Charakter des Denkens in der Aufklärung und in ihren Interpretationen	19
3. Rationalismus und Irrationalismus	36

II. Frühe Denkstrukturen des neuzeitlichen Rationalismus

1. Begriff des neuzeitlichen Rationalismus. Der doppelte Sinn der Rehabilitation der Sinnlichkeit und der Nihilismusverdacht	42
2. Die Aufwertung der Natur und die mathematische Naturwissenschaft	59
a) Der aristotelisch-thomistische Dualismus und die monistischen Gegenströmungen in der Renaissance	59
b) Das mathematisch-naturwissenschaftliche Modell. Die ihm zugrunde liegende weltanschauliche Entscheidung und seine polemische Funktion	80
3. Der Primat der Anthropologie und seine zweideutigen Folgen	119
a) Der Mensch als Herrscher über die Natur und das naturwissenschaftliche Modell	119
b) Der Mensch als Natur und die Skepsis	124
c) Das Naturrecht des 17. Jahrhunderts und die drei logischen Möglichkeiten des neuzeitlichen Rationalismus	147

III. Cartesianismus und Anticartesianismus

1. Die symptomatische Bedeutung des Cartesianismus für die geistesgeschichtliche Standortbestimmung der Aufklärung	170
2. Grundlinien Cartesianischen Denkens	174
3. Zweideutiger Charakter und zweideutige Rezeption des Cartesianismus. Die Platoniker von Cambridge	191

IV. Die ontologische Aufwertung der Materie und die gleichzeitige Beseitigung von Intellektualismus und Mechanizismus

1. Allgemeine Bemerkungen	210
2. Newtons anticartesianischer Ansatz in seiner weltanschaulichen Wirkung	213
a) Quellen und Implikationen der Entkoppelung von Materie und Ausdehnung und des Übergangs von der Mechanik zur Dynamik. Die Magie der Anziehungskraft	213
b) Der Sinn des Kampfes gegen die Hypothesen	226
3. Von der Natur-Maschine zur Natur-Gottheit	235
a) Newtonsche Synthese, reformierte Theologie und die Entstehung der neuen Idee vom Ganzen	235
b) Die neue Idee vom Ganzen, der Cartesianismus, die Scholastik und die teilweise Umkehrung der Bündnisse	248
4. Die vielfachen Wurzeln und der anticartesianische Charakter des Materialismus der Aufklärung	257
a) Freiwillige und unfreiwillige Wegbereiter des Materialismus	257
b) Der klassische Materialismus, die neue Biologie und die Absage an den Mechanizismus	270

V. Die antiintellektualistische Hauptströmung der Aufklärung und ihr Rationalismusbegriff

1. Vorbemerkung	287
2. Die Weiterführung des Kampfes gegen die „Hypothesen“	291
a) Die Herabsetzung der Mathematik	291
b) Zweideutigkeiten bei der Ablehnung der Systeme und der polemische Sinn der Berufung auf die Empirie	298
3. Der Rationalismus in antiintellektualistischer Perspektive	309
a) Der existenzielle Erkenntnisbegriff	309
b) Die Verflechtung von Denken und Wollen bzw. Vernunft und Gefühl und die inhaltliche Bestimmung der Vernunft	325
4. Die Struktur des normativistischen Naturbegriffes	342

VI. Der Konflikt von Kausalem und Normativem

1. Ausblick	357
2. Gott zwischen Geist und Natur bzw. die Aufklärung zwischen Anbetung, Neutralisierung und Instrumentalisierung Gottes	361
3. Zwischen Trieb und Vernunft. Das Dilemma der Moralphilosophie	381
a) Allgemeines	381
b) Der paradigmatische Charakter der britischen moralphilosophischen Debatte	385
c) Die Schwierigkeiten der optimistischen Anthropologie und die Zweideutigkeit von Selbstliebe und Glück	407
4. Die Geschichtsphilosophie zwischen eschatologischer Zuversicht und relativistischer Resignation	421
a) Die Entstehung der neuen Historiographie und der Begriff des Kulturganzen	421
b) Bayle, Vico und die anticartesianischen Voraussetzungen der neuen Historiographie	435
c) Voltaires Palinodien	444
d) Montesquieu zwischen Naturrecht und Determinismus	451
e) Entstehung und Struktur des konsequenten Fortschrittsgedankens bei Turgot und Condorcets charakteristische Abweichungen von ihm ...	459
5. Der polemische und existenzielle Aspekt des Pendelns zwischen Optimismus und Pessimismus	469

VII. Formen des Nihilismus in der Aufklärung

1. Wesensbestimmung des Nihilismus	490
2. Der Wohlwollende: Hume	495
3. Die Konsequenzen: La Mettrie und Sade	503
4. Die logische Sackgasse des moralistischen Materialismus	518

VIII. Besondere Aspekte der deutschen Aufklärung

1. Allgemeine Bemerkung	537
2. Formen der Auseinandersetzung von Intellektualismus und Empirismus in der deutschen Frühaufklärung	545
a) Wolff und seine Gegner	545

b) Die antiintellektualistische Wirkung religiöser Strömungen und die wolffianisch inspirierte Reformtheologie. Gegensätze und Berührungspunkte	563
3. Der monistische Ansatz der deutschen Spätaufklärung	576
a) Die Wiederentdeckung von Leibniz in ihrer Verschränkung mit Shaftesburys und Spinozas Einfluß	576
b) Lessing	595
c) Herder	615
d) Kant, die Nachkantianer und das Erbe der Aufklärung	637
Abkürzungen	650
Verzeichnis der zitierten Schriften	652
I. Quellen	652
II. Sekundärliteratur	659
Index Nominum	693
Index Rerum	707

Ich danke Herrn Dr. F. Horst, der das Manuskript mit freundlichem Interesse durchgelesen und mancher Formulierung zur Prägnanz verholfen hat.

P. K.

I. Grundbegriffe

zur Erfassung des Wesens der Aufklärung

1. Geist und Sinnlichkeit oder Seinsfrage und Wertfrage

Die Frage nach den Beziehungen zwischen Geist und Sinnlichkeit kann in gewisser Hinsicht als das zentrale Problem aller Philosophie betrachtet werden. Aus historischer Sicht läßt sich die zentrale Bedeutung dieser Frage schon durch den Hinweis auf das Verwachsensein der ersten Ansätze zur Philosophie mit der animistischen Weltbetrachtung belegen¹. Das erste organisierte und allumfassende Weltbild ist dualistisch, d. h. es entsteht auf der Grundlage der „Entdeckung“ des Geistes bzw. der Geister, die vom Sinnlich-Wahrnehmbaren getrennt sein und dessen Schicksale lenken sollen. Es ist daher kein Zufall, wenn Philosopheme, die für die geistige Tradition des sogenannten Abendlandes maßgeblich gewesen sind, dem Dualismus, d. h. der grundsätzlichen Entgegensetzung von Geist und Sinnlichkeit huldigen. Es genügt, an den Platonismus zu erinnern, dessen ursprüngliche Version gerade in bezug auf das dualistische Prinzip dem animistisch-religiösen Gedankengut des orphisch-pythagoreischen Kults tief verbunden² und

¹ P. Radin hat gezeigt, daß die animistische Weltanschauung als philosophische Leistung eingestuft werden muß, und zwar sowohl im Hinblick auf ihre Fragestellung (Ursprung und Beschaffenheit der Welt, Sinn des menschlichen Lebens, Regeln moralischen Verhaltens etc.) und ihre Fähigkeit zum abstrakten Denken als auch hinsichtlich ihrer Herkunft aus der Denkbemühung bestimmter Individuen. Radin widerlegt die vor allem von Levy-Bruhl und Cassirer vertretene Auffassung von einem prelogisch-mythischen Denken, das dem „rationalen“ scharf entgegengesetzt und ihm unterlegen sein soll — eine Auffassung, die, wie Radin zu Recht bemerkt, nur die selbstgefälligen Wertungen und die Denkgewohnheiten europäischer Gelehrter widerspiegelt (Primitive Man as Philosopher, insb. xxiv ff., 30 f., 99 ff., 208 f., 246 f., 252 ff., 292 ff., 345 f.). In seiner Kritik an Levy-Bruhls Trennung zwischen „rationalem“ und „irrationalem“ Denken hat Lévy-Strauss die Resultate Radins nach 35 Jahren weitgehend bestätigt (La pensée sauvage, s. insb. 1. Kap., ersten Teil des 8. und letzten Teil des 9.). Als Bestätigung derselben Position müssen auch die Ausführungen von Topitsch über die Kontinuität von Denkstrukturen bei Mythologie und traditioneller philosophischer Metaphysik betrachtet werden (Vom Ursprung und Ende der Metaphysik, insb. 3 f., 18 f., 95 f., 221 f., 285 f.).

² Dazu Leisegang, „Platon“, Sp. 2421, 2424, 2433. Cf. Nestle, Vom Mythos zum Logos, 540.

dessen historische Wirkung, nicht zuletzt durch das Christentum³, so nachhaltig war; die cartesianische Trennung von *res cogitans* und *res extensa*⁴ sowie die kantische zwischen dem Intelligiblen und dem Sensiblen⁵ stellen gleichermaßen prominente Beispiele für denselben Tatbestand dar. Es wäre dennoch verfehlt, die Frage nach den Beziehungen zwischen Geist und Sinnlichkeit nur dann für zentral zu halten, wenn eine dualistische Denkstruktur vorliegt, oder anzunehmen, der Vorrang dieser Frage werde ausschließlich bei dualistischen Denkstrukturen sichtbar. Die nicht wegzudenkenden spiritualistischen oder materialistischen Vorzeichen der uns bisher bekannten monistischen Philosopheme bilden an sich ein beredtes Argument für die These, hier handle es sich um Versuche, eben den Antagonismus von Geist und Sinnlichkeit im Sinne des ersteren oder der letzteren zu überwinden — mit anderen Worten: nicht nur bildet dieser Antagonismus den Ausgangspunkt und somit die *conditio sine qua non* der Denkbemühung, sondern auch dessen jeweilige „Überwindung“ wird im Grunde nur durch die Verabsolutierung eines seiner konkurrierenden Glieder erreicht; sie ist also polemisch gemeint, und deswegen kann sie auch nicht das endgültige Ende des genannten Antagonismus herbeiführen.

Aus systematischer Sicht wird wiederum die allgemeinere Bedeutung, die der Frage der Beziehungen zwischen Geist und Sinnlichkeit beigemessen werden darf, leichter erkennbar, wenn wir uns die Begriffspaare vergegenwärtigen, in die die genannte Frage aufgelöst bzw. übersetzt werden könnte: Subjekt-Objekt, Gott-Welt, Möglichkeit-Wirklichkeit, Seele-Körper, Intellekt-Sinne, Vernunft-Triebe, Sollen-Sein, Normatives-Kausales, Reich Gottes bzw. der Vernunft-Geschichte. Alle wichtigen Probleme der Philosophie sind in diesen Begriffspaaren vertreten, und das impliziert, daß eine restlose Beantwortung der Frage nach den Beziehungen zwischen Geist und Sinnlichkeit eine Kosmologie, eine Moral, eine Erkenntnistheorie und auch eine Geschichtsphilosophie erzeugen muß, die strukturell einander entsprechen werden, wenn der betreffende Denker logisch folgerichtig bzw. in systematischer Absicht verfährt. Das kommt allerdings relativ selten vor, denn am Anfang der Denkbemühung steht gewöhnlich nicht der ganze Komplex, sondern nur eins der genannten Begriffspaare — was natürlich zeit- und temperamentsbedingt ist. Dennoch besteht immer eine implizite Verbindung mit den anderen Teilen des Komplexes; die Unvermeidbarkeit dieser Verbindung ließe sich im Rahmen einer allgemeinen Untersuchung über die logische und ideologische

³ S. im allgemeinen v. Ivánka, *Plato Christianus*, insb. 68 f., 469 ff.

⁴ Descartes hat seine Trennung von *res cogitans* und *res extensa* nicht zuletzt mit der Lehre des platonischen Inneismus verbunden. Aber auch die platonische Definition der *χωρα* dürfte ihm bekannt sein. S. Taylor, *Platonism*, 51 ff.; Gilson, *Études sur le rôle . . .*, 28 f.; Smith, *New Studies*, 194 Anm. 1. Cf. u. S. 182.

⁵ Den Einfluß metaphysisch-religiöser Überlieferungen auf die Zweiweltenlehre Kants hat neuerdings Topitsch, *Die Voraussetzungen der Transzendentalphilosophie*, 21 ff., herausgearbeitet.

Zusammengehörigkeit von Ethik und Metaphysik erklären. Im Laufe unserer Untersuchung wird der Zusammenhang von Ethik und Ontologie wiederholt und in doppelter Hinsicht zur Sprache kommen: einerseits als Feststellung der Verflechtung von Seinsfrage und Wertfrage bzw. des Entwerfens der Ontologie im Lichte moralischer Bedürfnisse und Postulate, und andererseits als Nachweis der sich daraus ergebenden strukturellen Parallelität von ontologischer und moral-philosophischer Ebene im Rahmen derselben Philosophie. Zudem wird gezeigt, daß sich die gleiche strukturelle Parallelität auch auf die Ebenen der Erkenntnistheorie oder der Geschichtsphilosophie ausdehnt, zumal diese ebenso sehr Einzelfälle der allgemeinen Verflechtung von Seins- und Wertfrage darstellen. Beim Nachweis all dieser strukturellen Zusammenhänge wird als Kriterium die Frage nach den Beziehungen zwischen Geist und Sinnlichkeit in ihren erwähnten Metamorphosen verwendet; somit wird zugleich ihre zentrale systematische Bedeutung unter Beweis gestellt.

Warum diese Frage historisch und systematisch zentral sein muß, verstehen wir besser, wenn wir den Begriff des Geistes unter die Lupe nehmen. Dabei interessiert uns nicht herauszufinden, ob der Geist „existiert“ (was auch immer das bedeuten mag) oder was er „ist“; wir wollen nur der Funktion dieses Begriffes in der philosophischen Tradition rein deskriptiv auf die Spur kommen. Es dürfte freilich als unmöglich erscheinen, hinter der verwirrenden Vieldeutigkeit des Geistesbegriffes einen roten Faden zu entdecken, der zur Entschlüsselung seiner Funktion führen könnte. Es ist ja bekannt, daß in der griechischen Antike das Wort *πνεῦμα* nicht einmal seine spätere Bedeutung hatte, sondern für ein verfeinertes, aber immer noch materielles Lebensprinzip stand — eine Auffassung, die auch im christlichen Mittelalter lebendig blieb und bis tief in die Neuzeit hineinwirkte⁶. Das Übersinnliche wurde vorerst hauptsächlich durch den Begriff des *voûs* „entdeckt“ und vertreten, während das *πνεῦμα*, das noch von den Stoikern materiell verstanden wird, erst unter dem Einfluß jüdisch-christlichen Gedankengutes endgültig zur völligen Entsinnlichung gelangte⁷, so daß es nunmehr nicht

⁶ Die antike Vorstellung vom materiellen „*πνεῦμα*“ (Jaeger, Das *πνεῦμα* im Lykeion, insb. 43 ff., 55 ff.) lebt in der Stoa an prominenter Stelle weiter (Pohlenz, Die Stoa, I, 73 f., 83, 85 f., 342 f.) und wird in der Übersetzung Ciceros (*spiritus vitalis*, De Nat. Deorum, Lib. II, Cap. 45) vom christlichen Mittelalter übernommen (s. z. B. Thomas, Summ. Theol., III, Qu. 27, Art. 2, ad 1). Auch in der Neuzeit spielte dieser Begriff eine wichtige Rolle (s. F. Bacon, De augm. scient., IV, 3 = Works, I, 605 f., und vor allem Descartes, Passions de l'âme, I, 10 u. 34 = AT, XI, 334 f., 354 f.).

⁷ Für die Erforschung dieser Entwicklung ist der Aufsatz von H. Siebeck über die Entwicklung der Lehre vom Geist aus dem Jahre 1880 wegweisend gewesen (s. Literaturverzeichnis). Mehr als drei Jahrzehnte später ergänzte Siebeck unter Berücksichtigung der inzwischen erschienenen Literatur seine Analysen durch eine zweite Abhandlung, in der er die Bedeutung Philons betont, doch die endgültige Entsinnlichung des Pneuma-Begriffes in erster Linie Paulus zuschreibt (Neue Beiträge, insb. 5 f., 15). H. Leisegang hat sich auf Philon als typische Figur des Umbruchs konzentriert und

bloß dem σῶμα, sondern auch der ψυχή gegenübergestellt werden konnte⁸. Das lateinische Mittelalter verwendet vorwiegend den Begriff spiritus (als Übersetzung von πνεῦμα) für den Heiligen Geist, während der Geist als höheres menschliches Vermögen vornehmlich durch den Terminus *mens* zum Ausdruck gebracht wird, in dem nicht nur die stoisch-ciceronische, sondern auch die platonisch-aristotelische Tradition von νοῦς und διάνοια weiter wirkt⁹. Mittels dieser und solcher terminologischer Verschiebungen und Kämpfe entsteht jene erstaunliche Vielfalt des Geistesbegriffes, die von der Neuzeit übernommen wird, um den neuen Verhältnissen angepaßt zu werden. Es kann dennoch gezeigt werden, daß, wenn sich die sozial- und geistesgeschichtliche Lage verändert hat, doch die Bedürfnisse, die zur Annahme und Herausbildung des Geistesbegriffes ursprünglich führten, mehr oder weniger gleich blieben, was im übrigen die Übernahme nicht nur der alten Vielfalt, sondern auch traditioneller Denkstrukturen erklärt. Gerade die Feststellung dieser Kontinuität wird uns in die Lage versetzen, die spezifischen Folgen des in der Neuzeit sich abzeichnenden Ansatzes zur Beseitigung des Geistesbegriffes¹⁰ gebührend zu würdigen.

auf dessen Beziehungen zu den religiösen Ideen des Griechentums und teilweise auch der Stoa hingewiesen, während er einen maßgeblichen Einfluß des biblischen Geistesbegriffes bestreitet (Der Heilige Geist, insb. 13 f., 75, 114 ff.). Im Gegensatz dazu hat Fr. Rüsche die These aufgestellt, die Entsinnlichung des Pneuma-Begriffes vollziehe sich nicht durch Philon, der den platonisch-aristotelischen νοῦς mit der stoischen Auffassung vom Pneuma verschmelze und somit, ähnlich wie Poseidonius, höchstens zur Konstruktion des Lichtpneuma gelange, sondern erst durch Origenes und vor allem durch Augustin, und zwar unter dem entscheidenden Einfluß platonischen Gedankengutes; bei den Neuplatonikern sei sogar eine Rückkehr zur Mittelposition Philons festzustellen (Das Seelenpneuma, insb. 20, 23 f., 30 f., 42 f., 46 f., 55, 68; dieses Buch bildet die Zusammenfassung und Weiterentwicklung von Forschungsergebnissen, die in zwei etwas früheren Arbeiten präsentiert worden waren, s. Literaturverzeichnis). G. Verbeke machte von neuem die zentrale Rolle Philons geltend, dennoch betonte er gegen Leisegang den biblischen Ursprung seiner Pneuma-Auffassung (L'Evolution de la doctrine du Pneuma, insb. 172 ff., 219 f., 257 ff., 510 ff.; gegen Leisegang vor allem 247 ff.).

⁸ S. z. B. Paulus, 1 Cor. 2, 14; 1 Thess. 5, 23; He. 4, 12.

⁹ Maßgeblich fürs Mittelalter ist der Sprachgebrauch Augustins gewesen (s. die Zusammenfassungen von Gilson, Saint Augustin, 53 Anm. 1; 282, Anm. 2 und Rüsche, Das Seelenpneuma, 64 ff.). Cf. Bonaventuras Definition, Itinerarium Mentis in Deum, I, 4 = Opera V, 297; cf. Thomas, Sentent. Lib. I, Dist. III, Qu. V = Opera I, 123 f. Über Ciceros Rezeption bzw. Umbildung der stoischen psychologischen Terminologie informiert Schindler, Die stoische Lehre . . ., insb. 84 ff. (über den Terminus *mens*), 93 („Gerade die Betonung des Ethischen läßt die oberen Stufen des animus deutlicher erkennen“.).

¹⁰ In den letzten Jahrzehnten wurde diese Forderung sowohl von Vertretern der analytischen Philosophie (vor allem Ryle, The Concept of Mind, insb. 167 ff.) als auch von Exponenten der mehr oder weniger biologisch orientierten Anthropologie erhoben

Einen ersten Zugang zur Erfassung der Funktion des Geistesbegriffes bietet die Bemerkung, in der klassischen philosophischen Tradition sei die Annahme eines Geistes im Menschen an die Annahme eines Geistes im metaphysischen Sinne bzw. eines Gottes gebunden¹¹. Dieser Zusammenhang erklärt, warum der „wahre“ Geist im Menschen nicht oder nicht vornehmlich als Erkenntnisvermögen, sondern als Instanz betrachtet wird, die über den Erkenntnisvermögen im engeren Sinne steht und sie mit Rücksicht auf eigene höhere Postulate und Zwecke lenkt¹².

(Plessner bleibt noch bei wesentlichen Einschränkungen stehen, Die Stufen des Organischen 304 f.; viel weiter gehen Gehlen, Urmensch, 89 ff., und Portmann, Biologie und Geist, 10 ff.). Zu erwähnen sind auch Tendenzen wie die von Armstrong typisch vertretene („mental states are nothing but physical states of brain“, A Materialist Theory of Mind, xi). Daß in einem marxistisch-leninistischen philosophischen Wörterbuch, wie dem von G. Klaus und M. Buhr edierten, das Wort „Geist“ überhaupt nicht auftaucht, befremdet nicht. — Ich weise schon hier auf diese und ähnliche Tendenzen hin, denn eine These unserer Arbeit ist eben die, daß sie die Fortsetzung und Krönung von Strömungen darstellen, die für die Neuzeit insgesamt bezeichnend sind und sich vor allem in der Aufklärung systematisch melden, um im 19. und 20. Jahrhundert noch stärker aufzutreten.

¹¹ Typisch Platon in Tim. 41 cd, 69 cd. Auch Aristoteles betrachtet den νοῦς als das sichere Zeichen für die Teilhabe des Menschlichen am Göttlichen, de Part. Anim. 656 a 8, 686 a 28—29; de An. 408 b 29; de Gen. Anim. 736 b 28, 737 a 10. Die stoische Auffassung in dieser Frage faßt Cicero zusammen in Tusc. Disp., V, Cap. 13 § 38 und Cap. 25 § 70. Für Augustin ist der Geist im Menschen imago und particeps Dei, Enarr. in Psalm. XLII, § 6 = PL 36, Sp. 480; cf. De Symb., I, § 2 = PL 40, Sp. 628. Im Anschluß an Augustin Bonaventura, In I. Libr. Sententiarum, Dist. IX, Dub. IV = Opera, I, 189; cf. Dist. III, Qu. III = Opera, I, 75. S. zudem die auf Philon bezogene Analyse Leisegangs, Der Heilige Geist, 93, 104 ff.

¹² Das ist letzten Endes der Sinn der platonischen Unterscheidung zwischen νοῦς, der mit der τοῦ παντός ἀρχήν zu tun hat (Politeia, 511 b) und mit der Wahrheit identisch ist (Phil. 65 d), und διάνοια (über sie Politeia, 511 cd). Den gleichen Stellenwert hat die aristotelische Gegenüberstellung von νοῦς und ἐπιστήμη (Anal. Post. 100 b). Die Funktion dieser Unterscheidung bestand in der Stärkung der moralisch-normativen Komponente des Geistesbegriffes; in ihrer Perspektive erscheint nämlich ein wertfrei denkender oder bloß zweckrational handelnder Geist als unvollkommen: selbst höchst intelligenter „Immoralismus“, was das auch jeweils bedeuten mag, ist also eo ipso Zeichen ontologischer Inferiorität. Und umgekehrt: „richtiges“, „wahres“ Wissen soll immer die Moral fördern (wie es Jaeger in bezug auf Platon formulierte: „bei Wissen [ist] nicht an die moderne Wissenschaft (science), sondern an den geistigen Sinn für Werte zu denken, den der Griechen Phronesis nennt“, Paideia, S. 1277 Anm. 1. Auch Leisegang bemerkt mit Recht, bei Platon, der Stoa und Philo seien Wissen und Tugend „Wechselbegriffe“, Der Heilige Geist, 118). Angesichts dieser ihrer zentralen Funktion befremdet es nicht, daß diese Unterscheidung die ganze philosophische Tradition durchzieht. Auch Paulus unterscheidet zwischen bloß verstandesmäßiger und höherer Erkenntnis (1 Cor 1, 19—21; cf. das Wortspiel in Eph. 3, 19). Im Hinblick auf die Sinneswandlung bzw. Aufwertung des Wortes „πνεῦμα“ ist es

Der Geist erscheint also als umfangreicher oder andersartig denn die einzelnen Erkenntnisvermögen; er dient nicht oder nicht bloß als Organ oder als Ordner empirisch fundierter Erkenntnis, sondern geradezu als Entdecker bzw. Träger höchster und letzter Wahrheiten, zumindest in dem Maße, wie diese jeweils als dem Menschen zugänglich beurteilt werden. Mit anderen Worten: der Geist der philosophischen Tradition ist nicht primär erkenntnistheoretisch zu erfassen, wenigstens solange als Gegenstand der Erkenntnis nicht bloß die wahrnehmbare Welt gilt; zu seinen höheren Erkenntnisfähigkeiten wird Zuflucht genommen, sobald es um den ontologischen Grund geht, dessen Erkenntnis vor allem dann als objektiv und unwiderlegbar ausgegeben werden muß, wenn er eine bestimmte moralisch-normative Wertskala untermauern bzw. rechtfertigen soll. Erst der Geist erschließt die jeweils „wahre“ Welt des Seins und des Sollens. Im Hinblick auf diese seine doppelte Hauptaufgabe ist es nebensächlich, ob er rein intellektualistisch aufgefaßt wird oder nicht (eben deswegen lassen sich aus seiner Bestimmung zwei verschiedene Rationalismusbegriffe ableiten, wie wir noch sehen werden): die Entscheidung in dieser Frage richtet sich nach der jeweiligen geistesgeschichtlichen Konstellation bzw. dem jeweiligen Gegner und hat zunächst nichts mit der Annahme eines Geistes mit der erwähnten doppelten Hauptaufgabe zu tun. Die Vieldeutigkeit des Geistesbegriffes ergibt sich also u. a. daraus, daß er bald vornehmlich den Intellekt im Gegensatz zu den Trieben und dem Körper, bald vornehmlich die seelischen Funktionen überhaupt im Gegensatz zu den physiologisch-körperlichen umfaßt¹³. Je nach dem Umfang des Geistes schwankt auch der

bezeichnend, daß Paulus, der nicht selten den *voûs* der antiken Philosophie synonym mit dem *πνεῦμα* verwendet, um den „höheren“ bzw. „wahren“ Geist zum Ausdruck zu bringen (z. B. 1 Cor. 14, 15; Ro. 2, 2; 1 Co 2, 1), doch immer *voûs* schreibt, wenn er an Zustände von Schwäche oder Verdorbenheit denkt (z. B. 1 Co 14, 14; Eph. 4, 17; 2 Ti 3, 8). Bei Augustin findet sich ebenfalls die These, der von Gott direkt affizierte *intellectus* sei der diskursiven *ratio* überlegen (*Sermo* XLIII, II, 3—III, 4 = PL Bd. 38, Sp. 254—256). Ähnliches berichtet Thomas, sich an Aristoteles anschließend: der *intellectus* bezieht sich direkt und intuitiv auf die *principia*, während *ratio* und *scientia* diskursiv verfahren und die vom *intellectus* erkannten *principia* anzuwenden haben (*Summ. Theol.* I, Qu. LIX, Art. 1 ad 1; II, II, Qu. XLIX, Art. V ad 3; *De Ver.*, Qu. XV Art. 1 = *Quaest. Disput.* I, 418). In der Philosophie der Neuzeit erscheint die gleiche Konstellation in Form des antithetischen Begriffspaares *Raison-entendement*, *Reason-understanding*, *Vernunft-Verstand* (cf. u. Anm. 17).

¹³ Platons doppelte bzw. ambivalente Haltung in bezug auf die Frage der Seelenteile markiert schon die beiden Positionen, innerhalb deren sich die philosophische Tradition hauptsächlich bewegt hat. Platon unternimmt bekanntlich eine Dreiteilung der Seele, und zwar im Hinblick auf die innere Organisation des idealen Staates (*Politeia*, 435 c—444 a), während er andererseits die Einheitlichkeit der Seele betonen muß, wenn es um das Problem der Unsterblichkeit, d. h. um den Gegensatz zum sterblichen Körper geht (*Politeia*, 611 b—612 a). Wichtig für die Weiterentwicklung dieser Problematik ist die stoische Psychologie gewesen, die sich von der noch elastischen Vermögens-

Umfang der Sinnlichkeit ¹⁴, dennoch bleibt die Trennungslinie und der Antagonismus zwischen den beiden immer bestehen, zumal, wie gesagt, selbst monistische Konzeptionen im Namen jenes oder dieser auf den Plan treten.

Da der Geist in der philosophischen Tradition, unter welchen Namen auch immer, sich auf das „wahre“ Sein und das „wahre“ Sollen *zugleich* bezieht, ja diese in sich tragen soll, so bedeutet sein Gegensatz zur Sinnlichkeit nicht bloß eine Voraussetzung zur Gewinnung einer endgültigen, d. h. von der widersprüchlichen Vielfalt des Sinnlichen befreiten Erkenntnis, sondern eo ipso auch die Verteidigung einer Wertskala gegen Faktoren, die als bedrohlich empfunden werden. Die Bedrohung kommt freilich von der Sinnlichkeit, in deren Bestimmung die gleiche Verbindung von ontologischer und normativer Frage wie beim Geistesbegriff auftaucht — nur diesmal mit negativen Vorzeichen: die Sinnlichkeit an sich wird nämlich sowohl als niedere Schicht des Seins und zugleich als Hindernis zur Verwirklichung der Moral — oder bestenfalls als moralisch indifferent — hingestellt ¹⁵; nur als in jeweils verschiedenem Ausmaß vergeistigte Sinnlichkeit

lehre Zenons zum intellektualistischen Monismus von Chrysipp entwickelte (Pohlenz, Die Stoa, I, 85 ff., 142 ff.). Paulus, der das πνεῦμα nicht nur dem σῶμα, sondern auch der ψυχή gegenüberstellt (s. Anm. 8), spricht ebenfalls vom πνεῦμα überhaupt, wenn er hauptsächlich dessen Gegensatz zum Leib im Sinne hat (Ro. 18, 13; 1 Co 7, 34; vor allem Gal. 5, 17; in 1 Co 12, 4 spricht er offensichtlich von mehreren Vermögen desselben Einen πνεῦμα). Alle diese, übrigens schwankenden Unterscheidungen und Klassifizierungen zielen darauf ab, die Selbständigkeit bzw. Herrschaft des höheren oder reinen Geistes theoretisch abzusichern und zugleich einigermaßen zu erklären, warum diese Herrschaft in praktischer Hinsicht häufig ausbleibt. Wir werden noch sehen, was für eine wichtige Rolle solche Fragestellungen in der moralphilosophischen Debatte des 18. Jahrhunderts gespielt haben.

¹⁴ Wie die erwähnten Begriffspaare schon implizieren und wie es die Vielfalt der philosophischen Ebenen verlangt, muß das Wort „Sinnlichkeit“ in unserer Untersuchung mehrere Bedeutungen haben. Zunächst wird damit die biologische Sinnlichkeit gemeint; dann die „innere Sinnlichkeit“ (nach einem treffenden Ausdruck Herders, Vom Erkennen und Empfinden = SW, VIII, 190, 239), nämlich die Triebe, Leidenschaften etc., die auf die leibliche Beschaffenheit des Menschen zurückgeführt werden und von denen angenommen wird, sie würden der Herrschaft bzw. Tätigkeit des Intellekts im Wege stehen; drittens die geographische und sozialgeschichtliche Sinnlichkeit, als die Summe der Faktoren, die den Geist des in einem geographisch bestimmten Land und in einer geschichtlich bestimmten Gesellschaft lebenden Menschen beeinflussen; und viertens die kosmische Sinnlichkeit, d. h. die Materie des Universums im Gegensatz zur Vorstellung von Gott. (Auch die Sinnlichkeit als Erkenntnisvermögen im Kantischen Sinne darf nicht vergessen werden.) Strukturelle Ähnlichkeiten der verschiedenen Ebenen (von der anthropologischen bis zur sozialhistorischen und kosmologischen), die sich aus der Einschätzung der Sinnlichkeit in deren jeweiligem Sinne ergeben, wollen wir mit Hilfe dieser multidimensionalen Definition der Sinnlichkeit feststellen, der eine ebenso multidimensionale Definition des Geistes entspricht.

¹⁵ Die ontologische und somit auch moralphilosophische Herabsetzung der Sinnlichkeit bildet bekanntlich ein Hauptmerkmal der platonisch-christlichen Tradition.

im Rahmen eines spiritualistischen Monismus bzw. eines bewußt oder unbewußt teleologisch gefärbten Materialismus kann sie sich als völlig ungefährlich in normativ-moralischer Hinsicht empfehlen. Daher bedeutet die Verteidigung des Geistes nicht bloß Parteinahme für eine bestimmte Seinsauffassung, sondern auch — und nicht selten in erster Linie — Engagement für jene Werte, mit denen diese letztere verbunden wird. Angesichts der normativen Funktion des Geistes, die man sich in ihrem ganzen Umfang und in allen ihren Metamorphosen gegenwärtigen soll, ist es weder Zufall noch Trivialität, wenn der Grundunterschied zwischen dem Menschen und den (anderen) Tieren in der ausschließlichen Anwesenheit des Geistes im ersteren erblickt wurde¹⁶ — wobei dieser Geist nicht bloß als wertfreies Erkenntnisorgan oder Instrument zur Selbstbehauptung im Daseinskampf, sondern als normativ-moralisch gefärbte und entsprechend verpflichtende Instanz geschildert zu werden pflegte. In dieser Hinsicht ist es bezeichnend, daß in der Sprache der philosophischen Tradition eben jene Termini, die den Geist als ontologisch gegebene Größe bzw. als Quelle höchster ontologischer Erkenntnis bezeichnen, gleichzeitig dazu verwendet werden, die Kraft der moralischen Einsicht im Menschen sichtbar zu machen; dann verschränken sie sich bis zur Unkenntlichkeit mit anderen Termini, wie etwa *ὁρθός λόγος*, Ratio, Vernunft etc., die teilweise direkten moralphilosophisch-normativen Bezug haben¹⁷.

Auch Aristoteles behält bei aller Aufwertung der Sinnlichkeit im Vergleich zum Platonismus die Macht des *primum movens* der reinen *νόησις* vor, und dementsprechend erblickt er die höchste Vollendung menschlichen Lebens in der Theorie. Als moralisch indifferent bzw. der Moral völlig fremd wird wiederum die Sinnlichkeit betrachtet, wenn sie als bloßes Reich der mechanischen Kausalität verstanden wird. Dann wird, wie das Beispiel Kants zeigt, eine neue Trennung zwischen Intelligiblem und Sensiblem zwecks Absicherung der Moral nötig (schon Platon kannte den Gegensatz zwischen kausaler *ἀνάγκη* und autonomem *νοῦς*, s. z. B. Tim. 48 a).

¹⁶ Typisch die Formulierung von Aristoteles, Pol. 1253 a 10.

¹⁷ Die Synonymie von *νοῦς*, *ἐπιστήμη*, *σύνεσις* und *φρόνησις* begegnet uns bei Platon, wenn gegen das hedonistische Prinzip zu Felde gezogen wird (s. z. B. Phil. 21 b, 59 d, 66 b etc. etc.). Auch bei Aristoteles ist der moralisch tätige *νοῦς* mit *γνώμη*, *σύνεσις* oder *φρόνησις* identisch (s. z. B. Eth. Nic. 1143 a 20—28). Andererseits sind *νοῦς* und *λόγος* in praktischer Hinsicht ebenso sehr identisch (beide sollen ja herrschen, cf. Pol. 1254 b 5 mit 1295 b 6, 8 und 1260 a 19) wie *ὁρθός λόγος* und *φρόνησις* (Eth. Nic. 1144 b 28). K. Bärthlein hat entgegen einseitigen Interpretationen gezeigt, daß im Corpus Aristotelicum und in den platonischen Schriften der Terminus *ὁρθός λόγος* sowohl das „richtige Erkennen“ als auch das objektiv existierende und ontologisch-anthropologisch fundierte Moralgesetz bedeutet (Der *ΟΡΘΟΣ ΛΟΓΟΣ* in der großen Ethik des Corpus Aristotelicum, insb. 239 f., 245 f., und: Der *ΟΡΘΟΣ ΛΟΓΟΣ* und das ethische Grundprinzip in den platonischen Schriften, insb. 129, 139, 141 f., 151 f.). Es handelt sich wiederum um die stereotype Gleichsetzung von „wahrem“ Wissen und „richtigem“ Handeln bzw. um die These, das Wissen sei mangelhaft, so-

Dadurch wird der Geistesbegriff noch vieldeutiger. Seine Vieldeutigkeit hindert ihn aber nicht daran, seine normative Aufgabe zu erfüllen — im Gegenteil: sie rührt vom Bedürfnis her, die genannte Aufgabe unter jeweils verschiedenen Umständen und gegen jeweils verschiedene Gegner zu erfüllen, und außerdem erleichtert sie die Verschmelzung von ontologischer und normativer Ebene.

Diese Verschmelzung gipfelt bzw. wurzelt in der erwähnten Verbindung der Annahme eines Geistes im Menschen mit der Annahme eines Geistes in metaphysischem Sinne, d. h. eines Gottes, wie auch immer er verstanden sein mag: jedenfalls stellt er auch seinerseits gleichsam eine Veranschaulichung der Einheit von Ontologischem und Normativem dar, indem er nicht nur das „wahre“ Sein, sondern auch die höchste Weisheit und Güte verkörpern soll. Somit erhält die normative Funktion des Geistes ontologische Unterstützung, d. h. sie erscheint als unumgängliche Folge seines Ursprungs und daher seines Charakters¹⁸. Der Zusammenhang von Ethik und Ontologie taucht hier in seiner klas-

lange es nicht mit gewissen moralischen Grundsätzen übereinstimmt (s. o. Anm. 12). Das ist der Grund, warum auch in der christlichen Tradition die Termini, die das Vermögen des wissenschaftlichen Wissens bezeichnen sollen, mit den für den höheren Geist vorgesehenen Termini nur dann synonym verwendet werden, wenn angenommen wird, daß jenes Wissen durch Einsicht in das „wahre“ Sein und Sollen schon vervollständigt bzw. begründet wurde. Bezeichnend dafür ist der doppelte Gebrauch des Wortes *ratio*, das sowohl das bloß wissenschaftliche (s. o. Anm. 12) als auch das höhere normative Wissen bedeuten kann. S. die ausgezeichneten Analysen Gilsons (Saint Augustin, 141 ff.; Saint Bonaventure, 362 ff.), die den weltanschaulichen Sinn des Problems treffen. Über den doppelten Gebrauch der *ratio* bei Thomas s. Summ. Theol., I, Qu. LXXIX, Art. IX, Concl. (Unterscheidung zwischen *ratio superior* und *ratio inferior*). Im Gegensatz zu den in Anm. 12 zitierten Aussagen werden an anderen Stellen die Termini *intellectus* und *ratio* synonym verwendet, und zwar (genauso wie bei Aristoteles) wenn von der Beherrschung der Triebe, d. h. von der moralischen Funktion des höheren Geistes die Rede ist (s. z. B. Summ. Theol., I, LXXXI, Art. III, ad. 2).

¹⁸ Das ist der Sinn der These, der Mensch sei nur deswegen imstande, nach den Geboten des Göttlichen bzw. Geistigen zu leben, weil dasselbe in ihm ontologisch verankert sei bzw. er handle moralisch, weil seine eigene Beschaffenheit im Grunde moralisch sei (s. Platon, *Politeia*, 590 d; ähnlich Aristoteles, *Eth. Nic.* 1177 a 13–17). Sehr prägnant bringt Paulus den gleichen Zusammenhang zum Ausdruck, indem er das Wort *πνεῦμα* zweimal hintereinander verwendet, um dadurch einmal das ontologische Lebensprinzip und einmal die normativ gebietende Instanz zu bezeichnen (Gal. 5, 25). Heinze hat in seinem noch immer lesenswerten Buch die Versuche einer ontologischen Begründung der Ethik auf der Basis der antiken Logoslehre kurz aber klar geschildert (Die Lehre vom Logos, insb. 66 f., 145 ff., 197 f., 270 ff.; cf. seine kritischen Bemerkungen dazu 264 f.). Wie wir sehen werden, hat man das Bedürfnis nach einer ontologischen oder wenigstens (nach Beseitigung der traditionellen Theologie) anthropologischen Begründung der Ethik nicht weniger im 18. Jahrhundert empfunden als in allen früheren.

sischen, bis noch vor etwa zwei Jahrhunderten maßgebenden Form auf. Angesichts der langen Zusammengehörigkeit von Geist und Gott mußte natürlich die Beseitigung des letzteren den ersteren direkt gefährden. Und angesichts der Verschmelzung von Ontologischem und Normativem auf allen Ebenen (der des menschlichen und der des göttlichen Geistes sowie der ihrer Beziehungen zueinander) mußte sich gleichzeitig der Streit um den Charakter und das Schicksal des Geistes in einen Kampf um bestimmte moralisch-normative Auffassungen verwandeln. Noch mehr: die Gefährdung des Geistes wurde von idealistischer Seite um so leidenschaftlicher unter Beschuß genommen, als sie die Möglichkeit von objektiven Werten überhaupt in Frage zu stellen schien¹⁹. Selbst wenn die Bereitschaft da war, den Begriff „Geist“ wegen seiner inhaltlichen Unklarheit aus dem philosophischen Vokabular zu streichen, so konnte man nicht umhin, nach neuen übersinnlichen Instanzen zu suchen²⁰, die die Möglichkeit von Werten und Wertsetzungen bewahren konnten. Das wurde als letzte Verteidigung des *Sinnes* des Lebens empfunden und ausgegeben. Die Philosophie kann also selbst nach Preisgabe des Geistes als terminus technicus oder gar als metaphysische Größe ihrem ursprünglichen Verwachsensein mit der animistischen Weltbetrachtung treu bleiben, indem sie an den Dingen den Hauch des Geistigen spüren will, den sie deren „Sinn“ nennt. Sie braucht dabei weder an Gott noch an seine Gehilfen oder Widersacher als an die Mächte zu glauben, die sich hinter oder in den Dingen rühren und deren Schicksale unsichtbar lenken, um die Verbindung zur eigenen Quelle aufrechtzuerhalten; die Behauptung, das Leben bzw. die Welt habe einen *Sinn*, genügt dazu völlig. In Wirklichkeit ist diese Behauptung, von deren konkreter sozialer Relevanz noch zu sprechen sein wird, umfassender als jede Theo- oder Dämonologie (deswegen wird sie sehr viel zögernder als Gott preisgegeben), was im übrigen darin sichtbar wird, daß die

¹⁹ Höchst beredt ist die Art und Weise, wie etwa M. Stirner seine nihilistische Kritik an der traditionellen Ethik mit einer Polemik gegen den Geistesbegriff verbindet (Der Einzige und sein Eigentum, 10 ff.). Es ist vielleicht kein Zufall, wenn Heidegger gleich am Anfang einer Abhandlung, die der Nihilismusfrage gewidmet ist, die Beseitigung des Geistes thematisiert: „Die Absetzung des Übersinnlichen endet bei einem Weder-Noch in bezug auf die Unterscheidung von Sinnlichem (αἰσθητόν) und Nicht-sinnlichem (νοητόν). Die Absetzung endet im Sinnlosen. Sie bleibt jedoch die unbeachtete und unüberwindliche Voraussetzung der verblendeten Versuche, sich durch eine bloße Sinn-gebung dem Sinnlosen zu entziehen“ (Nietzsches Wort „Gott ist tot“, in: Holzwege, 193). Cf. o. Anm. 10.

²⁰ Das ist mit Kant der Fall gewesen, der den Geistesbegriff relativ früh „beiseitegelegt“ hat (s. Träume eines Geistersehers . . ., AA, II, 351 f., cf. KdU, AA, V, 467 f.) und statt dessen im reifen Werk Begriffe wie „Ich“, „Bewußtsein überhaupt“ oder „Intelligenz“ verwendet. Dennoch führte diese Beseitigung des Terminus Geist zu keiner Verwerfung des Übersinnlichen überhaupt — und der Grund dafür war nicht bloß ein erkenntnistheoretischer, sondern zumindest ebensosehr ein moralphilosophischer.

letzteren eben der Deutung des Sinnes des Lebens dienen und sich als unbrauchbar erweisen, sobald sie diese Aufgabe aus allerlei Gründen nicht mehr erfüllen können. — Ganz unabhängig aber davon, ob der Sinn- oder der Geistesfrage so oder so Priorität zukommt, so galt es bis vor kurzem als selbstverständlich, daß der Geist die wertende, normierende, d. h. sinngebende und -volle Instanz sei. Der Angriff gegen ihn, zunächst in seiner göttlichen und dann auch in seiner menschlichen Dimension, mußte deshalb die ganze philosophische Front mobilisieren. Um die Seinsfrage wurde wie um eine Wertfrage gekämpft — und es war auch nichts anderes zu erwarten, da Seins- und Wertfrage innerhalb der philosophischen Tradition immer zusammengedacht wurden. Durch die Orientierung unserer Untersuchung an der so weit verstandenen Frage nach den Beziehungen zwischen Geist und Sinnlichkeit berühren wir also einen oder vielmehr *den* Nervenpunkt philosophischen Denkens überhaupt. Und zugleich betreten wir einen Themenbereich, in dem, über die Streitigkeiten der Gelehrtenstube hinaus, Entscheidungen größter sozialpolitischer Relevanz fallen.

2. Der polemische Charakter des Denkens in der Aufklärung und in ihren Interpretationen

Ich möchte nun die These aufstellen, die sogenannte Aufklärung sei ein Versuch oder vielmehr eine Vielfalt von Versuchen, die Frage nach den Beziehungen von Geist und Sinnlichkeit zu beantworten. Dieser Gesichtspunkt ist, nach dem bisher Gesagten, weder nebensächlich noch läßt er das Spezifische der Aufklärung außer acht (man könnte ja mit Recht erwidern, alle Zeiten hätten dieselbe Frage zu beantworten versucht). Ganz im Gegenteil. Denn es soll eben gezeigt werden, daß im Zeitalter der Aufklärung das Problem der Sinnlichkeit auf eine besonders dringliche Weise gestellt wird, weshalb auch die Frage nach deren Beziehungen zum Geist eine bis dahin unbekannte und darüber hinaus permanente Intensität erhält. Die Aufklärung mußte sich diese Frage so nachdrücklich stellen, da in der Rehabilitation der Sinnlichkeit eine ihrer wichtigsten weltanschaulichen Waffen im Kampfe gegen die theologische Ontologie und Moral bestand. Zugleich lag hier einer der Nervenpunkte neuzeitlichen Denkens überhaupt. Denn die Rehabilitation der Sinnlichkeit warf ungeheure logische Probleme auf, deren Bewältigung um so dringender war, je unumgänglicher und unentbehrlicher die genannte Rehabilitation in dieser oder jener Form erschien. Wegen des Umfangs der Frage nach den Beziehungen zwischen Geist und Sinnlichkeit sowie der dieser Frage quasi innewohnenden Kraft, die verschiedensten Gestalten anzunehmen, setzte die Rehabilitation der Sinnlichkeit im Zeitalter der Aufklärung alle Ebenen der philosophischen Untersuchung gleichzeitig in

feieberhafte Bewegung. In der Erkenntnistheorie spitzt sich der Antagonismus von Intellektualismus und Empirismus bzw. mathematisch-geometrischer und experimenteller Methode zu, in der Kosmologie müssen die Beziehungen zwischen Gott und Welt neu durchdacht werden, in der Anthropologie und der Moral verlangen Vernunft und Triebe die Anerkennung von Eigenrechten und verschärfen somit die Beziehungen von Sollen und Sein zueinander, während in der Geschichtsphilosophie der Gegensatz zwischen der kausalen Auffassung vom Verlauf der Geschichte und ihrem erwünschten, in normativen Kategorien erfaßten Ziel bzw. Ende geradezu eklatant wird.

Es gilt nun, nicht nur den strukturellen Zusammenhang all dieser Ebenen im Werke eines jeden Denkers zu verdeutlichen und eventuelle Abweichungen vom idealen Typ desselben Werkes zu begründen, sondern auch und vor allem den logischen Charakter der im Zeitalter der Aufklärung gestellten Fragen angemessen einzuschätzen, um die Einheit der damaligen Denkbemühung in der Vielfalt der Denkweisen verstehen zu können. Die Einheit beruht nämlich nicht auf den Antworten, sondern auf den Fragen — eine Feststellung, die für die sachgerechte Erfassung jenes Zeitalters von allerhöchster Bedeutung ist und die Forschung vor manchem Debakel bewahren könnte. Die Vielfalt der Antworten entspringt der Vielfalt der Grundhaltungen bzw. den polemischen Bedürfnissen der einzelnen Denker. Meines Erachtens zeigt das Studium der Quellen, daß die geistesgeschichtliche Interpretation der verschiedenen Positionen und Gegenpositionen von der Annahme her, Denken sei in seinem Wesen polemisch, am weitesten führen kann. Denn aus dieser Sicht läßt sich nicht nur die Konsequenz, sondern auch die Widersprüchlichkeit eines bestimmten Denkens restlos erklären, was vor allem für die Erforschung der Aufklärung, in der das dualistische Schwanken, durch Verlegenheit vor den letzten Folgen der Rehabilitation der Sinnlichkeit bedingt, auf der Tagesordnung steht, einen besonderen Vorzug bedeutet. Die beste Art, eine bestimmte Philosophie geistesgeschichtlich zu begreifen, ist demnach die, ihren Gegner klar ins Auge zu fassen und zu erwägen, was sie beweisen muß bzw. *will*, um diesen Gegner außer Gefecht zu setzen. In der Polemik aller gegen alle bzw. der philosophischen Parteien gegeneinander entsteht — je nach dem Ziel der Polemik bzw. dem vorschwebenden Ideal — die Vielfalt der Variationen über ein und dasselbe Thema, d. h. über die Grundfrage, um die sich die Polemik dreht. Die logische Struktur der Grundfrage bildet die konstante und zugleich unumgängliche Größe, die Grundhaltungen und die Polemiken sind die variablen und auswechselbaren Faktoren: so entsteht das allgemeine geistige Bild der Zeit in seiner Mannigfaltigkeit, während sich das besondere Bild des Werkes eines jeden Denkers aus der Kreuzung der logischen Struktur der Grundfrage mit der jeweiligen Grundhaltung ergibt.

Aus der so begründeten Einsicht in Einheit und Vielfalt des Aufklärungszeitalters erhellt, daß sich die weitverbreiteten Annahmen, dieses sei das Zeitalter *des Rationalismus* oder *des Optimismus* etc., als wenig hilfreich erweisen müssen. Ebenso unhaltbar im Hinblick auf die chronologische Reihe der Publika-

tion und Wirkung maßgebender Werke und zudem höchst irreführend ist die seinerzeit populäre Behauptung, der Periode des extremen aufklärerischen Rationalismus sei die des vorromantischen protestierenden Gefühls gefolgt. In Wirklichkeit, d. h. im Lichte der Quellen, sind Optimismus und Pessimismus, ja Eschatologie und Nihilismus, Glaube an die Vernunft und Verherrlichung des Gefühls, Zuversicht in die Macht des menschlichen Geistes und erkenntnistheoretische Verzweiflung, so oder so motivierte Religiosität und Atheismus, Moralismus und Eudämonismus, Altruismus und Egoismus nicht wegzudenkende Tendenzen ein und desselben Zeitalters, dessen ebenbürtige Söhne so verschiedene Persönlichkeiten und Denker wie Rousseau und La Mettrie, Herder und Locke, Fichte und Marquis de Sade sind. All diese Strömungen und entgegengesetzten Richtungen müssen in ihrer Einheit, nämlich als mögliche Antworten auf die Grundfrage angesehen werden, die die Rehabilitation der Sinnlichkeit positiv oder negativ stellte. Ihre Koexistenz ist eine *Tatsache*, und nicht in ihrer Leugnung, sondern in ihrer Erklärung findet sich der Schlüssel zu einem angemessenen Verständnis des Gesamtphänomens, das man „Zeitalter der Aufklärung“ zu nennen pflegt. Angesichts dieser Sachlage mußte die Forschung, je weiter die Entdeckung und das Studium vernachlässigter Quellen gediehen — und vor allem je mehr gewisse rationalistische Positionen, die den ideologischen Kern der älteren eindimensionalen Vorstellung von der Aufklärung ausmachten, nach zwei Weltkriegen und gewaltigen sozialen Umwälzungen von ihrer suggestiven Kraft verloren — in eine Sackgasse geraten. Es entspricht also einer doppelten Notwendigkeit, wenn in den letzten Jahren die Forderung nach einer radikalen Loslösung von allen linearen Auffassungen über die Aufklärung immer lauter erhoben worden ist²¹. Die Vielfalt und Multidimensionalität jenes Zeitalters

²¹ S. vor allem Dieckmanns fundierte Kritik an den Arbeiten von Hazard und Cassirer, welche ein möglichst geschlossenes geistiges Bild von der Aufklärung haben herausarbeiten wollen, wobei sie sehr oft Tatsachen und Texte verschweigen oder übersehen mußten (An Interpretation of the 18th Century, in: Studien, 218 ff.; auch: Themen und Struktur der Aufklärung, in: Diderot und die Aufklärung, 4 ff.). Cf. Boas' Rezension, insb. 246 f., der vor allem den teleologischen Charakter des Konzepts von Cassirer bemängelt (Kant als Vollendung der Aufklärung etc.), sowie Prices gute Bemerkungen zum abstrakt-fiktiven Zug der Cassirerschen „Denkform der Aufklärung“ (Cassirer on the Enlightenment, insb. 108 ff.). Crocker hat gezeigt, zu welchen inhaltlichen Fehlern die lineare Konstruktion Hazard zwingt: er muß die Krise der Aufklärung an ihr Ende setzen, obwohl sie sie von Anfang an begleitet (Recent Interpretations, 434). — Paradoxerweise macht sich Gay die genannten Kritiken an Cassirer und Hazard zu eigen (Rise of Modern Paganism, 426, 428), um seinerseits die gleichen methodischen und inhaltlichen Fehler zu begehen. Denn er will „die“ Aufklärung offenbar als Vorstufe der modernen Philosophie des „kritischen Rationalismus“, also aus der Sicht normativistischer Prämissen auffassen. Für ihn ist Aufklärung hauptsächlich kritisches Denken gegen die Irrationalität des Mythos und Autonomiebestreben gegen die christliche Autorität (464, 495 f.). Das ist eigentlich der Grund, warum er

wurden somit geltend gemacht; bislang fehlt es aber meines Erachtens und Wissens an einer überzeugenden *Erklärung* derselben. Es ist die Ambition dieser Arbeit, diese Erklärung mit Hilfe des hier entwickelten begrifflichen Instrumentariums zu leisten — nämlich mittels der beiden Thesen von der Verflechtung der Seins- mit der Wertfrage, wie sie in der Perspektive der Beziehungen zwischen Geist und Sinnlichkeit erscheint, und vom polemischen Charakter des Denkens (des philosophischen ebensosehr wie des politischen).

Der Ausdruck „Zeitalter der Aufklärung“, dessen wir uns bisher bedient haben, soll zunächst andeuten, daß die Aufklärung nicht mit ihrem Zeitalter zusammenfällt, sondern sich in diesem abspielt. Das Zeitalter ist also umfangreicher als die Aufklärung. Zugleich wurzelt aber die Aufklärung in ihrem Zeitalter, das deshalb ohne sie nicht das gewesen wäre, was es gewesen ist. Die Zugehörigkeit der Aufklärung zu ihrem Zeitalter bedeutet also zweierlei: daß sie für das Zeitalter charakteristisch *und* daß sie durch das Zeitalter bedingt ist. Da aber das Zeitalter multidimensional ist, und da die Aufklärung Stellungnahmen zu jeweils verschiedenen Aspekten desselben enthält, so kann sie ebensowenig in sich einig sein wie sie mit ihrem Zeitalter identisch ist. Man müßte daher eine doppelte Unterscheidung vornehmen, um den Bereich der Aufklärung abzugrenzen: einerseits sind unter „Aufklärung“ die geistigen Strömungen zu verstehen, die an Stelle der traditionellen theologischen eine säkulare Weltauffassung bzw. eine möglichst immanente Welterklärung setzen wollen, und andererseits — im engeren Sinne — jene Strömungen, die ein normativ-moralisches Ideal, was das auch jeweils bedeuten mag, nicht nur gegen die traditionelle Theologie, sondern auch gegen den bei bzw. aus dem Säkularisierungsprozeß selbst entstehenden Skeptizismus und Nihilismus verteidigen. (Welche Aspekte der reformierten Theologie der Aufklärung im engeren Sinne zuzurechnen bzw. von dieser motiviert sind, muß fallweise beurteilt werden.) Es ist unbedingt notwendig einzusehen, daß die immanente Welterklärung — im Gegensatz zur transzendenten, bei der Gott ontologisches *und zugleich* normativ-moralisches Prinzip war — weder logisch noch geistesgeschichtlich mit der Annahme moralischer Ideale verbunden sein muß. Auch der Glaube an die Macht menschlicher Vernunft bedeutet nicht eo ipso Bekenntnis zu einer moralischen Wertskala, da es vorerst offen bleibt, ob die Vernunft ihrem Wesen nach an eine solche gebunden sein muß, wie sie es in der platonisch-aristotelisch-christlichen Tradition war²², oder ob sie bloß wertfrei und zweckrational handeln kann. Wie zentral die Bedeutung solch elementarer begrifflicher Unterscheidungen ist, wird die folgende Analyse an mehreren Beispielen verdeutlichen. Ihre Orientierungsfunktion besteht vor-

den skeptisch-nihilistischen Aspekt der Aufklärung kaum zur Kenntnis nehmen will (cf. seine ungeredete Polemik gegen Crocker und die ganz kurze Erwähnung der Arbeit von Vyverberg, 427 f. und 449) und warum er auch in den Gegensätzen der Philosophen zueinander nur die „complexity of synthesis“ zu entdecken vermag (S. X).

²² S. o. Anm. 17.

läufig darin, uns über die Notwendigkeit zu belehren, nicht nur zwischen dem Zeitalter der Aufklärung und der Aufklärung, sondern auch zwischen der Aufklärung im weiteren (negativen, anti-theologischen) und der Aufklärung im engeren (positiven, normativistischen) Sinne die nötigen Grenzen zu ziehen²³. In dieser Arbeit wird nicht vom Zeitalter der Aufklärung überhaupt, sondern von der Aufklärung in deren beiden, sich oft widersprechenden Bedeutungen die Rede sein; der traditionell-theologische Gegner kann nicht behandelt werden, wohl muß er aber im Hintergrund bleiben, denn erst ein Seitenblick auf ihn macht viele Aktionen und Reaktionen der Helden der aufklärerischen Bühne verständlich. Welches nun das Zeitalter ist, in dem sich die Aufklärung abspielt und somit ihre ganz spezifischen Züge gewinnt, läßt sich nur dann bestimmen, wenn wir Wesen und Entwicklung des neuzeitlichen Rationalismus einigermaßen überblickt haben²⁴.

Die Unterscheidung der genannten drei Ebenen voneinander impliziert keineswegs, daß sich die einzelnen geistigen Erscheinungen bzw. Denker des Zeitalters der Aufklärung ohne weitere Differenzierung in drei Gruppen klassifizieren lassen. Nehmen wir die Ebene der Aufklärung im moralisch-normativistischen Sinne als Beispiel, so stellen wir fest, daß ihre doppelte Gegnerschaft gegen traditionelle Theologie und nihilistische Ansätze eine Vielfalt von Denkgebilden ins Leben ruft, da entsprechend der konkreten Lage verschiedenen, ja voneinander erheblich abweichenden argumentativen Mitteln zum Schutz des vorschwebenden Ideals der Vorzug gegeben wird. Auch die radikale Skepsis erscheint aus verständlichen Rücksichten so oder so nuanciert, d. h. nicht immer als offener Nihilismus. Auf der Ebene der Theologie zeichnet sich schließlich eine Bereitschaft zur Aneignung von Positionen der normativistischen Aufklärung ab, wenn man sich von einer solchen Taktik die Entwaffnung der aufklärerischen Gegner verspricht oder immerhin meint, die konkrete Lage mache gewisse Zugeständnisse für das eigene Überleben unumgänglich. Aus all diesen Ansätzen

²³ Zwischen der Aufklärung und ihrem Zeitalter unterscheidet grundsätzlich Dieckmann, Religiöse und metaphysische Elemente im Denken der Aufklärung, in: Studien, 266, und: Themen und Struktur ..., in: Diderot, 15 f. Er trifft aber nicht unsere Unterscheidung zwischen antitheologischer und normativistischer Aufklärung, so daß er die Nihilismusfrage im Zeitalter der Aufklärung nicht logisch befriedigend angehen kann. Dazu genügt nämlich nicht, die Koexistenz von Gegensätzen im 18. Jahrhundert festzustellen (davon spricht Dieckmann *ibid.*, 11 f., und zwar im Anschluß an Dilthey, Friedrich der Große ..., *Ges.Schr.* III, 97 ff., und Schalk, Formen und Disharmonien ..., insb. 254 f., 265, 267). Die Rolle der aus mythisch-religiösen Vorstellungen entstammenden Lichtmetapher bei der Verdeckung der Gegensätze zwischen den Philosophen hat Delon untersucht, der auch mit Recht darauf aufmerksam macht, daß die vorhandenen Gegensätze im Denken der Aufklärung nicht bloß nach einem dualistisch-manichäischen Schema aufgefaßt werden dürfen — wozu wiederum die Licht- bzw. Finsternismetapher verleiten könnte (*Les Lumières* ..., insb. 529 f., 533 f.).

²⁴ S. Kap. II Abschn. 1.

ergibt sich ein Bild höchster Vielfalt, da es sich um einen vielfachen Kampf auf mehreren Ebenen zugleich handelt. In Wirklichkeit ist diese Konstellation, formal gesehen, keineswegs merkwürdig oder einmalig. Für alle großen Epochen der Geistesgeschichte hat die Forschung, nachdem die erste, die Dinge vereinfachende Begeisterung vorbei war, allmählich die Vielfalt der wirkenden Faktoren geltend gemacht; so geschah es z. B. mit den beiden Legenden vom Griechentum und von der Renaissance, die dem Bürgertum zum historisch fundierten Selbstbewußtsein verhalfen²⁵. Eine Epoche als spannungsreiche Koexistenz von verschiedenen, ja gegensätzlichen Positionen aufzufassen (ganz unabhängig davon, ob es einen formalen, nachträglich-hermeneutisch zu konstruierenden Einordnungsrahmen bzw. Oberbegriff für mehrere von diesen Positionen geben kann), ist eigentlich selbstverständlich, wenn man sich nur, zunächst in sozialgeschichtlicher Perspektive, die Fülle von Individuen und Gruppen vergegenwärtigt, die in jeder Zeit und auf jeweils eigene Weise Machtansprüche erheben und somit in Konflikte miteinander geraten müssen, und man darüber hinaus die Funktion von Denkgebilden in konkreten existenziellen Lagen konkret (d. h. ohne jede Flucht ins Ideenreich) erfaßt. Die spannungsreiche Vielfalt der Epoche wird m. a. W. selbstverständlich, wenn man die These vom polemischen Wesen des Denkens ernst nimmt und einsieht, daß jede Position eine Gegenposition nach sich ziehen muß, ja daß jede Position als Gegenposition entsteht. Der Kampf und die wechselnde Gruppierung nach der Freund-Feind-Beziehung erklären also die Vielfalt in allen großen Epochen der Geistesgeschichte — und das Zeitalter der Aufklärung bildet keine Ausnahme. Auch die in gewissen Grundfragen festzustellende Einheit in den Reihen der Aufklärung ist kein Indiz gegen die polemische Funktion des Denkens, da sie selbst polemisch bedingt ist: sie besteht, solange ein monolithischer theologischer Gegner gegenübersteht²⁶, und zerbröckelt im Falle, wo sich dieser auch nur als ein bißchen reformwillig ausgibt. Der fiktive bzw. polemisch bedingte Charakter der Einheit der Aufklärung kommt ans Licht, wenn wir den jeweiligen gemeinsamen Nenner dieser Einheit unter die Lupe nehmen. Begriffe wie Vernunft oder Natur sind so vieldeutig, daß eine Subsumtion der Aufklärung unter sie nur rein formal erfolgen kann; aus ihnen ein Wesen der Aufklärung inhaltlich-verbindlich ableiten zu wollen, käme ungefähr dem gleich, als ob man etwa unser Jahrhundert deshalb als das Zeitalter der Demokratie und der Freiheit definieren wollte, weil sich alle Parteien auf diese Schlagworte berufen. Eben das zeigt aber, daß sie rein formal (bzw. als Leerformeln) aufzufassen sind, was übrigens dadurch bewiesen wird, daß jeder, der sich auf sie beruft, hinzuzufügen pflegt, er meine

²⁵ Cf. Rüegg, Die Humanismusdiskussion, 310 ff.; Ferguson, The Renaissance in Historical Thought, 175 f., 181 ff., 199 ff.

²⁶ Schon Troeltsch hat den nur „relativ einheitlichen Charakter“ der Aufklärung auf den gemeinsamen „Kampf gegen den kirchlichen Supranaturalismus“ zurückgeführt, Die Aufklärung, in: Ges.Schr. IV, 339.

die jeweils „wahre“ Vernunft oder Freiheit. Nicht nur also im Hinblick auf die Vielfalt der geistigen Strömungen im Zeitalter der Aufklärung, sondern auch angesichts des formellen Charakters der Schlagworte der normativistischen Aufklärung selbst ist der Begriff „Aufklärung“ eher als konventioneller terminus technicus zu verwenden²⁷. A fortiori muß das geschehen, wenn man es versäumt hat, zwischen der Aufklärung und ihrem Zeitalter strikt zu unterscheiden.

Das Bedürfnis nach Periodisierung entstammt ohne Zweifel wissenschaftlichen Notwendigkeiten, und es ließe sich selbst dann nicht beseitigen, wenn man in Periodisierungen nur ein großes Übel erblicken wollte. Auf Fiktionen und Abstraktionen sind wir angewiesen, und die radikale Auflehnung gegen sie bedeutet letzten Endes, daß man sich mit der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnisvermögens nicht zufriedengeben kann. Mit Recht, würde ich meinen, doch führt das nicht weiter. Immerhin erfüllen die unvermeidlichen Fiktionen ihre hermeneutische Aufgabe viel besser, wenn man nicht vergißt, daß sie eben Fiktionen sind. Das muß im Interesse einer wissenschaftlichen Betrachtung um so nachdrücklicher betont werden, als aus der Periodisierungsnotwendigkeit sehr oft eine Hypostasierung einer Epoche wird, die ideologischen Zwecken dient. Durch sie sollen nämlich einer bestimmten normativistischen Auffassung historische, d. h. in der „Wirklichkeit“ selbst fundierte Rechte verschafft werden, so daß das jeweilige Sollen unter der Hand zum unumstößlichen Sein wird. Auch das Umgekehrte kommt vor: eine ganze Epoche wird verteufelt, so daß eine spätere im Kampf gegen sie bzw. in ihrer „Überwindung“ die eigene Selbstbestätigung suchen und finden kann. Das polemische Wesen des Denkens zeigt sich nicht nur beim Blicke auf die Aufklärung, sondern in gleicher Weise bei Betrachtung der Aufklärungsforschung. Im Folgenden will ich auf einige typische ideologisch bedingte Fehlinterpretationen kurz hinweisen. Hier soll selbstverständlich nicht ihre ideologische Wichtigkeit und Wirkung bestritten werden und noch weniger das Recht der in dieser oder jener Front Kämpfenden, sich solche Deutungen zu erdenken. Nicht von der philosophischen großen Politik wollen oder können wir diese Deutungen fernhalten, sondern höchstens vom Rahmen dieser Untersuchung.

Der Mythologie des Liberalismus entstammt zunächst die Identifizierung der Aufklärung überhaupt mit deren moralisch-normativistischer Version. Die liberale Auffassung von der Aufklärung kann nämlich gegebenenfalls auf die Gleichsetzung der Aufklärung mit ihrem Zeitalter verzichten²⁸, zumal sie im Vorhandensein eines noch immer gefährlichen „obskurantistischen“ Gegners die eigene aktuelle Rechtfertigung erblickt; ideologisch tödlich wäre aber für sie jede

²⁷ Nach einem treffenden Vorschlag von Belaval, *L'héritage Leibnizien*, 255.

²⁸ Schon Kant, der manchmal vom eigenen Zeitalter als von „einem aufgeklärten Zeitalter“ spricht (*Prolegomena*, AA IV, 383), unterscheidet an anderer Stelle zwischen einem „aufgeklärten Zeitalter“ und einem „Zeitalter der Aufklärung“ (*Was ist Aufklärung?*, AA VIII, 40). Cf. dazu die gute Analyse von Stuke, *Aufklärung*, 265 ff.

grundsätzliche Entkoppelung der Aufklärung im Sinne der immanenten Welt-erklärung bzw. der Entzauberung der Welt von bestimmten Idealen und Schlagworten, die aber mit dieser letzteren, wie wir schon bemerkten, weder logisch noch geistesgeschichtlich immer und notwendig zusammengehören. Der Begriff „Aufklärung“ darf also in der liberalen Terminologie nie als bloßer terminus technicus verwendet werden, und zwar nicht nur wegen der genannten Identifizierung der Aufklärung mit Normen, sondern darüber hinaus wegen des liberalen Glaubens, diese seien nicht bloß formal und als solche möglicherweise in konkreten Lagen unverbindlich, sondern sie hätten einen ganz offensichtlichen Inhalt — eben den, den die Liberalen jeweils meinen²⁹. In der Perspektive des historischen Selbstverständnisses des Liberalismus erscheint zudem die allmähliche Durchsetzung jener Normen als selbstverständliche, nicht wegzudenkende Folge der mit einer Enttheologisierung der Gesellschaft zusammenhängenden Enttheologisierung des Weltbildes, als ewiger Gewinn einer für immer befreiten Menschheit³⁰. Das ist aber in doppelter Hinsicht ein Kurzschluß: denn es ist durchaus denkbar, daß, erstens, die Enttheologisierung von Weltbild und Gesellschaft ganz anderen Normen (sprich: Herrschaftsformen) als den liberalen zugute kommt (diese Möglichkeit ist inzwischen auf einem großen Teil unseres Planeten Wirklichkeit geworden), oder daß, zweitens, die konsequent durchgeführte Entzauberung der Welt zu relativistischen, ja nihilistischen Schlußfolgerungen gelangt. Für die liberale Aufklärungsmythologie muß es eine bittere Ironie sein, daß der neuzeitliche Nihilismus ausgerechnet im Zeitalter der Aufklärung seine erste programmatische und konsequente Herausarbeitung fand — und zwar vor allem durch La Mettrie und de Sade. Es liegt nahe, solche Erscheinungen als Mißgeburten oder als Schönheitsfehler zu betrachten³¹. Psychologisch und ideologisch kann das sogar erfolgreich sein, dennoch muß die wissenschaftliche Erfassung der Aufklärung darunter leiden, vor allem wenn sich zeigen ließe, daß solche und ähnliche Erscheinungen, von ihrer zahlenmäßigen Macht abgesehen, nur Ansätze zu Ende führen, die auch bei moralistisch gesinnten Auf-

²⁹ Ein gutes Beispiel dieser Tendenz liefert Cobban in seinem Buch *In Search of Humanity*, passim. Dazu die kritischen Bemerkungen von Crocker, *Recent Interpretations* . . ., 452 f. Im Sinne eines modernen Liberalismus verwendet auch Funke den Aufklärungsbegriff in seiner Abhandlung: „Aufklärung — eine Frage der moralischen Haltung?“ Seine Ausführungen sollen dabei nur zeigen, daß hinter dem Fragezeichen des Titels nur eine rhetorische Frage stand. Darüber hinaus identifiziert er Aufklärung und 18. Jahrhundert (S. 24 oben), wobei geistesgeschichtliche Erscheinungen, die nicht ins liberal-normativistische Konzept passen, einfach verschwiegen werden. Diese unhistorische Einstellung ist typisch für alle jene, die sich, wie Funke (s. z. B. S. 33), in der ideologischen Nähe des sogenannten „kritischen Rationalismus“ befinden; cf. z. B. Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung*, 87 ff.

³⁰ Hobhouse, *Liberalism*, 32.

³¹ Lecky, *Rationalism in Europe*, II 375.

klären zu finden sind und die von diesen als Waffe gegen die traditionelle Theologie eingesetzt worden waren. Gerade dies muß die liberale Aufklärungsauffassung bestreiten: daß nämlich die weltanschaulich-ontologischen Voraussetzungen der eigenen Normen (etwa der Primat der Anthropologie gegenüber der Theologie, sobald er die Form des radikalen Atheismus annimmt) die Verwerfung jeder Norm nach sich ziehen könnten.

Die marxistische (und marxistisch-leninistische) Interpretation der Aufklärung muß sich in dem Maße in ähnliche Schwierigkeiten verwickeln, wie sie ausschließlich den moralisch-normativistischen Aspekt des Zeitalters der Aufklärung ins Auge faßt, den sie als Ideologie des Bürgertums betrachtet und beim Wort nimmt, um sich eben dadurch instanzzusetzen, das Bürgertum des Verrats an den eigenen ursprünglichen Idealen zu bezichtigen³². Die Aufklärung bilde also die weltanschauliche Fahne des emporstrebenden Bürgertums, die vom siegreichen und konservativ gewordenen Bürgertum heruntergeholt wird. Der Marxismus soll jetzt das Erbe der Aufklärung antreten und jene Ideale inhaltlich verwirklichen, die das Bürgertum nur formal, wenn auch im Namen der ganzen Menschheit verkünden konnte. In dieser Auffassung kommen zwei aufeinanderfolgende Epochenbegriffe zur Sprache. Der Marxismus muß m. a. W. die Aufklärung als geschlossene Epoche betrachten, weil er sich selber als epochemachende Bewegung bzw. als Epochenbegriff versteht, der, dem stufenweisen Schema von der Geschichtsentwicklung gemäß, einem vorherigen und unvollkommeneren folgt³³. Als emanzipatorische Bewegung hätte andererseits der Marxismus das Erbe der bürgerlichen Aufklärung nie antreten können, wenn sich diese nicht mit gewissen grundsätzlich akzeptablen, wenn auch vom Bürgertum rein formal gemeinten Normen identifizieren ließe. Daraus ergibt sich die doppelte Einstellung des Marxismus zur Aufklärung: insofern er sich als Überwinder der Aufklärung bzw.

³² Engels, Anti-Dühring, in: MEW 20, 16 f. Aus marxistischer Sicht dazu Besse, Marx, Engels et le XVIII^e siècle français, insb. 159 f., 162 ff.

³³ Engels, Die Lage Englands, in: MEW 1, 550 f. Unter dem Periodisierungszwang des marxistischen Schemas von der Geschichtsentwicklung behauptet Krauss, daß, obwohl eine Periodisierung gemäß dem Selbstverständnis der einzelnen Epochen grundsätzlich unzulässig sei, man dennoch im Falle der Aufklärung eine Ausnahme machen und deren (angebliche) Selbsteinschätzung als einheitliche, im Zeichen der Philosophie und des Fortschrittes stehende Epoche in ihrem Nominalwert nehmen müsse (Zur Periodisierung der Aufklärung, VIII; anderswo spricht sogar Krauss nicht bloß vom Selbstverständnis der Aufklärung, sondern von dem des 18. Jahrhunderts schlechthin, s. Siècle im achtzehnten Jahrhundert, 88 f.). Krauss beruft sich indes nur auf bestimmte Aussagen von Aufklärern einer bestimmten (normativistischen) Richtung, und somit besteht sein Nachweis eigentlich nur in einer Tautologie. Zudem übersieht er, daß die systematische Verwendung der Aufklärung als Epochenbegriffes erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einsetzte (Stuke, Aufklärung, 244 ff.), und daß gerade damals die Marxisten ihre oben geschilderte doppelte Beziehung zur „bürgerlichen Aufklärung“ entdeckten bzw. konstruierten (Fetscher, Aufklärung, Sp. 451).

als Urheber einer neuen, nachbürgerlichen Epoche versteht, muß er die Aufklärung mit dem Bürgertum identifizieren; und insofern er sich als Vollender der Aufklärung empfiehlt, muß er sich natürlich deren normativistische (emanzipatorische) Version zu eigen machen ³⁴.

Beide Annahmen sind soziologisch und geistesgeschichtlich unhaltbar. Was die Identifizierung von Aufklärung und Bürgertum betrifft, so berücksichtigt sie die Tatsache nicht, daß ganz unabhängig davon, ob erst der Aufstieg des Bürgertums und die dadurch in diesem oder jenem Maß bedingte Verdrängung der sozialen Macht von Kirche und Theologie die Voraussetzungen für das Erscheinen von Materialismus und Atheismus schufen, doch das Bürgertum sich insgesamt immer mißtrauisch und ablehnend solchen Ansätzen gegenüber verhielt; es empfand sie als schädlich bzw. kompromittierend und gab eher schwankenden dualistischen Positionen den Vorzug. Die scharfe Kritik von Voltaire, ja von Diderot an Materialisten wie La Mettrie und Helvétius ist ein Ausdruck dieser bürgerlichen Sorge. Nun aber betrachtet die marxistische Interpretation eben den Materialismus als die wahrhaft revolutionäre Kraft in der bürgerlichen Aufklärung³⁵, was auch mit dem Selbstverständnis des materialistischen Marxismus als des Erben der besten Traditionen jenes Zeitalters zusammenhängt. Somit kommen wir auf die zweite der oben genannten Annahmen, der drei Punkte entgegenzuhalten sind. Erstens: sollte es einen notwendigen Zusammenhang zwischen Materialismus und „Fortschrittlichkeit“ — nicht bloß im anti-theologischen, sondern auch, was hier bei weitem wichtiger ist, im moralisch-normativistischen Sinne — geben, so müßte gezeigt werden können, daß die Materialisten eo ipso „demokratischer“ waren als andere Philosophes. Das ist

³⁴ Dabei wird „Aufklärung“ gleichsam als überhistorischer Begriff verwendet, cf. z. B. Leys Buch, *Geschichte der Aufklärung und des Atheismus*, das mit der „Aufklärung“ in den alten Stromkulturen und in Griechenland beginnt (I, 45 ff., 155 ff.). Charakteristisch für die hier betonte Verwandtschaft von marxistischer und liberaler Auffassung bezüglich des normativistischen Aufklärungsverständnisses ist die Tatsache, daß auch „kritische Rationalisten“ von der „ersten“, d. h. der griechischen Aufklärung reden (so z. B. Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung*, 15 ff., offenbar im Anschluß an Gay, *Enlightenment*, 72 ff.; da sowohl bei Gay, 207 ff., vom „retreat of reason“ als auch bei Mittelstrass, 76 ff., von der „Desorientierung der Vernunft“ während des „Mittelalters“ die Rede ist, so liegt hier offensichtlich eine implizite Auferstehung des triadischen Schemas vom Geschichtsverlauf vor. Über die Herabwertung des „Mittelalters“ als eines Topos neuzeitlichen militanten Selbstverständnisses s. Kap. II, Anm. 5).

³⁵ Engels, *Einleitung zur engl. Ausgabe der „Entwicklung des Sozialismus“*, in: MEW, 22, 203. Im selben Sinne argumentierend geht Krauss sogar soweit, aus d'Alembert z. B. einen militanten Materialisten zu machen: „Die Ablösung Voltaires durch Diderot und d'Alembert [in der Leitung der Enzyklopädie] bedeutet den vollen Sieg des Materialismus in diesem vorbereitenden Werk des bürgerlichen Triumphes“ (*Einführung in das Studium der franz. Aufk.*, in: *Studien*, 199).

nicht der Fall. Holbach z. B. ist keineswegs demokratischer als etwa Voltaire, während umgekehrt der Demokrat Rousseau Materialismus und Atheismus leidenschaftlich bekämpft. Zweitens: angesichts der ideologisch erwünschten Zusammengehörigkeit von Materialismus und Fortschrittlichkeit — und zwar im moralisch-normativistischen Sinne! — muß die marxistische Auffassung leugnen, daß Materialisten zu nihilistischen Positionen gelangten (wenn es etwa um La Mettrie geht, dann werden die Texte einfach vergewaltigt ³⁶), und umgekehrt muß die Skepsis als bloße Vorstufe zum Materialismus betrachtet werden ³⁷. Darüber hinaus wird nicht untersucht, ob Materialisten, die auf der Ebene der Sozial- und Moralphilosophie beim Normativismus bleiben, dies konsequent, d. h. in Übereinstimmung mit ihren metaphysischen Grundsätzen tun oder nicht. Drittens: da sich der Marxismus nicht nur als Fortsetzer, sondern auch als Überwinder des aufklärerischen Materialismus hinstellt, so muß letzterer als unvollkommen bzw. undialektisch oder mechanizistisch bezeichnet werden, wobei Quelle dieses Mechanizismus die Naturphilosophie Descartes' sein soll ³⁸. Unsere Analyse wird dennoch zeigen, daß der Materialismus des 18. Jahrhunderts erst auf der Basis der Ablehnung des cartesianischen Mechanizismus möglich wurde ³⁹.

Auch die Debatte über den Einfluß aufklärerischer Ideen auf Ausbruch und Ablauf der französischen Revolution wurde weitgehend unter polemischen Gesichtspunkten ausgetragen. Das wird deutlich, wenn wir uns an die allerersten Aussagen über das Thema erinnern, die im übrigen von mehr oder weniger direkt Betroffenen stammen. Die Revolution wird als notwendige Folge, ja als Höhepunkt der Aufklärung betrachtet, und zwar sowohl von Revolutionären, die die eigene Sache nicht etwa als prosaischen Machtanspruch, sondern als edlen Kampf um edle Ideen verstanden wissen wollten ⁴⁰, als auch von Konservativen bzw. Reaktionären, die schon vorher aufklärerische Ideen bekämpft hatten und daher in der „Grausamkeit“ der Revolution nur die Bestätigung ihrer Warnungen vor jenen Ideen erblickten oder die in ihrer (un)gewollten Blindheit gegen tiefere Ursachen die Hauptverantwortung für das Geschehene auf eine Handvoll

³⁶ S. Kap. VII Anm. 68. Die Behauptung von Marx-Engels (Die Heilige Familie, in: MEW 2, 138), die Materialisten hätten die „ursprüngliche Güte“ des Menschen gelehrt, ist im übrigen nachweislich falsch, zumindest was La Mettrie und Helvétius angeht.

³⁷ Engels über Hume, Die Lage Englands, in: MEW 1, 553; cf. Engels, L. Feuerbach ..., in: MEW 21, 276; cf. Engels, Einl. zur engl. Ausg. der „Entwicklung des Sozialismus“, in: MEW, 22, 295 f.

³⁸ Marx-Engels, Die Heilige Familie, in: MEW, 2, 132 f. (cf. Engels, in: MEW 22, 303).

³⁹ Kap. IV, Abschn. 4 b.

⁴⁰ Brissot formulierte es folgendermaßen: „notre révolution n'est pas le fruit d'une insurrection, c'est l'ouvrage d'un demi-siècle de Lumières. Les Lumières ont fondé la Liberté etc.“, Le Patriote Français, 10 oct. 1791, 426 (zit. von Trenard, Lumières et Révolution 10).

Ideologen schieben möchten⁴¹. Diese Art von Polemik dauerte lange und fand prominente Vertreter auf beiden Seiten⁴², allmählich wurde sie aber von einer anderen überdeckt bzw. ist mit ihr verschmolzen, die sich auf allgemeine geschichtliche oder vielmehr geschichtsphilosophische Fragen bezog. Um sie monopolisieren und zur eigenen glorreichen Tradition hochstilisieren zu können, hypostasierten Historiker aus dem liberalen Bürgertum die Revolution⁴³, und darin folgte ihnen die marxistische Geschichtsschreibung, die an einer hypostasierten „bürgerlichen“ Revolution interessiert war, um ihr Schema von der aufsteigenden Stufenfolge der Geschichte zu stützen. Hinsichtlich der Hypostasierung der Revolution, die gleichsam zur „personnage metaphysique“ wird⁴⁴, zeigen also liberale und marxistische Auffassung die gleiche teilweise und nur scheinbar paradoxe Übereinstimmung wie in der Frage der Aufklärung überhaupt — was im übrigen zu erwarten war, da auf beiden Seiten die Einstellung zur Revolution die Stellungnahme zur Aufklärung wesentlich prägt oder auch umgekehrt. Wie der hypostasierten Aufklärung die konkrete Vielfalt des Zeitalters, so muß auch der hypostasierten Revolution der beiden genannten Positionen die Revolution als konkretes, vielschichtiges Ereignis entgegengestellt werden. Es gibt nicht *die* Revolution, sondern eine Reihe von Revolutionen, die nicht nur aufeinander folgen, sondern auch sich nebeneinander entfalten und eigene Zwecke verfolgen⁴⁵. Daß die gewaltigen Umwälzungen, die unter dem Namen „französische Revolution“ zusammengefaßt zu werden pflegen, schließlich dem Bürgertum zugutekamen (wobei nicht vergessen werden darf, daß in Frankreich das Bürgertum, anders als etwa die herrschende Klasse in England, seinen Sieg mit den selbständig revoltierenden Bauern hat teilen müssen), berechtigt uns noch nicht, diese Umwälzungen in toto als bürgerliche Revolution zu bezeichnen. Sonst gewinnt eine metaphysisch-teleologische Betrachtung die Oberhand und

⁴¹ Als einer der ersten Burke, *Reflections*, 211 f. Über die Verschwörungstheorie im allgemeinen s. Epstein, *Ursprünge des Konservatismus*, 583 ff.

⁴² Als Fortsetzer Burkes dürfen Taine („Plusieurs millions de sauvages sont ainsi lancés par quelques milliers de parleurs“, *Les Origines ...* II 351, cf. II, 77 f.: *La Propagation de la Doctrine*) und teilweise auch Tocqueville (*L'Ancien Régime*, III, 1 = *Oeuvres* II, 193 ff.) angesehen werden. Michelet teilt andererseits die Auffassung Brissots, *Histoire de la Rév. Franç.*, Introd., V = I, 55 ff.

⁴³ Gooch, *Geschichte und Geschichtsschreiber im 19. Jahrhundert*, 200 f., 213 ff.

⁴⁴ Nach einem treffenden Ausdruck von Furet, *Le catéchisme révolutionnaire*, 279. Furet kritisiert zu Recht die teleologische Auffassung über Entstehung und Ablauf der Revolution und bemerkt, daß es zumal für marxistische Interpretationen „un peu paradoxale“ sei, sich nach dem Selbstverständnis damals handelnder Personen zu richten (262 f.; cf. o. Anm. 33).

⁴⁵ Vor allem Lefebvre hat sowohl die Vielfalt der Revolutionen als auch den unabhängigen bzw. antibürgerlichen Charakter der Bauernbewegung hervorgehoben, *La Révol. française et les paysans*, in: *Études*, insb. 248, 250, 260. Cf. Furet, *Le catéchisme*, 282 f. und Cobban, *Aspects of the French Revolution*, 22 ff.

der Historiker wird, nach einem Dictum von Fr. Schlegel, zum retrospektiven Propheten.

Diese erste Abstraktion, die in der Hypostasierung der Revolution liegt, suggeriert leicht eine zweite, nämlich die Hypostasierung der Aufklärung, und schließlich noch eine dritte dazu: ist die Revolution einheitlich wie die Aufklärung, so erscheint jene aus dieser zumindest ideologisch (für einen extrem idealistisch denkenden Historiker sogar reell) ableitbar. Es ist erstaunlich und zugleich amüsant zu beobachten, wie ähnlich — allerdings bei umgekehrten Vorzeichen — ein schematisierender Marxismus und eine antimarxistisch-antimaterialistisch gemeinte Betonung der Rolle der Ideen in der Revolution dabei verfahren. Für den ersteren kann der Anteil der aufklärerischen Literatur an der Revolution „beträchtlich genug“ sein ⁴⁶, unter der methodischen Bedingung aber, daß das aufklärerische Gedankengut so zurechtgemacht wird, daß seine Grundströmungen denen der Revolution mehr oder weniger genau entsprechen; so soll in der ersten Phase der Revolution auf ideologischem Gebiet die politische Theorie der bürgerlichen Aufklärung reinen Wassers, in der jacobinischen aber der Rousseauismus vorherrschen ⁴⁷. Nicht wesentlich anders stellen sich die Gesamtkonstellation Forscher vor, die entgegen Versuchen, die Revolution in erster Linie politisch-soziologisch und nicht intellektuell zu erklären, die Bedeutung der aufklärerischen Ideen geltend machen wollen ⁴⁸. In beiden Fällen muß die (gleiche) Entsprechung von geschichtlichem Ablauf und Ideologie vorliegen, ganz unabhängig davon, welchem von beiden Faktoren jeweils der Primat zugespro-

⁴⁶ So Krauss, Einführung, in: Studien, 201.

⁴⁷ Volguine, *L'idéologie révolutionnaire en France*, 217 f. Volguine entwickelt eine mechanistische Konzeption nach dem orthodoxen marxistischen Schema: der theoretischen Vorarbeit der Ideologen folge die praktisch-politische Gärung, und dabei trage das Werk der Aufklärer zur Herausbildung des revolutionären Bewußtseins „der Massen“ erheblich bei (206, 213). Wie sich dieser Vorgang konkret vollzog, bleibt allerdings dunkel.

⁴⁸ Peyres Versuch in dieser Richtung beruht auf zwei irrtümlichen Annahmen: daß Frankreich vor 1789 in relativem Wohlstand lebte, weswegen die Unruhe angeblich nur ideologische Gründe gehabt haben könne, und daß die Revolution in zwei von Montesquieu und Rousseaus Prinzipien beherrschte Phasen zerfalle. (*The Influence of eighteenth century ideas*, 72 f., 77). Was den ersteren Punkt angeht, so kann man, vom Hinweis auf den großen Hunger von 1789 abgesehen, im allgemeinen geltend machen, daß soziale (nicht bloß ideologische) Spannungen nicht notwendig im Zustande der größten Not entstehen; was die erwähnte Einteilung der Revolution betrifft, so zeigt sie nicht nur eine Vernachlässigung der Vielfalt der konkreten Ereignisse, sondern auch eine mechanistische Auffassung von der Wirkung von Ideen: daß Rousseau auch von Aristokraten benutzt wurde (s. o. Anm. 50), wird z. B. nicht erwähnt. Statt als Waffen nach dem Ausbruch der Revolution betrachtet Peyre die Ideen als Kräfte zur Bestimmung ihres Ablaufes. Dennoch zitiert er selber (73) die Aussage Desmoulins', wonach es vor 1789 im ganzen Frankreich nicht einmal zehn Republikaner gegeben hätte.

chen wird. Und in beiden Fällen wird die Fiktion „der“ Revolution zum wahrhaften „obstacle epistemologique“, wenn es um eine konkrete Erfassung der Aufklärung geht ⁴⁹.

Die Wirkung von Ideen während der revolutionären Zeit in Frankreich läßt sich dann sachlich einschätzen, wenn man nicht nur ideologisch bedingte Konstruktionen wie die eben genannten, sondern auch gewisse damit zusammenhängende und fast selbstverständlich gewordene Vorstellungen über die geschichtliche Funktion von Ideen überhaupt radikal ausräumt. Die Wirkung von Ideen ist nämlich nicht geradlinig zu verstehen, d. h. als Versuch, Ideen anzuwenden, die der Betreffende in Büchern gelesen, sonst erfahren oder auch sich erdacht hat. Auf dieser Ebene zu streiten, ist wissenschaftlich unfruchtbar bzw. ist das der sicherste Weg, um einer letztthin teleologischen Betrachtung zu verfallen. Der Anwendungsversuch findet im Kampf und durch kämpfende Personen statt, und der Kampf hat die eigene Logik, der sich die Logik der Texte oder der vorgefaßten Überzeugungen unterwerfen muß, wenn sie überhaupt im Spiel bleiben will. Daß Ideen wirken, bedeutet nur, daß sich bestimmte Menschen auf sie berufen; nicht Ideen in ihrer ersten Jungfräulichkeit bewegen die von ihnen inspirierten Menschen, sondern Menschen, die sich in konkreten Lagen befinden, bedienen sich bestimmter, ihnen z. T. schon bekannter Ideen, die aber entweder selektiv geltend gemacht oder von neuem interpretiert werden müssen. Anders gewandt: Ideen kommen zur Wirkung, eben weil sie in Lagen verwendet werden, die kein Ideenprodukt, sondern existenziell-politischer Ernst im reinsten Sinne des Wortes sind; der Ernst der Lage macht die Wirkung von Ideen zur ernststen Sache. Das ist aber gleichzeitig der Grund, warum sich wirksame Ideen weder den Bereich noch die Umstände ihrer Wirkung im Sinne des oben angedeuteten geradlinigen Schemas aussuchen können. Sie können m. a. W. nicht von vornherein ihren jeweiligen Interpreten und deshalb auch nicht Form und Zweck ihres jeweiligen Auftretens bestimmen. Sie sind zunächst nur verfügbare Waffen; wer sie verwenden wird, und das Wann und Wie hängen nicht von ihnen ab, und deshalb ist die Geschichte ihrer Wirkung, ja ihre eigene Geschichte im Grunde nur die Geschichte ihrer Interpretationen. Ohne die Interpretation einer Idee in einer konkreten Lage bzw. ohne den kämpfenden Interpreten gibt es keine Wirkung von Ideen. Davon muß ein wissenschaftliches Verständnis dieser Wirkung ausgehen. Für geradlinige idealistische oder materialistische Geschichtsauffassungen muß es ein Rätsel bleiben, warum es möglich gewesen ist, daß ausgerechnet der Jacobinerliebling Rousseau den Konservativen ideologische

⁴⁹ Der Ausdruck stammt von Gusdorf, *Les principes de la pensée*, 22. Die gleiche These hat in geistreicher Weise Goulemot entwickelt, der betont, daß die Betrachtung der Gesamtaufklärung aus der Sicht der Revolution nur eine teleologische und dazu manichäische Auffassung von ihr gestattet. Ebenso richtig ist seine Bemerkung, Aufklärung und Bürgertum würden sich nicht ganz und nicht selbstverständlich identifizieren. (*De la Polémique sur la Révolution . . .*, insb. 238, 239 ff.).

Dienste erweisen konnte⁵⁰. Man kann natürlich hier von „Mißbrauch“ etc. reden, das könnte aber in bezug auf jede Partei — denken wir etwa an den jacobinischen Terror — behauptet werden, und im übrigen führen solche moralisch-nostalgischen Fragestellungen nicht viel weiter. Immerhin ist die relativ freie Interpretierbarkeit von Ideen in Kampfsituationen ein Schlüssel zum Verständnis von deren Funktion als Waffen und daher auch von deren Wirkung — und sie bildet zugleich das stärkste Argument sowohl gegen eine materialistische Widerspiegelungstheorie als auch gegen die verschiedenen Versionen des idealistischen Primats der Geistesgeschichte (sprich: des Geistigen in der Geschichte).

Diese Einsicht in die äußerst plastische Funktion von Ideen, die im Ernst einer Situation als Waffen verwendet werden, dürfte vielleicht verständlich machen, warum das Konstatieren ihrer Wirkung vor und während der revolutionären Zeit kein Argument gegen die These bildet, die aufklärerischen Ideen hätten an sich die revolutionäre Umwälzung nie in Gang bringen können. Umgekehrt verhält es sich: erst der Ausbruch der Revolution machte ihre revolutionäre Wirkung unvermeidlich — aber nur in den Interpretationen, die die Kampfsituation jeweils diktierte. Der Komplex der französischen Revolution nach 1789 ist also sozial- und nicht geistesgeschichtlich zu erklären⁵¹. Es ist zweierlei, ob gewisse aufklärerische Ideen eine Revolution auslösen könnten oder ob manche, ja viele Revolutionäre auf diese Ideen zurückgreifen mußten. Letzteres war im übrigen schon wegen der — sozialgeschichtlich zu erklärenden! — Rolle, die Elemente der neuen, vor allem kleinbürgerlichen Intelligentsia in den Ereignissen nach 1789 gespielt haben, ganz natürlich. Eher sollte man also fragen, wie die Träger gewisser Ideen entstanden sind, als umgekehrt, wie diese Ideen Vorkämpfer gefunden haben. Wäre dies der Fall, so hätte sich der (fiktive) Durchschnitt der aufklärerischen Ideen mit dem (fiktiven) Durchschnitt des sozialen Gehalts der Revolution decken müssen. Im Sinne der ausdrücklich politisch-sozialen Forderungen der maßgebenden bürgerlichen Aufklärung wäre die Revolution schon in der Nacht vom 4. August 1789 abgeschlossen gewesen, da in ihnen weder Robespierre noch Napoleon vorgesehen waren — ganz im Gegenteil. Das Schicksal der unmittelbaren Mitarbeiter und Schüler der Enzyklopädisten ist der beste Beweis dafür⁵². Die revolutionäre Zeit entwickelte aber eine ganz eigene un-

⁵⁰ Dazu die ausgezeichnete Arbeit von McDonald, *Rousseau and the French Revolution*, die auch bezüglich der Wirkung bzw. Wiederentdeckung und Uminterpretation von Ideen gute Bemerkungen macht (3 ff., 20 f., 115 f., 155). S. auch Sozzi, *Interprétations de Rousseau*, insb. 190, 199 f., 205 ff., 217 f., 223; Barny, *Rousseau dans la Révolution*, insb. 65, 74 f., 83, 96.

⁵¹ Mornet, *Les origines intellectuelles*, 440 ff., 469 ff. Sée, *The economic and social origins*, 13. In seiner Rezension des Buches von Mornet (366 ff.) macht Lefebvre wichtige Bemerkungen über die Mängel einer rein geistesgeschichtlichen Betrachtung, obwohl er die Ergebnisse des Verfassers im Grunde akzeptiert.

⁵² Kafkaer, *Les Encyclopédistes et la Terreur*, 295; Mortier, *Les Héritiers des „Philosophes“*, insb. 55.

geheure Dynamik, die bezeichnenderweise nicht zuletzt darauf zurückzuführen ist, daß auf die Bühne Massen traten, die erst dann von aufklärerischen Ideen etwas zu hören bekamen⁵³. Eben innerhalb der revolutionären Dynamik fanden auch gewisse aufklärerische Ideen, nach den Bedürfnissen der konkreten Lage interpretiert und als Waffen eingesetzt, ihre eigene Dynamik. Das dürfte eigentlich selbstverständlich sein, wenn man nur jede Hypostasierung „der“ Aufklärung oder „der“ Revolution sorgfältig vermeidet.

Ich möchte diesen kurzen Überblick der polemisch-ideologisch bedingten Fehlinterpretationen des Zeitalters der Aufklärung mit dem Hinweis auf eine geistige Strömung abschließen, die sich überall in Europa — und zwar sehr früh — meldete und in Deutschland eine besonders typische Ausprägung fand. Es handelt sich um die Gleichsetzung von aufklärerischem Rationalismus und Intellektualismus, wobei dem ersteren die Unterdrückung des „Lebens“ und des „Lebendigen im Menschen“ zugunsten abstrakter Schemata vorgeworfen wird. Unsere Analyse wird zeigen, daß die Aufklärung als Ganzes nicht nur nicht intellektualistisch orientiert war, sondern sie sich sogar nicht zuletzt im Kampfe gegen den cartesianischen Intellektualismus ausbildete. Der Vorwurf des Intellektualismus wurde aber pauschal gegen die Aufklärung erhoben, da man dadurch bestimmte *inhaltliche* Positionen derselben bekämpfen wollte. Es war deshalb kein Zufall, wenn in erster Linie die Gegner der Revolution, die die Wurzeln des Übels in der Aufklärung witterten, deren angeblichen Intellektualismus anprangerten⁵⁴. In Deutschland fand diese Art von Kritik auch unter (zurückhaltenden) Freunden der Revolution Gehör⁵⁵, zumal sich die Hauptströmung der deutschen Spätaufklärung selbst, die dem Verfall des Wolffianismus und der Sturm-und-Drang-Bewegung folgte, aus besonderen Gründen mit einer ausgesprochen antiintellektualistischen Tendenz verband und ihre nationale Identität oft in einer stolzen Abgrenzung gegen französische „Seichtheit“ suchte⁵⁶. Nationales Bewußtsein und Kampf gegen die angeblich intellektualistische Aufklärung

⁵³ Lefebvre, *Foules révolutionnaires* 3 f., 13 ff. Rudé, *The Crowd in the French Revolution*, 199 ff.

⁵⁴ Burke, *Reflections*, 156; Maistre, *Considérations sur la France*, chap. VI—VII = *Oeuvres*, Sp. 49, 54.

⁵⁵ S. z. B. Humboldts Ausführungen über die Willkür der aufklärerisch-revolutionären Vernunft in seinen „Ideen einer Staatsverfassung“ aus dem Jahre 1791 = Werke I, 35 f. Dieser Typ von Kritik gipfelt in Hegels Schilderung der „absoluten Freiheit und des Schreckens“ (*Phänomenologie des Geistes*, Werke II, 441 ff.), nachdem er schon in Hölderlins „Hyperion“ eine metaphysisch untermauerte Formulierung gefunden hatte (cf. Kondylis, *Entstehung der Dialektik*, 338 f., 357 ff.).

⁵⁶ S. z. B. Humboldts Analyse des französischen Nationalcharakters im Vergleich zum deutschen, Das 18. Jahrhundert, in: Werke I, 448 f., 456 f. Herder spricht den Franzosen die Fähigkeit zur Metaphysik bzw. zum höheren (nicht bloß „räsonnierenden“) Denken überhaupt ab (*Journal* = Werke IV, 416).

gingen also sehr häufig miteinander einher. Diese Einstellung war verständlicherweise für führende Denker der Restaurationszeit maßgebend ⁵⁷, überlebte unversehrt das 19. Jahrhundert und feierte sogar im 20. eine Renaissance. So waren z. B. die Auswirkungen der Schule der ästhetisierenden Schönrede um Stefan George, wie sie sich vor allem in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen verbreiteten, auf die wissenschaftliche Erfassung der Aufklärung verheerend. Nationalistisch gesinnte Vertreter und Mitläufer dieser Strömung, anknüpfend an ältere lebensphilosophische Positionen und bekannte Polemiken gegen den „westlichen Geist“ aus den auch für prominente Gelehrte höchst kriegerischen Jahren 1914–18 ⁵⁸, haben das „Wesen deutschen Geistes“ in der Überwindung des „kalten“ bzw. „seichten“ Rationalismus des Westens erblicken wollen; dies sollte offensichtlich die ideelle Revanche des in Versailles und an der Ruhr gedemütigten Deutschland sein. Dabei wurde der Rationalismus so eng definiert, daß dieser Begriff geradezu sinnlos, dagegen die Polemik gegen ihn entsprechend leichter wurde. Daß Kant und Fichte nicht weniger Deutsche als Goethe und Herder waren, wurde entweder vergessen oder nicht gründlich genug interpretiert, und auch wurde übersehen, daß die sogenannte Reaktion gegen den Rationalismus wesentliche Momente dieses selben Rationalismus in sich aufnahm ⁵⁹. In der nationalsozialistischen Zeit erlebte diese Einschätzung der Aufklärung aus naheliegenden Gründen weitere Verbreitung ⁶⁰, um nach dem Zweiten Weltkrieg und der daraufhin erfolgten Durchsetzung der liberal-aufklärerischen bzw. marxistisch-aufklärerischen Ideologie der Sieger in beiden Teilen des heutigen Deutschland fast völlig auszusterben. Unsere Erinnerung an diese Strömung hat jedoch keine rein historische Absicht, sondern will an einem typischen Beispiel zeigen, daß solche weitverbreitete Annahmen, wie die direkte oder indirekte Gleichsetzung von Rationalismus und Intellektualismus, nicht in ihrem nominalen Werte zu nehmen sind, da sie polemischen Rücksichten entsprangen. Eine wissenschaftliche Klärung dieser Frage ist aber ihrerseits unmöglich ohne eine grundsätzliche Erörterung des Rationalismusbegriffes.

⁵⁷ Belege bei Stuke, Aufklärung, 323 f.

⁵⁸ S. die von K. Böhme herausgegebene und eingeleitete Textsammlung: Aufrufe und Reden . . . , passim. Cf. Lübke, Politische Philosophie in Deutschland, 171 ff., insb. 205 ff.

⁵⁹ Es ist das Verdienst E. Cassirers, dies betont zu haben, und zwar im Rahmen einer grundsätzlichen Ablehnung der Legende vom einseitig intellektualistischen Charakter der Aufklärung. S. z. B. seine Ausführungen über die Beziehungen des romantischen Historismus zur Aufklärung, Die Philosophie der Aufklärung, 253 ff.

⁶⁰ Typische Stellen bei Korff, Geist der Goethezeit I, 24 ff.; Böhm, Anti-Cartesianismus 42 ff., 77 ff., 129 ff., 235 ff.; Hildebrandt, Hölderlin, 35 ff.; Scheibe, Die Krisis der Aufklärung, 4, 30, 33 ff., 53 f.