

## Die deutschen Aufklärungen und die Dialektik der Geschichtsphilosophie

### I.

In der Forschung scheinen wir uns nicht immer, oder vielleicht immer noch nicht, vollständig darüber im Klaren zu sein, was wir meinen, wenn wir von ›der Aufklärung‹ reden. Nicht zuletzt hat diese Unsicherheit mit dem Phänomen selbst zu tun, oder besser mit dem komplexen Bündel von Phänomenen, mit dem wir uns unter diesem Schlagwort befassen. Das heißt, ›die Aufklärung‹ als historiographische Sammelbezeichnung für gewisse Entwicklungen im intellektuellen, kulturellen und politischen Leben des späteren 17. und 18. Jahrhunderts, prinzipiell aber nicht ausschließlich im europäischen Raum, entzog sich seiner Natur nach einer einheitlichen Sinnggebung und stand deshalb schon von Anfang an unter dem als akut empfundenen Bedürfnis nach einer Definition, oder jedenfalls der Präzision, ihres Wesens. Es ist nur *ein* Symptom der konstitutiven Unsicherheit, die ihr zugrunde lag, dass diese immense gesellschaftlich-geistige Bewegung, wenn man sie so nennen darf, auch anders hieß oder gar keinen allgemein anerkannten Namen in den verschiedenen Ländern oder Sprachkreisen hatte, in denen sie verfochten oder bekämpft wurde. Dass es so etwas wie ›die Aufklärung‹ gab, war unstrittig; zu artikulieren, worin sie genau bestand, oder wie sie auch nur heißen sollte, war weniger eindeutig. Ein positiver Ertrag dieser Ungewissheit – positiv für uns als Forschende, aber auch nützlich für die zeitgenössischen Beobachter und Mitstreiter – war der Druck sowohl von innen als auch von außen, d. i. von den Befürwortern wie auch von den Kritikern ›der Aufklärung‹, sie begrifflich zu erfassen, damit man sie effektiv propagieren und verteidigen, oder aber gezielt in Frage stellen und ihr Widerstand leisten konnte. Kurz, es gab schon immer den Drang, ja die Notwendigkeit, die bekannte Frage zu beantworten: Was ist Aufklärung?

Hier möchte ich aber zunächst unterscheiden zwischen den zeitgenössischen, also den im 18. Jahrhundert unternommenen Bemühungen festzulegen, was ›die Aufklärung‹ an sich oder auch *idealiter* gewesen sei oder nicht, und späteren Versuchen zu bestimmen, wie man sie rückblickend zu verstehen habe, und mehr noch, wie wir sie bewerten können und sollen. Das mag uns heute gewiss als etwas befremdend oder sogar irrelevant vorkommen, da wir doch versuchen, uns bewusst und explizit unbefangen und vorurteilsfrei mit den Texten und Artefakten zu beschäftigen, die sowohl Ausdruck als auch Verkörperung dieser Epoche sind, um uns Klarheit

darüber zu verschaffen, wie sie in ihrer Singularität und Komplexität doch auch als repräsentativ für das Zeitalter als solches zu begreifen sind. Da passen Wertfragen schlecht ins Bild. Es geht uns ja um Wissen, nicht um Meinung. In der Tat fällt es auf, wie wir heute mit ziemlicher Sicherheit und mit wenig Aussicht auf vehementen Widerspruch diejenigen Qualitäten auffisten können, die zum Grundstock des aufgeklärten Programms gezählt werden können. Schon Werner Schneiders konnte vor vierzig Jahren mit bemerkenswerter Gelassenheit in seinem inzwischen wohl als Klassiker zu bezeichnenden Werk mit dem ostentativ selbstbewussten Titel *Die wahre Aufklärung* einige wesentliche Elemente derselben axiomatisch angeben:

Aufklärung *ist* im allgemeinen [...] Aufhellung eines unklaren und so Aufdeckung eines verborgenen, verdeckten oder versteckten Sachverhalts. Aufklärung als Denkprogramm meint daher geistige Erhellung, Klärung (Durchleuchtung) von Fakten und von Begriffen, besonders im psychischen und sozialen Bereich [...]. Aufklärung *ist* insofern eine Protestbewegung, eine Änderung der Denkrichtung, Opposition gegen geltende Positionen und als solche Negation wesentlich Programm. [...] Aufklärung *ist* Zerstörung von Tabus und Einsicht in die psychischen und sozialen Mechanismen, die als Zwänge empfunden werden [...]. Aufklärung *ist* so einerseits Selbstbefreiung aus aller Bevormundung, gegebenenfalls Kampf zwecks Aufhebung der Unterdrückung; [...] etwa von Gott durch Verweltlichung, von der Natur durch Beherrschung, vom Staat durch individuelle Selbstentfaltung oder kollektive Revolution. Aufklärung *ist* andererseits auch Pädagogik; sie ist Erziehung zur Mündigkeit, gegebenenfalls auch medizinische Therapie und politische Reform.<sup>1</sup>

Was an diesen prägnanten Aussagen meines Erachtens vor allem hervorsteicht, sind die Nüchternheit und die Sachlichkeit der deklarativen Feststellungen und die scheinbar ruhige Selbstverständlichkeit, mit der Schneiders uns sagt, was »die Aufklärung« *ist*. Dass ein solcher Gleichmut gegenüber der Aufklärung nicht immer gegeben oder auch nur möglich gewesen war, wird von Schneiders selbst anerkannt, indem er in seinem 1974 erschienenen Buch eingangs bemerkt, dass erst »seit der Jahrhundertmitte [...] nach langer Anfeindung die mit Aufklärung gemeinte Sache wie die als Aufklärung bezeichnete Epoche mehr und mehr wieder zu Ehren gekommen« sei.<sup>2</sup> Und es ist ebendiese besagte und offenbar damals schon als größtenteils für überwunden gehaltene »Anfeindung«, mit der ich mich im Folgenden hauptsächlich beschäftigen will. Damit soll aber natürlich nicht gemeint sein, dass es heute überhaupt keinen Streit mehr darüber gibt, was das tatsächliche Wesen oder die Hauptmomente der Aufklärung ausmacht. Das wahrscheinlich hervorragendste

<sup>1</sup> Werner Schneiders: *Die wahre Aufklärung. Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*. Freiburg/München 1974, S. 8 f. (Herv. d. Verf.).

<sup>2</sup> Ebd., S. 7.

Beispiel von der Ausnahme, die die Regel bestätigt, sind die streitbaren Thesen von Jonathan Israel zur sogenannten ›radikalen Aufklärung‹. In seinen neuesten Arbeiten definiert Israel aber selbst ›Enlightenment‹ in einer Weise, die sich fast restlos mit den Thesen Schneiders deckt. In seinem 2011 erschienen Buch *Democratic Enlightenment* heißt es:

Enlightenment [...] is defined here as a partly unitary phenomenon operative on both sides of the Atlantic, and eventually everywhere, consciously committed to the notion of bettering humanity in this world through a fundamental, revolutionary transformation discarding the ideas, habits, and traditions of the past either wholly or partially [...] Enlightenment is, hence, best characterized as the quest for human amelioration occurring between 1680 and 1800, driven principally by ›philosophy‹, that is, what we would term philosophy, science, and political and social science including the new science of economics.<sup>3</sup>

Doch wie gesagt, und wie wir alle wissen: Diese weitgehende Einmütigkeit darüber, wie wir gegenwärtig ›die Aufklärung‹ zu verstehen haben, und schon gar darüber, ob wir sie positiv oder negativ beurteilen sollen, gab es ja nicht immer, und am allerwenigsten in Deutschland. *Warum* die Aufklärung in Deutschland, im Gegensatz etwa zu Großbritannien und Frankreich, und auch mit einigen Vorbehalten den Vereinigten Staaten, sich keiner kontinuierlichen Akzeptanz, geschweige denn uneingeschränkter Zustimmung erfreuen konnte, verdient eine eigene Analyse. Im Folgenden wird es mir aber nicht so sehr um das geschichtliche Faktum der Aufklärung gehen als um die Tatsache des nachträglich erarbeiteten geschichts- und kulturphilosophischen Theorems, das in Deutschland während des 19. Jahrhunderts entstanden ist und in verhängnisvoller Weise immer mehr dazu diente, nicht nur den zeitlichen Hintergrund, sondern zunehmend den essenziellen Gegenpol zur als eigentlich ›deutsch‹ erachteten Kultur zu liefern, die sich angeblich um die Mitte des 18. Jahrhunderts herauszubilden begonnen und sich rapide zur eigenständigen Blüte um die sogenannte ›Sattelzeit‹ herum entwickelt habe. Angefangen mit den Romantikern und dann im Verlauf der folgenden Jahrzehnte mit wachsender Virulenz ist ›die Aufklärung‹ zunehmend zum absolut Anderen mutiert, immer mehr zum Inbegriff all dessen, was als grundsätzlich verschiedenartig und endlich als wesentlich undeutsch, ja sogar als lebensfeindlich, zu verneinen und zu verwerfen war. In einer der unendlichen Ironien der Geschichte wurde dann in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts dieses selbstkonstruierte Schreckgespenst zur allerschlimmsten Gefahr hochstilisiert, wodurch nicht nur Deutschland, sondern auch die gesamte Menschheit mit völliger Vernichtung durch ein angebliches Übergreifen einer außer Rand und Band geratenen Aufklärung bedroht wurde, die in Wirklichkeit die

<sup>3</sup> Jonathan Israel: *Democratic Enlightenment. Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750–1790*. Oxford 2011, S. 7.

Projektion einer geistesgeschichtlichen Fehl- oder zumindest Teilinterpretation war. Mich interessieren also nicht so sehr ›die deutsche Aufklärung‹ als ›die deutschen Aufklärungen‹, d. h. die sukzessiven historiographischen Metanarrative – nennen wir sie kollektiv: den Aufklärungsdiskurs –, die ›die Aufklärung‹ als Kontrastfigur in der Schaffung des deutschen Selbstbewusstseins zwischen dem zweiten und dritten Reich darstellten, um schließlich als dessen Todfeind angeklagt und abgeurteilt zu werden.

## II.

Natürlich kann ich in diesem Rahmen den komplexen Vorgang der Entstehung dieser metanarrativen Diskursentwürfe nicht im Detail nachzeichnen. Stattdessen werde ich einige bedeutende Stationen auf dem langen Weg dieser Entwicklung als repräsentative Meilensteine kurz beleuchten. Den Urtext, wenn man so will, der neuzeitlichen Auffassung der Aufklärung und deren vermeintlicher Bedeutung für die spätere Entfaltung der besonderen Geisteskultur in Deutschland findet man wohl am ehesten in Wilhelm Diltheys Antrittsrede, die er 1867 in Basel unter folgendem Titel hält: »Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770–1800«.⁴ Sie stellt obendrein und nicht zufälligerweise gleichsam die Geburtsurkunde der Geistesgeschichte als Disziplin dar, und Diltheys sowohl ausdrückliche als auch verdeckte geschichtsphilosophische Postulate trugen maßgeblich zu der Bildung eines hermeneutischen Paradigmas bei, das die Sicht nicht nur auf das klassische Zeitalter der deutschen Kultur, sondern auch und ebenso entscheidend auf die ihm vorausgegangene Aufklärung lange danach beeinflusste.

Es ist bemerkenswert, wie Dilthey in seiner Antrittsrede das Eigentümliche der, wie er sagt, »dichterischen und philosophischen Bewegung« in dem größeren Umfeld des zeitgenössischen sozialen und politischen Geschehens zu verorten versucht. Um das Charakteristische an dieser Entwicklung in Deutschland um die Mitte des 18. Jahrhunderts zu verdeutlichen, weist er vergleichend auf die anders gestaltete Situation in anderen führenden Ländern Europas hin, vornehmlich in England und Spanien. Dort habe es, schreibt Dilthey, »eine höchst bewegte Gesellschaft, getragen von großer nationaler Machtfülle« gegeben: »Was in dieser Gesellschaft« – in Diltheys Darstellung bilden England und Spanien, zumindest zwecks seiner Argumentation, eine ideelle Einheit –

<sup>4</sup> Wilhelm Dilthey: Die dichterische und philosophische Bewegung in Deutschland 1770–1800. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Hrsg. v. Georg Misch. 26 Bde. Bd. 5. Stuttgart 1974, S. 12–27.

von Leidenschaften des Ruhms und der Herrschaft, der Liebe und Ehre gewaltig sich bewegte, das Spiel um die höchste Macht, der blutige Fall ehrgeiziger Großen, das innere und äußere Schicksal der aktiven Leidenschaften: das alles spiegelte sich in der unerschöpflichen glänzenden Imagination der Shakespeare und Calderon, und zwar ward es von ihnen aufgefaßt unter dem Gesichtspunkt eines fertigen Nationalgeistes: dieser sprach aus ihren Werken in seiner Größe wie mit seinen Vorurteilen.<sup>5</sup>

Bemerkenswert auch, und für den späteren Verlauf der geistesgeschichtlichen Betrachtungsweise von höchster Bedeutsamkeit, dass in Diltheys Auffassung die geistigen Erzeugnisse einer Kultur nicht nur als getreues Abbild, sondern auch als kausal bedingtes Ergebnis der gesamten gesellschaftlichen Wirklichkeit stehen. Nicht weniger folgenschwer und natürlich auch damit verbunden ist die Koppelung dieser geistigen Kultur in ihrem Werden und in ihrer Art an die Geschehnisse der Nation als politischer Instanz insgesamt. Während Shakespeare und Calderon, die von Dilthey nicht nur als unübertreffliche Einzelgestalten, sondern auch als mustergültige Stellvertreter für England und Spanien überhaupt eingesetzt werden, »eine[n] fertigen Nationalgeist[]« vorgefunden hätten, hätten »gänzlich andere Bedingungen«, schreibt Dilthey, »der deutschen Dichtung ihren eigenartigen Charakter«<sup>6</sup> gegeben. Anstatt einer mächtigen Herrscherklasse, die, gestützt auf einen starken und vereinten Staat, das große Schiff der Nation, mit all den damit verbundenen Gefahren und Ehren, lenken durfte und musste, waren es bei den Deutschen nach Dilthey überwiegend die »Mittelklassen«, die den gesellschaftlichen und also kulturellen Ton angaben: »Es gibt für sie«, schreibt Dilthey, »keine großen Ziele, aber auch keinen schweren Kampf um das Dasein. So wird ihr ganzer Lebensdrang, ihre ganze Energie in den besten Jahren ihrer Kraft nach innen gewandt: persönliche Bildung, geistige Auszeichnung werden ihre Ideale«.<sup>7</sup> Nicht also äußere Machtentfaltung im Dienst der Nation und ihrer Kultur, sondern Einkehr, Besinnlichkeit, und individuelle Selbstkultivierung wurden den Deutschen beschieden, mit einem Wort: die altbekannte deutsche Innerlichkeit. Und wo Shakespeare und Calderon mit ihrem nach außen gerichteten Blick die große Welt der aufstrebenden und untergehenden Staaten, der siegreichen oder abstürzenden Helden in ihre Werke eingefangen hätten, hätten die deutschen Dichter in umgekehrter Schau ihre Inspiration in der Versenkung ins Gemüt gefunden: »Diese innere Welt«, so Dilthey, »die Welt des empfindenden, beschaulichen Menschen, war also die Welt unserer Dichter«:

<sup>5</sup> Ebd., S. 14.

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Ebd., S. 15.

[Es] wirft sich die ganze geistige Kraft einer Generation darauf, dies Selbst umzugestalten. In dem Problem der Entwicklung unserer Kraft ist alsdann unsere äußere Lage wie eine stetige Größe, diese Tiefe des Selbst allein veränderlich, allein Quelle von Glück und Leid, von Wert und Unwert, von Freiheit und Knechtschaft. Nenne ich nun eine Konzeption, in welcher sich dies unser Selbst zu einem wertvollen, in sich befriedigten Ganzen entwickelt vorschwebt, Lebensideal: so erhob sich also damals nicht nur in einzelnen bedeutend angelegten Menschen, sondern in den gebildeten Klassen der Nation überhaupt, der Drang, ein neues Lebensideal zu gestalten – eine Frage nach der Bestimmung des Menschen – nach dem Gehalt eines wahrhaft wertvollen Lebens, nach echter Bildung.<sup>8</sup>

Dilthey teilt die dreißig Jahre seiner Untersuchung in drei, wie er sie nennt, »Generationen« ein, die die neue »Bewegung« in Deutschland eingeleitet und progressiv fortgebildet hätten. In der ersten Generation sei es Gotthold Ephraim Lessing gewesen, der dieses »Lebensideal« zum ersten Mal verwirklicht habe, oder wie Dilthey es formuliert, der »der erste Träger dieses Gehaltes«<sup>9</sup> wurde. Erst am Ende seiner Laufbahn sei es Lessing gelungen, diesem »Lebensideal« seine endgültige Form in seinem Drama *Nathan der Weise* zu verleihen: »Lessing selbst mußte einen langen Weg wissenschaftlicher Selbstbesinnung durchlaufen, damit er alsdann den vollendeten dichterischen Ausdruck seines Lebensideals fand. Dieser Ausdruck war Nathan. [...] Der Gedanke der Aufklärung ist in dem Helden dieses Schauspiels zu vollendeter sittlicher Schönheit verklärt.«<sup>10</sup> Am Schluss des Dramas, der nach Dilthey in der »paradoxen Wendung [...] einer Wiedererkennung« gipfelte, sei dann »der verkörperte Zukunftstraum der Aufklärung« endlich realisiert.<sup>11</sup>

Was genau »der Gedanke der Aufklärung« oder deren »Zukunftstraum« gewesen sein mögen, wird von Dilthey nicht gesagt. Aber man sieht: Obwohl er »die Aufklärung« nicht näher definiert, wird sie durchaus, wenn auch etwas vage, affirmativ eingesetzt wiewohl gleichzeitig beglaubigt durch ihre Apotheose in Lessings Werk. Es ist nicht einmal völlig klar, ob Dilthey die Formel »Aufklärung« überhaupt als Epochenbezeichnung oder vielmehr im engeren aktiven Sinne als Beschreibung des gedanklichen Prozesses der »Aufhellung« gebraucht; andernorts erklärt Dilthey zum Beispiel: »Dem Geiste seiner Epoche gemäß hatte Lessing in der Aufklärung unserer Vorstellungen die hervorragendste Bedingung unserer allgemeinen Entwicklung gesehen.«<sup>12</sup> Wichtig aber ist, dass Lessing für Dilthey Höhe- und Schlusspunkt zugleich bildet, dass in ihm, oder durch ihn in Nathan, die Aufklärung sich vollendet und auch damit überwindet. Lessing und also auch die Aufklärung

<sup>8</sup> Ebd., S. 15f.

<sup>9</sup> Ebd., S. 16.

<sup>10</sup> Ebd., S. 17.

<sup>11</sup> Ebd.

<sup>12</sup> Ebd., S. 19.

waren somit eine notwendige aber eben auch bedingte Stufe in der Entfaltung einer authentischen Kultur in Deutschland. Und zwar kamen von da an die Impulse dafür nicht mehr von außen, sondern, gemäß der von Dilthey postulierten Partikularität der deutschen Lebensform, von innen. »Nun«, erklärt Dilthey, und »[n]un« bedeutet in der auf Lessing folgenden Generation, »[n]un ging man von der Bildung der Begriffe auf die elementarsten Operationen der menschlichen Seele zurück. [...] [M]an erblickte in der Form und Stärke dieser elementarsten Operationen die wahre Grundlage der höchsten geistigen Leistungen. [...] Und zwar ward diese Grundlage als Genie bezeichnet.«<sup>13</sup> Nicht also große, außerpersönliche, vor allem politisch-gesellschaftliche Kräfte speisen die deutsche kreative Imagination; es ist das rein innere Erleben des außergewöhnlichen Individuums, also des Genies, das sich nicht nur in formalen literarischen oder künstlerischen Schöpfungen äußert, sondern in allem, was das Genie tut und sagt, sozusagen in seinem ganzen Sein. Es gibt keinen Unterschied zwischen dem Werk und der Person des Genies: Das Genie *ist* sein Werk wie auch umgekehrt. Deswegen nennt Dilthey als hervorragendstes Dokument dieser neuen Etappe das Tagebuch, das Johann Gottfried Herder 1769 auf seiner Reise von Riga nach Frankreich verfasste: »[I]ch weiß in der Wirklichkeit des Lebens«, erklärt Dilthey in seiner üblichen lapidaren Weise, »keinen genaueren Ausdruck dieses Lebensideals als das bekannte Reisejournal Herders.«<sup>14</sup> Aber auch Herder war wiederum nur eine Übergangsfigur. Zur tatsächlichen Vereinigung des konkreten individuellen Lebens mit dem überpersönlichen Lebensideal, zur vollkommenen Verschmelzung des inneren Geschehens mit seiner stofflichen Äußerung, sei es erst mit keinem anderen als Johann Wolfgang Goethe gekommen. Das ist nach Dilthey der tiefste Grund für Goethes außerordentliche Erscheinung: Er selbst, in der Gesamtheit und Geschlossenheit seines Seins und Wirkens, *war* im vollsten Sinne die deutsche Kultur. »Wie Goethe voranschritt, erhob sich weit über das Interesse an seinen Dichtungen das Interesse an seiner Person und ihrem Lebensgehalt. Das war keine müßige Neugier. Das Zeitalter sah zu ihm auf als dem Inbegriff alles dessen, was das Leben dem Menschen zu gewähren vermag: das Lebensideal seiner Generation war in ihm verkörpert.«<sup>15</sup>

Wir können die dritte und also letzte »Generation« schnell übergehen, die »das Werk der spekulativen Denker«<sup>16</sup> verrichtet und, so Dilthey, die noch größere Kluft zwischen der Welt der Erscheinungen und der inneren Welt des Geistes endlich überwunden habe. Wichtig für uns sind die Grundtendenzen in der Behandlung der Aufklärung im Verhältnis zu der teleologischen Entwicklungsgeschichte des neuen deutschen Lebensideals auf dem Wege zu seiner Vollendung in Goethe. Die Auf-

<sup>13</sup> Ebd.

<sup>14</sup> Ebd., S. 20.

<sup>15</sup> Ebd., S. 20 f.

<sup>16</sup> Ebd., S. 24.

klärung wird nämlich nicht explizit, aber nach der Logik der Darstellung zwingendermaßen als etwas Uneigentliches, Unauthentisches und höchstens Vorbereitendes dem Kommenden vorangestellt, als etwas, was noch äußeren, d. h. fremden Gesetzen oder Regeln verpflichtet gewesen sei, die dann erst vom autochthonen Genie, das nur sich selbst gehorcht, abgeworfen wurden, womit sich das neue Lebensideal in seiner unverfälschten Selbständigkeit voll entfalten konnte. Aber ebenso wichtig wie der Inhalt dieses historiographischen Konstrukts, ja, ich würde behaupten, was es erst ermöglicht, ist der komplette Verzicht auf textuelle Belege oder Beweise, die es stützen oder auch nur veranschaulichen. Denn in der Tat bespricht Dilthey, abgesehen von flüchtigen, fast nur gestischen Hinweisen auf einige wenige Titel, kein einziges Werk eingehend oder zitiert überhaupt aus einem. Vielleicht war dies nicht nur ein Vermächtnis Hegels, sondern auch eine bewusste oder unbewusste Konzeption der Grundeigenschaft deutscher Kultur: Dem Genie gleich schöpft Dilthey sein Bild vollständig und allein aus seinem eigenen inneren Bestand, ungetrübt von äußeren, will sagen: textbezogenen Quellen. Auf jeden Fall hat dieser verallgemeinernde narrative Stil, losgelöst von lästigen Widersprüchen oder gar ungelegenen Fakten, der übrigens auch für die Geistesgeschichte insgesamt typisch wurde, den erheblichen Nachteil, dass die dadurch entwickelten Thesen unbeweisbar sind, aber dafür den vielleicht noch größeren Vorteil, dass sie ebenso unwiderlegbar sind. Wie auch immer ist diese, sagen wir, freigestaltende Behandlung kulturgeschichtlicher Zusammenhänge, die sich als Wissenschaft ausgegeben hat, eines der Hauptkennzeichen des späteren deutschen Aufklärungsdiskurses geworden.

### III.

Drei Jahre nachdem Dilthey seine Antrittsrede hielt, also 1870, hat Wilhelm Scherer, der bekanntermaßen zum bedeutendsten Germanisten seiner Zeit wurde, das Thema des Verhältnisses zwischen ›der Aufklärung‹ und dem deutschen Geist in einer Rezension eines Buches über Jacob Grimm einschlägig aufgegriffen. Dort werden die mutmaßlichen grundsätzlichen Differenzen noch stärker und pointierter herausgearbeitet als bei Dilthey und mit einer Dringlichkeit formuliert, die durch eine betont schablonenhafte und somit zweckdienliche Darstellungsform noch unterstrichen werden. Der größte Unterschied aber zwischen den Ausführungen Diltheys und Scherers ist die pauschale Gegenüberstellung von Deutschland und ›der Aufklärung‹ überhaupt, als ob sie zwei wesensverschiedene Dinge wären, und gleichzeitig die völlig ablehnende Haltung gegenüber der Aufklärung als solcher im Gegensatz zu der Reaktion darauf in Deutschland, die Scherer nicht wie Dilthey eine »Bewegung« nennt, sondern zugespitzt eine »Revolution«. Scherer erklärt:

Was man den Geist des achtzehnten Jahrhunderts oder der Aufklärung nennt, setzt sich aus sehr verschiedenen Elementen zusammen, die theils auf den Ideenkreis der Renaissance, theils auf die großen mathematisch-naturwissenschaftlichen Entdeckungen des siebzehnten Jahrhunderts zurückgehen. Das Resultat: Uniformierung, Centralisirung der Bildung und des Staates, Absolutismus mit allmächtiger Bureaucratie, Mechanisirung, äußerliche Regelung des Lebens nach Rücksichten des Verstandes und der Zweckmäßigkeit.

Dem gegenüber in Deutschland (abgesehen von älteren Anfängen) seit Möser, Herder, Goethe eine Revolution, welche sich auf die von der Aufklärung zurückgesetzten Elemente stützt. Gegenüber dem Kosmopolitismus die Nationalität, gegenüber der künstlichen Bildung die Kraft der Natur, gegenüber der Centralisation die autonomen Gewalten, gegenüber der Beglückung von oben die Selbstregierung, gegenüber der Allmacht des Staates die individuelle Freiheit, gegenüber dem construirten Ideal die Hoheit der Geschichte, gegenüber der Jagd nach Neuem die Ehrfurcht vor dem Alten, gegenüber dem Gemachten die Entwicklung, gegenüber Verstand und Schlußverfahren Gemüth und Anschauung, gegenüber der mathematischen Form die organische, gegenüber dem Abstracten das Sinnliche, [...] gegenüber dem Mechanischen das ›Lebendige‹.<sup>17</sup>

In einer Art Destillation der Diltheyschen Kategorien werden bei Scherer also alle positiven Attribute ins deutsche Lager gerückt: Natur, Autonomie, Freiheit, Sinnlichkeit, Seele charakterisieren ausschließlich den Deutschen, wobei der Aufklärung, die naturgemäß keiner einzigen Nationalität angehört, also kosmopolitisch im schlechten Sinne ist, alle gegenteiligen Qualitäten zugerechnet werden: Künstlichkeit, Autokratie, Abstraktion, Geschichtsvergessenheit. Mehr noch: Die Reihe der von Scherer aufgeführten Dichotomien gipfelt darin, dass ›der Aufklärung‹ nicht bloß ein ›neues Lebensideal‹ entgegengehalten wird, sondern ›das Lebendige‹ *tout court*. Die Aufklärung wird somit nicht nur ›undeutsch‹, sie wird, noch schlimmer, ›lebenswidrig‹.

Natürlich waren es nicht Dilthey und Scherer allein, die diesen Aufklärungsdiskurs geschaffen und weitergetragen haben, aber sie haben nicht unwesentlich bei ihrer breiten und erfolgreichen Tradierung mitgeholfen, nicht zuletzt durch ihre vielen und einflussreichen Schüler. Herman Nohl zum Beispiel, der bei Dilthey promovierte und später Herausgeber seiner *Gesammelten Schriften* wurde, veröffentlichte 1911 einen kurzen Aufsatz in der im Jahr zuvor gegründeten Zeitschrift *Logos* mit dem Titel: »Die Deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme«, dessen einleitender Paragraph sich wie eine programmatische Zusammenfassung von Diltheys Antrittsrede liest:

<sup>17</sup> Wilhelm Scherer: Kleine Schriften zur altdeutschen Philologie. In: Ders.: Kleine Schriften. Hrsg. v. Konrad Burdach. 2 Bde. Bd. 1. Berlin 1893, S. 389.

Die neue Epoche gegenüber dem Zeitalter der Aufklärung beginnt überall da, wo der »Reflexion« des Verstandes als der alle Gewißheit begründenden Macht, der Abstraktion und Demonstration des Rationalismus einerseits, der psychologischen und naturwissenschaftlichen Analyse andererseits das »Leben« als ein von Grund aus individuelles, irrationales und als Totalität, die nur der Totalität des Erlebens zugänglich ist, entgegengehalten wird. Die Lage wurde allgemein so empfunden: nicht bloß daß der Verstand in der Erkenntnis mit seinen Trennungen und Gegensätzen das Leben, das ein einheitliches Ganze ist, zerstört: die Herrschaft des Verstandes in der Aufklärung hat auch in Wirklichkeit das einheitliche Leben zerteilt, und die Aufgabe ist, die Einheit – im Menschen zwischen seinen Kräften, in der Gesellschaft zwischen den einzelnen Menschen, endlich zwischen Mensch, Natur und Gott – wieder herzustellen. Die neue Bewegung war keine ursprünglich wissenschaftliche, sie war auf Steigerung des Lebens, Inhaltlichkeit und eine neue Produktivität gerichtet, und die Dichtung wurde ihr erstes Organ. Es war die große und neue Funktion unserer klassischen Poesie von ihrem Beginn an gewesen, gegenüber einer abgelebten und von der Skepsis zermürbten Zeit an der Schöpfung dieser neuen Welt und dieses neuen Ideals zu arbeiten, und dafür erschien jener Generation, als sei das Leben in seiner ganzen Vollendung auch nur dem Dichter erreichbar und der Dichter allein der wahre Mensch, wie man in Goethes Genie ihn verwirklicht sah.<sup>18</sup>

Wie gesagt, die Wertkategorien sind mehr oder weniger dieselben geblieben, desgleichen das völlige Fehlen von jedwedem Beweismaterial, aber man merkt, dass der Ton entschieden schärfer, polemischer geworden ist. Die anscheinend lebensfeindliche Tendenz der Aufklärung tritt bei Nohl eindeutig noch stärker hervor und dieser Zug wird resoluter und pathologischer zugleich: Die Aufklärung »zerstört« und »zerteilt« das Leben auf der einen Seite und ist auf der anderen matt, erschöpft und verbraucht, d. h., die Aufklärung stellte sowohl eine aktive als auch eine passive Gefahr für die Allgemeinheit dar, und so wurde es die dringendste Aufgabe der Dichtung, insbesondere der deutschen Dichtung, dieser schleichenden Weltgefahr entgegenzuwirken.

Eine nochmalige Potenzierung dieser Motive finden wir in dem großangelegten Werk von Rudolf Unger, der sich ausdrücklich in der Gefolgschaft von Dilthey versteht, das im selben Jahr, also 1911, erschienen ist, nämlich *Hamann und die Aufklärung*. In diesem Buch, das epochemachend sowohl für die Auffassung Johann Georg Hamanns als auch seines ganzen Zeitalters wurde, wird Hamann als einsamer Kämpfer gegen die seelenlosen Kräfte des maßlosen, alles Lebendige zermalmenden Rationalismus porträtiert. So wird Hamann bei Unger, gleich der Funktion Goethes bei Dilthey und Nohl, zum repräsentativen Deutschen stilisiert, der in seinem Wesen und seinem Wirken ein Bollwerk gegen die verderblichen Mächte einer schran-

<sup>18</sup> Herman Nohl: Die Deutsche Bewegung und die idealistischen Systeme. In: Logos 2 (1911), S. 350–359, hier: 350f.

kenlosen, nach Alleinherrschaft strebenden Aufklärung errichtete, die, wie Unger schreibt, zu »d[er] ganze[n] Sonderart der geistigen Entwicklung Deutschlands« im Gegensatz gestanden habe.<sup>19</sup> In einer der vielen langen Passagen, in denen er die Charakteristika der Aufklärung unermüdlich aufzählt, resümiert Unger:

Das Endziel des aufklärerischen Intellektualismus ist die möglichst vollkommene Rationalisierung von Welt, Leben, Religion und Kunst. Der streng logische, abstrakte Gedanke und die auf ihm ruhende Wissenschaft, exakte Naturkunde, Mathematik und spekulative Begriffsphilosophie, übernehmen die Führung im Geistesleben und suchen alles Dunkle, Irrationale, dem rechnenden, messenden, wägenden, rasonnierenden Verstande Unzugängliche dialektisch zu zersetzen, zu verneinen oder zu beseitigen. Seiner Natur nach strebt der allherrschende Intellekt nach festen Normen, Gesetzen, Regeln, nach unveränderlichen Vernunftwahrheiten, nach abgezogenen Begriffen und Prinzipien, nach abstrahierender Verallgemeinerung und Reglementierung. Für ihn liegt Wahrheit und Wert der Dinge im Allgemeinen, im Verzicht auf alles Eigentümliche, Individuelle, Einzigartige, in reinlicher Scheidung und systematischer Klassifizierung, im Aufrichten bestimmter Grenzen und Richtlinien, in der Zurückführung alles Qualitativen auf Quantitatives und in der Bindung in rationale Formen. Die Natur erscheint als ein Gewebe abstrakter Gesetze und Beziehungen, als die mechanische Verkörperung eines ungeheuren Formelsystems; die Gottheit als die abstrakte Spitze und formale Krönung jenes logischen Gedankengebäudes. Phantasie, Gefühl, Sinnlichkeit, konkrete Realität müssen sich den Satzungen und Formen der begrifflichen Reflexion fügen oder verfallen der Geringschätzung, Ignorierung und Bekämpfung.<sup>20</sup>

Wie es aber hier schon anklingt, tritt auch etwas Neues in Ungers Darlegung auf: »Die Aufklärung« steht bei ihm nicht mehr oder nicht nur für die geschichtliche Epoche, die wir als solche erkennen und also auf einen gewissen Zeitabschnitt beschränkt ist, sondern für ein metahistorisches Phänomen, das sich also jederzeit und überall äußern kann. Diese Überzeitlichkeit oder Universalität, die Unger durchaus als grassierende Bedrohung auffasst und als solche beharrlich verurteilt, wird noch deutlicher in dem folgenden Zitat, worin den üblichen Komponenten ein weiteres, emphatisch politisches Motiv noch beigemischt wird:

Eine quantitative Weltauffassung greift Platz [während der Aufklärung], wie sie jedem Intellektualismus im Blute liegt: die individuellen und insbesondere auch die sittlichen Gegensätze werden zu bloßen Gradunterschieden abgeschwächt und zugunsten eines monistischen und demokratischen Optimismus dem Leben ein gut Teil seiner Spannung und Tiefe genommen. Diese nivellierende, antiindividualisti-

<sup>19</sup> Rudolf Unger: Hamann und die Aufklärung. Studien zur Vorgeschichte des romantischen Geistes im 18. Jahrhundert. 2 Bde. Bd. 1. Jena 1911, S. 45.

<sup>20</sup> Ebd., S. 235 f.

sche Tendenz des Rationalismus wird leicht zu einer mechanisierenden, wenn nämlich auf die Dauer das unmittelbare, ursprüngliche und überall gegenwärtige Wirken der Vernunft, auf welches dieses Kultursystem eigentlich angelegt ist, zu träger Routine und äußerlicher Schematisierung verflacht oder in formalistischem Regelwesen und unlebendiger Abstraktion erstarrt. Überhaupt liegt dem rationalistischen Kultus des Allgemeinen, des Begriffs und Gesetzes die Gefahr formalistischer Leere und abstrakter Vergewaltigung des Lebens nahe.<sup>21</sup>

In diesen langen, und auch langatmigen Auszügen, die man ironischerweise als Arien der Verallgemeinerung gegen die Verallgemeinerung bezeichnen könnte, finden wir in gedrungener, wenn auch schriller Form die wesentlichen Hauptelemente, die im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts in Deutschland weitgehend mit ›der Aufklärung‹ identifiziert wurden. Natürlich erhoben sich hier und dort vereinzelte Gegenstimmen, allen voran die von Ernst Cassirer, der im denkwürdigen Jahr 1932 seine *Philosophie der Aufklärung* mit der erklärten Absicht veröffentlichte, der »Fülle von Vorurteilen«, wie er sie nennt, entgegenzuarbeiten, »die noch heute [die] unbefangene geschichtliche Betrachtung und Würdigung [der Aufklärung] hemmen«,<sup>22</sup> durch nichts weiter als eine sachliche und quellenbezogene Analyse der Argumente der Aufklärer selbst:

Eine solche Erhellung [erklärt Cassirer in der Vorrede, Anm. d. Verf.] bildet die erste und unerläßliche Vorbedingung für die Revision jenes großen Prozesses, den die Romantik gegen die Aufklärung angestrengt hat. Das Urteil, das sie in diesem Prozeß gefällt hat, wird noch heute von Vielen kritiklos übernommen: und die Rede von der »flachen Aufklärung« ist noch immer im Schwange. Ein wesentliches Ziel der vorliegenden Darstellung wäre erreicht, wenn es ihr gelänge, diese Rede endlich zum Schweigen zu bringen.<sup>23</sup>

#### IV.

Wie wir wissen, haben sich Cassirers Hoffnungen leider nicht erfüllt, oder genauer: Sie gingen erst sehr viel später auf, als er sich gewiss gewünscht oder vorgestellt hätte. Zuerst musste ›die Aufklärung‹ durch ein noch viel schlimmeres Fegefeuer gehen, als sich nur einer relativ harmlosen »Flachheit« bezichtigt zu werden. Ich rede nämlich von dem zwischen 1939 und 1944 entstandenen und 1947 veröffentlichten Buch von Theodor W. Adorno und Max Horkheimer, das wahrscheinlich einen größeren Einfluß auf die allgemeine Auffassung ›der Aufklärung‹ ausgeübt hat als

<sup>21</sup> Ebd., S. 43.

<sup>22</sup> Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen 31973, S. XIII.

<sup>23</sup> Ebd.

irgendein anderes zeitgenössisches Werk. Aber weder der »wahren Aufklärung«, wie Werner Schneiders sie nannte, noch der von Horkheimer und Adorno vertretenen Sache kam diese Wirkung wirklich zugute.

Ich kann und will hier keine ausführliche Kritik dieses schwierigen, sperrigen Buchs liefern, noch weniger eine Auseinandersetzung mit seiner komplexen Rezeptionsgeschichte, die sehr wohl eine detaillierte Behandlung verdiente. Stattdessen möchte ich lediglich auf einige Aspekte hinweisen, die mit dem Aufklärungsdiskurs zusammenhängen und vielleicht ein erhellendes Licht auf dieses in vielerlei Hinsicht so merkwürdiges, in weiten Teilen sogar bizarres, ja fast skurriles Buch werfen. Und ich bin der Meinung, dass ein Großteil der, ich möchte sagen, Perversität, die das Buch auszeichnet, aufs Engste mit einer fundamentalen Verwechslung zusammenhängt, d. h. auf einer Fehlidentifikation basiert, die in der Grundkonzeption des Werkes wurzelt. Man darf wohl die Hauptthesen der *Dialektik der Aufklärung* als hinlänglich bekannt voraussetzen: Im Zuge der zunehmenden Rationalisierung der Welt unter dem allgemeinen Banner der Aufklärung habe nämlich die instrumentelle Vernunft im Dienst der Befreiung und Selbstbehauptung des Menschen ihn progressiv genau der Freiheit und Selbstbestimmung beraubt, welche die Aufklärung verheißen hatte, indem die Vernunft selber zur alleinigen Herrschaft als unangefochtene Instanz über Mensch und Natur aufgestiegen sei. Die Aufklärung sei also in ihr Gegenteil umgeschlagen, oder wie Adorno und Horkheimer selbst sagen: Der Gegenstand ihrer Untersuchung sei »die rastlose Selbsterstörung der Aufklärung«. <sup>24</sup>

Nun ist es klar, dass das Buch als philosophischer, soziologischer und psychologischer Erklärungsversuch der vor den Augen der Autoren sich abspielenden Katastrophe des Faschismus und Nazismus konzipiert wurde, als eine erste Bemühung, zu verstehen und zu erklären, wie sich die moderne Welt der vernichtenden Maschinerie der organisierten Barbarei scheinbar widerstandslos ausliefern oder gar willig hingeben konnte. Das ist, und bleibt, ein ernstes Anliegen. Aber die fatale Entscheidung, die Aufklärung als den Hauptagenten dieser Entwicklung hinzustellen, ist ebenfalls erklärungsbedürftig und hat, wie ich glaube, nichts mit »der Aufklärung« zu tun, weder im Sinne einer zeitbedingten historischen Ära noch eines abstrakten Vorganges mentaler Prozesse – und die gedrängte Floskel »Aufklärung« agiert in dem Buch in beiden Funktionen, manchmal sogar simultan. Vielmehr hat diese Entscheidung mit eben dem deutschen Aufklärungsdiskurs zu tun, dessen Entstehen wir hier verfolgt haben und der allmählich an die Stelle der eigentlichen Aufklärung gesetzt wurde. Wie bei Dilthey, Nohl und Unger kommen auch bei Adorno und Horkheimer bezeichnenderweise die Aufklärer selber fast gar nicht

<sup>24</sup> Max Horkheimer u. Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. In: Theodor W. Adorno: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann. 20 Bde. Bd. 3. Darmstadt 1998, S. 11.

zu Wort, und das gleiche Vokabular wie dort wird eingesetzt, um das angebliche Programm und Wesen ›der Aufklärung‹ zu beschreiben. In einem nachdrücklich unsystematischen Buch wie der *Dialektik der Aufklärung* – die Autoren bezeichnen es mehrmals und schon im Untertitel als eine Ansammlung von *Fragmenten*, und es besteht tatsächlich aus mehr oder minder losen, auf einander folgenden »Exkursen« und aphoristischen »Aufzeichnungen und Entwürfen« – soll man wahrscheinlich keine ausführliche und zusammenhängende Definition ›der Aufklärung‹ erwarten, und in der Tat sucht man eine solche Definition im Buch vergebens. Doch auch die sporadischen Einwürfe darüber verraten mehr, als sich die Autoren vermutlich völlig bewusst waren. Der antidemokratische Schlag der Auslassungen eines Rudolf Ungers etwa findet einen unheimlichen Widerklang in der Behauptung von Adorno und Horkheimer, dass in der Aufklärung »die Gleichheit selber zum Fetisch« geworden sei<sup>25</sup>: »Aufklärung zersetzt das Unrecht der alten Ungleichheit, das unvermittelte Herrentum, verewigt es aber zugleich in der universalen Vermittlung, dem Beziehen jeglichen Seienden auf jegliches.«<sup>26</sup> Eingebettet in die ihnen eigentümliche Sprachakrobatik wird also auch hier die ständig wiederholte Pointe nochmals unterstrichen: Die vermeintlich positive Errungenschaft der Aufklärung, die formale Gleichheit aller, schlägt, zum unbegrenzten Prinzip erhoben, in die gegenteilige funktionale Austauschbarkeit oder Ersetzbarkeit – Adorno würde sagen ›Fungibilität‹ – aller um. Aber diese Erkenntnis – ganz abgesehen von ihrer Validität – wird um den Preis der gänzlichen Aufgabe der Gleichheit als eines achtbaren und erstrebenswerten Ideals erkaufte. In ähnlicher Weise schreiben die Autoren:

Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird, gerät nur um so tiefer in den Naturzwang hinein. So ist die Bahn der europäischen Zivilisation verlaufen. Die Abstraktion, das Werkzeug der Aufklärung, verhält sich zu ihren Objekten wie das Schicksal, dessen Begriff sie ausmerzt: als Liquidation. Unter der nivellierenden Herrschaft des Abstrakten, die alles in der Natur zum Wiederholbaren macht, und der Industrie, für die sie es zurichtet, wurden schließlich die Befreiten selbst zu jenem »Trupp«, den Hegel als das Resultat der Aufklärung bezeichnet hat.<sup>27</sup>

Dass die Aufklärung, jene vorgeblich lebensfeindliche Potenz, ihre Antipoden »zersetz[e]« und »ausmerz[e]«, wie auch hier beteuert wird, dass die »nivellierend[e]« Abstraktion ihr ureigenstes Merkmal sei, gehörte, wie wir schon mehrmals gesehen haben, längst zum anti-aufklärerischen Arsenal. Hier aber treiben die Autoren

<sup>25</sup> Ebd., S. 33.

<sup>26</sup> Ebd., S. 28f.

<sup>27</sup> Ebd., S. 29. Horkheimer und Adorno verweisen hier auf Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. In: Ders.: *Werke*. Hrsg. v. Philipp Marheinecke. 19 Bde. Bd. 2. Berlin 1832, S. 424.

diese Logik bis zu ihrer letzten Konsequenz und benutzen in einer gewiss bewussten Provokation das Wort »Liquidation« um das angeblich wesentlich vernichtende Moment der Aufklärung zu benennen, das stellvertretend für die allerschlimmsten Verbrechen der Zeit stehen soll.

Die *Dialektik der Aufklärung* ist, in ihrer eigentlichen Fokussierung nicht auf das Geistesleben des 18. Jahrhunderts gerichtet, sondern auf dessen Selbstzerfleischung im 20. Jahrhundert, eine kaum verhüllte Allegorie der Gegenwart, in der sie verfasst wurde, und auch darin den früheren deutschen Darstellungen der Aufklärung nicht unähnlich. Aber das radikal Neue bei Adorno und Horkheimer ist, dass »die Aufklärung« nicht mehr als das »Andere«, das »Nicht-Deutsche«, als der fremde und äußere Feind dargestellt wird, gegen den sich der deutsche Geist und die deutsche Kultur absetzen und wehren konnten und sollten, sondern »die Aufklärung« hat sich in ihrer Version unversehens ins Herz derselben eingeschlichen, sie hat die interne Herrschaft an sich gerissen und droht, Deutschland und mit ihm die ganze übrige Welt in den Abgrund zu ziehen. Nicht, was näher gelegen hätte, die jüngste deutsche ökonomische, soziale und politische Entwicklung wird von Adorno und Horkheimer ergründet, sondern eben das, was fast ausnahmslos während der vorangegangenen siebenzig Jahre seit der Reichsgründung als wesensfremd, »undeutsch« und schädlich verworfen wurde. Das heißt, die *Dialektik der Aufklärung* richtet sich nicht gegen »die Aufklärung«, sondern gegen deren Verzerrung, gegen die Karikatur, die von Anfang an unter dem ideologischen Zeichen der Anti-Aufklärung stand. In der *Dialektik der Aufklärung* beobachten wir nicht, wie »die Aufklärung« sich selbst zerstört, sondern wie sich die deutsche geistesgeschichtliche Konstruktion, die diesen Namen trug, gegen sich selbst gekehrt wird. Wir sind Zeugen eines schillernden Schauspiels der dialektischen Aufhebung einer überspannten geschichtsphilosophischen Chimäre, die sich mit dem Namen »Aufklärung« verbrämt hat, die aber in Wirklichkeit so wenig mit der Aufklärung gemeinsam hat wie die Nazis, die uns Adorno und Horkheimer als die Vollstrecker derselben verkaufen wollten.

Als Diagnose und Warnung vor den verheerenden Konsequenzen einer zügellosen und nur zweckorientierten Ratio sind die Überlegungen in der *Dialektik der Aufklärung* gewiss noch gültig und brauchbar. Das Werk ist vielleicht ebenso lehrreich als ein Zeitdokument, als eine beredte, wenngleich in ihrer Richtung unbeabsichtigte Selbstanalyse der damaligen zeitgenössischen deutschen Zustände. Jedoch als verlässliche Anleitung zum Verständnis dessen, was wir heute »die Aufklärung« nennen, ist es weniger als nützlich. Zum Glück aber hat die Selbstzerstörung, die in der *Dialektik der Aufklärung* vorgeführt wird, nicht »die Aufklärung«, sondern nur den deutschen Diskurs darüber getroffen.