

Werner Schneiders (Hg.)

Christian Thomasius
(1655–1728)

Interpretationen zu Werk und Wirkung



Meiner

CHRISTIAN THOMASIIUS 1655–1728
Herausgegeben von Werner Schneiders





Christianus Thomasius
Potentissimi Borussiae Regis Consiliarius Intimus,
Universitatis Fridericiana Director, Professor
Primarius et Facultatis Juridicae Ordinarius etc.
Natus Lipsiae d. 1. Jan. 1655, Donatus Halae d. 23. Sept. 1728.

STUDIEN ZUM ACHTZEHNTEM JAHRHUNDERT

Herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft
für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts
Band 11

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

CHRISTIAN THOMASIUS 1655–1728

Interpretationen zu Werk und Wirkung
Mit einer Bibliographie
der neueren Thomasius-Literatur

Herausgegeben von Werner Schneiders

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

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

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-7873-4159-7

ISBN eBook: 978-3-7873-3865-8

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1989. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

Inhalt

VORWORT	XI
I. EINFÜHRUNG	1
<i>Werner Schneiders (Münster)</i> 300 Jahre Aufklärung in Deutschland	1
II. INITIATIVEN: PERSON UND SITUATION	21
<i>Hans-Jürgen Engfer (Berlin)</i> Christian Thomasius. Erste Proklamation und erste Krise der Aufklärung in Deutschland	21
<i>Helmut Holzhey (Zürich)</i> Initiiert Thomasius einen neuen Philosophentypus?	37
<i>Félix Jarras (Montpellier) †</i> La pureté de Christian Thomasius	52
<i>Paul Raabe (Wolfenbüttel)</i> Christian Thomasius in Wolfenbüttel	59
III. ERKENNTNIS: EMPIRISMUS UND EKLEKTIK	73
<i>Michael Albrecht (Trier)</i> Thomasius – kein Eklektiker?	73
<i>Rita Widmaier (Hannover)</i> Alter und neuer Empirismus. Zur Erfahrungslehre von Locke und Thomasius	95
<i>Luigi Cataldi Madonna (Rom)</i> Wissenschafts- und Wahrscheinlichkeitsauffassung bei Thomasius	115

IV. RECHT: POLITIK UND ANSTAND	137
<i>Hinrich Rüping (Hannover)</i>	
Theorie und Praxis bei Christian Thomasius	137
<i>Klaus Luig (Köln)</i>	
Das Privatrecht von Christian Thomasius zwischen Absolutismus und Liberalismus	148
<i>Rolf Lieberwirth (Halle/Saale)</i>	
Christian Thomasius und die Gesetzgebung	173
<i>Frederik M. Barnard (London/Ontario)</i>	
Rightful decorum and rational Accountability. A forgotten Theory of civil Life	187
<i>Manfred Beetz (Saarbrücken)</i>	
Ein neuentdeckter Lehrer der Conduite. Thomasius in der Geschichte der Gesellschaftsethik	197
V. GLAUBE: VERNUNFT UND FREIHEIT	223
<i>Martin Pott (Münster)</i>	
Thomasius' philosophischer Glaube	223
<i>Stephan Buchholz (Berlin)</i>	
Christian Thomasius: Zwischen Orthodoxie und Pietismus – Religionskonflikte und ihre literarische Verarbeitung	248
<i>Günter Gawlick (Bochum)</i>	
Thomasius und die Denkfreiheit	256
VI. AUSWIRKUNGEN: STREIT UND RUHM	275
<i>Hans Werner Arndt (Mannheim)</i>	
Erste Angriffe der Thomasianer auf Wolff	275
<i>Sonia Carboncini (Hannover)</i>	
Die thomasianisch-pietistische Tradition und ihre Fortsetzung durch Christian August Crusius	287
<i>Günter Mühlfordt (Halle/Saale)</i>	
Ein kryptoradikaler Thomasianer: C. A. Heumann, der Thomasius von Göttingen	305

VII. BIBLIOGRAPHIE	335
<i>Frank Grunert (Münster)</i>	
Bibliographie der Thomasius-Literatur 1945–1988	335
NAMENREGISTER	356

Vorwort

Die vorliegenden Studien zu Christian Thomasius verdanken ihr Entstehen dem Forschungsprogramm der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, das – in Verbindung mit der Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts – zur Vorbereitung dieses Bandes vom 21. 5. bis 23. 5. 1987 in Wolfenbüttel ein Arbeitsgespräch unter dem Titel »Christian Thomasius – 300 Jahre Aufklärung in Deutschland« durchgeführt hat. Die meisten der bei dieser Gelegenheit vorgestellten und diskutierten Beiträge werden hier publiziert; einige (Frederik M. Barnard, Sonia Carboncini, Félix Jarras, Martin Pott, Hinrich Rüping), die nicht vorgetragen werden konnten, sowie die Bibliographie von Frank Grunert sind später hinzugekommen.

Der Herausgeber darf an erster Stelle der Herzog August Bibliothek und ihrem Direktor Herrn Prof. Dr. Dr. h. c. Paul Raabe sowie speziell dem Forschungsprogramm der Herzog August Bibliothek und seiner Leiterin Frau Dr. Sabine Solf für ihre großzügige Förderung danken. Er dankt der VG WORT für den gewährten Druckkostenzuschuß. Großen Dank schulde ich auch meinen Mitarbeitern Christoph Bruckmann, Frank Grunert und Veronika Raida für ihre vielen Hilfen bei dem schwierigen Geschäft der Redaktion.

I. Einführung

Werner Schneiders (Münster)

300 Jahre Aufklärung in Deutschland

»Ruhet unterdes sanft, ihr lieben Schlafenden zu Braunschweig und Wolfenbüttel! Und wenn ihr morgen erwacht, so vergeßt nicht, euch des Glücks zu freuen, in einem Lande zu leben, wo ihr das, was man hier erst durch Menschenblut erkaufen mußte – Ruhe, Sicherheit und auf Vernunft gegründete Freiheit – unentgeltlich habt.«
Johann Heinrich Campe (1789)¹

I. Aufbruch in die Zukunft

300 Aufklärung in Deutschland? Die Frage bezieht sich auf die Bedeutung der bekannten Tatsache, daß Christian Thomasius 1687, vor 300 Jahren, anscheinend zum ersten Mal in deutscher Sprache, eine deutsche Vorlesung, die sogenannte erste deutsche Vorlesung, ankündigte. Nun war dies ganz sicher nicht die erste deutsche Vorlesung; andere, z. B. von Paracelsus, waren ihr vorhergegangen (was Thomasius damals jedoch kaum gewußt haben dürfte). Vielleicht war es nicht einmal die erste deutschsprachige Vorlesungsankündigung. Dennoch wurden Ankündigung und Vorlesung, sowie die begleitende Programmschrift (*Discours von der Nachahmung der Franzosen*, 1687), im konservativen Leipzig, vor allem beim universitären Establishment, als neu und unerhört empfunden und führten zu einem Eklat, der, wie ebenfalls bekannt, verschiedene Steine ins Rollen brachte. Zunächst publizierte Thomasius im Anschluß an seine Vorlesungen zwei modern gemeinte, betont praxisorientierte, aber noch lateinisch geschriebene Lehrbücher zur Logik und zum Naturrecht (*Institutiones jurisprudentiae divinae*, 1687/88; *Introductio ad philosophiam aulicam*, 1688). Vor allem aber schrieb er nun seine satirischen *Monatsgespräche* (1688/89), die erste und in ihrer Art einmalige deutsche Monatszeitschrift, die ihm wegen seiner Angriffslust zahlreiche Gegner einbrachte. Dies führte dann zusammen mit seinen aggressiven Vorlesungen zu seiner Vertreibung

1. Johann Heinrich Campe: *Briefe aus Paris*, in: *Braunschweigisches Journal*. Bd. II. 1789. Zitiert nach Horst Stuke: *Aufklärung*, in: Otto Brunner, Werner Conze, Reinhart Koselleck (Hrsg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. I. Stuttgart 1972, S. 265.

aus Leipzig und seinem Weggang nach Halle, wo er zum Gründungsvater und geistigen Inspirator der bald darauf gegründeten neuen Universität Halle, der ersten Aufklärungsuniversität, wurde. Hier veröffentlichte er in schneller Folge seine noch in Leipzig begonnene Logik, die ›erste‹ deutsche Logik (Vernunftlehre) und seine Ethik, die ›erste‹ deutsche Ethik (Sittenlehre), sowie – nach einer längeren religiös-moralischen Krise – seine großen juristischen bzw. rechtsphilosophischen Werke, vor allem die *Fundamenta juris naturae et gentium* (1705) und die *Cautelae circa praecognita jurisprudentiae* (1710), sowie eine große Zahl von z. T. bahnbrechenden juristischen bzw. rechtsphilosophischen Abhandlungen, von denen die gegen die Folter und die Hexenverfolgung heute noch bekannt sind. Diese seine geschichtswirksamen Errungenschaften, vor allem die systematische Unterscheidung von Recht und Moral, die Rehabilitation der deutschen Rechtsgeschichte sowie sein erfolgreicher Kampf gegen Folter und Hexenwahn, ließen eine progressive Rechtsschule entstehen, die zumindest in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts das Rechtsdenken beherrschte.

Die unmittelbare Wirkung, die von Thomasius ausging, war anscheinend enorm, und er selbst hat sein Wirken schon sehr bald auch in einen allgemeinen Aufbruch in die Zukunft eingeordnet, den er als geschichtliche Tatsache konstatieren zu können glaubte. Die Frage ist jedoch, ob diese und andere Tatsachen es rechtfertigen, mit Christian Thomasius und dann auch symbolisch mit 1687 die deutsche Aufklärung beginnen zu lassen. Ist Thomasius der Initiator der Aufklärung in Deutschland? Ist 1687 ein terminus post quem et ante quem non? Soll man die Aufklärung in Deutschland erst mit bzw. schon mit Thomasius beginnen lassen?

Die geistige Befreiung, die von Thomasius ausging, ist eigentlich unübersehbar. Von seinen Anhängern wurde er, nicht ohne Bezug auf sein Selbstverständnis, als der deutsche Sokrates, aber auch als der zweite Reformator gefeiert, also als einer, der das Gewohnte in Frage gestellt und dem Denken neue Wege gewiesen hatte. Allerdings unterstreichen diese Charakterisierungen (von den zeitüblichen Übertreibungen einmal ganz abgesehen) wohl nicht zufällig vor allem seine kritischen und praktischen Leistungen, nicht etwa philosophische Innovationen im Sinne einer systematischen, konstruktiven oder spekulativen Philosophie. Betrieb also Thomasius möglicherweise nur ein Abbruchunternehmen, kein Architektenbüro? Jedenfalls gibt es zumindest auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie kaum nennenswerte, mit seinem Namen verbundene Theoreme. Seine Beiträge zur Erkenntnislehre (Betonung des Empirismus und der Eklektik sowie Kritik der Pseudoerkenntnis, d. h. der Vorurteile und Irrtümer), zur Anthropologie (Reduzierung der rationalistischen Auffassung des Menschen zugunsten der Betonung des Willens) und zur Psychologie (Entwicklung einer Affektenlehre und ›Psychoanalyse‹) zielen alle auf den Menschen als konkret existierendes Wesen, und in diesem Zusammenhang auf mehr Praxisnähe oder mehr Praktikabilität; sie intendieren eine praktische Anthropologie, eine praktische Psychologie und eine Erkenntnispraktik. Nur seine systematische Unterscheidung von Recht und Moral, die zu einer völligen Umgestaltung der praktischen Philosophie führte, scheint,

obwohl auch hier seine Urheberschaft in Vergessenheit geraten ist, eine weiterreichende konstruktive Leistung darzustellen. Aber auch sie ist eine Theorie der Praxis.

So ist es denn kein Wunder, daß Thomasius schon gegen Ende seines Lebens, etwa seit 1720, von dem zumindest fachphilosophisch viel bedeutenderen Christian Wolff in den Schatten gestellt wird. Wolffs Philosophie, die die klassischen Themen der sogenannten philosophia perennis in einem veränderten Geist aufnimmt und fortführt, entsprach sowohl dem neuen mathematischen Charakter der modernen Wissenschaft als auch dem alten, durch Thomasius' Betonung der Moral nur vorübergehend verdrängten Bedürfnis nach Metaphysik. Sie schien eine endgültige Grundlegung wissenschaftlicher Philosophie zu leisten und beeindruckte allgemein durch ihre methodische Universalität. Daher scheint Thomasius' Denken nach dem Sieg der Wolffschen Philosophie, zumindest im Rahmen der Philosophie, fast nur noch diffus weiterzuwirken – selbst die Opposition gegen die Wolffsche Philosophie, die weitgehend von seinen Schülern und Enkelschülern getragen wird, scheint ihn schon hinter sich gelassen zu haben. Erst seit der Mitte des 18. Jahrhunderts, als der Überdruß am Leerlauf der Wolffschen Schulphilosophie allgemein zu werden beginnt, kommt es hier und da, z. B. bei Friedrich II. und bei Herder, wieder zu vereinzelten bewußten Thomasius-Reminiszenzen. Aber nun ging die Aufklärung ohnehin schon ihrem Ende zu. Zwar erinnert Gedicke in der *Berlinischen Monatszeitschrift* noch einmal daran, daß die Aufklärung Thomasius »unendlich viel« verdanke, und Schiller entdeckt ihn en passant im Sinne der eigenen ästhetischen Theorie als einen schönen Geist. Aber Kant hat schon kein Bewußtsein mehr davon, wie sehr seine Metaphysik der Sitten mit ihrer Unterscheidung von Rechts- und Tugendlehre von Thomasius herkommt und wie geschichtlich sie also ist. Und für Hegel, der die deutsche Aufklärung, aber nicht nur die deutsche Aufklärung, verachtet, ist Thomasius nur noch als Kämpfer gegen die Hexenverfolgung und (mit Wolff) als Begründer der deutschsprachigen Philosophie von Bedeutung. Immerhin, aus dem Munde Hegels, der wie andere vor und nach ihm die deutsche Sprache (nach der griechischen) für die schlechthin philosophische Sprache hielt, kein ganz geringes Kompliment!

Die Frage, ob und inwieweit Thomasius als Initiator der Aufklärung in Deutschland bzw. als erster deutscher Aufklärer bezeichnet werden kann, ist anscheinend nicht auf Anhieb zu beantworten. Daß ihm ein Ehrenplatz in der Geschichte der deutschen Kultur zukommt, ist unbestritten; die Frage ist jedoch, ob er auch ein bedeutender Aufklärer war, und dies nicht nur in practicis, sondern auch in theoreticis, bzw. ein zumindest philosophiegeschichtlich wichtiger Philosoph (wobei offenbleiben darf, wieweit man die Aufklärungsphilosophen überhaupt unter die bedeutenden Philosophen rechnen darf). Offensichtlich haben es Philosophen seines Typs, die vor allem ›systemkritisch‹ denken, schwerer, anerkannt zu werden, als z. B. die spekulativen Metaphysiker, die sich aus Thomasius' Sicht mit unnötigen, ja schädlichen Subtilitäten abgeben. Wenn es also erlaubt ist, den alten Vergleich Thomasius–Sokrates mit allen notwendigen Vorbehalten aufzunehmen:

was wäre von Sokrates, obwohl dieser immer wieder als das Urbild des wahren Philosophen zitiert wird, ohne Platon geblieben? Hinzu kommt, daß Thomasius sich sogar gegen die übliche Fächereinteilung zu wehren versucht hat und, mit deutlichem Bewußtsein vom Unterschied der modernen Universitätsphilosophie gegenüber der ursprünglichen Art, zu philosophieren und philosophisch zu leben, eigentlich kein Philosoph genannt sein wollte. Wahrheitserkenntnis soll nicht vom wahren Leben abführen, sondern ihm wahrhaft dienen. Und die wahre Weisheit (Gelehrsamkeit) besteht darin, viele Irrtümer nicht zu wissen.

Wenn Thomasius als Aufklärer, genauer gesagt als Aufklärungsdenker, gewürdigt werden soll, dann kann das offenbar nur aufgrund eines vertieften Verständnisses von Aufklärung und Aufklärungsphilosophie geschehen. Die Antwort auf die Frage nach Thomasius als »Vater der deutschen Aufklärung« und also nach 1687 als Startschuß oder Initialzündung der deutschen Aufklärung hängt von einem angemessenen Verständnis des Phänomens Aufklärung wie von einem angemessenen Verständnis der Person Thomasius ab.

II. Aufklärung: Läuierung und clarificatio?

Die Frage nach dem ›Wesen‹ der Aufklärung (als historisches Phänomen wie als Sachprogramm) ist fast so alt wie die Aufklärung selber, da diese per definitionem resp. intentionem auch Aufklärung über sich selber ist. In solchen Aufklärungen über Aufklärungen hat auch das Wort *Aufklärung* eine nicht unbedeutende Rolle gespielt, es wurde zum Kristallisationskern programmatischer wie historischer Erörterungen. Zwar hat auch in diesem Zusammenhang die Vermutung »res ante litteram« viel für sich, andererseits sind Wort und Sache wegen des evokativen Charakters der Parole *Aufklärung* in diesem Fall besonders eng verbunden. Ja das Wort *Aufklärung* ist für die Sache der Aufklärung bis heute wichtig, obwohl es damals wie heute die damit gemeinte Sache keineswegs voll erfaßte, da es bestenfalls eine wichtige Vorbedingung der jeweils intendierten Veränderung benannte; es ging eigentlich nie nur um die Aufklärung des Verstandes, sondern so oder so immer auch um die Entwicklung des ganzen Menschen (durch seine eigene Vernunft). Außerdem bedarf es, was immer systematische Forschungen und zufällige Funde zum Terminus *Aufklärung* bisher ergeben haben, bei der Erstellung von Wort- und Begriffsgeschichten zum Thema Aufklärung einer doppelten Umsicht oder Vorsicht. Einerseits muß das Untersuchungsfeld möglichst umfassend angelegt sein, d. h. es darf nicht nur um das Verb *aufklären* und seine Derivate gehen, vielmehr muß auch der geistige Umkreis, sozusagen die ganze aufklärerische Begriffsfamilie, in die Betrachtung einbezogen werden, und zwar (angesichts der damaligen Sprachsituation) mit ihren lateinischen und französischen Vorformen und Ausformungen. Die Geschichte oder Vorgeschichte des Terminus *Aufklärung* könnte weitläufiger sein als man bisher geglaubt hat. Andererseits sollten die bei solchen semantischen Recherchen gefundenen Worte und Wortverbindungen jeweils sehr genau auf ihren damaligen Sinn und ihre damalige Verbreitung hin

betrachtet werden, um falsche Filiationen möglichst zu vermeiden. Es genügt nicht, sich an das von Anfang an vieldeutige Wort *Aufklärung* zu klammern.²

Das Wort *aufklären* war, wie das seltenere und später ausgestorbene *ausklären*, schon lange vor der Aufklärung neben das allmählich nur noch metaphorisch gebrauchte *erklären* getreten und hatte dann, ebenfalls schon vor der Aufklärung, spätestens in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, ebenso wie *ausklären* auch eine metaphorische Bedeutung bekommen. Es konnte, vor allem in der Partizipialform *aufgeklärt* (*ausgeklärt*), ähnlich wie *erleuchtet* (*erläuchtet*), zur Bezeichnung einer bestimmten Geistesverfassung dienen (von Logau: »ein ausgeklärtes Gemüthe«), und zwar verselbständigt oder verabsolutiert (als objektloser Eigenbegriff), so daß man nicht mehr immer mitsagen mußte, wodurch oder womit und in welcher Hinsicht wer oder was aufgeklärt ist. Möglicherweise ist dann die Zunahme des metaphorischen Gebrauchs von *aufklären* und *aufgeklärt* nach 1700 (etwa seit 1720) unter französischem Einfluß erfolgt, so wie die Zunahme des metaphorischen Gebrauchs des damit konkurrierenden, aber stärker religiös besetzten *erleuchten* und *erleuchtet* nach 1700 (ebenfalls seit etwa 1720) möglicherweise auf den Einfluß der englischen Wochenschriften zurückgeführt werden kann. An sich aber sind *aufklären* und *erleuchten* in ihrer profanen bzw. metaphorischen Bedeutung wohl nicht aus dem Englischen oder Französischen abzuleiten, eher handelt es sich um eine parallele Entwicklung auf der Grundlage des Lateinischen, wobei das Französische jedoch wegen seiner unmittelbaren Transformationsmöglichkeiten einen gewissen Zeitvorsprung zu haben scheint. Vor allem das Substantiv *Aufklärung* (als substantivum actionis) scheint eine original deutsche Wortbildung zu sein. Es ist bekanntlich seit dem Ende des 17. Jahrhunderts belegt, und zwar sogleich in der dann bis ins 19. Jahrhundert hinein dominierenden Verbindung »Aufklärung des Verstandes« (Kaspar Stieler). Doch wird *Aufklärung* erst im 18. Jahrhundert ein aus sich selbst verständlicher Terminus, und so kann dann aus der Parole, dem Programmbegriff, auch seit Mitte des 18. Jahrhunderts (nach vereinzelt früheren Ansätzen) ein Epochenbegriff werden.

2. Zu den folgenden Ausführungen vgl. außer der bereits genannten Arbeit von Horst Stuke, dem Grimmschen *Wörterbuch* und anderen bekannten Wörterbüchern, vor allem die Arbeiten von Elisabeth Heimpel-Michel: *Die Aufklärung*, in: *Göttinger Studien zur Pädagogik*. Bd. VII. Langensalza 1928; K. Günther: *Zur Epochenbezeichnung »Aufklärung«, speziell im Deutschen und im Russischen. Eine wortgeschichtliche Studie*, in: *Studien zur Geschichte der russischen Literatur des 18. Jahrhunderts*. Bd. III. Berlin 1968; Fritz Schalk: *Zur Semantik von »Aufklärung« in Frankreich*, in: Kurt Baldinger: *Festschrift Walther von Wartburg zum 80. Geburtstag*. Tübingen 1968; Roland Mortier: *Clartés et ombres du siècle des Lumières*. Genf 1969; Giorgio Tonelli: *»Lumières«, »Aufklärung«: a note on semantics*, in: *International Studies in Philosophy*. Turin 1974; Peter Pütz: *Die deutsche Aufklärung*. Darmstadt 1978; sowie Charles Du Cange: *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*. Bd. II, Paris 1937. Zu den Ausführungen über Leibniz, Thomasius und Wolff vgl. Werner Schneiders: *Leibniz – Thomasius – Wolff. Die Anfänge der Aufklärung in Deutschland*, in: *Akten des Internationalen Leibniz-Kongresses*. Bd. I. 1973; ders.: *Vernunft und Freiheit. Christian Thomasius als Aufklärer*, in: *Studia Leibnitiana XI*, 1979.

Wenn man die Begriffsgeschichte von *Aufklärung*, und vor allem die Vorgeschichte des Wortes, ›aufklären‹ will, darf man, wie gesagt, in einem sprachlich so überfremdeten bzw. noch nicht selbständig gewordenen Land wie Deutschland nicht allein auf die deutschen Wörter sehen, man muß auch den zeitgenössischen bzw. vorhergehenden Gebrauch der einschlägigen französischen und lateinischen Termini im Auge behalten.³ Vor allem das Französische könnte nach 1648 für die deutsche Begriffsbildung vorbildhaft gewesen sein. Immerhin scheint in Frankreich das Verb *éclairer* (zusammen mit dem sich damit überschneidenden *éclaircir*) spätestens seit dem Ende des 16. Jahrhunderts auch in metaphorischer Bedeutung geläufig gewesen sein. Hier könnte dann auch Descartes' nachdrückliche Aufforderung zu größerer Klarheit im Denken die Ausbreitung von *éclairer* in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts befördert haben – obwohl das Wort bei Descartes selbst, da es diesem mehr um eine klare begriffliche Systemkonstruktion als um eine Klärung vorhandener Begriffe geht, keine Rolle spielt. Wahrscheinlich ist *éclairer* daher auch erst später, etwa um 1700, durch Bayle in Deutschland bekannter geworden. Vor allem ist jedoch zu bedenken, daß es im Französischen (bis heute) kein Äquivalent zum deutschen *Aufklärung* gibt – wohl weniger wegen eines Mangels an sprachlichen Möglichkeiten als vielmehr wegen der Abwesenheit einer ihrer selbst terminologisch bewußten Programmatik. Hinzu kommt, daß das Französische, wie ja auch z. T. das Deutsche selber, direkt auf das Lateinische zurückgeht, und Latein war in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in Deutschland immer noch die erste Fremdsprache, ja die Sprache der Gebildeten bzw. Gelehrten überhaupt. Auch die Klarheit (*claritas*) ist daher zunächst einmal ein altes Ideal lateinischer Rhetorik; Descartes selber nimmt in seiner ersten Schrift, dem *Discours de la méthode* von 1637, die *clarté* noch als eine allgemein bekannte Forderung auf. Und natürlich gab es im gängigen Gelehrtenlatein von dem in verschiedenen Bedeutungen geläufigen *clarus* auch verschiedene, allerdings weniger geläufige verbale Ableitungen wie *clarare* oder *clarere* und *clarescere* sowie *exclarare* und *exclariare* usw., deren Bedeutungsbreite etwa der des heutigen *erklären* entspricht, nämlich von *kundtun* bis *explizieren*, die aber auch soviel wie *berühmt machen* und *verklären* bedeuten konnten. Sie alle meinen, wie die entsprechenden deutschen und französischen Bildungen, mit einer beträchtlichen Bedeutungsspanne, Spezifizierungen und Intensivierungen von *erklären*. Daneben gab es aber auch noch die Ausdrücke *clarum facere* oder *clarefacere* sowie *clarificare*, die anscheinend vor allem die Verklärung betonten und die sowohl im Kirchenlatein wie bei den Humanisten (z. B. Wimpfeling) gebräuchlich waren. So heißt es in einer kirchlichen Verlautbarung von 1564 (äußerlich schon sehr aufklärerisch, der Sache nach aber wohl noch sehr geistlich gemeint): »Ad informandum

3. Das englische *enlighten*, das dem lateinischen *illuminare* entspricht und eigentlich *erleuchten* (*hell machen*), nicht *aufklären* (*klar machen*) bedeutet, darf hier außer Betracht bleiben – teils weil die profane metaphorische Bedeutung anscheinend erst relativ spät auftritt, teils weil die englische Sprache in Deutschland erst relativ spät allgemeiner bekannt wird.

et Clarificandum animum et bonum propositum . . .⁴ Und natürlich gab es zu *clarificare* auch eine substantivische Bildung, die *clarificatio*, die u. a. auch (wenigstens der Form nach) dem deutschen Wort *Aufklärung* entspricht, auch wenn sie inhaltlich wohl mehr eine Klärung im Sinne der Verklärung meint, die natürlich nicht als Schönfärberei, sondern als Reinigung, Abstreifen des Unwesentlichen usw. verstanden werden muß. Interessanterweise bedient sich aber auch Kaspar Stieler, also ein Zeitgenosse von Thomasius, gerade dieser Ausdrücke, um die deutschen Wörter *leutern* und *erleutern* (d. i. *läutern* und *erläutern*) näher zu bestimmen. »Leutern, propr. est clarefacere, purgare, defecare, clarare, clarificare . . . Erleutern autem est declarare, explanare, illustrare, illuminare, caliginem discutere.«⁵ Man muß sich daher fragen, wie weit die Erinnerung an die *clarificatio* bei der Ausbildung des profanen Sinns von Aufklärung mitgewirkt hat. Jedenfalls darf die *clarificatio* nicht einfach zugunsten der bekannteren, aber ebenfalls nur zum geringen Teil auf das lumen naturale bezogenen *illuminatio* unterschlagen werden. *Aufklärung* könnte, wie *Erleuchtung* im profanen Sinn, auch auf einer Transformation von *clarificatio* beruhen.

Als Beispiel für die semantische Situation um 1700 darf hier Leibniz angeführt werden, obwohl er als weitgereister Hofbeamter eher untypisch für die deutschen Gelehrten ist. Auf den ersten Blick scheint Leibniz bahnbrechend für die neue Aufklärungsterminologie zu sein. Denn selbstverständlich kennt und gebraucht er in seinen französischen Schriften und Briefen das damals gerade in Mode kommende Verb *éclairer* und vor allem das Adjektiv *éclairé*. Dies erscheint in vielen Varianten sowohl als erläuterungsbedürftiger wie als verselbständigter Terminus, alleinstehend oder in Kombination mit erläuternden Adjektiven. Offensichtlich wendet Leibniz das Wort *éclairé* mit Vorliebe auf Personen von höchstem Stand an (*prince éclairé, monarque éclairé*), nennt diese dann *éclairé et bien informé* oder *éclairé et bien intentionné* oder spricht auch von ihrer *intention éclairée*. Selbst Gott wird einmal *le monarque le plus éclairé* genannt. *Eclairé* bedeutet in allen diesen Zusammenhängen soviel wie *geistig aufgeschlossen, wohl informiert* und auch *klar denkend*. Ähnlich spricht Leibniz gelegentlich sogar, obwohl noch sehr unspezifisch, wie andere Zeitgenossen auch, von einem *siècle éclairé*, und zwar schon 1681. Daß es sich hier jedoch noch nicht um einen terminus technicus im Sinne der Aufklärung handelt, zeigt sich u. a. daran, daß Leibniz den Ausdruck *éclairé* nicht nur im profanen, sondern auch im geistlichen Sinn gebraucht, z. B. in Wendungen wie *éclairé par la grace divine* oder *amour éclairé de Jésus Christ*. Und natürlich hat er, wie das Französische überhaupt, kein Substantiv bzw. Verbalsubstantiv, das dem damals schon vorhandenen deutschen Wort *Aufklärung* entsprechen würde. Wo er deutsch schreibt, benutzt er vor allem das Wort *erleuchten*, nicht nur in religiöser, sondern auch in weltlicher Bedeutung, und zwar wiederum vor allem im Hinblick auf Personen von Stand und deren »höchst erleuchtetes Absehen«. Offensichtlich

4. Nach Du Cange, a. a. O., Bd. II. S. 354.

5. Kaspar Stieler: *Der Teutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs oder Teutscher Sprachschatz*. Bd. I. Nürnberg 1691, Nachdruck: Hildesheim 1968.

gibt es einen gleitenden Übergang von dem alten, voraufklärerischen Herrschertitel *erleuchtet* (*erlaucht*) zu dem modernen, aufklärerischen *erleuchtet* (*aufgeklärt*). Doch spricht Leibniz auch schon allgemeiner von der »erleuchtung des Verstandes«. ⁶ Aber solche Bemerkungen sind marginal; außerdem konnten sie, da Leibniz fast nichts publiziert hat, praktisch keine Wirkung haben. Die Bedeutung der wenigen Stellen in der erst 1710 erschienenen *Theodizee*, wo Leibniz das Wort *éclairé* (meist religiös) gebraucht, sollte nicht überschätzt werden; ihre spätere Übersetzung mit *ausgeklärt* (1720) und dann mit *aufgeklärt* stammt ohnehin nicht von ihm selbst. Sie ist ein Zeichen für einen neuen Sprachgebrauch, nicht dessen Ursache.

Auch bei Thomasius kommt das deutsche Wort *Aufklärung* in der hier gefragten Bedeutung m. W. nicht vor. Wohl aber verfügt er über ein ganzes Arsenal von Ausdrücken, die die Tätigkeit der Aufklärung und vor allem den Sachverhalt der Unaufgeklärtheit beschreiben, wobei die negativen Ausdrücke, die die Mängel und Hindernisse des menschlichen Denkens beschreiben, wohl noch häufiger sind als die positiven, die den Fortschritt und das Ziel der Aufklärung bezeichnen. Der Sache nach lassen sie sich in zwei große Gruppen einteilen: solche, die eine mehr rationalistische, und solche, die eine mehr emanzipatorische Aufklärung indizieren. Doch sind die Begriffe *rationalistisch* und *emanzipatorisch* mit Vorsicht zu gebrauchen, da dieser moderne Sprachgebrauch nicht ohne weiteres auf die damalige Denkweise angewandt werden kann. Als rationalistisch könnte man eine Aufklärung bezeichnen, der es vor allem um die Entwicklung des Denkens, nämlich eines klaren, geordneten und vorurteilsfreien Denkens und insofern um die Förderung von Vernunft geht – obwohl nach damaligem Sprachgebrauch Aufklärung vor allem Aufklärung des Verstandes war. Als emanzipatorisch könnte man eine Aufklärung bezeichnen, der es vor allem um die Entwicklung der Freiheit (zunächst der Denkfreiheit, dann auch der Handlungsfreiheit) geht, und dies nicht zuletzt durch Selbstbefreiung – obwohl der Ausdruck *Emanzipation* damals anscheinend ausschließlich die juristische Institution der Freilassung (bzw. die Erhebung in einen höheren Stand) meinte und keinen Akt der Verselbständigung, also nicht die Selbstemanzipation aus irgendeiner Unmündigkeit oder Versklavung. In der Sache zielt Thomasius' Terminologie schon deutlich sowohl auf das, was man später *klar* und *hell denken*, als auch auf das, was man später *selbst* oder *frei denken* nannte. Aufs Ganze gesehen scheinen allerdings die Freiheits- oder Befreiungsmetaphern, die auf praktische Veränderung oder Reformation zielen, vor den Vernunft- oder Lichtmetaphern zu rangieren, die auf eine bloße geistige Klärung zielen. Zwar benutzt Thomasius noch nicht den Ausdruck *Mündigkeit*, wie er später vor allem durch Kant bekannt geworden ist; wohl aber bedient er sich schon, wie später Kant, der Bilder des Gängelwagens bzw. des Selbstgehens, um,

6. Gelegentlich spricht Leibniz auch einmal, und zwar schon vor seiner Frankreichreise, von einem »erkläreren Verstand«, allerdings im Sinne eines von Natur klaren Verstandes (vgl. AA VI/1, S. 542).

außer zum Hell- und Richtigdenken, auch zum Selbst- und Freidenken aufzufordern.

Der umfassendste und häufigste Terminus, mit dem Thomasius das beschreibt, was man »Aufklärung des Verstandes« nennen darf, lautet: *Ausbesserung des Verstandes*. Es geht also nicht um eine Vervollkommnung (*perfectio*) sondern um eine höchst relative, nichtsdestoweniger äußerst wichtige Verbesserung des Verstandes (*emendatio intellectus*). Doch spricht Thomasius gelegentlich sogar von einer »Heilung des Verstandes« – wobei er offensichtlich voraussetzt, daß das menschliche Denken, so wie es ist, krank ist. Die Ausbesserung des Verstandes besteht nun erstens darin, den verfinsterten oder verdunkelten Verstand zu erhellen oder zu erleuchten (*illuminare*), wie Thomasius im allgemeinen sagt. Dabei geht es jedoch nicht um eine bloße Begriffsklärung oder die Durchsetzung verbesserter logischer Methoden, sondern vor allem um die Aufhebung der Verblendung durch Vorurteile, Aberglauben und Irrtümer. Deshalb spricht Thomasius auch mit Vorliebe davon, daß man seinen Kopf aufräumen, ja ausmisten solle. Damit wird schon der zweite Aspekt der Aufklärung sichtbar. Es geht nicht nur darum, das Reich der Finsternis aufzuhellen, sondern auch und vor allem darum, sich von einem Denkwang, einem Joch oder einer Sklaverei zu befreien, nämlich von der geschichtlich gewordenen Knechtschaft des Geistes, d. h. von der Versklavung des Geistes durch unvernünftige oder aufoktroyierte Denkweisen. Aufklärung ist also, wie später wieder bei Kant, vor allem eine negative Maxime, d. h. eine Negation der Negation, Selbstbefreiung von der Unfreiheit, und zwar zunächst im Denken.

Der Begriff, der diese beiden Aspekte der Aufklärung des Verstandes (Erleuchtung und Befreiung, genauer gesagt, Selbsterleuchtung und Selbstbefreiung) bei Thomasius miteinander verknüpft, ist der Begriff der Reinigung, genauer gesagt, der Selbstreinigung. Der Verstand muß gesäubert, d. h. klar und frei werden. Dafür benutzt Thomasius gelegentlich auch den Ausdruck *läutern* bzw. *erläutern*, und zwar nicht in der abgeschwächten Bedeutung von *illustrieren* im Unterschied zu *explizieren* (so wie Kant später von erläuternden und erklärenden Urteilen spricht), sondern in der ursprünglichen Bedeutung von *lauter machen*.⁷ Offensichtlich möchte Thomasius den als verunreinigt erkannten Verstand des Menschen läutern, aber natürlich auch den Willen und den Geschmack. Genauer gesagt, er fordert, indem er alte religiöse Anliegen transformiert und profaniert, den Menschen auf, umzukehren und sich selbst zu läutern, klar zu werden durch Selbstklärung oder Selbstaufklärung. Man wird also sagen dürfen, daß bei Thomasius, auch wenn das Wort *Aufklärung* selber noch nicht fällt, das ganze typische Vokabular der Aufklärung wie mit einem Schlag da ist.

Auch nach Thomasius spielt das Wort *Aufklärung* mitsamt der zugehörigen Wortfamilie noch lange keine erkennbar bedeutsame Rolle in der Philosophie. Bis

7. Vgl. *Ausübung der Vernunftlehre*. Halle 1691, Nachdruck mit einem Vorwort von Werner Schneiders. Hildesheim 1968, S. 114; *Ausübung der Sittenlehre*. Halle 1696, Nachdruck mit einem Vorwort von Werner Schneiders, Hildesheim 1968, S. 19.

hin zu Crusius benutzen es die Thomasius verpflichteten Philosophen nur selten und unspezifisch etwa im Sinne von Aufdeckung oder Klärung eines Sachverhalts. Und auch bei Wolff scheint es in der hier gefragten Bedeutung überhaupt noch nicht vorzukommen. Zwar benutzt Wolff gerne die Lichtmetapher und rühmt sich selbst, Licht in die Philosophie gebracht zu haben. Doch spricht er, statt von der Aufklärung des Verstandes, von dessen Vervollkommnung, und auch das gelegentlich gebrauchte Wort *erleuchten* ist für ihn kein Schlüsselwort. Immerhin unterscheidet er schon – an der bekannten Stelle der *Psychologia empirica* (1732, § 35), wo er die geforderte *claritas perceptionum* durch das *lumen animae* bzw. die *illuminatio animae* erläutert – einen *sensus theologicus* und einen *sensus philosophicus* von *illuminare*, »qui cum communi loquendi usu convenit«. Während *Aufklärung* im Wolffianismus der Jahrhundertmitte eher am Rande vorkommt und die *intensio* bzw. *perfectio intensionis intellectus*, also Begriffsvertiefung bzw. Begriffsverdeutlichung (Knutzen), oder *expositio*, also Begriffserklärung oder Begriffsentfaltung (Baumgarten), bedeutet, scheinen die Ausdrücke *Aufklärung* und *Erleuchtung* in anderen Denk- und Lebensbereichen bereits eine dominierende Rolle zu spielen. Anscheinend handelt es sich zunächst nur um Modewörter, die zwar durch den neuen Geist der Philosophie inspiriert sind und diesen auch (aus der Perspektive einer sich zu sich selbst läuternden Vernunft) sozusagen auf den Punkt bringen, die aber in der Philosophie der Aufklärung selber noch keinen terminologischen Stellenwert haben. Die wie seit eh und je mit ihrer Selbstklärung (*purgatio, clarificatio*) beschäftigte Philosophie hat gar nicht genügend Abstand von sich selbst, um sich durch eine solche, in einem neuen Schub verstärkte Selbstklärung zu definieren. Wie eh und je bekommt sie ihr Etikett (hier: Aufklärung) nachträglich und äußerlich zugesprochen.

III. Aufklärung: Paris 1789 und Leipzig 1687?

Was ist Aufklärung? Die Frage ist doppeldeutig, insofern sie sich auf irgendeine Aufklärung als Aktion oder Aktionsprogramm und insofern sie sich auf die Aufklärung als historisches Phänomen oder Epoche beziehen kann – und beide Aspekte lassen sich nicht ganz voneinander trennen. Die historische Frage, was Aufklärung zu ihrer Zeit war bzw. bis heute ist, bedingt auch die systematische Frage, was Aufklärung auch heute und in Zukunft noch sein könnte oder sollte; und umgekehrt das Interesse an irgendeiner Aufklärung im allgemeinen oder besonderen (der Wille, daß und was Aufklärung sei) bestimmt auch selektiv oder normativ, die historische Frage nach der bekannten Zeitepoche. Insofern ist die Frage, was Aufklärung sei, auch wenn man sie wie hier rein historisch versteht, nie ganz interessenfrei. Dies zeigt sich vor allem dann, wenn die historische Frage, was Aufklärung war, als eine Art Wesensfrage verstanden wird, nämlich als Frage, was die Aufklärung eigentlich oder im Grunde war, ob z. B. Abfall von Gott oder Aufstand des Bürgertums oder was auch immer. Da nun solche seit über 200 Jahren diskutierte Fragen in Kürze ohnehin nicht zu beantworten sind, darf es in

diesem Zusammenhang genügen, sich auf einige allgemeine und allgemein bekannte Oberflächenphänomene zu beschränken, die weitgehend unstrittig sind. Strittig ist ja meist nur die Rangordnung der Phänomene und damit die Frage nach ihrem letzten Sinn und ihren ersten Ursachen sowie die damit verbundene Frage nach Anfang und Ende der Aufklärung.

Geht man auf der Suche nach einem praktikablen (historischen) Aufklärungsbegriff von der Parole *Aufklärung* und damit vom Selbstverständnis der Aufklärer aus, dann muß man darunter zunächst eine geistige Bewegung verstehen, die sich betont an der Idee eines klaren Verstandes oder einer richtigen Vernunft orientierte. Natürlich ist ein solcher Ausgang vom Selbstverständnis (selbst bei einer so reflektierten Bewegung wie die der Aufklärung) nicht unproblematisch, da jedes Selbstverständnis auch ein Selbstmißverständnis ist oder doch eine Reihe von Selbstmißverständnissen enthalten kann. Aber eine totale Ignorierung der Aussagen der Aufklärung über sich selber, ihre Absichten und ihre Verfahren, würde jeder beliebigen Interpretation Tür und Tor öffnen, denn sie würde zur totalen Ausrichtung alles Gesagten auf ein Ungesagtes, das aber als wahrer Fixpunkt aller Interpretation vorausgesetzt wird, führen. Gegenüber solcher Funktionalisierung aller Fakten gilt es zur Rettung der Phänomene festzuhalten, daß die Selbstdefinition der Aufklärung als Aufklärung und damit die Wortverbindung »Aufklärung des Verstandes« vermutlich kein totales Selbstmißverständnis, allerdings evidentmaßen auch unzureichend ist. Denn natürlich ist, auch für die Aufklärung selber, die Entwicklung des Denkens (der Vernunft, der Urteilskraft) kein Selbstzweck. Vielmehr dient diese erklärtermaßen verschiedenen Zielen, die dann z. B. als Verbesserung des Willens oder moralische Vervollkommnung, als Bildung des Herzens oder des Charakters sowie als religiöse und politische Reformen usw. präzisiert werden können. Diese praktische Ausrichtung der Aufklärung, die sich vor allem in Begriffen wie Tugend und Nutzen dokumentiert, ist so dominierend, daß man in dem Willen zur verbesserten Praxis, zur normativen Anwendung der Vernunft, sicher ein Hauptmotiv der Aufklärung sehen darf. Philosophie wird in einem neuen Maße praktisch, insbesondere pädagogisch, und damit streitbar, geradezu militant, jedenfalls in einem neuen Maße betont und konkret kritisch. Und dies nicht nur, indem sich das neue Denken gegen das bisherige wendet und sich selbst von alten Vorurteilen und Irrtümern zu reinigen versucht, sondern auch, indem sich der Gedanke zur Wirklichkeit wendet und deren vorhandene Gestalt in Frage stellt. Dahinter darf man wohl mit Recht ein neues Freiheitsbewußtsein und einen neuen Freiheitswillen vermuten, einen Willen zur Verwirklichung seiner selbst als vernünftiges Wesen.

Natürlich hat diese neue Einstellung zur Wirklichkeit ihre geistigen und gesellschaftlichen Voraussetzungen, die bis weit in die Anfänge der Neuzeit zurückreichen; die meisten Ideen und Motive der Aufklärung lassen sich daher ziemlich weit zurückverfolgen (so wie sie auch z. T. in die Gegenwart hineinreichen). Deshalb kann man die Aufklärung auch, wie man sie z. B. mit dem modernen wissenschaftlichen Rationalismus gleichsetzt, mit dessen Anfängen etwa um 1600 beginnen lassen. Ja, man kann die Aufklärung sogar, wenn man sie noch all-

gemeiner als weltbezogenen Willen zur Vernunft versteht, je nach Rationalitätsstandard, mit dem Spätmittelalter oder der Antike beginnen lassen. Dann muß man allerdings mehrere, formal und inhaltlich verschiedene Aufklärungen voneinander unterscheiden, und der Aufklärungsbegriff wird immer unschärfer und unhistorischer. Schon aus diesem Grunde scheint es zweckmäßig zu sein, die Aufklärung wie üblich und im Hinblick auf das Aufkommen dieser Selbstbestimmung im wesentlichen auf das 18. Jahrhundert begrenzt zu lassen und die aufklärerische Rationalität auch terminologisch von der vorhergehenden wissenschaftlichen und metaphysischen Rationalität deutlich zu unterscheiden, etwa als wesentlich kritisch-praktische Rationalität. Unbeschadet aller Abhängigkeit von der schon zuvor erworbenen Autonomie der Vernunft, ja gerade auf der Basis dieser klar erkennbaren Errungenschaften, erfolgt gegen Ende des 17. Jahrhunderts ein vielfach registrierter und in vielen Formen registrierbarer, beinahe gleichzeitiger Schub in der geistigen Entwicklung Englands, Frankreichs und Deutschlands, der sich in deutlichen Differenzen dokumentiert: in der zwischen Bacon oder Hobbes und Locke, in der zwischen Descartes und Bayle oder Fontenelle, aber auch, wenngleich vielleicht unschärfer, in der Differenz zwischen Leibniz und Thomasius – um nur einige herausragende Beispiele zu nennen. Eine neue Selbstsicherheit der menschlichen Vernunft macht sich bemerkbar, so daß die Theologie bzw. die von ihr verwaltete Offenbarung an normativer Orientierungskraft verliert. Die autonom gewordene Vernunft tritt gleichsam aus sich heraus und setzt sich damit in ein neues Verhältnis zur Wirklichkeit. Und indem sie unvermeidbar (sich selbst behauptend) sich selbst zur Norm nimmt, verliert das Denken seine bis dahin selbstverständliche Ausrichtung auf Gott und dessen Offenbarung, es wird unvermeidlich stärker (bewußter) anthropozentrisch.

Inwiefern kann man nun Thomasius einen Aufklärer nennen? Thomasius kämpft wie nur irgendein Aufklärer gegen Vorurteile und Aberglauben, gegen gelehrte Autoritäten und *errores populares*. Er erstrebt eine allgemeine Reform des Lebens auf allen Gebieten, insbesondere eine Reform des geistigen Lebens als Bedingung kultureller und vor allem moralischer Erneuerung, indirekt aber auch eine Reform des religiösen und politischen Lebens, obwohl er sich selbst ausdrücklich in diesen Punkten für inkompetent erklärt. Das Denken muß als erstes geändert werden, es muß aus seinen Verirrungen herausgeholt werden, die ganze Denkart muß sich ändern. Dazu bedarf es der Denkhilfe, vor allem durch die Philosophie, letztlich aber des Selbstdenkens von jedermann. Thomasius erstrebt daher auch eine Entwicklung der unteren Stände, vor allem wohl des Bürgertums, aber auch eine bessere Bildung der Frauen. Es geht um eine erste Volksaufklärung durch Philosophie. Und zweifellos war dieser Aufbruch zur Weltverbesserung zumindest ursprünglich, wie jeder Wille zur Veränderung, mit großen Fortschrittshoffnungen verknüpft, also grundsätzlich zukunftsorientiert. Thomasius scheint wenigstens anfänglich geglaubt zu haben, daß sich der einzelne, ja daß sich sogar viele einzelne bessern könnten und daß insofern jetzt eine bessere Zeit anbrechen werde. Aber auch nach seiner Absage an alle großen »reformationes«

hält er daran fest, die Zustände verbessern zu können und so dem Guten eine Chance geben zu können.

Andererseits scheint Thomasius gerade in den Punkten, die man allgemein als die Hauptaspekte der Aufklärung ansieht, eher halbherzig, ja kompromißlerisch zu sein. Zwar setzt er sich immer wieder mit gewissen Erscheinungsformen der damaligen Religiosität auseinander, zunächst mit der Orthodoxie, dann mit dem Pietismus. Das heißt aber zunächst nur, daß er im Rahmen des Protestantismus mit Leidenschaft alles das bekämpft, was er für Abweichungen vom wahren Evangelium hält. Und natürlich sind der Katholizismus und der Spinozismus als Religion für ihn indiskutabel, nämlich Aberglaube und Atheismus. Aber diese Stellungnahme geschieht in der festen Überzeugung, für das wahre Christentum und damit für die wahre Religion zu streiten; d. h. Thomasius hält sich in seiner Art durchaus für einen Christen, der auf dem richtigen Wege ist und wie alle anderen auch für seinen Glauben kämpft. Allerdings ist sein Glaube inhaltlich viel offener, und Thomasius ist unter dieser Voraussetzung zu einer neuen Art von Toleranz fähig. Er überwindet für sich den innerprotestantischen Konfessionalismus und bemüht sich um Vorurteilsfreiheit sogar gegenüber den Katholiken – nicht zuletzt deshalb, weil er die Gefahr des »politischen Papsttums« in allen Religionen entdeckt. Selbst den Juden gegenüber bemüht er sich, obwohl nicht frei vom zeitüblichen Antisemitismus, um mehr Gerechtigkeit. Nur Spinozas Pantheismus, der für ihn Atheismus ist, scheint er immer mit Leidenschaft abgelehnt zu haben. Aber nirgendwo zieht Thomasius die Offenbarung in irgendeiner Form in Zweifel, ihm geht es nur um eine (letztlich restriktive) Begrenzung der Theologie bzw. der Theologen, nicht um einen Angriff auf das Christentum oder die Religion im allgemeinen. Faktisch ist die Religion für ihn eine Art vernünftige Liebesreligion oder, wie er selber sagt, ein »philosophischer Glaube«, der sich für die Möglichkeit der Gnade offenhält, sie aber nicht für sich in Anspruch nimmt.

Fast noch vorsichtiger verhält sich Thomasius in Fragen der Politik – zweifellos auch aus praktischen Gründen, aber wohl nicht zuletzt auch aus innerer Überzeugung. Zwar enthält seine juristische Naturrechtslehre auch eine potentiell kritische Staatslehre, die auf eine Art aufgeklärten Reformabsolutismus hinausläuft. Und er entwickelt nicht nur deutliche, damals noch revolutionäre Vorstellungen über die Unterscheidung von Recht und Moral, sondern auch über die Trennung von Kirche und Staat, also von Theologie und Politik; m. a. W. er setzt das alte Ideal des religiösen Tugendstaates beiseite und ersetzt es zumindest der Tendenz nach durch das des liberalen Rechtsstaates. Im übrigen aber verhält sich Thomasius in kluger Einschätzung seiner Situation politisch abstinent – außer in ganz wenigen Fällen, wo er sich durch politische Parteinahme bzw. politisch-rechtliche Parteinahme konkrete Erfolge (auch für sich selber) erhofft. Der Untertan tut gut daran, sich aus der Politik der hohen Herren, von der er ohnehin nichts versteht, herauszuhalten. Obwohl Thomasius »unser armes Teutschland«, vor allem dessen Unfreiheit, gelegentlich lebhaft beklagt, nimmt er als realistischer Jurist den Territorialabsolutismus als *fait accompli* und bewahrt sich so, indem er der Versuchung zu

politischer Überschwenglichkeit widersteht, seine faktische begrenzte Handlungsfreiheit. Er erstrebt nirgendwo eine allgemeine politische Reform des Staates oder der Gesellschaft oder gar eine politische Revolution, etwa zugunsten des Bürgertums. Wohl aber kämpft er als Universitätsprofessor (im Rahmen seiner Möglichkeiten, so wie er sie sah) für eine Reform der Gesellschaft durch eine Reform des Geistes der Gesellschaft – mit wechselnden Hoffnungen, und zwar (wie im Lande der Universitäten naheliegend und auch später nicht selten) zunächst durch eine Reform der Universität. Und selbst als ihm der Glaube an eine allgemeine Aufklärung qua emendatio intellectus et voluntatis abhanden gekommen war, bemühte er sich noch, durch seinen juristischen, speziell durch seinen rechtspolitischen Unterricht eine Art aufgeklärte Bürokratie heranzubilden. Die politisierenden Professoren, die sich gefährliche Utopien ausdenken und von einer politia amoris träumen, hat er allerdings immer verachtet.

Thomasius hat nicht nur Aufklärung gefordert, praktiziert und bewirkt, er hat auch das starke Bewußtsein, am Anfang einer neuen Epoche, einer Epoche der Aufklärung, zu stehen. Mehr als alle anderen späteren Aufklärer hat er ein ausgeprägtes Geschichtsbewußtsein und besonders ein ausgeprägtes Epochenbewußtsein. So ordnet er seine eigenen Bemühungen, vor allem in seinen Anfängen, in die älteren Erneuerungsbewegungen der Neuzeit, Renaissance und Reformation, ein. Er versteht sich als Fortsetzer und Wiedererwecker dieser Bewegungen, die er als Befreiungsbewegungen deutet. Die Humanisten haben begonnen, die Laien wieder in ihre christliche Freiheit einzusetzen. Doch der Schritt zur »großen Weltweisheit« und zur wirklichen Erneuerung des Christentums als Liebesreligion wurde noch nicht getan. Erst in neuester Zeit, im 17. Jahrhundert, haben Grotius und Descartes die Philosophie und insbesondere die Naturrechtslehre wieder vorangebracht, und his ultimis temporibus hat Gott auch (zwecks Ausrottung des odium clericale) in den Laien wieder die Liebe erweckt. Damit betont Thomasius, nicht ohne Sendungsbewußtsein, das Neuartige dieser neuesten Phase der Neuzeit. Nun ändern sich die Zeiten täglich, der Aberglaube nimmt von Tag zu Tag ab. Schon gegen Ende des 17. Jahrhunderts preist Thomasius die Freiheit und Glückseligkeit »itziger Zeiten«. Und bis zuletzt hat er immer wieder nachdrücklich auf den Wandel der Zeiten seit seiner Jugend hingewiesen – nicht ohne dabei seine eigene Rolle als Initiator oder Motor dieses Aufklärungsprozesses hervorzuheben.

Aber natürlich ist auch Thomasius kein Aufklärer in Reinform – so wenig wie irgendein anderer. So ist er z. B. noch sehr stark durch ein christliches Sündenbewußtsein lutherischer Observanz geprägt, wie es bei späteren Aufklärern in dieser Schärfe kaum noch vorhanden ist. Und trotz aller Reformlust fürchtet er zumindest in den Anfängen seiner Wirksamkeit immer wieder den Vorwurf der Neuerung, insbesondere wohl auch den damit leicht verknüpften Vorwurf der Ketzeri. Vor allem in Fragen der Freiheit, die doch gelegentlich von ihm mit bewegenden Worten gefordert wird, scheint er merkwürdig inkonsequent zu sein – sowohl auf religiösem wie auf politischem Gebiet. Und in Fragen der Naturwissenschaft und Metaphysik scheint er sogar rückständig zu sein, nämlich als

Anhänger einer ›mystisch‹ versponnenen Naturphilosophie in vielem ein Ignorant, ja sogar ein Obskurant. Aber natürlich gibt es überhaupt keinen reinen Aufklärer, es sei denn man schneide den Aufklärungsbegriff haargenau auf eine Person zu, die dann als Prototyp gilt – was allerdings schon wegen der Widersprüche in jedem Menschen letztlich nicht gelingen kann. Was nachträglich als inkonsequent, konfus oder sogar opportunistisch erscheinen kann und auch sein mag, ist die jeweilige geschichtliche Wirklichkeit eines Menschen, der niemals Abziehbild nach einem allgemeinen Muster sein kann. Es kann keinen Aufklärer aus einem Guß geben. Vielmehr ist es umgekehrt so, daß auch Thomasius (wie alle historisch wirksamen Größen, die sich später nahezu beliebig als Schnittpunkt irgendwelcher Idealtypen interpretieren lassen) erst aus einer durch ihn selbst ermöglichten Sicht nachträglich als inkonsequent erscheint. Daher scheint er in verschiedenen Hinsichten noch gar kein richtiger Aufklärer zu sein, während es aus anderer Perspektive und aufgrund anderer Kriterien so aussehen kann, als sei er, wenn schon ein Aufklärer, dann jedenfalls nicht der erste.

Wenn Thomasius ein Aufklärer war und nicht nur ein sogenannter Vorläufer der Aufklärung, sozusagen ein Sonderfall innerhalb einer sogenannten deutschen Sonderentwicklung, dann hat das auch Konsequenzen für den Aufklärungsbegriff – so wie umgekehrt Thomasius nur unter der Voraussetzung eines angemessenen Aufklärungsbegriffs als Aufklärer verstanden werden kann. Leipzig 1687 braucht nicht an Paris 1789 gemessen zu werden, Leipzig 1687 kann und darf nicht an Paris 1789 gemessen werden. Will man in der Auffassung der Aufklärung vorilige und einseitige Festlegungen vermeiden, dann darf man nicht gewisse Züge der französischen Hoch- oder Spätaufklärung, nämlich ihre z. T. militante Religions- und Gesellschaftskritik, zum Prototyp von Aufklärung erklären, um dann alles andere auf diese nachträglich absolut gesetzte Norm zu beziehen. Vielmehr ist der Aufklärungsbegriff einerseits so eng zu fassen, daß die Aufklärung nicht einfach mit allen Rationalisierungsprozessen (insbesondere in der Neuzeit) zusammenfällt; andererseits ist der Aufklärungsbegriff so weit zu fassen, daß auch die deutsche Aufklärung in diesem Rahmen positiv, d. h. als solche, verstehbar wird und insofern gleichberechtigt neben die andersgearteten englischen und französischen Ausformungen tritt: als eine engagierte Verselbständigung der (individuellen) Vernunft unter den Bedingungen der geistigen und gesellschaftlichen Situation des Restreiches. Wenn man die Aufklärung als eine mehrere Länder und mehrere Generationen umfassende Bewegung charakterisieren will, so kann man sie notwendigerweise nur mit einer gewissen Unbestimmtheit als eine geistige Reformbewegung mit dem Ziel einer Herrschaft der Vernunft beschreiben. Aufgrund eines neuen distanzierten Verhältnisses zur gewordenen Wirklichkeit besinnt sich der Mensch, der sich von dieser Wirklichkeit nicht mehr getragen fühlt, in der Aufklärung sozusagen (wieder) auf seine eigene Vernunft und erstrebt wieder einmal mit neuem Engagement eine Besserung der Verhältnisse und des Menschen selber. Unter Orientierung an der Idee eines klaren Verstandes und einer richtigen Vernunft und aus dem Willen zur Verwirklichung des Menschen als vernünftiges Wesen beginnt die Aufklärung daher (nicht selten

auch da, wo sie der Form nach affirmativ ist) mit der Destruktion dessen, was sie für unvernünftig hält, wobei ihre Vorstellungen von dem, was vernünftig ist, zunächst noch sehr stark an traditionelle Theoreme gebunden bleiben. In diesem Sinn ist die Aufklärung von 1687 bis 1789 durch eine relativ einheitliche Programmatik geprägt.

Aber natürlich beginnt auch die deutsche Aufklärung nicht aus dem Nichts. Sie basiert wie die englische und französische auf den Rationalisierungsleistungen des 17. Jahrhunderts, und diese Vorgeschichte der Aufklärung (die selbstverständlich nur von der Aufklärung her gesehen eine ›Vorgeschichte‹ ist) hat ihre großen philosophischen Exponenten wie Bacon und Descartes nicht in Deutschland, sondern in England und Frankreich – obwohl, wenn man an die Bedeutung der modernen Astronomie für die Auflösung des mittelalterlichen Weltbildes denkt, man auch Kopernikus und Kepler als Wegbereiter der Aufklärung nennen müßte. Was aber die eigentliche Auslösung der Aufklärung in Deutschland betrifft, so wird man schon aus chronologischen Gründen einen Import englischer oder französischer Aufklärungsideen als Initialzündung des Aufklärungsprozesses in Deutschland ausschließen dürfen – dafür liegen die nationalen Daten für die Epochenschwelle in den achtziger Jahren des 17. Jahrhunderts viel zu eng beieinander.

Die deutsche Aufklärung ist ihrem Ursprung nach wesentlich hausgemacht und eine Aufklärung *sui generis*, nämlich ursprünglich eine gelehrte, aber auf die Gesellschaft bezogene geistige Erneuerungsbewegung, eine akademische Kulturrevolution, wenn man so will. Sie ist der Absicht nach kein Aufstand gegen den Staat oder die Religion, sondern eine engagierte Proklamation des Vorrangs der Vernunft in allen Dingen, die der Vernunft damals als zugänglich galten. Ursprünglich von Universitätsprofessoren getragen, ist sie zunächst eine Reform der Universitätswissenschaft (Gelehrsamkeit), die aber immer auch lebenspraktische Reformen zum Ziele hat – auch wenn diese oder jene praktischen Folgen hier oder da nur mehr oder weniger direkt gewollt werden. In ihrem Kern ist sie – mangels unmittelbarer politischer oder religiöser Erneuerungsmöglichkeiten, aber in Absicht auf politische und religiöse Erneuerungschancen – eine progressive Bewegung, die primär eine moralische Erneuerung durch geistige Selbstreinigung anstrebt, also eine Aufklärung in moralischer Absicht. Und diese mehr oder weniger intensiv erhoffte oder erstrebte *emendatio intellectus et voluntatis* wird (als Regeneration des Einzelnen und folglich der Gesellschaft) von der individuellen Vernunft und ihrer Kraft zur Selbstvervollkommnung erwartet.

IV. Zusammenbruch zur Vergangenheit

300 Jahre Aufklärung in Deutschland? Die Frage bezieht sich auf den Zeitpunkt 1687, man kann und muß sie aber auch auf den Zeitraum seit 1687 beziehen: Seit 300 Jahren Aufklärung in Deutschland? War 1687 nicht nur für Thomasius ein point of no return? Ist Deutschland ein Land der Aufklärung?

Wenn Thomasius' Aktivitäten in Leipzig und später in Halle so etwas wie den Anfang der Aufklärung in Deutschland markieren, so bedeutet dies natürlich nicht, daß die ganze deutsche Aufklärung an Thomasius gemessen werden müßte, daß, um es zu wiederholen, der Aufklärungsbegriff sozusagen auf eine Person (wer es auch immer sei) zurechtgeschnitten werden dürfte. Es gilt vielmehr ganz im Gegenteil, deutlich zu sehen, daß auch in Deutschland verschiedene Aufklärungsphasen und Aufklärungstypen zu unterscheiden sind. Während Thomasius vor allem im Kampf um die Freiheit des Selbstdenkens und damit im Kampf gegen Vorurteile und Aberglauben steht, beginnen seine Anhänger bereits die neuen Errungenschaften zu systematisieren und mit Theoremen der traditionellen Philosophie zu vermitteln. Doch bleibt der ursprüngliche Impuls zu einer auf Reformen bedachten Philosophie im allgemeinen noch gewahrt. Wolff hingegen, der eine neue Schule begründet, versteht Aufklärung primär als Begriffsklärung und Philosophie als letztbegründete Basiswissenschaft. Philosophie ist für ihn nicht mehr Zweifeln und Fragen, empiristisch orientierte Eklektik mit skeptischer Tendenz, sondern systematisches und tendenziell absolutes Wissen, auf einem sicheren Fundament und aus klaren Begriffen methodisch nach mathematischen Regeln entwickelt. Die Wahrheit ist im Prinzip gefunden und braucht nur noch ausgebaut zu werden. Aufklärung ist Wissenschaft, kein spärlich erleuchteter Weg durch das Dunkel der Unwissenheit und die Nebel der Irrtümer, sondern Ausbreitung ständig wachsenden Wissens. Allerdings, Wolffs Schüler teilen sein Selbstbewußtsein schon bald nur noch bedingt – auch wenn sie seinen fundamentalistischen Anspruch zunächst noch nicht ausdrücklich aufgeben. Erst die um die Jahrhundertmitte aufkommende Popularphilosophie, die dritte Generation der deutschen Aufklärungsphilosophie beruht de facto auf einem antifundamentalistischen Ansatz. Zwar verstehen die Popularphilosophen Aufklärung weitgehend noch (dogmatisch) als Ausbreitung von Wahrheit, aber ihr Wahrheitsanspruch ist doch deutlich zurückgeschraubt, ja sogar (skeptisch) mit anti-wolffianischer Erkenntniskritik durchsetzt. Einerseits wird Aufklärung nun auf weite Strecken zu einer faden Indoktrination mit immer gleichen Parolen, andererseits beginnt sich ihr Selbstbewußtsein durch Selbstzweifel zu schwächen. Zwar haben die Aufklärer die großen Gegner der ersten und zweiten Generation, Orthodoxie und Pietismus, zurückdrängen bzw. amalgamieren können; die Aufklärung könnte sich ausbreiten. Aber nun erwachsen ihr in der neuen, empfindsamen und genialischen Generation neue Opponenten. Die Aufklärung beginnt sich daher in ihrer letzten Phase mehr und mehr nach ihren eigenen Grenzen zu fragen; in einer letzten, wesentlich schon defensiven Selbstbesinnung endet die Spätaufklärung (schon im Schatten und unter dem Eindruck der Kantischen Philosophie und der Französischen Revolution) in der Frage nach der wahren Aufklärung. Man kann daher, ähnlich wie eine Generation später (nach Hegels Tod) von einem Zusammenbruch des Deutschen Idealismus, so schon vor 1800 von einem Zusammenbruch der deutschen Aufklärung sprechen.

In Deutschland gibt es auf dem Gebiet der Literatur mit und vor allem nach Lessing und zugleich auf dem Gebiet der Philosophie mit und nach Kant einen

deutlich spürbaren Bruch bzw. Neuanfang. Dieser ›Kollaps‹ der Aufklärung gegen Ende des 18. Jahrhunderts hat zweifellos eine ganze Reihe unterschiedlicher Gründe, von denen das Auftreten der kritischen Philosophie Kants und der Ausbruch der Französischen Revolution mit den daraus resultierenden politischen Geschehnissen und philosophischen Entwicklungen nur die bekanntesten sind. Im übrigen sind diese beiden Ereignisse zwar einerseits Ereignisse, die der Aufklärung gleichsam von außen wie unvorhergesehene Gewitter zustoßen, andererseits aber sind die kritische Philosophie Kants und die Französische Revolution (natürlich in verschiedener Form) auch Folgen der Aufklärung selber, nämlich Radikalisierungen ihrer selbst, die nun gegen sie selbst wirksam werden und vor denen sie im allgemeinen zurückschreckt – vermutlich nicht zuletzt deshalb, weil sie immer noch zu wenig selbstkritisch und immer noch zu wenig politisch war. So daß also vor allem nach den inneren Gründen der Auflösung der Aufklärung zu fragen ist. Der pathetische Sturmlauf der neuen Generation gegen die alte Aufklärung kommt ja nicht von ungefähr. Wenn sich die bedeutenderen Köpfe nun von der Aufklärung abwenden, kann und muß man dies auch als positives Phänomen sehen, als Ausdruck einer allgemeinen Neubesinnung. Dies gilt auch schon für Kant, obwohl Kant selber sich anscheinend noch als Aufklärer verstanden hat, vor allem aber für die ihm folgenden Denker des Deutschen Idealismus.

Die deutschen Aufklärer hatten unverkennbar das Unglück, Vorkantianer zu sein – im Unterschied zu den Engländern und Franzosen, wo es um 1800 keine den Denkern des Deutschen Idealismus vergleichbaren großen Geister gibt. Aber warum wenden sich die neuen großen Philosophen (und nicht nur sie) jetzt von der Aufklärung ab? Und was geschieht hier eigentlich? Handelt es sich bei den Veränderungen des Denkens seit den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts um eine ›Überwindung‹ der Aufklärung, z. B. um das Abräumen eines oberflächlichen, von den wahren Fragen abführenden Denkens, oder handelt es sich bei dieser prinzipiellen Umorientierung des Denkens vielmehr um einen ›Rückfall‹ in eine durch die Aufklärung und insbesondere durch den Kritizismus überholte Art des Denkens, also um einen Sündenfall der Philosophie? Oder handelt es sich dabei nur um einen Generationsunterschied, etwa um die Differenz zwischen dem Altersskeptizismus der Aufklärung und dem Utopismus der jungen Generation? Offensichtlich sind schon die Fragestellungen, die die Deutung des Endes der Aufklärung um 1800 bestimmen, durch verschieden orientierte Wertungen bestimmt, nämlich durch grundverschiedene Überzeugungen von dem, was wahre Philosophie sei – sei es, daß man (auf Kant bezogen) die wahre Philosophie mit Kant erst beginnen, sei es, daß man sie in Kant schon gipfeln läßt. Und solche Vorentscheidungen leiten dann auch die Fragen nach den Ursachen des ›Zusammenbruchs‹ der Aufklärung. Mußte der engagierte ›Rationalismus‹ der Aufklärung unvermeidlich in einen neuen und neuartigen ›Irrationalismus‹ umschlagen? Etwa wegen der Gemütsbedürfnisse, die durch den Verstand grundsätzlich nicht zu befriedigen sind? Oder produzierte die endlos rasonnierende Aufklärung mit ihrer Auflösung aller angeblichen Sicherheiten unvermeidlich ein neues Bedürfnis nach einem neuen festen Fundament, nach einem neuen absoluten Wis-

sen? Oder handelt es sich bei der neuen Metaphysik vielleicht nur um die Folge einer politisch motivierten Flucht aus der Politik in die Metaphysik nach dem Scheitern der Französischen Revolution?

Diese und ähnliche Fragen können hier keiner befriedigenden Lösung nähergebracht werden. Dazu bedürfte es einer ausführlichen Untersuchung der wechselvollen Geschichte der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, aber auch der Interpretationen dieser Aufklärung seit dem 18. Jahrhundert. Statt dessen sei in diesem Zusammenhang nur darauf hingewiesen, daß der Kollaps der Aufklärung, ihr Zusammenbruch zu einer bloßen Episode der Vergangenheit, selbst noch als solcher in Frage zu stellen ist, d. h. nicht einfach als eindeutiges Faktum vorauszusetzen ist. Nicht nur, weil man weiterfragen müßte, wo die Aufklärung nicht gescheitert ist und was überhaupt Scheitern einer Epoche heißt, sondern auch weil man fragen muß, inwiefern oder in welchem Sinne die Aufklärung in Deutschland überhaupt gescheitert ist. Denn es ist zwar nicht zu leugnen, daß es in Deutschland seit der Aufklärung, und dann insbesondere seit der Romantik, eine starke Strömung antiaufklärerischen Denkens gibt. Aber es ist auch nicht zu leugnen, daß zumindest die unmittelbaren neuen Gegner der Aufklärung im 18. Jahrhundert nur durch diese möglich geworden sind, nämlich durch die Emanzipation des Denkens wie der ›Gefühle‹, und daß diese Kritiker der Aufklärung sich z. T. sogar bewußt als die Fortsetzer und Erben der Aufklärer verstanden haben. Fichte versteht sich auch, zumindest ursprünglich, als radikaler Aufklärer; der Deutsche Idealismus ist auch, wie Hegel und Hölderlin das in ihrer Jugend formulierten, Streben nach einer höheren Aufklärung oder höheren Weltweisheit und stellte sich daher bis zu seinem Ende als Entwicklung einer höheren Vernunft dar. Ja man kann, je nach Standpunkt und Kriterium, auch Marx und Schopenhauer, Nietzsche und Freud usw. als die wahren Fortsetzer und legitimen Erben der Aufklärung interpretieren – von den Ansprüchen der bewußten Anknüpfung an die Aufklärung im 20. Jahrhundert ganz zu schweigen. Wahrscheinlich bleibt also von allen Aufklärungen, wie schon Kant vermutet hatte, immer etwas übrig. Jedenfalls scheint die Parole *Aufklärung* gerade in Deutschland nach wie vor zugkräftig zu sein. Man darf nur nicht vergessen, daß Aufklärung eo ipso Kampf um wahre und höhere Aufklärung ist.

Der Zusammenbruch der deutschen Aufklärung gegen Ende des 18. Jahrhunderts war also nicht deren absoluter Verlust. Es gibt, wenn man so will, auch eine Aufklärung nach der Aufklärung. Allerdings, je mehr sich die Diskussionen über die Aufklärung zeitlich wie geistig vom 18. Jahrhundert entfernen, desto leerer wird der Aufklärungsbegriff selber. *Aufklärung* meint meist nur noch soviel wie eine rationale Einstellung, eine kritische Denkart. Der Begriff *Aufklärung* wird, wo er nicht ausdrücklich und in Kenntnis der historischen Tatsachen an das 18. Jahrhundert angebunden wird, enthistorisiert und generalisiert. Dabei wird *Aufklärung* geradezu konvertierbar mit Begriffen, die wie der Begriff *Mythologie* ursprünglich eher ihr Gegenteil meinten. Und so wie es eine Aufklärung nach der Aufklärung gibt, so gibt es dann auch eine Aufklärung vor der Aufklärung, deren Anfang die Sophistik oder das biblische ›Fiat lux‹ sein könnte. Man muß diese

Enthistorisierung und Universalisierung des Aufklärungsbegriffs jedoch nicht nur negativ sehen. Sie beweist nicht nur die nun schon fast zeitlose Virulenz eines geschichtlich entwickelten Begriffs, sie enthält auch die Chance, den Zusammenhang zwischen der historischen und der sachlichen Aufklärungsproblematik festzuhalten. Aufklärung meinte auch im 18. Jahrhundert schon ein Sachprogramm und einen Epochenbegriff, nämlich erst ein Sachprogramm und dann einen Epochenbegriff, und dieser reichte auch damals schon über das 18. Jahrhundert hinaus bis in die Antike zurück.

Auch die auf die Zukunft gerichtete Aufklärung fragt nach ihren Vorfahren oder ihrer Vergangenheit. Sie ordnet sich z. B. als eine Art Renaissance in die Geschichte ein oder versteht sich zumindest als Fortsetzung eines nicht erst heute begonnenen Kampfes um Wahrheit. Dies zeigte sich besonders deutlich am Ende der Aufklärung des 18. Jahrhunderts, also vor 200 Jahren. So z. B. bei Wieland, der 1789 einen radikalen Aufklärungsbegriff zu formulieren versuchte und Aufklärung dabei sachlich wie historisch sehr weit faßte, nämlich einerseits als soviel Erkenntnis, wie nötig ist, um das Wahre und Falsche immer und überall unterscheiden zu können, und andererseits als die ganze Epoche der Neuzeit. Diese Aufklärung hat ihre Geschichte, und sie wird ihre Zukunft haben. »Es wäre Spott und Schande, wenn wir, nachdem wir schon dreihundert Jahre lang an einen gewissen Grad des Lichts gewohnt worden sind, nicht endlich einmal im Stande sein sollten, hellen Sonnenschein ertragen zu können.«

II. Initiativen: Person und Situation

Hans-Jürgen Engfer (Berlin)

Christian Thomasius. Erste Proklamation und erste Krise der Aufklärung in Deutschland

Christian Thomasius¹ und seine Philosophie standen lange Zeit erst im Schatten Kants und dann im Schatten von Leibniz und Wolff. Erst seit etwa 50 Jahren wird Thomasius allgemein als einer und im genaueren als der erste Begründer der Aufklärung in Deutschland angesehen und akzeptiert: nach Wundts grundlegendem Werk über die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung setzt sich allgemein ein Bewußtsein dafür durch, daß Thomasius nicht nur als Antipode der Wolffschen Philosophie historisches Interesse verdient, sondern daß er unabhängig von Wolff, weil eine Generation früher, »das erste Menschenalter« der Aufklärung in Deutschland, also die Zeit von 1690 bis 1720, maßgeblich bestimmt²; auch in Hans M. Wolffs *Weltanschauung der deutschen Aufklärung* erscheint er ausdrücklich als »Begründer der Aufklärung«, der sich als erster in Deutschland entschieden gegen den Intellektualismus der gelehrten Schulphilosophie gewandt und »nicht nur im Sinne seiner Zeit, sondern im Sinne der gesamten Aufklärung« »die Bestimmung des Menschen zum tätigen Leben philosophisch nachgewiesen« habe.³ Auch Ernst Bloch feiert Thomasius als »aufrechten«, »bürgerlichen Mann ohne Furcht und leidlich ohne Tadel«, der mit »großartiger, nämlich so natürlicher wie optimistischer Wendung« das »Streben nach Glück als Grundzug der ›Menschennatur‹« bestimmt habe und mit männlicher Glückspre-

1. Die Schriften von Thomasius werden im Text selbst nach Kapitel und Paragraphen mit nachstehenden Abkürzungen zitiert:

Institutiones jurisprudentiae divinae. Frankfurt und Leipzig 1688. Nachdruck der 7. Auflage: Aalen 1963 (= IJD).

Einleitung zur Vernunftlehre. Halle 1691. Nachdruck: Hildesheim 1968 (= EV).

Außübung der Vernunftlehre. Halle 1691. Nachdruck: Hildesheim 1968 (= AV).

Einleitung zur Sitten Lehre. Halle 1692. Nachdruck: Hildesheim 1968 (= ES).

Ausübung der Sitten Lehre. Halle 1696. Nachdruck: Hildesheim 1968 (= AS).

Versuch von Wesen des Geistes. Halle 1699 (= VWG).

Fundamenta juris naturae et gentium. Halle 1705. Nachdruck der 4. Auflage: Aalen 1979 (= FJN).

2. Max Wundt: *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen 1945, S. 19 ff.

3. Hans M. Wolff: *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung*. Bern u. München 1949, ²1963, S. 27, 45.

digt die »Karriere des Glücks . . . in der deutschen Aufklärung« eröffnete⁴; Gertrud Schubart-Fikentscher⁵ und Rolf Lieberwirth⁶ untersuchen dann sein literarisches Werk im Ganzen und betonen insbesondere seine Bedeutung für die Umgestaltung der deutschen Universität im 18. Jahrhundert. Und auch für Werner Schneiders ist Thomasius »Bahnbrecher« und Initiator »der Aufklärung« in Deutschland: er »begründet die deutsche Frühaufklärung«, die, wie man ohne Übertreibung sagen könne, »im Jahre 1687 mit Christian Thomasius deutschsprachigem Diskurs von der Nachahmung der Franzosen beginnt«. ⁷ Auch wenn die von den verschiedenen Autoren angeführten Einzelbegründungen mit dem jeweils zugrunde gelegten Begriff von »Aufklärung« variieren, bleibt festzuhalten, daß Thomasius von ihnen allen an den Beginn der Aufklärung in Deutschland gestellt wird und daß er diese Position inzwischen auch in den umfassenden Darstellungen dieses Zeitraums, beispielsweise bei Eduard Winter⁸, Lewis White Beck⁹, Panajotis Kondylis¹⁰ oder Raffaele Ciafardone¹¹, obzwar nicht bei Nicolao Merker¹² und Wolfgang Röd¹³, behauptet: Thomasius gilt noch vor Wolff als Begründer der Aufklärung in Deutschland, der sich als erster gegen den »scholastischen Lehr- und Wissenschaftsbetrieb« und gegen »die protestantische Schulgelehrsamkeit« sei-

4. Ernst Bloch: *Christian Thomasius, ein deutscher Gelehrter ohne Misere* (1953), in: Bloch, Ernst: *Naturrecht und Menschenwürde*. Gesamtausgabe Bd. 6. Frankfurt/M. 1961, S. 349, 337 f., 353.

5. Gertrud Schubart-Fikentscher: *Unbekannter Thomasius*, in: *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe* III. Halle 1953/54, S. 139–151; wieder abgedruckt in: *Thomasiana. Arbeiten aus dem Institut für Staats- und Rechtsgeschichte bei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Heft 1. Weimar 1954.

6. Rolf Lieberwirth: *Christian Thomasius. Sein wissenschaftliches Lebenswerk. Eine Bibliographie. Thomasiana. Arbeiten aus dem Institut für Staats- und Rechtsgeschichte bei der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*, Heft 2. Weimar 1955.

7. Werner Schneiders: *Aufklärung und Vorurteilkritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie. FMDA II 2*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1983, S. 92, 85; vgl. ders.: *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*. Hildesheim u. New York 1971, S. 48 ff.

8. Eduard Winter: *Frühaufklärung. Der Kampf gegen den Konfessionalismus in Mittel- und Osteuropa und die deutsch-slawische Begegnung*. Berlin 1966, S. 63 ff.

9. Lewis White Beck: *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*. Cambridge/Mass. 1969, S. 243 ff.

10. Panajotis Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Stuttgart 1981, S. 549 ff.

11. Raffaele Ciafardone: *L'illuminismo tedesco*. Turin 1983, passim; ders.: *L'illuminismo tedesco. Methodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690–1765)*. o. O. o. J., S. 37 ff.

12. Nicolao Merker: *Die Aufklärung in Deutschland*. München 1982.

13. Wolfgang Röd: *Die Philosophie der Neuzeit 2. Von Newton bis Rousseau. Geschichte der Philosophie*, Bd. VIII. Hrsg. v. W. Röd. München 1984, S. 235 ff.; aber vgl. ders.: *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*. Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Abhandlungen NF Heft 70. München 1970, S. 151 ff.

ner Zeit wandte und »den Willen zur Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung durch subjektive Vernunft« stark machte.¹⁴

Diese heute weit verbreitete und allgemein anerkannte These¹⁵ möchte ich im folgenden nicht bestreiten, sondern festhalten. Denn sie kann sich – sofern die Aufklärung als eine philosophische Bewegung verstanden wird, die sich selbst als die traditionskritische Anstrengung des Selbstdenkens und -erkennens definiert, darauf stützen, daß es in Deutschland Thomasius ist, der einerseits den Anspruch der Cartesischen Philosophie auf die kritische Überprüfung aller tradierten Lehren zuerst zum grundsätzlichen Programm erhebt und andererseits ein in sich geschlossenes Konzept von empirischer Wissenschaft entwickelt und durch die Vereinigung dieser beiden Momente zum ersten Verfechter des Geistes der Aufklärung in Deutschland wird; auf das – beschränkte und näher zu bestimmende – Recht dieser These werde ich daher *erstens* hinweisen. Aber *zweitens* werde ich zu zeigen versuchen, daß sowohl die von Descartes übernommenen Ansätze als auch die empiristischen Aspekte der Erkenntnistheorie von Thomasius schon in seiner theoretischen Philosophie in einen theologischen Kontext eingeordnet und aus einem anthropologischen Ansatz neu begründet werden, der ihnen ursprünglich fremd ist und den auf beiden Seiten erhobenen Anspruch auf eine neue Sicherung und Begründung des Wissens entscheidend modifiziert und relativiert. *Drittens* werde ich nachzuweisen suchen, daß es diese für Thomasius grundlegende Sicht auf den Menschen ist, die in seiner praktischen Philosophie zu einer grundsätzlichen Krise des anfangs intendierten Programms einer aufklärenden Ethik führt, aus der sich Thomasius *viertens* nur durch die wenigstens partielle Aufgabe dieses seines ursprünglichen Programms der aufklärenden Selbstorientierung und -bestimmung des Menschen zu retten vermag.

I. Daß Thomasius in seiner Philosophie den Gegensatz von Cartesianern und Aristotelikern durch das Beschreiten einer – wenn auch näher zu bestimmenden – »Mittelstraße« zwischen einer mehr rationalistischen und einer mehr empiristischen Erkenntnistheorie« eklektisch zu überwinden sucht¹⁶, scheint schon ein erster Blick in die *Einleitung* und in die *Ausübung* seiner *Vernunftlehre* zu zeigen. Denn hier entwickelt Thomasius erstens unter ausdrücklicher Berufung auf Descartes eine »für die gesamte deutsche Aufklärung grundlegend« bleibende Vorurteilstheorie¹⁷, in der er die den menschlichen Geist verstellenden Vorurteile erst auf »zwey allgemeine Hauptpraejudicia, denen man alle Irrthümer, die auff der Welt seyn, zuschreiben kan« und dann auf einen »Hauptquell aller praejudiciorum« zurückführt (EV 13. 40 f.): Das erste »Hauptpraejudicium« ist »das Vorurtheil menschlicher autorität«, aufgrund dessen die Menschen glauben, was ihnen

14. Werner Schneiders: *Aufklärung und Vorurteilkritik*, a. a. O., S. 84.

15. Vgl. hier den einleitenden Beitrag von Werner Schneiders.

16. Werner Schneiders: *Vorwort*, in: *Einleitung zur Vernunftlehre*, 5 (unpag.).

17. Werner Schneiders: *Aufklärung und Vorurteilkritik*, a. a. O., S. 93; zu den Schwierigkeiten des Begriffs »Eklektizismus« vgl. in diesem Band den Beitrag von Michael Albrecht.

andere, »Obnern, Eltern, Praeceptoren« (AV 1. 89), die die Dinge möglicherweise auch nicht recht verstehen, sagen. Und das zweite ist das »Vorurtheil der Über-eilung«, aufgrund dessen die Menschen vorschnell und ohne gehörige Prüfung Schlüsse aus dem scheinbar oder wirklich selbst Beobachteten ziehen, deren Geltungsanspruch die begrenzte Aussagefähigkeit des wirklich Beobachteten weit überschreitet. »Der Hauptquell« dieser beiden grundlegenden Vorurteile aber ist »der elende Zustand des Verstandes des Menschen in seiner Jugend, und die demselben anklebende Leichtgläubigkeit, durch welche er sich was falsches geschwinde bereden läst, oder sich selbst beredet« (EV 13. 40). Weil der Mensch diesen Vorurteilen also notwendig unterliegt, hält es Thomasius für erforderlich, daß jeder in seinem Leben alles, was er bisher zu wissen glaubt, einmal zwar nicht dem »skeptischen« Zweifel Descartes', der ihm überzogen dünkt, aber doch dem »dogmatischen«, nämlich dem auf Erkenntnis gerichteten »Zweifel« unterwirft und sich also einer radikalen Selbstprüfung, der Prüfung der von ihm übernommenen tradierten Lehren und der von ihm bisher eher geglaubten als gewußten Selbstverständlichkeiten unterzieht, wie sie schon Descartes – wenn auch in radikalerer Weise – in den *Meditationen* gefordert und vollzogen hatte (AV 1. 31 u. 48).

Und zweitens entwickelt Thomasius zuerst in der *Introductio ad philosophiam aulicam* und dann in seiner *Vernunftlehre* eine Theorie der Erkenntnis, die man empiristisch genannt hat, weil sie unter Berufung auf den aristotelischen Satz »nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu« (EV 6. 79) die These vertritt, daß alle menschliche Erkenntnis mit der Erfahrung oder den »leidenden Gedanken der Sinne« beginnt (EV 6. 25). Weil dieser Satz bekanntlich auch der Argumentation Lockes zugrunde liegt, hat es in der Literatur einen ausgedehnten Streit um den Einfluß Lockes auf Thomasius gegeben: Zart¹⁸ und Bienert¹⁹ behaupten, Wundt leugnet ihn und sieht Thomasius in der deutschen »Überlieferung der Gnostologie und der aristotelischen Psychologie«, die beispielsweise in den von ihm herausgegebenen Schriften seines Vaters Jakob Thomasius unmittelbar greifbar werde²⁰; Rüping nimmt eine erst allmählich wachsende Vertrautheit von Thomasius mit Locke an und ist damit wohl der Wahrheit am nächsten.²¹

Wichtiger als diese Frage nach den historischen Abhängigkeiten aber sind für die Charakterisierung dieser erkenntnistheoretischen Position die sachlichen Bestimmungen, in denen Thomasius der empirischen Erkenntnis zwar einen breiten Raum zugesteht, aber dennoch in einem eher schmalen Bereich an der Existenz wahrer Verstandeserkenntnis festhält. Denn trotz der scheinbar ganz empiristischen These vom Ursprung aller Erkenntnis aus der Erfahrung hält Thomasius an der Unterscheidung zwischen wahren Ideen des Verstandes und bloß empirisch

18. G. Zart: *Einfluß der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Berlin 1881, S. 33 ff.

19. Walther Bienert: *Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit, dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius*. Halle 1934, S. 244.

20. Max Wundt, a. a. O., S. 31 f., Anm.

21. Hinrich Rüping: *Die Naturrechtslehre des Christian Thomasius und ihre Fortbildung in der Thomasius-Schule*. Bonn 1968, S. 34.

ausgewiesenen »conceptus verosimiles« fest (EV 10. 58): einige Ideen oder »abstractiones universaliter veras« wie die Definitionen der Dinge (EV 6. 101, 105, 10. 60–62) oder die mathematische Ideen (EV 6. 83, 10. 69) werden – damit greift Thomasius wohl auf die in der Schulphilosophie lebendig gebliebene Prolepsistheorie der Stoa von den vor aller methodischen Begriffsbildung naturhaft hervorbrachten Allgemeinbegriffen (communes notitiae) zurück²² – »durch die Sensationem gleichsam nur aufgeweckt«, sind »dem Vermögen nach« aber immer schon »in der Seele« und werden bereits durch »etliche wenige individuis« ohne alle Induktion aktualisiert (EV 10. 64); davon sind im grundsätzlichen diejenigen Allgemeinbegriffe zu unterscheiden, die bloß auf einer »inductio per multis individuis« beruhen und eine immer bloß wahrscheinliche Erkenntnis liefern (EV 10. 65 u. 71). Daß Thomasius hier im Terminus der Idee einen Begriff von Erkenntnis festhält, der der üblichen Einteilung der philosophischen Positionen des 17. und 18. Jahrhunderts zufolge²³ rationalistisch zu nennen wäre, ist deshalb wichtig, weil er ihn dazu benutzt, die bloß auf Erfahrung und Induktion beruhende Erkenntnis des Allgemeinen – übrigens der Sache nach ähnlich wie Locke im 4. Buch des *Essay* – als bloß wahrscheinliche Erkenntnis zu bestimmen und sie dadurch zwar einerseits gegenüber dem unstreitig als wahr Erkannten abzuwerten (EV 5. 20 f.), sie aber andererseits zum Gegenstand einer expliziten Lehre vom Wahrscheinlichen zu machen, die als spezifische »Logik« des empirischen Wissens unmittelbar in die Vorgeschichte der induktiven Logik gehört. Denn weil kein Mensch, »und wenn er tausend Jahre lebte«, »alle individua . . . zu denen Sinnlichkeiten bringen« kann (EV 10. 22), bleibt bei dieser Art der Erkenntnis der »innerliche Beyfall« immer »mit einigem Zweifel« gemischt (EV 5. 20 f.), man muß daher die Gründe, die für und die gegen eine Behauptung sprechen, wie mit einer Waage »erwegen und nach Beschaffenheit der Überwegung auff dieselbe Seite incliniren und dieselbe für wahrscheinlich oder dem wahren näher . . . achten«, auf der das schwerere Gewicht liegt (EV 10. 14). Und in diese Bestimmung der Wahrscheinlichkeit einer Behauptung ist nicht nur die eigene Erfahrung, sondern auch die »experientia aliena«, die Erfahrung, die ein anderer gemacht zu haben behauptet, nach Maßgabe ihrer Glaubwürdigkeit einzubeziehen (EV 10. 21 ff.); insofern ist der Begriff der Erfahrung, der hier bei Thomasius zugrunde gelegt wird, nicht – wie z. B. bei Locke – auf die eigene, unmittelbar sinnliche Selbsterfahrung beschränkt, sondern umfaßt – der doppelten Bedeutung des Begriffs des Historischen gemäß, die sich in der Renaissancephilosophie herausbildet und in Deutschland bis hin zu Kant erhalten bleibt²⁴ – auch die bloß im historischen Bericht zugängliche Fremderfahrung, die dadurch systematisch in die hier ent-

22. Vgl. Max Pohlenz: *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. 2 Bde. Göttingen 1948 f., I S. 58 ff., II S. 33 ff. und G. Watson: *The Stoic Theory of Knowledge*. Belfast o. J., S. 22 ff.

23 Vgl. dazu meine in Kürze erscheinende Untersuchung: *Empirismus versus Rationalismus? Kritik eines philosophiehistorischen Schemas*.

24. Vgl. Arno Seifert: *Cognitio historica. Die Geschichte als Namensgeberin der frühneuzeitlichen Empirie*. Berlin 1976, zu Thomasius: S. 158 ff.