

Frick | Mutig denken

[Was bedeutet das alles?]

Marie-Luisa Frick

Mutig denken

Aufklärung als offener Prozess

Reclam

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK Nr. 19683
2020 Philipp Reclam jun. Verlag GmbH,
Siemensstraße 32, 71254 Ditzingen

© Marie-Luisa Frick 2020. Dieses Werk wurde vermittelt
durch die Literarische Agentur Michael Gaeb

Gestaltung: Cornelia Feyll, Friedrich Forssman
Druck und Bindung: Kösel GmbH & Co. KG,
Am Buchweg 1, 87452 Altusried-Krugzell
Printed in Germany 2020

RECLAM, UNIVERSAL-BIBLIOTHEK und
RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK sind eingetragene Marken
der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart
ISBN 978-3-15-019683-0

Auch als E-Book erhältlich

www.reclam.de

Inhalt

Vorbemerkung 7

- I. Einführung: Was war Aufklärung? 9
 - Deutung des Undeutlichen 10
 - Der Humus der Krise 14
 - Aufklärung im Plural: neue Probleme 19
 - Und wir? 20

- II. Selbst denken 25
 - Gefährliches Selbstdenken 26
 - Selbstdenken für Alle? 30
 - Selbstdenken – aber richtig 34
 - Die mündige Frau 38

- III. Souverän sein 49
 - Alle Macht dem *Volk*! 50
 - Widerstand erlaubt 53
 - Alle* Macht dem Volk? 57
 - Rechte haben 63

- IV. Zusammen leben 70
 - Wer gehört zum Volk? 70
 - Gemeinschaft ohne Nation? 78
 - Sich ertragen 81
 - Unerträgliches 85

- V. Mensch sein 90
 - Da ist niemand 92
 - Verbrechen und Strafe 103
 - Eine Welt ohne Krieg? 111
 - Die Zukunft des Humanismus 119

Anmerkungen	133
Weiterführende Literatur	140
Zur Autorin	143

Vorbemerkung

Dies ist ein Buch, das ich schon lange schreiben wollte – und das ich nun in einer Forschungsauszeit schreiben konnte. Die Ideen und Textquellen sammelte ich in Bibliotheken, auf Strandspaziergängen, in Gesprächen und auf Roadtrips. Es war ein anderes Leben, ja eine andere Welt. Werden wir jemals zurückkehren in jenes Zeitalter vor dem Zusammenbruch globaler Mobilität und relativen Wohlstands in weiten Teilen dieser Welt? In unbefangene Begegnungen in öffentlichen Räumen? Werden wir wissen, in welchem Ausmaß wir es im Zusammenhang mit Covid-19 mit einer Naturkatastrophe oder (auch) einer »Kulturkatastrophe« zu tun hatten? Wie lange wird diese Krise währen?

Niemand kann das heute sagen. Die Beschäftigung mit dem Denken der Aufklärung kann in diesem Zusammenhang eine Anregung sein, viele der brennendsten Probleme wenigstens besser verstehen zu versuchen. Sie kann auch trösten, indem sie uns verbindet mit Menschen, die in ihrer Zeit mit unvorstellbaren Schrecken, Umwälzungen und Erneuerungen zu Rande kommen mussten. Die sich nicht teilnahmslos dem Schicksal überantworten wollten, sondern sich als zum Handeln und Selbstdenken Verurteilte verstanden haben. Die Aufklärung mag für viele ein fernes Land sein. Vielleicht kann dieses Buch sie überzeugen: Die Aufklärung liegt um die Ecke. Sie ist kein Museum, sondern ein weites und einladendes Feld, das es mutig zu beackern gilt. Jäten wir es, düngen wir es! Und finden wir Ruhe im Schatten seiner mächtigen Bäume.

I. Einführung: Was war Aufklärung?

Als Epochenbegriff bezeichnet Aufklärung einen bestimmten Abschnitt der (meist westlichen) Kulturgeschichte, der sich durch Änderungen der Selbst- und Weltbilder des (meist westlichen) Menschen und aus ihnen hervorgehende soziale Veränderungen auszeichnet. Diese Veränderungen verstehen wir gerne als entscheidende Fortschritte – weg vom *Dunkel*, näher zum *Licht*. Schwieriger wird es dann festzulegen, wann ein solcher Zeitabschnitt beginnt und gegebenenfalls, wann er endet, was als entscheidende soziale Transformationen gelten können, wie diese zu bewerten sind – segensreich, ambivalent oder nachteilig –, welche Faktoren Aufklärung befördern und ob es sich um zufällige bzw. kontingente oder geschichtlich notwendige Prozesse handelt. Die Beantwortung dieser Fragen in Summe stellt wiederum die Weichen dafür, mögliche weitere Epochen der Aufklärung in der Weltgeschichte auszumachen.

Sprechen wir von »der Aufklärung«, meinen wir also eine Epoche des neuzeitlichen Europas und Nordamerikas (seltener Russlands oder auch Lateinamerikas), die häufig als »Zeitalter der Vernunft« bezeichnet wird. Manche identifizieren dieses Zeitalter mit dem »langen« 18. Jahrhundert, andere wiederum legen seinen Beginn bereits mit der Renaissance fest, die an antike (»heidnische«) Denkströmungen anknüpfte und diese weiterentwickelte. Die meisten halten diese Epoche für vergangen, manche aber denken, sie dauere noch immer an. In ihr, so erzählen ihre Verehrer*innen, habe sich das rationale Denken Bahn gebrochen, sei der Mensch befreit und die Religion zurückgedrängt, seien die Fundamente von Demokratie und Menschenrechten gelegt worden. Kritiker*innen der Aufklärung wenden ein: Im Zeitalter der Aufklärung wurde rationales Denken überschätzt oder zu gefährlichen Spitzen getrieben.

So manche Befreiung habe auch die Bahn zu neuer Unterdrückung geebnet, alte Religionen wurden durch neue ersetzt und Rechte nur unter Ausschluss weiter Teile der (Welt-)Bevölkerung gewährt. Radikale Kritiker*innen der Aufklärung erblicken in ihr gar einen üblen (Selbst-)Zerstörungsprozess der Moderne.¹

Die Geschichte selbst, als Ablauf von Ereignissen, kennt keine Epochen. Diese sind ihr künstlich übergestülpte Einteilungen des Menschen, mit anderen Worten: Konstruktionen. Sie legen nahe, dass bestimmte Ereignisse gleichförmig verlaufen seien (Aufklärung als »Projekt«) und dabei klare Grenzziehungen bzw. klare Demarkationen errichtet wurden (Moderne vs. Mittelalter).

Auch das Zeitalter der Aufklärung stellt eine solche Konstruktion dar. Das bedeutet jedoch nicht, dass es falsch wäre, von solch einem Zeitalter zu sprechen oder gar davon auszugehen, dass es ein solches Zeitalter nie gegeben hätte. Vielmehr verweist diese Feststellung auf die Deutungs- und Auswahlkomponente *jeder* Theorie der Geschichte. Die entscheidende Frage ist: Was nehmen wir genau in den Blick, wenn wir von der Aufklärung sprechen? Und was blenden wir aus?

Deutung des Undeutlichen

Betrachten wir ein paar gängige Charakterisierungen dieses Zeitalters der Aufklärung: Wer Aufklärung etwa als Zeitalter der Vernunft fasst, sieht sich schnell mit der Frage konfrontiert, was von jenen Strömungen dieser Zeit zu halten ist, die Gefühle und Triebe bzw. Leidenschaften über oder zumindest auf dieselbe Höhe der Vernunft stellen. Gerade in der Ethik, aber auch in der politischen Philosophie der frühen Neuzeit begegnen uns Vorstellungen, die das Bild einer kühlen, ratio-

nenalen Aufklärung aber gerade unterlaufen. So sprach der englische Philosoph und Aufklärer David Hume der Vernunft ab, uns zu moralischen Handlungen motivieren zu können, und betonte stattdessen die entscheidende Rolle von Leidenschaften (*passions*). Auch Thomas Hobbes' einflussreiche Staatstheorie rechnet nicht allein mit dem Menschen als Vernunftwesen, sondern stellt die Todesangst an den Beginn einer mechanistischen Anthropologie. Kurz: Vernunft und Gefühl, *beide* sind sie Stimmungen der Aufklärung.

Dass die Aufklärung von antireligiösen Einstellungen getragen war, ist eine weitere unscharfe Einschätzung. Ohne auf regionale Kontexte einzugehen und die konfessionelle Pluralisierung der frühen Neuzeit auszuleuchten, entgeht allzu leicht, dass zwar unterschiedliche Formen von Religion aus jeweils unterschiedlichen Richtungen kritisiert wurden, Vernunft und religiöser Glaube aber lediglich von einer verschwindend kleinen Minderheit als miteinander grundsätzlich unvereinbar angesehen wurden. Zwar hat die Aufklärungsphilosophie mit ihrer insgesamt durchdringenden Tendenz, die irdische Existenz des Menschen aufzuwerten, zu einer »Expansion der Säkularität« geführt,² wie dies die Wissenschaftshistorikerin Margaret Jacob nennt. Doch versuchte »die« Aufklärung gar nicht, Vernunft an die Stelle von Religion zu setzen. Vielmehr zeichnet sie das Ringen um die Frage aus, was vernünftigen Glauben ausmacht.

Die bedeutende Rolle religiöser Ansätze und Narrative für die Praxis der Aufklärung zeigt auch ein Blick auf wichtige soziale und politische Bewegungen der frühen Neuzeit: Die englischen »Levellers« etwa haben die Vision einer universalen (auch sozialen) Gleichheit der Menschen mit radikalchristlichen Ideen verbunden. Und die Bemühungen zur Abschaffung des transatlantischen Sklavenhandels wurden maßgeblich von der Religious Society of Friends (den »Quäkern«) und

den Methodisten getragen. Religiöse Überzeugungen sind also ebenso Teil der Aufklärung wie deutlich ausgesprochene oder verschleierte Atheismen und beißender Spott über religiöse Lebensformen.

Oft wird die Aufklärung auch als die Blüte des Universalismus beschrieben: Allgemeingültige Prinzipien und Regeln wurden aufgestellt, alle Menschen in den Blick genommen, oder kritischer formuliert: Westliche Ideen wurden der gesamten Menschheit übergestülpt. Auch hier lässt uns ein differenzierter Blick etwas ratlos zurück. Wie konnte ein Werk, das die Gültigkeit von Gesetzen auf klimatische Bedingungen hin relativiert und die Wahl der Regierungsform von der Bevölkerungsgröße abhängig macht, im universalistischen Aufklärungszeitalter jemals so einflussreich werden, wie Charles de Montesquieus *De l'esprit des loix* (*Vom Geist der Gesetze*, 1748)? Wie erklären wir, dass sich unter dem Einfluss leitender Staatstheorien im Zuge der Aufklärung abschottende Identitäten des Nationalen herauszubilden begannen? Ganz zu schweigen von Durchbrechungen des angeblich so charakteristischen Universalismus der Aufklärung in Form von Rassenhierarchien und Geschlechterdifferenzen, die oft scheinbar unversöhnt neben Bekenntnissen zu Gleichheit aufscheinen: Die amerikanische Unabhängigkeitserklärung beginnt mit dem Satz: »All men are created equal.« Einschluss und Ausschluss, das Allgemeine und das Besondere: Die Aufklärung atmet *beides*.

In diesem Zusammenhang wird manchmal behauptet, die Aufklärung sei ein wesentlich kolonialistisches Projekt und setze das rationale, europäische Denken dem »unzivilisierten« Wesen anderer Völker entgegen. In dieser pauschalen Form ist diese These jedoch ebenso wenig haltbar. Wer sie vertritt, muss ausblenden, wie Literaten und Denker der Aufklärung über die Bande des Kulturvergleichs ihre eigene Gesellschaft kritisieren – gerade auch in ihren kolonialen Verstrickungen

und ›nationalen Sünden‹. Man denke nur an den Erzaufklärer Denis Diderot und seine Kritik an der leibfeindlichen, künstlichen, verdorbenen Lebensform des christlichen Europäers in seinem *Supplément au voyage de Bougainville* (Nachtrag zu »Bougainvilles Reise«, 1772), in welcher der Europäer zum »Vergifter der Völker« gestempelt wird.³ Auch übersieht so ein Vorwurf die neugierige Aufgeschlossenheit vieler gegenüber außereuropäischen Kulturen und Religionen, wie sie sich in zahlreichen Klassikern des aufklärerischen Denkens andeuten. Darunter fallen etwa die dem Konfuzianismus Anerkennung zollende *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen* (1721) des Philosophen und Logikers Christian Wolff oder auch die Chinastudien von François Quesnay. Sich durch die Augen der anderen zu sehen, sich in der Auseinandersetzung mit dem Fremden selbst besser zu verstehen, macht die Faszination von Verkaufsschlägern wie den *Lettres Persanes* (Persische Briefe, 1721) von Montesquieu oder auch Georg Forsters *A Voyage round the World* (Reise um die Welt, 1778) aus. Und doch haben jene Recht, die – ohne in die Falle einer pauschalen moralischen Verurteilung ›der Aufklärung‹ zu tappen – darauf hinweisen, wie widersprüchlich gerade ihre menschenfreundlichsten Köpfe manchmal waren. Humanistische Rassisten: Der Aufklärung sind sie keineswegs fremd.

Diese Schlaglichter sollten genügen, um zu unterstreichen, dass es sich bei der Aufklärung um kein homogenes Projekt und kein widerspruchsfreies Programm, sondern um ein komplexes Ineinandergreifen vielfältigster Vorstellungen und Praktiken handelt. Die Aufklärung kann also nicht als ›Große Erzählung‹ nacherzählt werden, ohne dabei auch diese Vielstimmigkeit und Uneindeutigkeiten ans Licht zu ziehen. Am nächsten kommt man der Aufklärung, wenn man sie als Mosaik vieler kleiner Geschichten vorstellt, um deren eigentlichen Gehalt und Moral man immer wieder aufs Neue ringen darf

und auch soll. Es sind dies, wenn man so will, Geschichten davon, was konkrete Menschen getan und gedacht haben, was sie erschaffen haben an Bildern der Welt und niedergerissen, mit und gegen was sie gekämpft, was sie erstrebt und erreicht haben und woran sie gescheitert sind.

Gibt es etwas, das diese Geschichten verbindet und uns trotz dieser Uneindeutigkeit noch erlaubt, von *der* Aufklärung zu sprechen? Ein möglicher Anknüpfungspunkt liegt in der krisenhaften existentiellen Verfassung des Menschen im Aufklärungszeitalter und die aus ihr sich speisenden und auf sie rückwirkenden Ideen und Praktiken.

Der Humus der Krise

Warum, so fragt man zu selten, wurde in dieser Zeit so vieles neu gedacht, so vieles umgestoßen, ja: so besessen reformiert? Es lag nicht allein an der Herausbildung des Bewusstseins für einen offenen Zeithorizont, das entstehen konnte, sobald die Weltgeschichte aus dem »Mittelalter« zwischen Geburt Jesu und seiner Wiederkehr befreit wurde. Mit diesem Bewusstsein wurde *Fortschritt* denkbar, doch wurde er so noch nicht zu einem Imperativ.

Spätestens seit dem Beginn der Reformation, aber auch der Rezeption antiker skeptischer Philosophie und der Auseinandersetzung mit anderen Kulturen, gärt im frühneuzeitlichen Europa *eine um sich greifende Krise der Legitimation*. Diese erstreckte sich nach und nach auf nahezu alle Bereiche bestehender Denk- und Handlungsordnungen. In den damaligen Wissenschaften tritt sie als Krise von denkerischer, epistemischer Autorität in Erscheinung, allen voran der Autorität der an Aristoteles orientierten Systemphilosophie der mittelalterlichen, karikaturhaft als absolut weltfremd verstandenen

Scholastik: Für sie war Aristoteles die unhinterfragbare Autorität, war er »der« Philosoph, wie man ihn hochachtungsvoll nannte. Was brauchte man da noch mehr?

Ein Paradigmenwechsel hin zu einer induktiven, von Einzelfällen ausgehenden, erfahrungsbasierten und erfahrungsgesättigten Logik der Naturwissenschaften kündigte sich spätestens Ende des 15. Jahrhunderts an, beispielhaft etwa in den Erfolgen von Ingenieuren wie Leonardo da Vinci. Die Wiederentdeckung antiken Denkens hatte die Erschütterung bisher als unumstößlich angesehener Lehrsätze und ableitender bzw. deduktiv(-religiös)er Legitimationsweisen von Wissen zur Folge. Zu nennen sind die auf sinnliche Erfahrbarkeit einer materialistisch gedachten Welt pochenden Schriften Lukrez' und Epikurs. Auch die Integration wissenschaftlicher Vorleistungen arabischer und persischer Gelehrter, etwa von Ibn Ruschd und Ibn Tufail, war von Bedeutung.

Mit der Reformation, die ihren Erfolg unter anderem auch dem neu entwickelten Buchdruck verdankt, wird auch die Begründung von Herrschaft krisenhaft zum Thema. Regenten »von Gottes Gnaden« werden unweigerlich zu Usurpatoren in den Augen jener Untertanen, die andere Auffassungen vom wahren Gottesdienst und der richtigen Auslegung der Schrift haben – und dies umso mehr, wenn sie von den zur »Verteidigung des rechten Glaubens« bestimmten Fürsten wegen ihrer Überzeugungen verfolgt werden. Mit dem Verlust der konfessionellen Homogenität in konfessionell gefassten Staatsgebilden wird der Andersgläubige nahezu zwangsläufig zum illoyalen Bürger. Seine Verfolgung macht die Prophezeiung selbsterfüllend: Er wird zum Staatsfeind, wenn er Ungehorsam gegen seinen Oberherrn mit Verweis auf die höherrangige Autorität des Papstes (wie etwa die Katholiken in England) oder die Widerstandstheorie Calvins (wie etwa »Hugenotten« in Frankreich) rechtfertigt.

Die Herausbildung konfessionell zersplitterter Fürstentümer verlieh theoretischen Rechtfertigungen von Herrschaft eine völlig neue Brisanz. Warum sollte überhaupt jemand über andere herrschen? Politische Utopien, die der Frage nachgehen, wie alles ganz anders sein könnte, und politische Traktate, die wie Geschütze vor oder gegen konkrete Regierungen positioniert werden, sind Ausdruck dieses Ringens, das schließlich folgeschwer in politischen Umstürzen zu Tage tritt. Die öffentliche Hinrichtung einer Majestät als »Feind des Volkes« (England 1649) oder als »Hochverräter« (Frankreich 1793) war ähnlich wie der Unabhängigkeitskrieg nordamerikanischer Kolonien nur deshalb möglich geworden, weil ein *Denken in Alternativen* lange geradezu als unverletzbar und heilig angesehene Schranken grundsätzlich hinterfragt und allein durch diese Infragestellung schon schwer beschädigt hat. Ein Untertan, der sich gegen die Obrigkeit erhebt, stellt die »natürliche Ordnung« auf den Kopf – das heißt eine Ordnung, der in vormodernen Gesellschaften die größte, ja ängstlichste Sorge galt. Die Krise der Herrschaftslegitimation erfasst in der frühen Neuzeit die *Chain of Being* des Sozialen und es wird mehr als ein Schmied versuchen, ihre Glieder neu anzuordnen – unter den Zurufen anderer, die es vorziehen, sie ganz zerbrochen zu sehen.

Nicht nur in ihrer politischen Dimension – in welcher Art politischer Gemeinschaft sollen Christen unterschiedlicher Konfession leben? – wurde Religion in der frühen Neuzeit von Legitimationsschwierigkeiten erfasst. Zwar waren derartige Herausforderungen nicht ganz neu, hatte doch bereits die Frage, was denn die wahre Religion sei, und die Auseinandersetzung mit häretischen Bewegungen sowie Juden und Muslimen mittelalterliche theologische Diskurse geprägt. Solange aber die Verlässlichkeit der Offenbarung als solche innerhalb der eigenen Kultur nicht in Zweifel gezogen wurde, war die Herausforderung noch nicht existentiell: Sie war eine Konfrontation

zwischen einem klar identifizierbaren Anderen und einem selbstgewissen Ich. Mindestens zwei Entwicklungen führten nun aber im 17. Jahrhundert dazu, dass die christliche Wahrheit als *Offenbarungswahrheit* – trotz vehementer Repressionen – unter Druck geriet.

Zum einen geschah dies durch Zweifel an der Singularität und Verlässlichkeit der Offenbarung, wie sie auch durch wachsende außereuropäische Kulturkontakte genährt wurden. Das anwachsende Wissen um alternative Gesellschafts- und Kulturformen im Zuge der Globalisierung der europäischen Zivilisation warf neue Fragen auf: Wenn wir nicht die einzigen Völker sind, wer sind dann diese anderen (eine Frage, die sich heute im Zusammenhang mit der Suche nach außerirdischer Intelligenz wieder neu stellen könnte)? Stammen diese Geschöpfe von Adam ab, wie wir, oder sind sie eine andere Art Mensch? Wie sind sie entstanden? Wie können wir sicher sein, dass unsere Sitten die besseren sind, wo andere Gesellschaften doch dasselbe von ihnen behaupten? Die das größte Verunsicherungspotential aufweisende Frage aber lautete: Wieso haben nur wir Gottes Offenbarung erhalten? Oder ist die Bibel vielleicht gar nicht die einzige oder einzig maßgebliche Mitteilung Gottes? Versuche, historisch-kritische Perspektiven auf die Bibel zu richten, führten bei einflussreichen Gelehrten zur Überzeugung, dass die Widersprüche, Zeitabstände und unklare Autorenschaft biblischer Texte es nicht erlauben, in der Bibel eine universal gültige, in allem verlässliche Botschaft einer Gottheit zu erblicken. Damit löste sich die Verankerung der christlichen und jüdischen Heilsgeschichte.

Die ideellen und materiellen Schöpfungen des Aufklärungszeitalters sind in weiten Teilen verstehbar als Versuche, auf diesem durch Krisenerschütterungen zerklüfteten Terrain Fundamente zu legen. Das Ringen mit der Herausforderung des antiken skeptischen Pyrrhonismus veranlasste René Descartes

zu seinem *Cogito ergo sum* – dem radikalen Versuch, inmitten eines Ozeans an Ungewissheiten das zu entdecken, das niemals fraglich sein würde. Seine Philosophie wurde damit zu einer Wegbereiterin des modernen Individualismus: Nur das eigene Bewusstsein kann Markstein echter Gewissheit sein. Auch in religiöser Hinsicht ist der auf die unhintergehbare Autorität des *Gewissens* gegründete Individualismus ein Krisenprodukt, das sich den schier endlosen konfessionellen Konflikten der frühen Neuzeit verdankt. Nur der Einzelne, so ein zentrales Argument John Lockes Toleranzbriefes, ist befugt, die für ihn so folgenschwere Entscheidung zu treffen, in welchen Glauben er sein Heil setzt. In den Reaktionen auf die Destabilisierung politischer Legitimitätstheorien, allen voran mittels der Lehre vom Gesellschaftsvertrag, wird dieser Individualismus neuartige Ansprüche zu begründen helfen: die »natürlichen Rechte« des Menschen. Die Vorstellung, dass es jenseits des gesetzten Rechts und unabhängig von kontingenten politischen Verhältnissen ein natürliches Recht gibt, eine *echte*, natürliche Ordnung, ist dabei sowohl Kritik am Bestehenden als auch Rückversicherung, dass ungeachtet aller Wechselfälle immer noch irgendwo Orientierung sich anbietet. – Man muss diesen Orientierungspunkt nur *erhellen*.

In »der Natur« bzw. im Naturrecht lässt sich ferner eine universale Moral verankern, die auch jene bindet, die ihre Gebote und Pflichten nicht aus der christlichen Offenbarung beziehen, was für die Formulierung erster *trans-religiöser* Regeln etwa des Krieges und der internationalen Beziehungen entscheidende Anregung liefert. Der Weg zu einer nicht-religiös fundierten Ethik ist damit beschritten.

Aufklärung im Plural: neue Probleme

Die Theorien der Toleranz und in weiterer Folge der weltlichen Endziele des Staates als Reaktion auf die Krise multikonfessioneller politischer Gemeinschaften, die Idee eines starken Staates als Reaktion auf die religiösen Bürgerkriege, Grundrechte als Reaktion auf die Krise absoluter Herrschaft: Diese und viele weitere Beispiele unterstreichen die Sichtweise auf Aufklärung als eine reaktive Bewegung und als Abwehr von krisenhaften Erschütterungen, die in Summe in Frage stellen, was der Mensch kann und ist, was er soll, wem er gehört und was er darf.

Nicht nur bilden sich in der Aufklärung rivalisierende Bewältigungen der multiplen Legitimationskrise heraus, es entstehen auch neuartige, ja verzwickte Problemfelder. Ein Beispiel dafür ist der Konflikt um die Zuerkennung gleicher Rechte. Alle Menschen mögen in *metaphysischer* Sicht auf irgendeine Weise gleich sein – als Gotteskinder, vernunftbegabte, zu Höherem berufene Wesen –, aber wie gleich sind sie als konkrete *physische* Wesen – als Mann und Frau, als Schwarze und Weiße – und insbesondere als konkrete (aspirierende) politische Subjekte – als christliche und jüdische Preußen, als katholische und anglikanische Engländer, als ökonomisch Unabhängige und ökonomisch Abhängige? Ein anderes Beispiel ist die Frage religiöser Toleranz, die durch die Säkularisierung des Staates mehrdimensional zu werden beginnt: Wenn Toleranz nicht mehr allein von den Fürsten eingefordert werden muss, sondern von den gegeneinander unduldsamen Bürger*innen, wo muss deren eigene Religionsfreiheit dann ihre Grenzen finden?

Es ist daher nicht verwunderlich, dass sich im fortgeschrittenen 18. Jahrhundert die revolutionäre Prämisse, wonach die Souveränität beim Volk liegt, zunehmend mit Anfragen konfrontiert sieht, wer denn nun aber zum Volk gehört und mit

welchen Gründen man etwa die weibliche Hälfte der Menschheit vom Bürgerstatus auszuschließen sich erlaubt? Oder im Fall revolutionär errichteter oder umgestalteter politischer Gemeinwesen, welche Verfassungsordnung nun die beste wäre: eine zentralistische oder föderale (Vereinigte Staaten von Amerika), eine konstitutionell-monarchische oder republikanische (Frankreich und England)? Neuartige Probleme stellten sich auch für das Strafrechtssystem, sobald als Auftrag des Staates der Schutz der natürlichen Rechte des Menschen bestimmt wird: Wie kann Strafe gerechtfertigt werden, ohne diese Rechte zu missachten? Verwirkt der Verbrecher seine Rechte, weil er immer schon einwilligt in die für seine Tat vorgeschriebene Strafe, wenn er den »Gesellschaftsvertrag« schließt? Oder behält er seine Rechte in Teilen und falls ja, in welchen?

Und wir?

In diesem Sinne wird die Krise als Nährboden der Aufklärung nicht nur zu einer umfassenden, weite Bereiche des Lebens erfassenden, sondern auch zu einer sich selbst fortpflanzenden Krise. Die Kritik, also das Unterscheiden, Prüfen, Entgegenen, lässt sich schwer wieder einhegen, sobald in relevanten Öffentlichkeiten – von den Salons über die Universitäten bis zu periodischen Zeitschriften – sich eigene *Kulturen der Kritik* einrichten. Was als Antwort auf die Erfahrungen interpretiert werden kann, dass fast nichts mehr selbstverständlich ist, kann sich ebenfalls nicht von selbst verstehen. Heute sieht man: Wenn wir etwas von der Aufklärung geerbt haben, dann sind es immer auch *Probleme*, also hier: Fragen, die sich nicht mehr zurücknehmen lassen und die keiner alternativlosen Beantwortung mehr zugänglich sind. Die Akteure der Aufklärung

waren keine verschworene Kampfgemeinschaft, sondern in vielem uneins. Auch gingen sie nicht arbeitsteilig an einem gemeinsamen Projekt vor, sondern verfolgten mitunter einander ausschließende Anliegen und konkurrierten um Ansehen und Einfluss. Das Zeitalter der Aufklärung bleibt in dieser Hinsicht undeutlich und eignet sich kaum als autoritative Pauschalreferenz für heutige politische Argumente, ohne dass genau ausgeführt würde, woran genau man sich orientieren soll und vor allem: warum.

Eine zusätzliche Erschwernis für uns Nachgeborene, die Aufklärung als unvermittelt relevant für zeitgenössische Debatten anzusehen, besteht schlicht darin, dass die kulturellen Bedingungen heute in relevanten Hinsichten andere oder verschärft sind. Enzyklopädien werden nicht mehr in jahrelanger Zusammenstellung von Leitintellektuellen erstellt, sondern in nahezu Echtzeit von losen, anonymen Kollektiven erarbeitet. Nachschlagewerke umfassen auch nicht mehr achtundzwanzig Bände, sondern Informationen in allen erdenklichen Sprachen, die man mit dem besten Willen in zehn Leben nicht studieren könnte. Europäer benötigen heute auch nicht sechs Monate nach Australien, sondern dank moderner Luftfahrt nur einen Tag. Wir haben bis auf die Tiefsee nahezu jeden Winkel dieses Planeten erkundet und uns ins benachbarte Weltall hin ausgestreckt. Wir leben nicht mehr in einer weitgehend dünnbesiedelten Welt mit einer Milliarde Menschen, sondern in der »vollen Welt« und das bedeutet auch: in einer unumkehrbar *menschlich markierten* (gerodeten, verschmutzten, an tierischen und pflanzlichen Arten ärmer werdenden) Welt. Wir leben, und bald zu großer Mehrheit, in Städten, die die Metropolen des Aufklärungszeitalters aussehen lassen wie Dörfer. Die damals größte Stadt der Vereinigten Staaten von Amerika, Philadelphia, hatte Ende des 18. Jahrhunderts nicht mehr als 50 000 Einwohner. Jeder, der damals gelebt hat, würde durch

eine Megacity wie Shanghai oder São Paulo mit ihren über zwanzig bzw. zwölf Millionen Einwohnern irren wie durch eine (Alb-)Traumwelt. Wir haben neue Theorien über die Natur, ihre Elementarteilchen und -kräfte sowie ihre sozial-biologische Evolution und mühen uns gehörig ab, sie alle zusammenzudenken. Und die Datenmengen, die wir jede Stunde produzieren, nicht zuletzt dadurch, dass wir mit ihnen soziale Netzwerkdienste bezahlen, hätte Pioniere der statistikbasierten Staatsverwaltung wie Gottfried Achenwall und Nicolas de Condorcet vermutlich um den Verstand gebracht. Nicht die immer wieder angeführte Scheidelinie zwischen Moderne und Postmoderne trennt uns von den Aufklärer*innen. Das »post« der fortgeschrittenen Moderne ist besser zu verstehen als ein Schwinden der Euphorie, die viele, bei weitem nicht alle, Akteure der Aufklärung angesichts des offenen Horizonts menschlicher Freiheit empfunden haben. Der Mensch der fortgeschrittenen Moderne steht nicht mehr am Ufer eines verlockend weiten Meeres, sondern er ist, um eine Metapher Friedrich Nietzsches zu bemühen, bereits auf hoher See – und bange.⁴ Es fällt ihm schwer, sich nicht zurückzusehnen nach den scheinbaren Gewissheiten alter Ordnungen, und er erträgt seine Freiheit auch deshalb manchmal so schlecht, weil ihre Uneindeutigkeit und ihre Ambivalenz sich inzwischen zu oft erwiesen hat.

Dem Wissen und der systematischen Suche danach wohnt, anders als viele im Zeitalter der Aufklärung erhofften, keine inhärente Tendenz zur Weltverbesserung inne, sondern es entscheiden konkrete soziale, politische Rahmungen, in welche Richtung das doppelschneidige Schwert des menschlichen Geistes sich senkt. Auch politisch sind wir heute »aufgeklärter«: In der demokratischen Prämisse der Volkssouveränität steckt immer schon der Stachel des »demokratischen Totalitarismus«, wie uns spätestens seit den Auswüchsen der Französischen

Revolution bewusst sein muss. Von Nation, Nationalstaat zu aggressiven Formen des Nationalismus führt nicht notwendigerweise ein direkter Weg, jedoch eben ein möglicher, den wir angesichts des bis heute vorliegenden Anschauungsmaterials von Ausrottungsgewalt nicht ignorieren können. Und schließlich weiß der Mensch des Atomzeitalters, dass er selbst ›Herr der Apokalypse‹ ist.

Was immer man meint, das Akteure der Aufklärung uns zu sagen haben – man wird es auswählen und ausdeuten und gerade auch an den Hintergründen fortgeschritten-moderner Bedingungen wie Schattenbilder beweglich halten müssen.

In den folgenden Abschnitten versuche ich die Bedeutung von Ideen der Aufklärung für gegenwärtige gesellschaftliche Herausforderungen und politische Debatten herauszuschürfen. Dabei werden diese Ideen vorrangig systematisch analysiert, aber auch in konkrete ideengeschichtliche Kontexte eingebettet. Einzelne historische Momente und Akteure werden unter Scheinwerferlicht betrachtet, um Aufklärung zu konkretisieren und zu vermenschlichen. Eine solche Konkretisierung und Vermenschlichung ist wichtig, weil wir über etwas sprechen, das einmal lebendig war – in Schicksalen, Freund- und Feindschaften, in Landschaften und Kulturen – und weil wir Aufklärung nie als erstarrte Abstraktion wirklich befriedigend begreifen, sondern lediglich beschwören können. Eine solche Abstraktion kann man auch nicht ernsthaft, also fundiert und fair, kritisieren. Denn erst dann, wenn wir Akteure der Aufklärung, bekannte wie randständige, als Menschen sehen, die als Kinder ihrer Zeit die Probleme ihrer Zeit mit den Mitteln ihrer Zeit zu lösen versuchten, werden wir vorsichtiger sein, sie mit Maßstäben unserer Zeit zu messen.

Denn auch wenn sie diesen Maßstäben nicht in allem genügen und wir glauben, heute noch aufgeklärter zu sein, noch fortschrittlicher: Denker*innen der Aufklärung haben uns, so

die These dieses Buches, viel zu sagen. In der »Energie ihres Denkens« liegt, wie Ernst Cassirer es formuliert, der bleibende Wert der Aufklärungsphilosophie.⁵ Wir können diese Energie nutzbar machen und müssen doch jeweils für uns selbst herausfinden, wie und wozu:

- Wenn wir glauben, den Höhepunkt der Aufklärung überschritten zu haben und dunklen Zeiten zugehen, oder auch, wenn wir im Gegenteil davon ausgehen, dass alles immer besser wird.
- Wenn wir fragen, was der Mensch für ein komisches, so widersprüchliches, bewundernswertes und zugleich armseliges Wesen ist, oder wenn wir uns fragen, ob das, was für einen richtig ist, auch für alle anderen gelten soll.
- Wenn wir glauben, dass Gott zu den Menschen spricht, oder wenn wir diesen Glauben für monströs halten.
- Wenn wir streiten, wer das »wahre« Volk ist, und über die Gefahren oder Verdienste von Nationalismus.
- Wenn wir uneins sind über die Zulässigkeit der Anwendung von Gewalt gegen Unterdrückung oder darüber, was ein gerechtes Strafrecht ausmacht.
- Wenn wir Menschenwürde oder Freiheit ausbuchstabieren und Menschenrechte abwägen.
- Wenn wir Grenzen der Toleranz hochziehen und uns fragen, ob sie an der richtigen Stelle stehen.
- Wenn wir die instrumentelle Rolle der Frau für den Mann in patriarchalen Strukturen kritisieren.
- Wenn wir die Integrationsfähigkeit von religiösen Minderheiten innerhalb säkularer Staaten bezweifeln.
- Wenn wir die Dysfunktionalität der UNO beklagen und fragen, ob es jemals überall auf der Welt Frieden geben kann.

Für solches Nachdenken soll dieses Buch Inspiration liefern.

II. Selbst denken

Es ist eindeutig keine Fanpost, die der jüdisch-stämmige Gelehrte Baruch de Spinoza an einem Tag im Jahr 1675, zwei Jahre vor seinem Tod, in Den Haag erhält. Sein ehemaliger Schüler Albert Burgh, inzwischen in Italien zum Katholizismus konvertiert, geht hart mit Spinoza ins Gericht: Dieser sei ein »niedriger Erdenwurm« und verbreite »abscheuliche Ketzerei«. Er solle sich bekehren und seinen »wahnsinnigen Hochmuth« ablegen.⁶

Halten Sie sich denn für grösser als Alle, die je im Staat und in der Kirche Gottes sich erhoben haben? Grösser als die Patriarchen, Propheten, Apostel, Märtyrer, Lehrer, Bekenner, Jungfrauen und die unzähligen Heiligen, ja gotteslästerlicher Weise grösser, als selbst unser Herr Jesu Christus?

Immerhin, es waren nur Worte. Schon in jungen Jahren entkam der Sohn sephardischer Immigranten einem Attentat – man versuchte, ihn beim Spaziergehen zu erdolchen. Doch auch Worte können ein Leben fast zerstören. Das zeigt der Bannspruch (*Cherem*), den die portugiesisch-jüdische Gemeinde in Amsterdam 1656 über Spinoza verhängte und der es untersagte, Umgang mit ihm zu haben oder ihn gar zu unterstützen. Doch blieb er standhaft. Seinem wütenden Schüler antwortete er schlicht: »Werfen Sie diesen verderblichen Aberglauben weg und erkennen Sie die Vernunft an, die Gott Ihnen gegeben hat [...]«.

Was aber hatte Spinoza getan, um solch Verärgerung, ja: Hass auf sich zu ziehen? Was war es, das andere, die mit ihm auch nur ideell in Verbindung gebracht wurden, vor der Verachtung und Rache ihrer Mitmenschen zittern ließ? Der Oberrabbiner der heutigen portugiesisch-israelitischen Gemeinde