

Urválek, Aleš

Aufklärung und Gegenklärung : (begriffsgeschichtliche Überlegungen)

Brünner Beiträge zur Germanistik und Nordistik. 2004, vol. 18, iss. 1, pp. [237]-264

ISBN 80-210-3499-8

ISSN 1211-4979

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/106055>

Access Date: 19. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

ALEŠ URVÁLEK

AUFKLÄRUNG UND GEGENAUFKLÄRUNG (Begriffsgeschichtliche Überlegungen)

Aufklärung und Gegenklärung: zwei Oppositionen? Auf den ersten Blick mutet es so an. Es scheint ja ausgeschlossen zu sein, dass sich jemand zu den Ideen der Aufklärung und zugleich zu denen der Gegenklärung bekennt. Man kann sich entweder einem aufklärerischen, oder einem nichtaufklärerischen Programm, einem Gegenprogramm zu der Aufklärung verpflichten. Vorliegende Studie versteht sich als ein Versuch, auf die Schwierigkeiten hinzuweisen, die sich hinter diesen scheinbar so klar voneinander zu trennenden Begriffen verbergen. Ein Blick auf die Geschichte dieser Begriffe kommt zumindest um drei Fragen nicht herum. Gibt es ein zuverlässiges Kriterium, nach welchem Aufklärung und Gegenklärung voneinander zu trennen sind? Wo beginnt etwas Anti- oder Gegenklärung? Ist jede aufklärerische Position für eine moralisch einwandfreie und jede gegenklärungerische Position für eine unmoralische zu halten?

I.

Sieht man von einigen aufklärerischen Erscheinungen in der Antike oder im Mittelalter ab, die eher vereinzelt als kontinuierlich¹ auftraten, meidet man jene breite Definitionen der Aufklärung,² in denen diese allzu allgemein als Vermeh-

¹ Als ein Prozess werden diese aufklärerischen Erscheinungen im Buch *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart* dargestellt. Vgl. Schmidt, Jochen: Einleitung, in: ders.: *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur „Gegenwart“*. Darmstadt 1989, S. 1. Die damit verbundenen Probleme formuliert M. Frank: „Die Ausdehnung des Terminus Aufklärung über die Epochengrenze von etwa 1720 bis zur magischen Schwelle 1775 hinaus birgt eine Gefahr: Das Spezifikum der Geistesbewegung(en) des 18. Jahrhunderts droht im Gesamtprojekt dessen zu verschwimmen, was man seit Hegels Einführung des Kollektivsingulars „das Abendland“ oder, seit Max Weber und Martin Heidegger, das Unternehmen der „okzidentalen Rationalität“ zu nennen pflegt.“ In: Frank, Manfred: *Aufklärung als analytische und synthetische Vernunft. Vom französischen Materialismus über Kant zu Frühromantik*, Ebenda: S. 377.

² Im breiten Sinn könne Aufklärung in „subjektiver wie in objektiver Bedeutung verwendet,

ren des Wissens, als Verbreitung von Kenntnissen und des daraus entstehenden geistigen Habitus steht, ist die Aufklärung für die geistige Bewegung zu halten, die sich ungefähr zwischen 1688 und 1789 in Europa verbreitete. Mit der deutschen Aufklärung, die nicht nur Impulse aus der englischen und französischen Aufklärung übernahm, sondern auch – vor allem bei ihren führenden Vertretern – zu einer schöpferisch-selbständigen Form fand, werden gewöhnlich die Jahre 1678–1790 verbunden. Zu der Aufklärung gehören nicht nur die gravierenden Unterschiede zwischen beispielsweise Christian Thomasius (1655–1728), dessen 1678 in Leipzig zum ersten mal auf deutsch gehaltener Vortrag über „Nachahmung der Franzosen“ den Anfang, und Immanuel Kant (1724–1804), dessen „Kritik der Urteilskraft“ (1790) etwa das Ende der deutschen Aufklärung markieren, sondern auch verschiedenste Strömungen wie „Pietismus“, „Empfindsamkeit“ oder „Sturm und Drang“.³ Obwohl es primär das Licht der Vernunft war, das zur allgemeinen Grundlage des aufklärerischen Denkens und Handelns werden sollte, ging es den Aufklärern nicht nur um die Aufklärung des Verstandes, sondern auch der Sitten, der Moral, der Empfindungen, der Sinnlichkeit und Einbildungskraft. Daher gab es aufklärerische Polemiken nach außen, sprich gegen diejenigen, die dem Licht der Vernunft eindeutig im Weg standen (z. B. Lessing contra Goeze), aber auch viele Kontroversen, die sich innerhalb der Aufklärung abspielten. Um nur die wichtigsten von ihnen zu nennen: Vom aufklärerischen Prediger der „poetischen Moralpädagogik“ J. G. Gottsched, der die Literatur durch streng vernünftige Ordnung, Klarheit und Wahrscheinlichkeit zügelte, setzten sich nicht erst die Romantiker sondern bereits seine aufklärerischen Nachfolger J. J. Bodmer und J. J. Breitinger kritisch ab, indem sie die schöpferische Einbildungskraft des Dichters hervorhoben und dadurch weiteren Aufklärern den Weg ebneten, die in der Literatur „Kopf und Herz“ zugleich ansprechen wollten. Weiter kam es innerhalb der Aufklärung zum Streit, genauer zur Wende vom „französischen Nachahmen“ zu einem selbständigen (Winckelmann), von „Racine“ und „Corneille“ zu „Shakespeare“ (Lessing, Herder, Sturm und Drang, Goethe). Aufklärerische Kontroversen entfachten sich auch zwischen der strengen, vom englischen und französischen Deismus (Herbert von Cherbury, Shaftesbury, Voltaire) inspirierten Kritik der Offenbarung und der kritischen Bibelexegese (H. S. Reimarus) einerseits, und den versöhnlichen Bemühungen von Lessing und in gewisser Hinsicht auch von Kant andererseits. Nicht anders wurde dem Aufklärer F. Nicolai, der im Kampf gegen den Aber-

auf die menschlichen Erkenntniskräfte oder auf einen Kultur- und Wissenschaftsstand bezogen werden. Sie kann den Vorgang oder die Aufgabe des Aufklärens bezeichnen, aber auch das Ergebnis oder die Leistung. Sie kann ein überzeitlich wirksames Prinzip, aber auch einen durch dies Prinzip in besonderer Weise geprägten Zeitraum, eine historische Epoche meinen.“ In: Brummack, Jürgen: *Herders Polemik gegen die „Aufklärung“*, Ebenda, S. 279.

³ Der neueste literaturgeschichtliche Trend hebt die Gemeinsamkeiten zwischen der Aufklärung auf der einen, und Empfindsamkeit, Sturm und Drang und Romantik auf der anderen Seite hervor. Vgl. *Geschichte der deutschen Literatur. Von den Anfängen bis zur Gegenwart. Band VI. Aufklärung, Sturm und Drang, frühe Klassik 1740–1789*. Von Sven Aage Jørgensen, Klaus Bohnen, Per Øhrgard, München 1990.

glauben und als Herausgeber der „Briefe, die neueste Literatur betreffend“ so viel zur Verbreitung der aufklärerischen Ideen beigetragen hatte, von anderen Aufklärern – vor allem am Ausgang der Aufklärung – vorgeworfen, er betreibe eine platte „Vernüftelei“ ohne Sinn für die neue und lebendige Poesie. Und nicht zuletzt kam es zu Uneinigkeiten zwischen den Vorgängern der „Sturm und Drang“ Bewegung J. G. Hamann und J. G. Herder und all denen, die darum bemüht waren, die Vernunft streng von allem nicht primär Vernünftigen zu trennen, also vom Herzen, und von schöpferischen Kräften des Mythos oder der Religion abzukoppeln (Ch. A. Klotz).

Darüber hinaus absorbierte die deutsche Aufklärung viele unterschiedliche, wenn nicht sogar gegensätzliche vor- oder frühaufklärerische Impulse. Im Rahmen der Aufklärung wirkten nicht nur die Ideen des „Rationalismus“ und „Deismus“, der „Fortschrittszuversicht“ (z. B. der Enzyklopädisten), ja der tröstliche Gedanke der „Theodizee“ bei Leibniz nach, sondern zugleich auch der „Sensualismus“, der „Pietismus“ oder die „Zivilisationskepsis“ und somit die Bewunderung für das „Ursprüngliche“ und „Natürliche“ (Rousseau).

Trotz dieser inneren Breite mögen die wichtigsten Züge der Aufklärung per definitionem bestimmt werden, ohne dass die individuellen Nuancen zu Schaden kommen. Nach Jochen Schmidt sei die Aufklärung „Entfaltung eines Denkens, das kritisch – Kritik ist ja ein Grundbegriff dieses Zeitalters – überkommene Autoritäten hinterfragt, vor allem die tradierten religiösen Vorstellungen, Dogmen und Institutionen sowie die Legitimation der politischen Herrschaft, allgemeiner aber überhaupt Traditionen und Wertungen.“⁴ Die bevorzugten Methoden dieser Kritik seien die historische, die psychologische und die erkenntniskritische, das dominante formale Schema sei das der Vorurteilkritik. Aufklärung kommt also mit der unerbittlichen Forderung, alles Gegebene der zum Maßstab gewordenen Vernunft zur Verfügung zu stellen. Weiter knüpft sie an die humanistischen Ideen des 16. Jahrhunderts an (Erasmus, M. de Montaigne), indem sie religiöse Toleranz fordert, rechtliche Gleichstellung aller Menschen anstrebt, und alles dafür tut, um die breiteste Öffentlichkeit möglichst an das „Zeitalter der Aufklärung“ heranzuführen.

Unter Aufklärung wird also eine vom Geiste des Internationalismus durchdrungene Bewegung verstanden, die an den Menschen appelliert, ja ihn dazu aufklärerisch erzieht (Lessings „national-pädagogische“ Idee des deutschen Theaters, oder seine „Erziehung des Menschengeschlechts“), aus der durch eigene Faulheit und Feigheit verschuldeten Unmündigkeit auszugehen (Kant). Der aufklärerische Mensch solle sich daher keinesfalls heteronom bestimmen lassen. Er habe sich ohne Bevormundung des eigenen Verstandes zu bedienen, Autonomie zu erstreben. In der bekannten Kantschen Devise der Aufklärung – „Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“⁵ – erklingt das für die Aufklärung charakteristische Normbedürfnis des Selbstbewusst-Werdens der

⁴ Schmidt, Jochen: *Einleitung*, in: ders.: „Aufklärung und Gegenauflklärung...“, S. 3.

⁵ In: Kant, Immanuel: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, zitiert nach: Bahr, Ehrhard (Hg.): „Was ist Aufklärung? Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland“. Stuttgart 1974, S. 9.

Menschen. Die Aufklärung bemüht sich somit darum, im Erwachen des Selbstbewusstseins Voraussetzungen für die Freiheit des Individuums zu schaffen. In diesem Sinne erklärt sie das finstere, religiös und theologisch festgeschnürte Mittelalter mit seinen Strukturen überlieferter Autorität für aufklärungsbedürftig.

Es war insbesondere die vulgär marxistische Lesart, die die aufklärerischen Selbstdefinitionen – die Kantsche nicht ausgenommen – ausdrücklich als antireligiöse Emanzipationserklärungen interpretierte. Diese Sicht war auch für die Neomarxisten bestimmend (Adorno, Horkheimer), die die „Vernunft“ mit der „Emanzipation“ gleichsetzten, um folglich die Aufklärung als einen dialektischen Prozess zu analysieren, in dessen Verlauf man der Vernunft um so verblendeter diene, je emanzipierter man sei. Ein Prozess, bei dem die Vernunft sogar „pathologisch“ als „höchstes Wesen“ kultisch gefeiert werden (Robespierres „Vernunftkult“ 1794), oder in ihre instrumentelle Form pervertieren könne.

Die emanzipatorische Tendenz – primär als „Befreiung von“ – mag der Aufklärung zwar auch eigen gewesen sein, doch eher der einseitigen, also der „falschen“ Aufklärung, weniger einer solchen, um die es I. Kant ging. Denn wäre es Kant primär um die Emanzipation des Individuums gegangen, hätte er in demselben Jahr, als er dem aufklärerischen Subjekt Mut zusprach, sich auf den eigenen, unabhängigen Verstand zurückzubedenken, kaum Gedanken formulieren können, in denen von der Emanzipation nichts zu spüren ist. In seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) war er der Meinung, der Mensch brauche sich nicht nur auf den eigenen Verstand zu stützen, sondern er brauche genauso „einen Herrn, der ihm den eigenen Willen breche, und ihn nötige, einem allgemein-gültigen Willen, dabei jeder frei sein kann, zu gehorchen“, damit nach einer langen Entwicklung „allmählich <...> Aufklärung, als ein großes Gut“ entspringen könne.⁶

Obwohl mit dem Namen Kant, wie auch mit der Aufklärung als solcher der Gedanke der Emanzipation oft verbunden, und dieser Epoche nicht selten der „antiautoritative“ Gestus bescheinigt wird, ist der „Ausgang“ Kants nicht unbedingt mit „Emanzipation“ gleichzusetzen. Dieses „Sapere aude“ weiß offensichtlich von seinen Grenzen, wie auch von dem Mut, sich diese Grenzen freiwillig zu setzen. Kant geht es nicht nur darum, „fremde Autoritäten, die nicht durch Vernunft bzw. allgemeine Grundsätze des Vernunftgebrauchs legitimiert sind“,⁷ kritisch zu hinterfragen, sondern auch darum, genauso streng der eigenen Autorität gegenüber zu verfahren. Die Freiheit des sich selbst bewussten Individuums wird nur realisiert, indem die fremde Autorität einer genauso konsequenten Kritik der Vernunft ausgesetzt wird, wie die eigene. Gegen die Unterstellung, Kants Ziel sei das vollends emanzipierte Individuum, könnte auch auf seine Unterscheidung zwischen dem „privaten“ und „öffentlichen“ Gebrauch der Vernunft hingewiesen werden, wie auch darauf, dass die Vernunft „Gott“ – nach aller Kritik – dem Zugriff unserer Erkenntnis (dem Verstand) zwar entzieht, aber nur, um

⁶ Vgl. Gaier, Ulrich: *Gegenaufklärung im Namen des Logos: Hamann und Herder*, in: Schmidt, Jochen (Hg.): „Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen...“, S. 262.

⁷ In: Mittelstrass, Jürgen: *Kant und die Dialektik der Aufklärung*, in: Ebenda, S. 343.

ihn als regulative Idee postulieren zu können; Kants 1793 herausgegebene Schrift heißt bezeichnenderweise „Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft.“

In Kant fand die Aufklärung sozusagen zu sich selbst, indem sie dem kritischen Geist der Aufklärung insofern Rechnung trug, als sie ihn auf sich selbst anwandte. Kläre nach Karl Jaspers die „wahre“ Aufklärung „nicht nur das bis dahin Unbefragte, die Vorurteile und vermeintliche Selbstverständlichkeiten, sondern auch sich selbst auf“,⁸ repräsentiert Kant unmissverständlich die wahre Aufklärung. Ansätze zu der wahren Aufklärung lassen sich in allen Phasen dieser geistigen Bewegung und in verschiedenster Ausprägung ausmachen. Konstant bleibt für alle die „wahre Aufklärung“ anstrebenden Denker eine scharfe Abgrenzung von den „falschen“ Aufklärern, die Jaspers zufolge „alles Wissen und Wollen und Tun auf dem bloßen Verstand gründen zu können“ glauben, die „nur wissen und nicht glauben“⁹ wollen.

Nicht nur Kant schien sich dessen bewusst zu sein, dass bloße Emanzipation und entfesseltes Infragestellen jeglicher den Menschen übergreifenden Instanzen sich auch anders als nur „positiv“ auswirken müssen. Interessieren uns die Grenzen zwischen Aufklärung und Gegenaufklärung, sind vor allem solche Aufklärer relevant, die sich von dem alles Überlieferte durchleuchtenden Licht nicht blenden lassen, die also klarsichtig genug sind, um die Einseitigkeit der nicht korrigierten aufklärerischen Sicht zu bemerken. Insbesondere solche kritischen Vorwürfe sind zu verfolgen, die aus der Aufklärung heraus erhoben wurden, und sich gegen einige ihr eigene Tendenzen richteten.

Das Vermögen der Vernunft, selbstreflexiv zu werden, machte sich innerhalb der Aufklärung in nicht wenigen Fällen bemerkbar. So zum Beispiel schon bei Lessing, der sich nicht nur gegen die erstarrten Dogmen und reaktionäre Dunkelmänner wandte, sondern auch gegen jede blinde weil einseitige Absolutsetzung der Vernunft. Den törichten Aberglauben kritisierte er mit gleicher Vehemenz wie die nüchterne Berliner Aufklärungssucht und die seichte „Aufklärerei“ seines früheren Freundes F. Ch. Nicolai, derzufolge man der Welt dadurch bekommen könne, dass man sie auf das eindeutige „Einmaleins“ des Verstandes überführe. Versuchen wir die Haupttendenzen der Aufklärungskritik, die aus den eigenen Reihen kam, auf einen Nenner bringen, wäre es etwa der folgende: da es zum Wesen der Aufklärung gehört, sich von der Vernunft leiten zu lassen, sollte sie sich trotz allem berechtigten Enthusiasmus der gerade in diesem Enthusiasmus verborgenen Gefahr bewusst sein. Diese besteht darin, dass der Aufklärung, die den Dogmatismus beseitigen will, selbst eine potentielle Tendenz zum Dogmatismus innewohnt; als Gedanke der Grenzen der Vernunft war es ein großes Thema Kants. Sobald sich die Aufklärung über ihre Einseitigkeit nicht aufklären will, steuert sie auf einen neuen Dogmatismus zu, auf eine Despotie der Vernunft. Das Ziel der „wahren Aufklärung“ ist also aufzuklären, ohne dem Absolutheitsanspruch der Vernunft, sprich dem Glauben an ihre uneingeschränkte

8 Jaspers, Karl: *Einführung in die Philosophie*. München 1973, S. 69.

9 Ebenda: S. 69.

Allmacht zu verfallen. Dass nicht immer Übereinkunft herrschen muss, wenn zu entscheiden ist, ob derjenige noch kritisch aufklärt, oder eher dem Licht der Vernunft im Wege steht, ergibt sich von selbst, zumal der Denk- und Schreibstil einiger solcher Denker (Hamann) eher dunkel als klar war.

F. Schiller gehört zu den „wahren Aufklärern“ dank seiner Akzentuierung der ästhetischen Erziehung, mit der er die Einseitigkeit einer nur intellektuellen Aufklärung auffangen will. Die Aufklärung des Verstandes verdiente für ihn nur dann Achtung, wenn sie auf den Charakter zurückfließe, ja sie gehe sogar von dem Charakter aus, „weil der Weg zu dem Kopf durch das Herz <...> geöffnet werden“¹⁰ müsse. Der Verstand kommt Schiller zufolge ohne das Herz, also ohne das Empfindungsvermögen, das ausgebildet werden müsse, nicht aus, nicht nur weil es ein gutes Mittel sei, die verbesserte Einsicht für das Leben wirksam zu machen, sondern auch darum, „weil es zu Verbesserung der Einsicht erweckt.“¹¹ Bei Schiller wird die Ästhetik zum Bestandteil der praktischen Philosophie, sofern sie dem menschlichen Geschlecht von seinen durch die Einseitigkeit des Verstandes zugefügten Schäden abhilft. In dieser Hinsicht variiert Schiller offensichtlich das aufklärerische Programm der „Erziehung des Menschengeschlechts“, indem er nicht nur mittels der autonomen Vernunft, sondern eher mittels der Ästhetik erziehen will. Es liegt ihm aber nichts ferner, als die Vernunft antiaufklärerisch zurückzuweisen.

Indem Schiller die Vernunft in direkte Verbindung zur Ästhetik setzt, Ratio und Poesie miteinander verknüpft und voneinander abhängig macht, nimmt er eine der wichtigsten Charakteristiken der romantischen Philosophie vorweg. Für romantische Vorgänger werden auch zwei in dieser Hinsicht recht umstrittene Denker gehalten: Hamann und Herder. Wie ist das Verhältnis dieser zwei Denker zu der Aufklärung? Beide überließen dem rationalen Diskurs nur einen bestimmten Zuständigkeitsbereich mit eingeschränkten Funktionen und schickten sich immer dann zum Protest an, sobald die Vernunft diese Zuständigkeit zu überschreiten suchte.¹² Beide wussten den Finger auf die schwachen Stellen¹³ der Aufklärung zu legen und die Vernunft an ihre Grenzen zu erinnern. Daraus resultierte für sie die Notwendigkeit, den Absolutheitsanspruch der Vernunft zurückzuweisen. Sie stießen die Vernunft vom Thron, da sie sich als abgeleitet und

10 Schiller, Friedrich: *Über die Grenzen der Vernunft*, in: „Was ist Aufklärung? Kant, Erhard...“, S. 55.

11 Ebenda: S. 55.

12 Von diesem Befund geht in dem schon erwähnten Text Ulrich Gaier aus. Seine Interpretation liefert dann auch ausführlich kommentierte Belege, auf die hier, da sie nicht unmittelbar mit unserem Thema zusammenhängen, nicht im Einzelnen eingegangen wird.

13 „Wo ein überzeugter Aufgeklärter für andere Menschen festlegt, was vernünftig ist und dies mit Methode, System und notfalls Gewalt durchsetzt, da erhebt sich die Gegenaufklärung im Protest wie bei Hamann oder in der Aufstellung eines humanistischen Ideals zur Aufhebung und Integration der bloßen Vernünftigkeit wie bei Herder.“ In: Gaier, Ulrich: *Gegenaufklärung im Namen.....*, S. 263.

bedingt, also auf keinen Fall als ursprünglich oder bedingend erwies.¹⁴ Wie unterschiedlich sie in ihren Ansätzen auch waren, in Bezug auf die Partialität der Vernunft herrschte zwischen ihnen eine klare Übereinkunft. Vernunft habe nicht mehr den absoluten Primat zu beanspruchen. Sie sei der Sprache untergeordnet, die ihren Ursprung nicht der Vernunft zu verdanken habe. Die Sprache, darin waren sie sich nach den anfänglichen Missverständnissen¹⁵ höchstwahrscheinlich einig, dürfe nicht für eine zweckvolle Erfindung der Menschheit gehalten werden, ganz im Gegenteil, sie sei als „göttliche Wirkung durch den Menschen zu erklären“.¹⁶ Der sich ganz oben wöhnenden Vernunft, die sich, so schien es zumindest im Hinblick auf die jene Einseitigkeit leugnenden Aufklärer, keiner anderen Instanz verantworten zu müssen glaubte, wurden bei Hamann und Herder die Flügel gestutzt. Beide fühlten sich verpflichtet, sie zur Bescheidenheit zu mahnen und sie aus ihrer uneingeschränkten Machtposition erneut zum Verantwortungs- und Pflichtbewusstsein herunterzuholen.

Es drängt sich die Schlussfolgerung auf, als würde sich diese Argumentation nicht von dem der Aufklärung verpflichteten Licht leiten lassen, ja als würden Hamann und sein Schüler Herder eher einen Schritt zurück in finstere Zeiten der strengen Religiosität und der aufoktroierten Bevormundung durch rational unanfechtbare Autoritäten tun. Es sieht so aus, als würden sie – oder zumindest der „Magus im Norden“ – nicht im Dienste der Aufklärung stehen, sondern aus und für Positionen argumentieren, die streng gegenaufklärerisch sind. Ein Blick in die Literaturgeschichten scheint diesen Verdacht zu bestätigen; doch nur zum Teil. Bis etwa in die 70er Jahre des 20. Jahrhunderts wurde Hamann fast einstimmig für einen unbarmherzigen, von Hass erfüllten Bekämpfer der Aufklärung gehalten, der ja bereits durch die Titel seiner Bücher die Aufklärer habe schockieren wollen.¹⁷ Überall, wo diese Meinung übernommen wird, beruft man sich auf Hamanns Überzeugung von der dem Menschen (seiner Vernunft) un-

14 Für Hamann stelle die unübersteigliche Grenze der Vernunft die Unerklärlichkeit der Existenz dar, schreibt Gaier. Hume, den Hamann studierte, habe die Unerweisbarkeit der eigenen, fremden und dinglichen Existenz nachgewiesen und gezeigt, dass wir über die instinktmäßige Gewißheit hinaus keinen Zugang zum Dasein hätten. In: Ebenda: S. 268–269.

15 Gaier schildert ausführlich die anfänglichen Attacken von Hamann gegen Herder. In den Augen des ersteren sei die Fragestellung nach dem Ursprung der Sprache zunächst nichts als ein „Produkt des quasi-religiösen Heils- und Herrschaftsanspruchs der aufklärerischen Vernunft gewesen. Dies habe sich jedoch schnell geändert, sobald sich Hamann versichert habe, dass das Anliegen Herders nicht darin bestanden habe, den Ursprung der Sprache der Vernunft zuzuschreiben, wie es Hamann zuerst verstanden hätte. Alle Missverständnisse seien behoben, nachdem Herder dem ihn scharf kritisierenden Hamann schriftlich zu verstehen gegeben hätte: „Indeß ist es mir noch immer unbegreiflich, wie Ihre Sprachgabe von der meinigen abgehe. Daß Gott durch Menschen die Sprache würke – wer zweifelt?“ In: Ebenda: S. 271.

16 Ebenda: S. 271.

17 Diese Bewertung übernehmen nicht wenige der deutschen Literaturgeschichten, die bis zu den 70er Jahren erschienen sind. Siehe z. B. *Die deutsche Literaturgeschichte* von Otto Mann (1963), S. 266–267, oder *Deutsche Literaturgeschichte* von Fritz Martini (1960), S. 212–213.

fassbaren übernatürlichen Wirklichkeit Gottes, die das Wesen der Dinge ausmache. Dies reicht meistens aus, um Hamann als einen abzustempeln, der den Menschen nicht vom Verstand her fasse, daher Gegenaufklärer sei.

Es erscheint jedoch nicht ganz legitim, von Hamann (wie auch von Herder, der den Haß auf die Vernunft von Hamann übernommen haben soll¹⁸) zu behaupten, sie würden, da sie der Vernunft ihre Absolutheit absprechen, stur gegen die Aufklärung argumentieren. Man muss es nicht so einseitig sehen; haben sie die Vernunft in ihre Schranken zurückgewiesen, dann könnte man es genauso gut auch für einen weiteren Schritt im Prozess der Aufklärung halten. Die Vernunft und die aufklärerischen Tendenzen reflexiv¹⁹ gegen sich selbst zurückzuwenden, das würde das Wesen dieses Schrittes ausmachen. Indem Hamann die souverän über die ursprüngliche göttliche Lichtquelle und deren Unumgänglichkeit für das Licht der Vernunft sich hinwegsetzende Aufklärung als eigentliche Verdunkelung, ja als „sekundäres Mondlicht“ und „blinde Illumination“²⁰ bezeichnete, und indem Herder – seit *Über die Neuere Deutsche Literatur* (1767) – emphatisch das einseitig aufklärerische Ablehnen der Mythos kritisierte²¹ und – im Dialog *Iduna, oder der Apfel der Verjüngung* (1796) – sogar den „totalitären Anspruch der aufklärerischen Vernunft“²² an der poetischen Imagination scheitern ließ, haben beide weniger einer bornierten Gegenaufklärung denn als einer recht genuinen Form der Aufklärung das Wort geredet. Da sie die „Einseitigkeit eines allein auf Vernunft und Verstand bezogenen Menschenbildes“²³ einer kritischen Überprüfung unterzogen haben, mögen sie sogar aufklärerischer als diejenigen gewirkt haben, die die Idee der Vernunft gerade gegen sie verteidigen zu müssen glaub(t)en. Hamanns Akzentuierung der sinnlichen Erfahrung, der Gefühle und Natur wie auch sein Insistieren auf mancherlei menschlicher Abhängigkeit, hauptsächlich von Gott,²⁴ hat sich gegen die „blinde“ Absolutsetzung

18 Siehe: Martini, Fritz: *Deutsche Literaturgeschichte*. Stuttgart 1960, S. 213.

19 So versucht auch Jürgen Brummack den Herderschen Essai „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“ vom Jahre 1774 als den Versuch zu deuten, „die unabschließbare Dialektik aufzufangen, die sich ergibt, wenn die Aufklärung sich selbst kritisiert.“ In: Brummack, Jürgen: *Herders Polemik gegen die „Aufklärung“*, in: Schmidt, Jochen: „Aufklärung und Gegenaufklärung...“, S. 279.

20 Ebenda: S. 268.

21 Vgl. Horyna, Břetislav: *Koncepce „nové mytologie“ v Herderově dialogu Iduna, „SPFFBU“*, B. 49, 2002 – *Studia Philosophica*, S. 4.

22 Ebenda: S. 18.

23 In: Thalheim, Hans Günther und Koll. (Hg.): *Geschichte der deutschen Literatur. Band VI. Vom Ausgang des 17. Jahrhunderts bis 1789*. Berlin 1979, S. 476. In dieser Geschichte wird Hamann nicht einseitig ausgelegt. Darüber hinaus wird auch die Rezeptionsgeschichte seines Werks mit einbezogen und kritisch analysiert: „Die spätbürgerlichen Auslegungen betrafen keineswegs die Hamann-Deutung allein; vielmehr wurden auch die Fortsetzer der positiven Hamannschen Anregungen und Leistungen, Herder besonders, für einen aufklärungsfeindlichen, vorgeblich wesensmäßig deutschen Irrationalismus in Anspruch genommen.“ Ebenda: S. 480.

24 In seinen Biblischen Betrachtungen habe Hamann betont, „dass Selbsterkenntnis konkret

der Vernunft²⁵ gerichtet. Herder hob die poetische Erkenntnis hervor, weil er davon ausging, dass die Vernunft keineswegs ohne Imagination auskomme, wenn sie „ganz“ und „richtig“ erkennen wolle.²⁶ Daher wäre es wohl falsch, Herder und Hamann zu unterstellen, sie, so umstritten ihre Positionen auch waren, seien hinter die Grundintentionen der Aufklärung zurückgefallen. Das Bewusstsein vom dialektischen Prozess der Aufklärung, das man heute besitzt, würde eher eine andere Schlussfolgerung nahe legen. Obwohl Hamann im Endeffekt dem Verstand viel weniger Platz einräumte, als es die unumstrittenen Aufklärer²⁷ tun wollten, und obwohl Herders Einstellung zu der Vernunft eher romantisch ausfiel,²⁸ sind beide vielmehr innerhalb als außerhalb des Projekts der Aufklärung zu platzieren.

Wie hängen diese Tatsachen mit der Bestimmung der Begriffe Aufklärung und Gegenaufklärung zusammen? Wie genau Aufklärung und Gegenaufklärung voneinander abzugrenzen sind, scheint nach wie vor nicht ganz geklärt zu sein. Damit keine Missverständnisse aufkommen: es lassen sich freilich einige geschichtliche Beispiele finden, wo man ziemlich unumstritten gegenaufklärerische Tendenzen festhalten kann. Völlig zu Recht spricht in diesem Sinne J. Schmidt von Fällén, da „die naturwissenschaftliche Forschung zur Aufklärung wird, indem sie nicht etwas früher nicht Erkanntes erkennt, sondern mit dieser Erkenntnis zugleich eine bisher gültige weltanschauliche Position ad absurdum führt, und wo im Gegenzug eine Macht-Instanz diese nun überholte weltanschauliche Position zu retten versucht, indem sie das naturwissenschaftlich Erkannte nicht etwa anzweifelt, sondern unterdrückt, und denjenigen, der es er-

von einem Individuum zu leisten sei, das durch Abhängigkeit allerlei Art bedingt ist: abhängig von der äußeren Natur und der eigenen physischen und psychische Natur, abhängig von Eltern, Freunden, Erziehung, Ideen – und am radikalsten in seiner ganzen Existenz abhängig von Gott.“ In: *Geschichte der deutschen Literatur*. Band VI. Aufklärung, Sturm und Drang, frühe Klassik. Hg. von Sven Aage Jørgensen, Klaus Bohnen, Per Øhrgard, München 1990, S. 341.

25 „Hamann hebt Sinne und Leidenschaften hervor und kritisiert die Vernunft, aber nur deren Verabsolutierung als „allgemeine“ und „gesunde“ Vernunft, denn die Leidenschaften wie die Vernunft sind Kräfte des gefallenen, erlösungsbedürftigen Menschen.“ Ebenda: S. 347.

26 Detaillierter dazu: Horyna, Břetislav: *Koncepcie.....*, S. 18–19.

27 Lässt man sich wirklich von der Vernunft leiten, muss man noch bei Weitem nicht auf seinen absoluten Primat schließen. Darauf verweist Josef Simon in Bezug auf den ähnlich umstrittenen Aufklärer-Gegenaufklärer Friedrich Nietzsche: „Gewisse Positionen, die sich vor anderen als Bewahrung der Vernunft verstehen, sehen in Nietzsche die Gegenaufklärung par excellence. Sie gehören damit aber gewiß zu einer Aufklärung, die, mit Kant zu sprechen, von der Vernunft Aufklärung erwartet und ihr doch vorher vorschreibt, auf welche Seite sie notwendig ausfallen müsse. Vernunft werde aber von selbst durch Vernunft gebändigt. Kant unterscheidet also zwischen einer Aufklärung, die einen Begriff von Vernunft dogmatisch vorgibt, weil sie von ihr Bestimmtes erwartet, und einer Aufklärung, die den Begriff von Vernunft der Vernunft selbst überlässt.“ In: Simon, Josef: *Aufklärung im Denken Nietzsches*, in: Schmidt, Jochen: „Aufklärung und Gegenaufklärung in.....“, S. 459.

28 Vgl. Horyna, Břetislav: *Koncepcie.....*, S. 19.

kannt hat, wegen seiner Erkenntnis bedroht und verfolgt.“²⁹ Wo aus einer Machtposition gegen die von den neuen, wissenschaftlich nachgewiesenen Erkenntnissen getragenen Positionen wie geschildert vorgegangen wird, wo man den Galileis oder Brunos den Widerruf durch die Todesdrohung abzurufen sucht, gibt es keine Zuordnungsschwierigkeiten. In solchen Fällen hat man es eindeutig mit der Gegenauflklärung zu tun, da es sich um ganz offensichtlich und bewusst gegen den Prozess der Aufklärung geführte Attacken handelt, bei denen nicht aus sondern gegen den Standpunkt der Vernunft vorgegangen und, wenn nötig, auch auf Mittel der Gewalt zurückgegriffen wird.

Den hier verfolgten Aufklärern ging es um etwas anderes. Ihre Kritik richtete sich zwar gegen die Aufklärung, doch ihr lag eine Intention zugrunde, die nicht in dem oben genannten Sinne gegenaufklärerisch war. Sie waren gegen die Aufklärung, und gleichzeitig beanspruchten sie eine Position, die innerhalb von ihr anzusiedeln war. Hinter diesem (scheinbaren) Paradox verbergen sich die Schwierigkeiten, die man zu lösen hat, wenn man die Begriffe Aufklärung und Gegenauflklärung voneinander abzugrenzen sucht. Geht man nämlich davon aus, dass nur die Anhänger der Aufklärung ihr zuzuordnen, währenddessen ihre (aufklärerischen) Gegner hinter die Grenzen der Aufklärung zu verweisen sind, wird man den Gegnern nicht gerecht. Denn auch diesen Kritikern der Aufklärung kann nicht abgesprochen werden, dass sie der Idee der Aufklärung zu dienen suchten. Warum sollten sie dann also als Gegenauflklärer abgestempelt werden? Denn ihnen ging es nicht weniger darum, aufzuklären, ja sie zielten sogar auf eine Über-Aufklärung hin, die Aufklärung über die Aufklärung anzustreben versprochen hatte.

Eine genauere begriffliche Bestimmung bereitet Schwierigkeiten, weil die Anhänger beider Lager für sich dasselbe beanspruchen; beide verstehen sich als die wahren Aufklärer. Dies schlägt sich nicht nur in ihrer Selbstdefinition nieder, sondern vor allem darin, wie sie ihre Kontrahenten also das, wovon sie sich unterscheiden, definieren. Von den einen wird die seichte, einseitige, ihre „Dialektik“ nicht reflektierende Aufklärung angegriffen, deren Anhänger man für blinde, nüchterne und schmalbrüstige Vernünftler und Aufklärungssüchtige hält. Und von den anderen – deren Stimmen wirksamer und das Bild der Aufklärung nachhaltiger beeinflussen –, werden die Kritiker der Aufklärung einfach aus ihr verwiesen. Den nicht einfach zu durchschauenden Denkern wird die vernünftige Intention ihrer Aufklärungskritik abgestritten und sie werden folglich dem Lager der bornierten Irrationalisten zugeordnet. Herder³⁰ und vor allem Hamann sind beispielhafte Opfer eines solchen Definitionskampfes, in dem die mit dem oberflächlichen Bild der Aufklärung nicht zu vereinbarenden Denker herabgewürdigt werden. Gleichzeitig zeugt die Rezeptionsgeschichte Hamanns davon, wie erfolgreich sich das tradierte, aber verzerrte und durchaus diskriminierende Bild

²⁹ In: Schmidt, Jochen: *Einleitung*....., S. 12.

³⁰ Brummack zeigt in seinem Text, dass auch das lange in Deutschland vorherrschende Herderbild ähnlichen Verzerrungen entsprungen und von daher korrekturbedürftig ist. Brummack, Jürgen: *Herders Polemik*..., S. 277.

dieses Autors in der Breitenwirkung durchzusetzen wusste. Wie konkret solche Denker einzustufen, also ob sie als Aufklärer oder Gegenaufklärer zu bezeichnen sind, entscheidet sich in Abhängigkeit davon, wie die Aufklärer sich zu definieren, welches Bild sie von sich zu machen und zu kanonisieren vermögen.

Seitdem dieser interessenbedingte Definitionskampf (beim Formulieren wie auch in der Rezeptionsgeschichte) thematisiert wird, treten neue Tatsachen hervor; die lange Zeit gefestigten Bilder über die einzelnen Epochen samt der Autoren erweisen sich als korrekturbedürftig. Für eine der wichtigen Tendenzen der neuesten Germanistik kann die Bemühung gehalten werden, gewisse Epochenbegriffe neu auszulegen. Nach 1945 und noch intensiver seit den 70er Jahren werden in Deutschland erneut die – politisch belasteten – Zusammenhänge und Unterschiede zwischen Aufklärung und Gegenaufklärung, wie auch weitere Phänomene analysiert, in denen diese Prägung ihre Spuren hinterlassen hat. Der neue Blick versucht darauf hinzuweisen, dass die aus der Aufklärung gewonnene Perspektive, die Gegenaufklärung gleichsam a-priori denunziert, automatisch auch alle folgenden geistesgeschichtlichen Phänomene verzerrend zeigt. Korrekturbedürftig erweist sich dann nicht nur das gleichsam kanonisierte Bild solcher Autoren, die eine Gratwanderung zwischen Aufklärung und Gegenaufklärung aufnahmen (Herder, Hamann), sondern beispielsweise auch das der (Früh)Romantiker, die lange Zeit ausschließlich als „Repräsentanten einer Rückbesinnung auf die deutsche Identität <...>, als antiaufklärerisch und christlichreligiös bestimmt“³¹ wurden. Nach den korrigierenden Analysen in den 70er Jahren trat, wenn man es am Beispiel von Hamann demonstriert, deutlich der „Hell-Dunkel-Verteilungen-Charakter“ der lange Zeit tonangebenden Interpretationen hervor, der es früher möglich gemacht hatte, Hamann als einen der Hauptvertreter der militanten Gegenströmung“ der Aufklärung entgegenzustellen, ja ihn für einen „Irrationalisten“, „misologischen Glaubensphilosophen“, „anachronistischen Elementarmenschen“ zu halten.³² In den Analysen von Panajotis Kondylis, Gerhard Sauders, Werner Krauss, Josef Simon und Oswald Bayer³³ wird dieses lange Zeit maßgebende Urteil zurückgewiesen, und Hamann (wie auch Herder) werden in eine Position gerückt, die über ihre Verwurzelung in der

31 In: Schanze, Helmut (Hg.): *Romantik-Handbuch*. Stuttgart 1994, S. 81. Spätestens seit der bekannten Abrechnung mit der romantischen Schule, die Heine 1835 durchgeführt habe, hätten, so Hermann Kurzke, alle Vertreter der liberalen und linkshegelianischen Oppositionsbewegungen der Restaurationszeit, die sich als Nachfolger der Aufklärung sahen, die Romantik für eine auf der Seite der fortschrittsfeindlichen Kräfte der deutschen Geschichte stehende Bewegung gehalten. Diese Vorstellung habe man erst nach 1945 allmählich zurechtzurücken begonnen, indem die aufklärerischen Elemente der Romantik stärker hervorgehoben würden. Siehe: Kurzke, Hermann: *Romantik und Konservatismus. Das „politische“ Werk Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte*. München 1983, insbesondere Seiten 11–66.

32 Solche Vorstellungen von Hamann prägte vor allem Rudolf Unger in seinem 1911 herausgegebenen Buch „Hamann und die Aufklärung“. Vgl. Gaier, Ulrich: *Gegenaufklärung im Namen...*, S. 261–265.

33 Genau Quellenangaben siehe in: Gaier..., Seiten 263–265.

Aufklärung nichts zu wünschen übrig läßt. Die beiden werden aus dem „verdächtigen“ Lager der irrationalen Anti-Aufklärerer herausgenommen und dem Strom der Aufklärung eingemeindet; dem Titel einer Arbeit von O. Bayer nach ist Hamann ein „radikaler Aufklärer“³⁴, in anderen Studien wird er als ein „Anwalt einer unverblendeten Vernunft gegen deren Schmäher im Kleid einer dogmatischen Vernunftgläubigkeit“³⁵, bzw. ein „konsequenter Aufklärer, nicht etwa ein Irrationalist“³⁶ interpretiert.

Da der oben genannten Aufklärungskritik nicht primär gegenaufklärerische (im Sinne gegen die Aufklärung gerichtete) Intentionen zugrunde liegen, schlagen wir vor, sie in Anlehnung an U. Gaier als „Gegenaufklärung im strengen Sinn“ zu bezeichnen; somit wird die „Gegenaufklärung im strengen Sinn“ jeglicher antiaufklärerisch disqualifizierenden Verfärbung entkleidet und zur Bezeichnung jener Denker gebraucht, die innerhalb der Aufklärung stehen und gleichzeitig aufklärungskritisch vorgehen. Gegenaufklärung im strengen Sinn scheint von den üblichen Begriffen am nächsten dem der „wahren“ oder „radikalen“ Aufklärung zu stehen.³⁷ Eine im strengen Sinn gegenaufklärerische Aufklärungskritik erweist sich deshalb als ein konsequent aufklärerisches Verfahren, weil sie die aufklärerischen Tendenzen reflexiv zurückwendet. In diesem strengen Sinne gleicht die Gegenaufklärung der radikalen oder konsequenten Aufklärung. Indem die Aufklärung über sich selbst aufklärt, treten solche gegenaufklärerischen Anliegen hervor, die bereits anhand des radikalen Aufklärungsprogramm Kants festgehalten wurden. Derart verstandene Gegenaufklärer entlarven vor allem die aufklärerisch unkonsequente Einseitigkeit des Vernunftanspruchs. Sie weisen die „zügellose“ Emanzipation des Individuums zurück, indem sie sie der Emanzipation der Gattung unterordnen. Sie zeigen, dass es antiaufklärerisch sei, wenn jemand seinen Vernunftanspruch so versteht, dass er den anderen „vernünftig“ vorschreibt, wie sie sich aufzuklären haben. Aufklärung schlägt dann in Antiaufklärung um, wenn man den anderen Aufzuklärenden gegenüber die Aufklärerrolle für sich beansprucht. Kurz: Gegenaufklärer im strengen Sinn setzen immer zur Kritik an, wenn die Maximen der Aufklärung einseitig gehandhabt werden, wenn sich im Namen der Vernunft irgendeine neue Vormundschaft etabliert.

II.

Dass Aufklärung an sich nicht nur Vorteile für die Menschheit zu erbringen weiß, sondern ihrem Wesen Tendenzen innewohnen, die unersetzliche Verluste nach sich ziehen, trat im weiteren Verlauf des Prozesses der Aufklärung nicht selten zum Vorschein. Thematisiert wurde es zunächst in der (früh)romantischen

34 Bayer, Oswald: *Zeitgenosse im Widerspruch. Johann Georg Hamann als radikaler Aufklärer*. München 1988.

35 Gaier, Ulrich: *Gegenaufklärung...* S. 264.

36 Ebenda: S. 264.

37 Vgl. Ebenda: S. 268.

Aufklärungskritik. Novalis war die nach dem eher zerbrechenden als mit den Farben der Welt spielenden Licht benannte Aufklärung³⁸ nichts als ein seelenlos-nüchterner, vom Hass gegen alles Enthusiastische und Religiöse getragene Versuch, die Herrschaft der Mechanik, der Zahl, des Profits zu installieren, bei dem alles Wunderbare, Heilige und Poetische geopfert und vertilgt werde.³⁹ Doch so berechtigt die Novalissche Kritik der destruktiven und die Lebensfülle reduzierenden Tendenzen der Aufklärung⁴⁰ auch war, ob man in ihrem Falle von einer im oben genannten Sinne verstandenen Gegenaufklärung sprechen darf, ist nicht ganz klar. Die Kritik von Hardenbergs scheint nicht primär von den Intentionen der Vernunft geleitet, sondern eher an der „ächten“⁴¹ mittelalterlichen Gefühlsreligiosität orientiert zu sein, deren Zerstörung durch die Reformation⁴² Novalis leidenschaftlich betrauert. Seine rückwärts gewandte Nostalgie, aus der er seine Hoffnung auf eine „zweite Reformation, eine umfassendere

38 In seiner Schrift *Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment*. (1799) schreibt Novalis: „Das Licht war wegen seines mathematischen Gehorsams und seiner Frechheit ihr Liebling geworden. Sie <die Aufklärer, A. U.> freuten sich, dass es sich eher zerbrechen ließ, als dass es mit Farben gespielt hätte, und so benannten sie nach ihm ihr großes Geschäft Aufklärung.“ In: Novalis: *Schriften*. (Hg.) H. J. Mähl, Band II. Das philosophisch-theoretische Werk. Darmstadt 1978, S. 741.

39 Vgl. Ebenda: S. 741: „Noch mehr – der Religionshass, dehnte sich sehr natürlich und folgerecht auf alle Gegenstände des Enthusiasmus aus, verketzerte Fantasie und Gefühl, Sittlichkeit und Kunstliebe, Zukunft und Vorzeit...<...> Die Mitglieder waren rastlos beschäftigt, die Natur, den Erdboden, die menschlichen Seelen und die Wissenschaften von der Poesie zu säubern, – jede Spur des Heiligen zu vertilgen, das Andenken an alle erhebende Vorfälle und Menschen durch Sarkasmen zu verleiden, und die Welt des bunten Schmucks zu entkleiden.“

40 Bezüglich der kritischen Perspektive wie auch der Wortwahl knüpft Novalis unter anderem an Schiller an. In dessen „Die Götter Griechenlands“ (1788) wird der Zeitgeist als „seelenloser Feuerball“ bezeichnet. Schiller klagt ihn an: „Alles Hohe nahmen sie mit fort, Alle Farben, alle Lebenstöne, und uns blieb nur das seelenlose Wort.“ Andersorts wird ihm das mechanizistische „Abtöten“ der Natur angekreidet: Nun „gleich dem toten Schlag der Pendeluhr, dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere, Die entgötterte Natur.“ Um zu der Dichtung wiederzufinden, die „sich noch lieblich an die Wahrheit wand“ (Schiller), oder deren transzendente Funktion vitalisiert werden soll (Novalis), nehmen sie jedoch an unterschiedlichen geistgeschichtlichen Epochen Maßstab. Schiller setzt das Ideal in die bunte polytheische Antike, die er gegen das Christentum des „Einen“ (Gottes, Sinnes etc.) ausspielt. Novalis' transzendente Folie ist das christliche Mittelalter, das die Einheit der Wahrheit und Poesie garantieren sollte. Vgl. Schiller, Friedrich von: *Sämtliche Werke in sechs Bänden*. Säkularausgabe. Band I. Gedichte, S. 146–150.

41 „Das waren die schönen wesentlichen Züge der ächtkatolischen oder ächt christlichen Zeiten.“ Ebenda: S. 734.

42 „Daher zeigt uns die Geschichte des Protestantismus keine herrlichen großen Erscheinungen des Ueberirdischen mehr <...>, bald nachher ist schon die Vertrocknung des heiligen Sinns bemerklich; das Weltliche hat die Oberhand gewonnen, der Kunstsinn leidet sympathisch mit <...> die Zeit nähert sich einer gänzlichen Atonie der höheren Organe, der Periode des praktischen Unglaubens. Mit der Reformation war es um die Christenheit getan.“ Ebenda: S. 738.

und eigentümlichere⁴³ schöpft, die die Christenheit „wieder lebendig und wirksam werden“⁴⁴ lassen könnte, erscheint, so sehr es ihm um die Durchsetzung einer überpolitischen Ordnung geht, dank deren man die gegeneinander kämpfenden weltlichen Mächte ins Gleichgewicht setzen und dadurch den wirklichen Frieden⁴⁵ herbeiführen könnte, nicht vernunftgesteuert genug zu sein, als dass man sie jener streng verstandenen Gegenaufklärung zuordnen könnte. Denn seiner Attacke gegen die Aufklärung, wenn wir den Begriff in den Vordergrund rücken, liegt allem Anschein nach eine solche begriffliche Bestimmung zugrunde, die den rechnenden und analytisch zersetzenden Verstand nicht nur mit Aufklärung in Verbindung bringt, was ja durchaus berechtigt wäre, sondern ihn zum alleinigen Kennzeichen der Aufklärung stilisiert. Dadurch wird aber die Fähigkeit zur Selbstreflexivität, also jene Fähigkeit der Aufklärung gelehnt, sich über sich selbst aufzuklären, die eigene Tendenz zu Einseitigkeit und Dogmatismus zu regulieren. Wogegen Novalis protestiert – zumindest in Bezug auf *Die Christenheit oder Europa* drängt sich diese Annahme auf -, ist eine Aufklärung, deren Begriff sehr eingengt und verflacht ist.

Über solche die „Aufklärung“ verengende Vorstellung lohnt es schon deshalb zu sprechen, weil sie dann im 20. Jahrhundert wiederaufgegriffen und vor allem für die geistige Situation der Weimarer Republik prägend wurde. Doch ob eine solche Charakteristik auf Novalis, bzw. auf die (früh)romantische Aufklärungskritik im Ganzen zutrifft, ist umstritten. Denn wie bei den „umstrittenen“ Aufklärern (Hamann), ist die Frage der Einbeziehung der Romantiker in den Prozess der Aufklärung nicht eindeutig gelöst; eine Ähnlichkeit besteht auch in der neueren germanistischen Tendenz, Romantik vom antiaufklärerischen⁴⁶ Stempel zu befreien. Nahm man lange⁴⁷ Zeit an, dass die Romantiker Repräsentanten ausschließlich der fortschrittsfeindlichen Kräfte seien und der ganzen romantischen Aufklärungskritik zu attestieren sei, nichts als „klischeehaft gegenaufklärerische Züge“⁴⁸ zu tragen, gewinnen in den letzten Jahrzehnten – vor allem bei den nicht-marxistischen Germanisten – gegensätzliche Stimmen an Bedeutung. Romantik und ihre Aufklärungskritik werden hier nicht denunziert, sondern man schickt sich an, in ihr eine höhere Form von Aufklärung oder gar die Vollendung

43 Ebenda: S. 742.

44 Ebenda: S. 750.

45 „Es ist unmöglich dass weltliche Kräfte sich selbst ins Gleichgewicht setzen, ein drittes Element, das weltlich und überirdisch zugleich ist, kann allein diese Aufgabe lösen. Unter den streitenden Mächten kann kein Friede geschlossen werden, aller Friede ist nur Illusion, nur Waffenstillstand; auf dem Standpunkt der Kabinetter, des gemeinen Bewusstseins ist keine Vereinigung denkbar.“ In: Ebenda: S. 748.

46 Dies wird getan zum Beispiel in: Schanze, Helmut: *Romantik und Aufklärung. Untersuchungen zu Friedrich Schlegel und Novalis*, Nürnberg 1976.

47 Das Bild der Romantik als einer reaktionären Geistesbewegung hatte H. Heine in seiner *Romantischen Schule* (1835) geprägt, es wirkte dank den Linkshegelianern bis in das 20. Jht. hinein, in dem sich seiner vor allem die Marxisten (G. Lukacs) bedienten. Vgl. Schanze, Helmut (Hg.): *Romantik-Handbuch*. Stuttgart 1994, S. 79–89.

48 In: Schmidt, Jochen: *Einleitung... : S. 21.*

von Aufklärung, sprich den „letzten und spätesten Schritt auf dem von Kant eingeschlagenen Weg einer kritischen Selbstaufklärung der Aufklärung“⁴⁹ zu sehen.

Dieser Interpretation zufolge habe es für Frühromantiker, Novalis nicht ausgenommen, einen Wendepunkt gegeben, namentlich Kant. Auch wenn sie sich direkt eher auf Fichte bezogen, an Kant knüpften sie zumindest insofern an, als sie auf das – von ihm für unzulässig erklärte – Verkennen der Ideen, d.h. auf den Übergriff des zweck- und nutzgerichteten Verstandes in die Sphäre des Übersinnlichen und der (nur regulativen, nicht sinnlich anschaulichen) Ideen hinzuweisen suchten. Sie gingen davon aus, dass die Vernunft imstande sei, ihre eigene potentielle Degeneration zu reflektieren und zu korrigieren,⁵⁰ es gebe demnach keinen Grund, die Kritik an der Verkümmern der Vernunft den bornierten gegenaufklärerischen Dunkelmännern zu überlassen, denn sie wäre von der praktischen Vernunft selbst zu leisten, indem Vernunft „als praktische – d. h. als zweck- oder wertbezogene Rationalität – <...> kritisch auf sich selbst als theoretisch-instrumentelle“⁵¹ reflektiere. Wird die zweite Komponente ausgeklammert, kommt es zu jenem Übergriff des Verstandes in den Bereich der Vernunft (der Ideen) und die Aufklärung steuert zwangsläufig auf ihre Reduktion auf die instrumentelle Vernunft zu. Fragt man nach dem Kriterium, das die beiden Komponenten der Vernunft – also ihre deskriptiv-instrumentelle Seite und das Vermögen durch die Reflexion über diese Verkümmern hinauszugelangen – voneinander abgrenzen hilft, empfiehlt sich, so M. Frank, die Unterscheidung zwischen einer analytisch-aufklärerischen Position, die vor allem die französischen Materialisten repräsentieren, und einer – für Kant und die Romantiker charakteristischen – synthetisch-aufklärerischen.

Das in den Naturwissenschaften erfolgreiche analytische Verfahren wurde Frank zufolge im Laufe der Aufklärung auch auf das Gesellschaftliche übertragen; benutzt wurde es zunächst als Waffe gegen die falschen Positivitäten der Feudalzeit.⁵² Sobald jedoch aus diesem ursprünglich defensiven Gebrauch ein offensiver wurde, bei dem das Verfahren der Analyse einen totalitären Anspruch zu erheben begann, wurde die Gesellschaft zerschlagen in einzelne Bestandteile (sowohl auf der Ebene der Individuen wie auch der materiellen und geistigen

49 In: Frank, Manfred: *Aufklärung als analytische und synthetische Vernunft*. In: Schmidt, Jochen: „Aufklärung und Gegenklärung in...“, S. 382.

50 Manfred Frank spricht anschaulich von zweierlei Vermögen der Vernunft; sie bestünde aus einer „Raserei des ausschließlich rechnenden Denkens und seiner Erfolge“ und aus der Instanz, „welche der ersteren die Frage nach Sinn und Sinn des ganzen Rationalisierungsprozesses vorlegt.“ In: Ebenda: S. 381.

51 Ebenda: S. 381.

52 Bei diesem Versuch, die auf dem Gottesgnadentum und anderen haltlosen Dogmen beruhenden Präntentionen des Feudalismus zu unterminieren, suchte man zu zeigen, dass dieser Glaube auf einem unbegründeten synthetischen Satz beruhe. Um diese Grundlosigkeit offensichtlich zu machen, bediene man sich der analytischen Zersetzung: „man zerlegt den synthetischen Begriff des Fürstentums-von-Gottes-Gnaden in seine Elemente und findet eine haltlose Glaubensanmaßung einerseits und ein simples Menschentum andererseits.“ In: Ebenda: S. 385.

Elemente), die, einmal aus dem organischen Ganzen herausgerissen, sich dann als atomistische, einander entfremdete Individuen feindlich gegenüberstanden.⁵³

Diese Gefahr sei zu vermeiden, indem dem Zugriff der Analyse einige synthetische Entitäten entzogen werden, die als unantastbar und unzersetzbar zu gelten hätten. Eben solche synthetischen Positivitäten habe Kant in der Form von Grundsätzen⁵⁴ seiner Philosophie zugrunde gelegt, die es verhindern, die aus solchen synthetischen Ideen zu erklärenden Organismen auf mechanische Gesetze zu reduzieren und folglich bis in die Elementarteile zu zerlegen und aufzulösen. Diesem Kantschen Anliegen, das durchaus als Gegenstimme zu der mechanistisch-analytischen Aufklärung verstanden werden kann (bekanntlich setzte sich Kant unter anderem mit Newton und seiner Lehre auseinander), schlossen sich auch weitere genuinere Aufklärer und viele Romantiker an. Der Grund dafür, warum den Romantikern die analytische Vernunftkonzeption „als keineswegs fortschrittlich, sondern als destruktiv“⁵⁵ vorgekommen sei und warum sie vor ihrer destruktiv-zerlegenden Kraft gewarnt hätten, mag darin zu suchen sein, dass analytische Vernunftkonzeption zur Entzauberung der sozialen Bereiche geführt hat.

Dies ließe sich einerseits auf jene Novalissche Trauer um die aufgelöste Religion zurückbeziehen, doch das „heilige Entsetzen“⁵⁶ einiger Romantiker, das sie im Angesicht dieser auflösenden Prozesse erfasste, speiste sich nach Frank noch aus einer anderen Tatsache. Die Einseitigkeit des analytischen Vorgangs hat ihnen gezeigt, dass die Gesellschaft infolge der analytischen Auflösung zwangsläufig der traditionellen Mittel ihrer eigenen Legitimierung beraubt werden könne. Dies wäre dann zu befürchten, wenn der sämtliche Positivitäten untergrabende analytische Geist „die prinzipielle Möglichkeit einer synthetischen Begründung der Vernunft überhaupt – also den Gedanken der Legitimierbarkeit – in Frage“⁵⁷ stellen würde, wozu er ja alle Voraussetzungen hat. Dieser Befund, der besagt, die analytische Vernunft zerstöre die eigene Legitimierung, ja sie sei von sich selbst aus außerstande, sich selbst zu beglaubigen, bringt die Befürchtung auf den Punkt, die sich, so Frank, wie ein roter Faden durch die Aufklärungskri-

53 Frank zitiert in diesem Zusammenhang Schiller, der sich dieser unheilvollen Folge bewusst gewesen sei: „Die losgebundene Gesellschaft, anstatt aufwärts in das organische Leben zu eilen, fällt in das Elementarreich zurück.“ In: Ebenda: S. 386.

54 Für Kant habe die Analyse vor diesen letzten, der Welt zugrundeliegenden synthetischen Ideen anzuhalten, denn sie seien von ihm in den Rang der Grundsätze erhoben worden. Es handele sich um die sogenannte transzendente Apezeption, das heißt um die Synthesis des Selbstbewusstseins, in der der Zusammenhalt der Welt gründet. Folglich um das Sittengesetz, „Manifestation der Freiheit“, das auf einem synthetischen Satz a priori beruhen muß. Diese beiden Synthesen „werden in Kants dritter Kritik abermals auf eine höchste Synthese zurückgeführt, die Kant gelegentlich den übersinnlichen Einheitsgrund der Natur und der Freiheit nennt.“ In: Ebenda: 387.

55 Ebenda: S. 388.

56 Frank, Manfred: *Die Dichtung als „neue Mythologie“*, in: Bohrer, Karl-Heinz: „Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion“. Frankfurt am Main 1983, S. 21.

57 Ebenda: S. 388.

tik von Lessing⁵⁸ an, bis zu Schelling,⁵⁹ Friedrich Schlegel und Novalis hindurchzieht.

Aus dieser Feststellung, hinter der sich die Ansicht verbirgt, dass Daseinsvollzüge aus sich selbst zwar erklärbar seien, doch sich nicht ohne weiteres fundieren, d. h. aus sich selbst begründet bzw., gerechtfertigt werden können,⁶⁰ lässt sich nach Frank das frühromantische Interesse an einer Stärkung der poetischen Erkenntnis⁶¹ erklären, die in den Augen der Romantiker die durch die analytische Vernunft herbeigeführten Verluste, sprich das „Legitimationsdefizit der analytischen Vernunft“⁶² ausgleichen könne. Gleichzeitig führt von ihr aus ein direkter Weg zu dem *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*,⁶³ wo scharf gegen die Übertragung der analytisch-mechanischen Ansichten auf das Gesellschaftliche, also gegen die mechanistische Staatsideologie protestiert wurde. Hinter den Protesten der jungen Romantiker Hegel, Schelling und Hölderlin, von denen nach den neuesten Untersuchungen wohl am ehesten Schelling für den Autor des „Ältesten Systemprogramms“ zu halten ist⁶⁴, ist dasselbe Schema aufzuspüren, das die Unzulänglichkeit der analytischen Vernunft feststellt. Auch hier wird der bloß in sich abgeschlossene Charakter der gesellschaftlichen Prozesse bemängelt, dem jede ihn übergreifende und sich selbst begründende Instanz abhanden gekommen ist. Da die jungen Romantiker eine Sozietät wünschen, in welcher „das Privatleben und das öffentliche einander durchdringen“, müssen sie jegliche Reduktion des Gesellschaftlichen auf die mechanische Gesetzmäßigkeit für unzulässig erklären und danach trachten, dem Gesellschaftlichen wieder eine synthetische Positivität, eine Idee zugrunde zu legen.

Für die Frühromantik ist charakteristisch, dass sie diese verbindliche synthetische Idee in der Poesie, genauer gesagt in der mythischen Kraft der Poesie, in

58 Lessing, habe in der *Erziehung des Menschengeschlechts* von der „Notwendigkeit der Verkündung eines neuen, ewigen Evangeliums“ gesprochen. Seine Verheißung wolle nicht die Leistungen der Analyse zurücknehmen, sondern sie der Kontrolle einer neuen Totalität unterwerfen. Ausdrücklich betont er, dass die Menschheitsgeschichte insgesamt – einer transzendenten Offenbarung bedürfe, d. h. eines Richtungsstoßes „auf welchen die menschliche Vernunft nimmermehr gekommen wäre.“ In: Frank, Manfred: *Die Dichtung als „Neue Mythologie“*, in: Bohrer, Karl-Heinz (Hg.): „Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion“. Frankfurt am Main 1983, S. 21–22.

59 Schelling zitierend schreibt Frank: „Die sich selbst überlassene Vernunft vermöchte ohne jenes Leitende, ihre eigene Beglaubigung nicht zu leisten: als ein System von Mitteln unfähig, die letzten Zwecke des Prozesses immanent zu rechtfertigen, müsste sie sich lediglich sich selbst überlassen – in das völlig Sinnlose verlieren.“ In: Ebenda: S. 22.

60 Vgl. Ebenda: S. 23.

61 In dieser Hinsicht ist Herder spätestens seit *Iduna* unmissverständlich zu den Frühromantikern zu zählen. Dazu: Horyna, Břetislav: *Koncepcie...*, S. 16–19.

62 Ebenda: S. 23.

63 Unter diesem Namen hat das *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* 1917 Franz Rosenzweig veröffentlicht.

64 Vgl. zu den Kontroversen über die Verfasserschaft des „Ältesten Systemprogramms“: Gockel, Heinz: *Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik*. Frankfurt am Main 1981, S. 312–316.

der Mythologie findet, oder genauer zu finden glaubt. Die Forderung nach der romantischen „neuen Mythologie“, die im „Ältesten Systemprogramm“ erhoben wurde, war ein Versuch, den Mythos synthetisch herzustellen; ein Versuch, von dem sich die Romantiker versprachen, die „Legitimationskrise der analytischen Vernunft und ihrer Selbstdarstellung im öffentlichen Leben“ überwinden zu können.

Wenn man den Auslegungen von Frank folgt, zeigt es sich eher als unberechtigt, der romantischen Aufklärungskritik zu unterstellen, sie sei, da sie vom falschen (einengenden) Begriff der Aufklärung ausgeht, anti-aufklärerisch. Die Bemühungen der hier genannten Frühromantiker um eine synthetische Idee, der man die in ihre Teile zerspaltene und ihrer Legitimierung beraubte Gesellschaft erneut verpflichten sollte, sollten eher als aufklärerisch, ja als im strengen Sinne gegenaufklärerisch bezeichnet werden. Es handelt sich um keine die Aufklärung verflachende oder sogar beschädigende Tat, sondern um eine durchaus vernunftgesteuerte und nicht weniger vernünftige Antwort auf die Totalisierung der analytischen Vernunft,⁶⁵ die insofern aufklärerisch ist, als sie dem aufklärerischen Fortschritts- und Vernunftideal treu bleibt. Gegenaufklärerisch im strengen Sinn ist sie, da sie sich gegen die Pervertierung der Vernunft in das Kalkül, der humanistisch-verpflichteten Rationalität in den egoistischen Nutzen, setzt. In der romantischen Aufklärungskritik gilt die Kritik weniger der Aufklärung als solcher, sie richtet sich eher auf die aufklärerischen Nivellierungen, die nun im Namen der romantischen Ideen behoben werden sollen.

III.

Auf das romantische Bild der, wenn man es mit Novalis sagt, einförmig klappernden „ungeheueren Mühle, die vom Strom getrieben und auf ihm schwimmend, eine Mühle an sich, ohne Baumeister und Müller und eigentlich ein echtes Perpetuum mobile, eine sich selbst mahlende Mühle“,⁶⁶ wurde zurückgegriffen, sobald man bemerkte, dass die rationalistische Moderne es mit denselben Problemen zu tun hat. Auch die frühen Theoretiker der Moderne kamen um die Feststellung nicht herum, die Totalität erstrebende Ausweitung der Rationalität und ihre Reduktion auf instrumentelle Formen führten zum Prozess der Säkularisierung und Entmythisierung der handlungsorientierenden Weltbilder. Bei diesem Prozess komme es nach Max Weber infolge der Übertragung des Maßstabs rationaler Kontrolle auf das gesellschaftliche Ganze dazu, dass die „institutionell geübte Kontrolle über das rationale Funktionsganze <...> zu innerfunktionaler

⁶⁵ Deutlicher als in dem *Ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus* lässt sich eine dem Geist der Aufklärung verbindliche Position nicht ausdrücken, wenn davon die Rede ist, dass man auf eine Idee geraten sei, die „noch in keines Menschen Sinn gekommen ist – wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muß im Dienste der Ideen stehen.“ In: Ebenda: S. 26.

⁶⁶ Novalis: *Die Christenheit oder Europa...*, S. 741.

Selbst-Kontrolle <verkomme, A. U.>, d. h. sie wird zu einer Frage der richtigen oder falschen Programmierung der Gesellschaft.“⁶⁷

Mit der Revitalisierung und kontextbedingter Erweiterung dieses bereits in der Frühromantik berührten Gedankenkomplexes im Werk von Max Weber gerät in unser Blickfeld die „geistige Situation“ der ersten zwei, drei Jahrzehnten des zwanzigsten Jahrhunderts, eine für die Aufklärung sehr schwere Zeit. Ganz symptomatisch für das damalige Misstrauen gegenüber den Prinzipien der Aufklärung ist eine Antwort auf die so oft und gern gestellte Frage nach dem Wesen der Aufklärung, die am Ende der 20er Jahre Alfred Döblin gab: „Was versteht man unter Aufklärung? Die Erziehung zu Papagaien. Wo ist der Unterschied zu Rekrutendrillen?“⁶⁸ In dieser Hinsicht kommt es wohl nicht von ungefähr, dass auch in der kurz nach dem Zweiten Weltkrieg herausgegebenen *Dialektik der Aufklärung* die Vernunft ausschließlich in ihrer instrumentellen Form vorkommt. Diese Reduktion kann zwar manchen Autoren Anlass geben, die Einseitigkeit der Perspektive von Adorno/Horkheimer zu bemängeln, da sie es unterlassen hätten, die regulative Funktion der Vernunft mit einzubeziehen,⁶⁹ sie spiegelte jedoch recht genau die damalige Einstellung zu der Aufklärung und der Vernunft wider. Für die geistige Atmosphäre der ersten dreißig Jahre dieses Jahrhunderts in Deutschland war kennzeichnend, dass die Aufklärung im Begriffe war, „in Manipulation und Mobilisation <aufzugehen, A. U.>, sie schien nur noch ein Mittel zu und für private „Gewinnsucht“ und „öffentlichen Imperialismus“ <...>, während die humanitären Zentral- und Perspektivbegriffe der Aufklärung, „Menschenwürde“ und „Brüderlichkeit“, keinerlei Verbindlichkeit mehr hatten.“⁷⁰

Der dramatische Prestigeverlust, den die Vernunft in der Weimarer Republik erfuhr, ging mit ihrer konstatierten Verkümmern zu „einer Karikatur ihrer selbst“⁷¹ einher. Er schlug sich darin nieder, dass für viele Autoren der Weimarer Republik auch der Begriff der Aufklärung mit in Ungnade fiel und „fragwürdig, ja fast anrüchig“⁷² wurde. Von welchen Faktoren wurde dieser Verfall begleitet, bzw. in die Wege geleitet?

67 Frank, Manfred: *Die Dichtung als "Neue Mythologie"*, S. 25.

68 In: Kiesel, Helmuth: *Aufklärung und neuer Irrationalismus in der Weimarer Republik*, in: Schmidt, Jochen: „Aufklärung und Gegenklärung...“, S. 22.

69 Viele der kritischen Argumente gegen das Verfahren von Adorno/Horkheimer stammen von Jürgen Habermas. Siehe zum Beispiel seinen Text *Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung. Bemerkungen zur Dialektik der Aufklärung nach einer erneuten Lektüre*, wo er auf die unzulässige Einseitigkeit dieses Buches mehrmals zu sprechen kommt: „Wenn man die Kritik an der instrumentellen Vernunft auf diesen Kern reduziert, wird klar, warum die *Dialektik der Aufklärung* das Bild der Moderne auf erstaunliche Weise einebnen muß.“ Oder: <...> der Unvollständigkeit und Einseitigkeit stützen, den die Lektüre dieses Buches auf den ersten Blick hinterlässt. Der Leser gewinnt mit Recht das Gefühl, dass die nivellierende Darstellung wesentliche Züge der kulturellen Moderne nicht berücksichtigt.“ In: Bohrer, Karl-Heinz: „Mythos und Moderne...“. S. 411–413.

70 Kiesel, Helmuth: *Aufklärung und neuer Irrationalismus...*, S. 498.

71 Frank, Manfred: *Aufklärung als analytische...*, S. 402.

72 Kiesel, Helmuth: *Aufklärung und neuer Irrationalismus...*, S. 503.

Vieles leistete in dieser Hinsicht die – in vielen Punkten jedoch eher aufklärerische⁷³- radikale Vernunftkritik von Friedrich Nietzsche. Dem falschen Ruf der Vernunft arbeitete auch die in den 10er und 20er Jahren zunehmende Rationalisierungskritik vor, die einen sehr prägnanten Ausdruck in dem 1913 herausgebrachten Buch *Zur Mechanik des Geistes* Walther Rathenaus fand. Hier wurde die Unzulänglichkeit der „analytischen Vernunft“ festgestellt, indem sie für ein Produkt der lebensfeindlichen, das Leben rationalistisch verstellenden Aufklärung ausgegeben wurde. Dem sollte jedoch nicht (wie bei Kant und Frühromantikern) durch die Kraft der synthetischen Ideen abgeholfen werden, sondern durch die vitalistische Akzentuierung des „Lebens“, der „Seele“ und der „Intuition“. Auf diese Polarität zwischen dem seelenlosen Verstand und der lebendigen Seele wurde nicht nur dann zurückgegriffen, als es galt, den Schranken der „Verstandesaufklärung zu entkommen“, und die „logozentrische Geisteshaltung bzw. Verblendung zu überwinden“,⁷⁴ wie es in dem symptomatisch genannten Buch *Der Geist als Widersacher der Seele* von Ludwig Klages⁷⁵ der Fall war. Dieser Polarität bediente man sich auch dann, als es hieß, das gefühlsorientierte, seelenhafte und aristokratische Wesen des deutschen Charakters von dem westeuropäischen abzuheben, das die Traditionen der „Ideen von 1789“ also des westlichen Rationalismus und Demokratismus verkörperte. Zum Misstrauen gegenüber der Vernunft trug nicht zuletzt die Erfahrung der sinnlosen Vernichtungsschlachten des Ersten Weltkrieges bei. Der Krieg zeigte, dass der Weg der Rationalität sich nicht unbedingt mit dem Weg zur Humanität decken müsse, ja das die von der Vernunft losgelöste Ratio in der Form von kriegsmäßig durchrationalisierter Gesellschaft, der Technik, Strategie etc. sogar der völligen Abkehr von Humanität Vorschub leisten könne.

Diese Tatsachen führten dazu, dass die Idee der Aufklärung in der Weimarer Republik (zumindest der Aufklärung in ihrer historischen Gestalt) weitgehend in Verruf geraten war. Sie schien von den neuesten geschichtlichen Ereignissen überholt zu sein. Aufgrund des Widerspruchs zwischen den emanzipatorisch-humanitären Versprechungen der Vernunft und der im Krieg erreichten Barbarei offenbarte sich der aufklärerische Geschichtsoptimismus als „Aufklärungsmärchen par excellence“.⁷⁶ Deswegen schickte man sich an, wenn man überhaupt noch an den Prinzipien der Aufklärung festzuhalten bereit war, die Transzendie-

73 Siehe die Ausführungen von Jochen Schmidt, der zu Recht darauf hinweist, dass die „Lösung „Gott ist tot“, die Polemik gegen jedwede christliche und idealistische „Hinterwelt“, die Steigerung des Freidenkertums zur Konzeption des „Freigeistes“, die Potenzierung der aufklärerischen Ideologiekritik zum totalen Ideologieverdacht“ in der Tat entschieden radikalisierte aufklärerische Gedanken seien. In: Schmidt, Jochen: *Einleitung*..., S. 19.

74 Kiesel, Helmuth: *Aufklärung und neuer*..., S. 507.

75 Die Seele ist für ihn ein Prinzip des Lebens, das sich mit dem dionysischen Prinzip deckt, ihren Widersacher bildet der Geist, die Verkörperung des apollinischen Prinzips. Durch das Muster dieses Begriffspaars kritisierte Klages alle geistgesteuerten Negative: die kapitalistische Gesellschaft, die Idee des Fortschritts, die Wissenschaft etc. Vgl. B. Horyna, Břetislav: *Mýty jednoho slova /filosofické eseje/*, Praha 2000, S. 91.

76 Kiesel, Helmut: *Aufklärung und neuer*... S. 503.

rung, die Überwindung der geschichtlich überholten⁷⁷ und kompromittierten Aufklärung anzustreben. Laut solcher Ansichten sei die Aufklärung einer positivistisch-historischen und materialistischen Verflachung verfallen, die auf die wesentlichen Fragen des Menschen keine befriedigende Antwort parat, ja das Leben an sich und seine Rätsel vollends außer Acht gelassen habe. Viele dem rationalistisch-positivistischen Milieu entstammte Intellektuellen (G. Benn, E. Jünger, mit Beschränkungen auch A. Döblin) vollzogen die Abkehr von der geistig veralteten und abwegig geratenen Aufklärung, indem sie ihr einen „blutvolleren, tieferen und tragischeren“ Lebensbegriff entgegengestellten, der seinerseits wohl auf den gemeinsamen Einfluss der romantischen Naturphilosophie, des darwinistischen Biologismus und der Philosophie von Nietzsche zurückzuführen ist. Und erneut ist in diesen Fällen die Frage aufzuwerfen, ob eine solche Überwindung der Aufklärung im Zeichen des Lebensbegriffs tatsächlich (noch) eine Überwindung im Sinne der „Aufklärung über sich selbst“ sei, oder ob man damit mit Aufklärung als solcher⁷⁸ abrechnet, wie es zum Beispiel ein Glaubensbekenntnis von Oswald Spengler aus dem Jahre 1919 nahe legt: „Wir glauben nicht mehr an die Macht der Vernunft über das Leben. Wir fühlen, dass das Leben die Vernunft beherrscht. Menschenkenntnis ist uns wichtiger als abstrakte und allgemeine Ideale.“⁷⁹

Vieles spricht dafür, vor allem wenn man es aus der historischen Perspektive betrachtet, dass es dabei tatsächlich zu einer „Umstellung vom Programm Rationalismus auf das Programm Irrationalismus“⁸⁰ gekommen war, die in ihren Konsequenzen indirekt bis zu dem Nationalsozialismus führte. Fasst man zum Beispiel die Interpretationen des Weltkrieges von Ernst Jünger ins Auge, der

77 Kiesel demonstriert dies unter anderem an den Identifikationsschwierigkeiten der damaligen geistigen Elite mit der Aufklärung, die zum Beispiel anlässlich der Feier von Lessings 200. Geburtstag im Januar 1929 deutlich zutage traten. „Lessing war der erste Autor von internationalem Rang, den die Weimarer Republik zu feiern hatte. Entsprechend groß war das Aufgebot an wissenschaftlicher und publizistischer Prominenz, die sich <...> mit dem „Fahnen-träger“ der deutschen Aufklärung befasste. Aber kaum einer Redner konnte sich zu einer rückhaltlosen Anerkennung des Lessingschen Aufklärungsprogramms entschließen<...> Selbst T. Mann, der in seiner vor der Preußischen Akademie der Künste gehaltenen „Rede über Lessing“ noch das Löblichste über den nur halbherzig Gefeierten sagte und seine klare Intellektualität sogar als dringend notwendiges Remedium gegen den sich ausbreitenden faschistischen Irrationalismus beschwor – selbst er bezeichnete Lessings „einseitige (und damals so notwendige!) Tendenz des Rationalismus“ als heute nicht mehr lebensgültig.“ In: Ebenda: S. 504.

78 Bei Benn möge dies daraus erklärbar sein, dass er „die Aufklärung nur im pervertierten naturwissenschaftlichen Endzustand des „Szientismus“, als „Seuche der Erkenntnis“ kennen lernte und von dorthin beurteilte, weil er von ihrer „Dialektik“ nur die selbstzerstörerische Komponente wahrnahm, ist sie ihm als ein bedeutendes geschichtliches, politisches und weiterwirkendes Phänomen niemals zur Erfahrung geworden. Ihr andersgearteter historisch-humaner Vernunftbegriff, als die Gegenkraft zum naturwissenschaftlichen Rationalismus, blieb ihm zeitlebens fremd.“ In: Schröder, Jürgen: *Gottfried Benn. Poesie und Sozialisation*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1987, S. 182.

79 Kiesel, Helmut: *Aufklärung...* S. 506.

80 Ebenda: S. 509.

darin die – ihm willkommene – Zerstörung des 19. Jahrhunderts samt dessen bestimmenden falschen und trügerischen Prinzipien der Vernunft und des verweichlichten humanitären Demokratismus sah, und bedenkt man folglich die primär das Irrationale und Dunkle in den Vordergrund rückende Hauptintention⁸¹ seiner in *Das abenteuerliche Herz* gesammelten Notaten und Visionen, von seinem (und dem von Benn) nicht immer ganz klaren und deutlichen Verhältnis zum Nationalsozialismus zu schweigen, wird man eher dazu neigen, Jünger und seinesgleichen gegen die Aufklärung zu stellen. Wenn man jedoch andere seiner Notizen dazu nimmt, zeigt sich die vorige Schlussfolgerung wiederum als nicht unbedingt zuverlässig und angemessen. Dort scheint es ihm nämlich – ähnlich, und ähnlich umstritten wie z. B. dem „Magus im Norden“ – um das Besehen der Folgen der totalitären Macht des aufklärerischen Lichts und dessen Trägern zu gehen, also um die Frage, ob das Programm der Aufklärung ausschließlich zur Erleuchtung des Menschen geführt habe. Und diese genuin aufklärerische Frage konnte er nicht anders als verneinen; das Programm der Aufklärung habe nach Jünger zur Verblendung geführt, denn, wie es in den *Kaukasischen Aufzeichnungen* unter dem Datum des 23. 12. 1942 steht: die „Blindheit wächst mit der Aufklärung; der Mensch bewegt sich in einem Irrgarten von Licht. Er kennt die Macht der Finsternis nicht mehr.“⁸²

Jünger scheint also unter anderem Bedenken an einem Prozess anzumelden, dessen Einseitigkeit die ursprünglichen Ziele in ihr Gegenteil umschlagen lässt. Anstatt sich der Grenzen des Unaufklärbaren bewusst zu sein, lassen wir uns von den Lichtträgern der Aufklärung in den „Irrgarten von Licht“ führen. Jüngers Kritik der Aufklärung, wie fragwürdig in dieser Hinsicht viele seiner Lösungsvorschläge und Zukunftsvisionen auch immer anmuten können, scheint durchaus im Dienste von deren Idee zu stehen. Stellt sich Jünger hinter das Dunkle, bedeutet es noch bei weitem nicht, dass er dessen Alleinherrschaft zu propagieren sucht; indem er es in Schutz nimmt und sich ins Dunkle stellt, vermag er eher auf die Verblendung derjenigen Aufklärer aufmerksam zu machen, die die tragische, dunkle, destruktive Hälfte der Welt und des Menschen einfach streichen wollen. Damit keine Missverständnisse aufkommen: es soll und darf keineswegs in Abrede gestellt werden, dass die Aufklärungskritik in mehreren wichtigen Strömungen der Weimarer Republik beträchtlich zum Absturz in ein „Denkvakuum“⁸³ beitrug, eine Art „falschen Konsensus“ bildete und eine gefährliche Erweckungsbereitschaft für alles Vorrationalle und blinde Entscheidungswut und Tatentschlossenheit entfesseln konnte, kurz, dass sie den „aggressiveren Irratio-

81 In dieser 1929 erschienenen Schrift habe sich Jünger, nach Kiesel, dahin geäußert, „dass nur jenseits der Vernunftgrenzen und der Verstandestätigkeit die Wahrheit des Lebens zu entdecken sei, dass folglich nicht die Ratio, sondern die Irratio das Führungsrecht im Leben beanspruchen dürfe, und das mithin nicht die Verstandesaufklärer und Humanitätsgläubigen die Lehrer der zur wahren Lebenserkenntnis entschlossenen Menschen zu sein hätten, sondern die *Abenteurer und die Visionäre des Dunklen und Bösen*.“ Ebenda: S. 510.

82 Ebenda: S. 510.

83 Ebenda: S. 519.

nalismen des Nationalismus und des Rassismus die Einfallstore⁸⁴ zu öffnen half. Was man jedoch trotz alldem nicht aus den Augen verlieren sollte, ist der Jüngersche im strengen Sinne gegenaufklärerische Gedanke, der deswegen über Aufklärung aufzuklären trachtet, weil er kritisch auf einen gefährlichen Mechanismus in ihrem Kern hinweist. Ihm zufolge würden der (korrekturbedürftigen) Aufklärung Tendenzen anhaften, die letztendlich und paradoxerweise der verhängnisvollen Entwicklung auf den Krieg hin Vorschub leisten würden: zum einen wäre es die schon mehrmals erwähnte Rationalisierungsleistung der Aufklärung, die sie in Form „der radikalisierten Verdinglichung des Menschen“ und des „perfektionierten Vernichtungsapparats“ zur Verfügung stellte, und von denen die destruktiven Kräfte reichlich zehren konnten. Zum anderen, und dies mag noch schwererwiegender und nachhaltiger für die Entwicklung der strengen Gegenaufklärung zu sein, erscheint in dem Satz vom „Irrgarten von Licht“ ein Widerspruch im Wesen der Aufklärung – oder wenn man will ein Beweis ihrer Dialektik –, in dem der Aufklärung gegenüber der Vorwurf erhoben wird, die Veranlagung des Menschen zum Destruktiven zu verharmlosen und das Unmenschliche (Tod, Tragik, Gewalt etc.) zu leugnen. Als fatal könne sich demnach der unerschütterliche Glaube daran erweisen, dass man gegen das Unmenschliche insofern gefeit sei, als man es rational aufkläre. Wird man Adorno/Horkheimer zufolge mit jedem Schritt, der das Dunkle zu durchleuchten glaubt, wieder vom ursprünglich Dunklen ereilt, mag auch die bzw. eine der Intentionen Jüngers darin erblickt werden, sich der für die nicht einseitige Erkenntnis notwendigen Finsternis bewusst zu sein. Nicht ausklammern wollte Jünger das Dunkle, ganz im Gegenteil. Er suchte es in seine Erwägungen einzu beziehen, worin er trotz mancher gravierenden Unterschiede nicht weit davon war, wovon 1944 die dialektischen Aufklärer Adorno/Horkheimer ausgegangen sind, indem sie am Anfang der *Dialektik der Aufklärung* formulierten, dass „die vollends aufgeklärte Erde <...> im Zeichen triumphalen Unheils“⁸⁵ strahle.

IV.

Unser Blick auf die Begriffsgeschichte der „Aufklärung“ und „Gegenaufklärung“ konzentriert sich absichtlich auf diejenigen Denker, die an der Grenze zwischen Aufklärung und Gegenaufklärung stehen. Klare Fälle stehen hier nicht zur Diskussion, denn sie verfestigen lediglich die Grenzen zwischen Aufklärung und Gegenaufklärung, ohne sie anzutasten. Nach dem zweiten Weltkrieg und insbesondere in den 60er Jahren wurde diese Grenze in Deutschland noch deutlicher, die Polarisierung noch schärfer. Die in den ersten etwa 15 Nachkriegsjahren dominierende Verlegenheit bezüglich der Einstellung zu der unheilvollen NS-Zeit wurde in den 60er Jahren durch ein solches Verhalten abgelöst, das sich zu

84 Ebenda: S. 521.

85 Adorno, T. W. und Horkheimer, M.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Zweite Ausgabe. Frankfurt am Main 1969, S. 9.

recht ein aufklärerisches nannte. Bereits am Ende der 50er Jahre erschienen Romane (z. B. *Billiard um halbzehn* von Heinrich Böll oder *Die Blechtrommel* von Günter Grass), die unmissverständlich das zum Ausdruck brachten, wofür sich die deutsche Nachkriegsintelligenz seit den ersten Nachkriegsjahren mehr oder weniger deutlich auszusprechen pflegte: dass die Greuelthaten der Nazi-Zeit nicht vergessen werden dürfen. Man kann behaupten, dass der wichtigste Impuls, aus dem heraus diese Romane geschrieben wurden, war, sich mit der unheilvollen deutschen Vergangenheit auseinander zu setzen, ja sie mit all ihren Schatten ans Licht zu bringen.

Dieser durchaus aufklärerische Imperativ wurde in den 60er Jahren für die Intelligenz (auch die studentische) zum Antrieb nicht nur ihres Schreibens, aber auch ihres Handelns. Die Vergangenheitsbewältigung wurde zum wichtigsten Thema. Zwanzig Jahre nach dem Kriegsende war es an der Zeit, sich gegen das Verschweigen und Verdrängen der äußerst unangenehmen Vergangenheit aufzulehnen, jenem Zug der nachkriegsdeutschen Mentalität den Kampf auszusagen, den Alexander und Margarethe Mitscherlich in ihrer kulturkritischen Studie als *Die Unfähigkeit zu trauern* (1967) bezeichneten. Auch in der Literatur, am stärksten wohl im Drama machte sich die Bemühung bemerkbar, die blinden Flecken der Vergangenheit zu entlarven und zu erklären sowie das zu vergegenwärtigen, was die Wirtschaftswundergeneration verdrängt hatte. Die Dramatiker gingen davon aus, dass jede realistische Darstellung des Dritten Reiches bis in ihre damalige Gegenwart hineinreichen müsse. Geradezu paradigmatisch drückte das Gefühl dieser (Dramatiker)Generationen Rolf Hochhuth aus, indem er die Parole prägte: „Mein Vater heißt Hitler“. Daraus kann jedoch auf zweierlei geschlossen werden. Entweder kann dieses Bekenntnis der Söhne der 60er Jahre so verstanden werden, dass sich der eigene Vater dem Hitler angeschlossen hat, ohne es seinem Sohn gestanden zu haben; für solche Söhne ist es ein Leichtes, den Vater zur Rechenschaft zu ziehen, ja ihm seine damalige Feigheit bzw. Hörigkeit vorzuwerfen. Oder man gesteht sich ein, dass man selbst der „Sohn“ Hitlers sei; und da sind die Folgen wesentlich komplizierter, solche „Söhne“ stehen ja überwiegend allein. Kurz und gut: Die Vergangenheitsbewältigung kann entweder als ein recht bequemer „nachträglicher Ungehorsam“ (O. Marquard) gegenüber der Generation der Väter gedeutet werden, als eine willkommene Gelegenheit, ihr moralisches Profil zu beurteilen, sprich zu verurteilen. Oder als eine unangenehme Herausforderung, der Tatsache die Stirn zu bieten, dass man selbst den Namen Hitlers trägt. In der Literatur gilt es genauso. Die auf den ersten Blick aufklärerisch entlarvende, dennoch im Endeffekt eher denunzierende Geste kann man entweder gegen die anderen oder gegen sich selbst richten. Man kann denunzieren, oder sich selbst preisgeben. Die Maximen der Aufklärung sind nicht automatisch und nicht immer berechtigt; sie werden es erst in Abhängigkeit davon, wen man in das Licht der Aufklärung stellt.

Diese Auslegungsmöglichkeit gilt nicht nur, wenn man die radikalen Studenten und Intellektuellen der 60er Jahre trennen möchte in jene, die trotz der anti-autoritär-antifaschistischen Begeisterung ihren Anstand nicht begraben haben und jene, die die Schuld einzig der Vatergeneration angelastet haben. Genauso

kann man sie auch auf das Feld der literarischen und politischen Diskussionen übertragen. So mündet in M. Walsers Drama *Der schwarze Schwan* (1964), das die uneingestandene Schuld der Väter thematisiert, die Klage des Sohnes keineswegs in eine billige Geste der Zurückweisung des Vaters, sondern in den Selbstmord. Der Sohn des prominenten Naziarztes Goothein versucht die väterliche Schuld zu sühnen, indem er sich selbst zur Rechenschaft zieht. Er weiß nämlich, dass auch er – als Sohn Hitlers – wohl genauso wie sein Vater Goothein reagiert hätte. Der Unterschied ist am deutlichsten an der dramatischen Sensation der frühen 60er Jahre, *Der Stellvertreter* (1962) von Rolf Hochhuth zu sehen. Aus einer durchaus berechtigten Intention, nämlich zu zeigen, dass auch der „Stellvertreter Gottes“, Papst Pius XII. an den nazistischen Verbrechen seinen Anteil hatte, indem er sich als die höchste Autorität von ihr nicht distanzierte, wird das Stück infolge der dramatischen Darstellung Hochhuths weniger zu einer aufrichtigen Vergangenheitsbewältigung als zu einer effektvollen Hinrichtung des Papstes. So treu sich Hochhuth auch an die Dokumente gehalten hat, deren dramatische Bearbeitung (moralische Helden werden den politisch kalkulierenden schwarz-weiß gegenübergestellt, der Papst gerät zwangsläufig zu den kalkulierenden) zeugt eher von dem zwingenden Bedürfnis des Autors, sich mit Hitler in sich derart auseinander zu setzen, dass die eigene Schuld in eine Figur hineinprojiziert wird, mit der dann abgerechnet werden kann.

Von einer ungeheueren Wirkungskraft dieser Mentalität zeugt unter anderem die Form des neuen Volksstücks in den 60er Jahren (M. Sperr, F. X. Kroetz, R. W. Fassbinder). Was bei Hochhuth dem Papst aufgeladen wird, bekommen hier die Kleinbürger und Dorfbewohner ab. Am Anfang steht wiederum eine aufklärerische Absicht, nämlich die Suche nach den kleinbürgerlichen Wurzeln des Faschismus bzw. nach dessen Resten in den – überwiegend bayerischen – Dörfern, die jedoch nicht selten zur zweckmäßigen Denunziation wird, die Figuren, so ein damaliger Theaterkritiker der Zeitschrift „Theater heute“, werden zu Demonstrationsobjekten, von denen man sich allzu leicht distanzieren kann. Dieser Theaterkritiker Namens Botho Strauß, der in den 70er und 80er Jahren zu einem der meistgespielten deutschen Dramatiker, in den 90er Jahren zu einem der umstrittensten deutschen Intellektuellen wurde, äußerte bereits in diesen Theaterkritiken⁸⁶ den Wunsch, der 2. Juni 1967, der Todestag von Benno Ohnesorg, möge das „Ende eines auf vielfache, begründete wie irrationale Weise ins Vergangene verstrickten Daseins [bringen, A.U.], das die offizielle Politik ebenso beherrschte wie Kunst und Literatur, vor allem auch die jüngeren Stückeschreiber, und das gleichsam für eine gemeinsame, die Intelligenz und die Herrschenden verbindende politische Moral sorgte.“⁸⁷ Die Bedeutung dieser auf den ersten Blick eher unauffälligen Äußerung zeigte sich, erst nachdem Strauß in seinen essayistischen Texten – z. B. in *Paare, Passanten* (1981) – auf den offensichtlichen Missbrauch der tragischen deutschen Vergangenheit hinzuweisen begann, der

86 Sie wurden im Jahre 1987 unter dem Titel *Versuch, ästhetische und politische Ereignisse zusammenzudenken. Texte. Texte über Theater 1967–1987* herausgebracht.

87 Ebenda: S. 53.

von der linken Nachkriegsintelligenz betrieben wird. Es handelt sich dabei um folgende Praxis: die Tragödie der NS-Zeit wird zu einer "Bundeslade des Bösen"⁸⁸ instrumentalisiert, aus der man die Moral und Berechtigung schöpfen kann, Andersdenkende ohne weiteres zu stigmatisieren. An den Pranger der links-aufklärerischen Nachkriegsrichter werden alle Andersdenkenden gestellt, also all jene, welche die aufoktroierte Weise der Vergangenheitsbewältigung verweigern. Es handelt sich also um dasselbe denunzierende Verhaltensmuster, das bereits in den 60er Jahren für die radikalen Studenten, Politiker und Literaten charakteristisch war. In diesem Prozess spielt die Idee der Aufklärung eine große Rolle.

Aus den Texten der deutschen Neo-Konservativen (z. B. von Hermann Lübke) geht hervor, dass sich in den deutschen politischen Diskussionen der 60er Jahre eine bestimmte intellektuelle Front formiert hat, „die mit ausdrücklichem Ausschluß anderer gegen diese den Anspruch erhebt, das politische und moralische Erbe der Aufklärung zu repräsentieren“.⁸⁹ Der Zweck dieser Strategie liegt auf der Hand: der Begriff der „Aufklärung“ wird zu einem ideologisch-politischen Kriterium, über das sich einige als „Hüter der aufgeklärten Traditionssubstanz unserer deutschen Demokratie“⁹⁰ stilisieren, um die anderen als Gegenaufklärer abzustempeln, d.h. als die Erben jener deutschen Tradition, die den Deutschen bereits einmal zum Verhängnis geworden ist. Anders gesagt: die tragische deutsche Vergangenheit wird zum Instrument, das die selbsternannten Erben der Aufklärung dazu privilegiert, den anderen die Bedingungen vorzuschreiben, unter denen sie mündig werden können. Dies ist jedoch eine recht eigenwillige Interpretation der Ideen der Aufklärung. Was an ihr befremdet, ist zunächst die Tatsache, dass der aufklärerische Anspruch in diesem Fall mit dem ausschließlichen Anspruch (fast einer moralischen Pflicht) identifiziert wird, als Vormund der anderen aufzutreten, die anderen danach zu beurteilen, ob sie genug aufgeklärt sind. Man sieht: in dieser Argumentation werden zum einen die Maximen der Aufklärung ziemlich vereinfacht gehandhabt, zum andern schimmern in ihr etliche marxistische Klischees durch. Beide Komponenten können sowohl mittels der Diskussionen zwischen den deutschen Liberalen und Neo-Konservativen, als auch anhand der intellektuellen Entwicklung von B. Strauß verfolgt werden, denn Strauß hatte sich – nach Meinung vieler Forscher – derart verbissen von den links-aufklärerischen Nachkriegsgenerationen abgesetzt, dass er in den 90er Jahren unter den gegenaufklärerischen Recht-Konservativen landete. Dieses korrekturbedürftige⁹¹ Urteil wird in Deutschland meistens von dem skandalösen Essay *Anschwellender Bocksgesang* (1993) abgeleitet.

88 Nordhofen, Eckhard: *Vor der Bundeslade des Bösen*. In: „Deutsche Literatur 1993. Jahresüberblick“. Stuttgart 1994, S. 283–288.

89 Lübke, Hermann: *Aufklärung und Gegenaufklärung*. In: Zöllner, Michael (Hg.): „Aufklärung heute. Bedingungen unserer Freiheit“. Zürich 1980, S. 12.

90 Ebenda: S. 13.

91 Differenzierter wird der Fall Strauß behandelt in: Schröder, Jürgen: „Who's Afraid of...? Botho Strauß und die deutsche Nachkriegsliteratur“. In: Robert Weninger und Brigitte Ross-

Der Zusammenhang zwischen dem Missbrauch der Vergangenheit im Namen der Aufklärung, den neo-konservativ liberalen Diskussionen und der intellektuellen Entwicklung von B. Strauß ist wie folgt zu beschreiben. Indem sich Strauß von der aufklärerisch-linken Generation der Nachkriegsintellektuellen absetzte, die sich für die einzigen legitimen Erben der „gesunden“, d. h. aufklärerischen Traditionen hielten, sagte er sich zugleich von der links-marxistischen Interpretationen einiger geistesgeschichtlichen Phänomene los. Am deutlichsten zeigt es sich im Falle von Aufklärung und Romantik. Strauß bekennt sich ausdrücklich zu eben jenen aufklärerischen und (früh)romantischen Traditionen, die aus dem marxistischen Raster zwangsläufig herausgefallen sind. Die Aufklärung hielten die Marxisten für eine ausgesprochen antireligiöse Bewegung, die der vorbehaltlosen und zügellosen Emanzipation des Individuums dient; die Romantik wurde (nicht nur) unter den Marxisten aufgrund ihres irrationalen, reaktionären, anti-aufklärerischen, nationalen ggf. katholisch-restaurativen Charakters abgelehnt, und als eine Vorstufe der völkischen Ideologie des Dritten Reichs und somit als ein Irrweg der deutschen Literatur bezeichnet. Eine derart schwarzweiße Interpretation lehnen nicht nur die neueren Literaturgeschichten, sondern auch B. Strauß ab: Die Aufklärung sei keineswegs mit der schrankenlosen Emanzipation des Individuums oder mit der primär kritisch-entlarvenden Intention gleichzusetzen; denn so werde von der Aufklärung eine ihrer eigensten Komponente abgekoppelt, ihre Selbstreflexivität. Strauß weiß allzu gut, dass zur wahren Aufklärung – seit Kant – nicht nur der Mut gehört, die Legitimität fremder Autorität(en) zu hinterfragen, sondern auch – und vor allem – der Mut, genauso streng der eigenen Autorität gegenüber zu verfahren. Daraus zieht er die Schlussfolgerung, dass wir keineswegs als Aufklärer handeln, wenn wir jenes „sapere aude“ nur als Berechtigung zu immer weiteren Emanzipationsschritten verstehen, ohne den aufklärungskritischen Enthusiasmus auf sich selbst zu beziehen. Ganz im Gegenteil: wer von seinem Vernunftanspruch lediglich das Recht bezieht, den anderen vorzuschreiben, wie sie sich benehmen sollen, ist, davon legt der Blick auf die Begriffsgeschichte der „Aufklärung“ und „Gegenaufklärung“ ein klares Zeugnis ab, selbst ein Gegenaufklärer. Straußsche Kritik der nachkriegsdeutschen Aufklärung stellt eine zeitgenössische Variante der Gratwanderung all denen dar, die die Maximen der Aufklärung derart konsequent einhalten, bis sie an die Grenzen zwischen Aufklärung und Gegenaufklärung geraten. In den deutschen Nachkriegsverhältnissen ergibt sich diese Gratwanderung aus der Befürchtung, dass sich wiederum neue Vormunde etablieren, die sich im Namen der Aufklärung zum Gewissen der anderen stilisieren, um selbst kein Gewissen haben zu müssen.

Dass Strauß, der einstige Bewunderer von E. Bloch und W. Benjamin, während seiner Kritik der Aufklärung der bornierten Gegenaufklärung fernbleibt, beweisen auch seine zahlreichen Hinweise darauf, dass es unzulässig sei, „Vernunft“ vom „Herzen“ oder der Einbildungskraft zu trennen; darin folgt er Les-

sing oder Schiller. Der Abstand von der linken Perspektive ist bei Strauß auch in seiner Reflexion des einseitig aufklärerischen Enthusiasmus zu spüren, wie auch in den Mahnungen an die Vernunft, dass dem Übergreifenden (Gott, Sprache, das Andere etc.) Demut zu zollen wäre; eine deutliche Anlehnung an Kant, Hamann, Herder (Hamann und Herder zählen bei den Marxisten zu den Antiaufklärern). Als Erbe der romantisch-aufklärerischen Traditionen Herders beharrt Strauß auf der Unumgänglichkeit der poetischen Imagination wie auch des schöpferischen mythischen Ursprungs, ohne die keine Vernunft auskommt, es sei denn, dass sie zu einer kritischen Sterilität entarten will. Von den vordergründigen Aufklärern setzt sich schließlich Strauß ab, indem er ihre Überzeugung zurückweist, unser Heil liege in der restlosen Aufklärung des Dunklen, Tragischen und Destruktiven; hier knüpft er an den aufklärungskritischen Gedankenstrang an, den man bei E. Jünger, aber auch bei T.W. Adorno finden kann. In dem Text *Anschwellender Bocksgesang* laufen all diese Fäden zusammen, und – lapidar gesagt – der falsch aufklärerischen Nachkriegsgeneration wird vorgeworfen, sie sei vom restlosen Aufklären, Enthüllen, Entlarven und Denunzieren von allem besessen, nur nicht von der Einsicht in eigene Fehler und Versäumnisse. Der Blick auf die Begriffsgeschichte der „Aufklärung“ und „Gegenaufklärung“ zeigt, dass Strauß allen Recht hat, sich im *Anschwellenden Bocksgesang* zu der „Gegenaufklärung im strengen Sinn“ zu bekennen.