

**Vernunft der Aufklärung –
Aufklärung der Vernunft**

**Herausgegeben von
Konstantin Broese,
Andreas Hütig,
Oliver Immel und
Renate Reschke**

Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft

Herausgegeben
von
Konstantin Broese,
Andreas Hütig,
Oliver Immel und
Renate Reschke



Akademie Verlag

Einbandgestaltung unter Verwendung von:
Francisco de Goya: Der Schlaf der Vernunft gebiert Ungeheuer,
Capricho 43, 1797 – 1799, Radierung und Aquatinta

ISBN-10: 3-05-003845-4
ISBN-13: 978-3-05-003845-2

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 2006

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN / ISO 9706.

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Lektorat: Mischka Dammaschke
Einbandgestaltung: Günter Schorcht, Schildow
Satz: Oliver Immel, Wiesbaden
Druck: MB Medienhaus Berlin GmbH
Bindung: Norbert Klotz, Jettingen-Scheppach

Printed in the Federal Republic of Germany

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
<i>Konstantin Broese, Andreas Hütig, Oliver Immel</i>	
Aufklärung und Vernunft. Zur Einleitung	11
1. Zur Vor- und Frühgeschichte der Aufklärung und Aufklärungskritik	23
<i>Klaus-Dieter Eichler</i>	
Zum Gründungsmythos der europäischen Philosophie	25
<i>Siegfried Wollgast</i>	
Gabriel Wagner (Realis de Vienna) als Vertreter der radikalen weltlichen Frühaufklärung in Deutschland	37
<i>Karen Joisten</i>	
Die Hauptstraße verlassen. Oder: Mit Giambattista Vico auf einer anderen Fährte ...	53
<i>Helmut Seidel</i>	
Jean-Jacques Rousseau – Repräsentant oder Kritiker der Aufklärung?	63
2. Der Aufbruch: Konzepte und Positionen der Aufklärung	75
<i>Helmut Reinalter</i>	
Aufklärung und Französische Revolution	77
<i>Hans Gerald Hödl</i>	
Religionswissenschaft und Aufklärung. Historische Aspekte und gegenwärtige Fragen	91
<i>Renate Reschke</i>	
Idealische, vernünftige Schönheit. Johann Joachim Winckelmanns Antikebild zwischen Aufklärung und Klassizismus: Das Beispiel Apollon	105

Steffen Dietzsch/Wilfried Lehrke

Kann historische Urteilskraft ohne Kants Anthropologie auskommen? 121

3. Kant und die Folgen 129

Volker Gerhardt

Menschheit in meiner Person.

Exposé einer Theorie des exemplarischen Handelns 131

Margit Ruffing

Inwiefern Philosophie per se praktisch ist.

Versuch einer Antwort im Ausgang von Kant 139

Lutz Baumann

„Wohlleben und Tugend im Kampfe mit einander“

Zum Verhältnis von Sinnlichkeit und Moralität bei Kant und Schiller 147

Manfred Baum

Die Möglichkeit der Erfahrung bei Maimon und Schulze 155

Pirmin Stekeler-Weithofer

Sprachkritik bei Kant, Hegel und Nietzsche 165

4. Einsprüche und Überbietungen 177

Karol Bal

Hegels Sicht der Aufklärung 179

Walter Dietz

Verzweiflung en masse. Kierkegaards Einzelner und die Kritik der Masse 185

Matthias Kossler

„Der Gipfel der Aufklärung“.

Aufklärung und Besonnenheit beim jungen Schopenhauer 207

Konstantin Broese

Schopenhauers Überwindung der Theorie der Selbsterhaltung und der

neuzeitlichen Rationalität – Schopenhauer als Wegbereiter Nietzsches 217

Beatrix Himmelmann

Radikalisierung und Kritik – Kant im Verständnis Friedrich Nietzsches 231

5. Neuansätze und Fortentwicklungen 247

Hans Rainer Sepp

Dimensionen der Vernunft bei Edmund Husserl 249

Christian Rabanus

Phänomenologie jenseits der Rationalität – Patočkas

Kritik an Husserls Vernunftoptimismus 257

Andreas Hütig

Von der Kritik der Vernunft zur Kritik der Kultur.

Cassirers Transformation der Philosophie 267

Kurt Salamun

Aspekte von Karl Jaspers' Vernunftphilosophie.

Vernunft als Widerpart fundamentalistischer Denkhaltungen 279

Giorgio Penzo

Die Autorität und das Nichts bei Karl Jaspers 289

Andreas Cesana

Historismus und Existenzphilosophie, Kulturalismus und Weltphilosophie

Zur Vernunftphilosophie von Karl Jaspers 293

6. Umwertungen 303

Karl-Anton Sprengard

Geist – Widersachervorwurf und Geistvertrauen in

Lebensphilosophie und Neuer Anthropologie. Gedanken zu

Ludwig Klages' Misstrauen und Max Schelers Zutrauen 305

Richard Wisser

Also sprach Friedrich Nietzsche. Stichworte im Blick auf Martin Heideggers

Intention, „denkender“ als Verstand und Vernunft zu „denken“ 317

Vanessa Vidal Mayor

Begriff der Aufklärung als Naturgeschichte327

Bruno Hillebrand

Ernst Bloch: Das Prinzip Hoffnung.

Mit Blick auf Goethe und den epiphanischen Augenblick335

7. Aktuelle Entwicklungen und Einschätzungen349

Christian Schärf

Schellings Lichtbild. Die Philosophen und die Fotografie351

Volker Caysa

Über die Maßstäbe der Kritik moderner Körperverhältnisse.

Das Versklavungstheorem und der körpertechnologische Imperativ357

Oliver Immel

Vom vernünftigen Ich. Überlegungen zur identitätsstiftenden

Rolle der Rationalität im Anschluss an Jean-Paul Sartre365

Stephan Grätzel

Kollektive Schuld – individuelle Freiheit.

Probleme des neuzeitlichen und modernen Menschen 381

Reinhard Mocek

Aufklärung im Zeichen eines destruktiven Geschichtssubjekts391

Werner Schneiders

Vernunft und Unvernunft401

Anhang407

Tabula gratulatoria409

Verzeichnis der Schriften von Hans-Martin Gerlach411

Personenregister419

Vorwort

Der vorliegende Band ist Hans-Martin Gerlach zum 65. Geburtstag gewidmet. Gerlach, der Ende 2005 als Universitätsprofessor für Philosophie aus dem Dienst am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und der Leitung der dortigen Kant-Forschungsstelle ausgeschieden ist, hat in seinen Forschungen zur Philosophie der Neuzeit Schwerpunkte in der Aufklärung und vornehmlich deutschen Philosophie des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts gesetzt. Hier wie in seinen Lehrveranstaltungen waren ihm die Analyse und Rekonstruktion der Entwicklung und Rezeption des ‚Projekts der Moderne‘ stete Anliegen, wie sich nicht zuletzt in der Herausgeberschaft eines Bandes der Zeitschrift *Aufklärung. Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts* (Hamburg 2001) mit Schwerpunkt Christian Wolff und in der Konzeption einer internationalen Konferenz zum Thema „Friedrich Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegen-aufklärer?“ (Weimar 2003) niedergeschlagen hat. Bereits zur Zeit der damaligen DDR hat Gerlach als Professor der Geschichte der Philosophie an der Universität Halle-Wittenberg Forschungsprojekte zu Themenschwerpunkten aus Aufklärung und Moderne durchgeführt, deren Ergebnisse in einem steten Entwicklungsprozess zu Bezugspunkten auch seines späteren Wirkens an der Universität Mainz und in den Vorständen der deutschen Kant- und Nietzsche-Gesellschaften wurden. Mit den meisten der in diesem Band vertretenen Autorinnen und Autoren hat Gerlach in Forschungsprojekten oder auf Tagungen und Konferenzen kooperiert und diskutiert oder bei deren Qualifikationsverfahren mitgewirkt. Die Herausgeber widmen diesen Band dem Jubilar und möchten sich damit für jahrelange, menschlich wie fachlich herausragende Zusammenarbeit bedanken.

Unser besonderer Dank gilt darüber hinaus all jenen, die es durch ihre Beiträge und ihre großzügige finanzielle Unterstützung erst ermöglicht haben, dass dieser Band anlässlich des 65. Geburtstags von Hans-Martin Gerlach erscheinen konnte. Eine Liste der Unterstützerinnen und Unterstützer findet sich im Anhang. Für die Erstellung des Personenregisters danken wir Peggy Kuwan.

Konstantin Broese
Andreas Hütig
Oliver Immel
Renate Reschke

Aufklärung und Vernunft

Zur Einleitung

1. Vernunft und Aufklärung

Der Zusammenhang von Vernunft und Aufklärung ist nicht erst mit dem Auftreten der entsprechenden Termini und Epochenbeschreibungen offensichtlich. Ob die Sophistik als erste Aufklärung bezeichnet wird¹ oder Sokrates als Begründer moderner Denkhaltungen,² stets bildete und bildet Vernunft wenn nicht den Maßstab, so zumindest aber das Mittel einer Orientierung auf legitimes Wissen und auf selbstständiges Handeln. Zu einer noch stärkeren Nähe zwischen der Betonung von Rationalität und der Befreiung aus bisher unhinterfragt akzeptierten Wahrheiten kommt es spätestens mit der Metaphysik der Subjektivität in der Folge der cartesischen Suche nach einem *fundamentum inconcussum* und deren Zentralisierung des reflektierenden Ichs, von dem ausgehend die Neubegründung sicheren Wissens gelingen soll. Aber die Gegenbewegungen sind ebenfalls Legion; in vielen philosophischen Entwürfen wird Rationalismus – und das ebenfalls philosophiegeschichtlich schon sehr früh – nicht nur als Qualitätsmerkmal verstanden, sondern als Vorwurf der Ausblendung wichtiger, wenn nicht gar entscheidender Aspekte und Momente der menschlichen Existenz. Auch wenn gelegentlich in der Kritik an angeblicher oder tatsächlicher Ratiozentriertheit auch das mit einem Rekurs auf Vernunft zwar zusammenhängende, aber wohl nicht zwingend identische ‚Projekt der Aufklärung‘ ungerechtfertigter Kritik anheim fällt,³ so ist genauer zu bestimmen, was unter Vernunft verstanden wird – und was als Aufklärung gelten soll.

¹ Die Analogie zwischen historischer Aufklärung und Sophistik wird, präfiguriert von der Bezeichnung „deutscher Sokrates“ für Moses Mendelssohn, entfaltet von Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* II, 5-42; vgl. ähnlich Vittorio Hösle, *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart/Bad Canstatt 1984, insb. 225ff., der u. a. aus dieser Parallelität eine Zyklen-theorie der Philosophiegeschichte entwickelt; dagegen diese Einordnung wegen des Fehlens einer Vernunftorientierung gerade bestreitend: Thomas Buchheim, *Die Sophistik als Avantgarde normalen Lebens*, Hamburg 1986; als weiteres jüngeres Beispiel aus angrenzendem disziplinären Kontext Christoph Lüth, „Die Aufklärung der Sophisten als Traditionsbruch und Reaktionen Platons. Zum Beginn der Erziehungstheorie in der griechischen Aufklärung“, in: Johanna Hopfner/Michael Winkler (Hg.), *Die aufgegebene Aufklärung. Experimente pädagogischer Vernunft*, München 2004.

² Volker Gerhardt, „Die Moderne beginnt bei Sokrates“, in: Frank Grunert/Friedrich Vollhardt (Hg.), *Aufklärung als praktische Philosophie*, Tübingen 1988, 2-20; vgl. ähnlich u. a. schon Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* (1944), Hamburg 1996, 20ff.

³ Vgl. Herbert Schnädelbach, „Descartes und das Projekt der Aufklärung“, in: ders., *Analytische und post-analytische Philosophie. Vorträge und Abhandlungen 4*, Frankfurt a. M. 2004, 45-65, v. a. 52f.

Eben jene Aufklärung ist indes aus historischer Perspektive v. a. eng mit dem 18. Jahrhundert verbunden und dementsprechend wird dieses als „Epoche“ oder „Zeitalter der Aufklärung“ verstanden. Diese Charakterisierung geht auf das Selbstverständnis einer geistigen und gesellschaftlichen Reformbewegung des 17./18. Jahrhunderts zurück, die v. a. in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts begann, auf sich selbst zurückzublicken bzw. sich selbst zu historisieren, und zwar zunächst voller Selbstbewusstsein. Hierbei erschien ihr kein Zeitalter so aufgeklärt wie „unser Jahrhundert“ (Kant), das „Jahrhundert[.] Friedrichs“ bzw. der „Kritik“ (Kant) oder das „siècle de la philosophie“ (d’Alembert); „und wer nicht überzeugt war, ‚in einem aufgeklärten Zeitalter‘ zu leben, der glaubte wenigstens, ‚in einem Zeitalter der Aufklärung‘ (Kant) zu leben – auch wenn die Formel ‚in unseren erleuchteten Zeiten‘ gelegentlich einen nicht zu überhörenden ironischen Klang hatte“.⁴

Aufklärung verstand sich zunächst (d. h. bevor sie in den Prozess der Selbsthistorisierung eingetreten war) vor allem als eine bewusste, reflektierte Aktion und auch als ein Aktionsprogramm – ein Programm, das auf eine größere Klarheit der Erkenntnis und die Beförderung der Vernunft auf allen Gebieten zielte. Die Aufklärung war bestimmt durch die „Hoffnung auf Vernunft“ bzw. den Willen zur Vernunft.⁵ Dabei war die Vernunft „Ziel und Mittel gleichzeitig“: Sie war aus der Sicht der Aufklärer „immer noch werdende Vernunft, also immer noch im Zustande der Unvernunft und daher als Vernunft in Aktion vor allem im Kampf gegen Unvernunft“.⁶ Und insofern es den Aufklärern vor allem um den Kampf gegen die – aus ihrer Sicht in der Wirklichkeit (vor-) herrschende – Unvernunft ging, war Aufklärung in erster Linie „ein negativer Grundsatz im Gebrauche seines [d. h. des Menschen] Erkenntnisvermögens“ (Kant). Als eine solche „im Ansatz kritische Aktivität“⁷ hinterfragte die Aufklärung die überkommenen Autoritäten, bestimmte Formen der Religion (die sie als Aberglaube, Enthusiasmus, Fanatismus etc. bezeichnete) und deren Institutionen sowie die Legitimation der politischen Herrschaft, allgemeiner aber überhaupt von Traditionen und Wertungen, und schließlich (insbesondere in ihrer Endphase) ihren eigenen Anspruch und damit ihre eigene Legitimität. Eine besondere Rolle spielte in diesem Kontext die Vorurteilskritik, insofern die Aufklärung das Vorurteil als eine Hauptform von Unvernunft verstand.⁸

Rationalitätskritik und (Neu-)Begründung sowie die Ausrichtung von Rationalität sind Kennzeichen der abendländischen Philosophie von Beginn an, sie gipfelten indes in der genannten Epoche.

„Aufklärung“ bedeutet: alles bloß Gesetzte – alle Positivitäten – und alles bloß Geglaubte in Wissensgegenstände zu überführen. Dazu zählen ebenso die Formen einer bloß aus Überlieferung gerechtfertigten Lebenspraxis wie die Formen einer auf übersinnliche Kräfte sich beru-

⁴ Werner Schneiders, *Hoffnung auf Vernunft. Aufklärungsphilosophie in Deutschland*, Hamburg 1990, 158f.

⁵ Vgl. dazu v. a. Werner Schneiders, *Hoffnung auf Vernunft*, passim.

⁶ Werner Schneiders, *Hoffnung auf Vernunft*, 20.

⁷ Ebd., 21.

⁸ Vgl. zu diesem Punkt die grundlegende Studie von Werner Schneiders, *Aufklärung und Vorurteils-kritik*, Stuttgart/Bad Cannstatt 1983.

fenden Autoritäts-Ausübung. Auch die Positivität der Natur schien gebrochen: ihr mythischer Bann zersetzte sich im Licht der Gesetzmäßigkeiten in Elementarbestandteile.⁹

Hieraus resultierten des Selbstbewusstsein wie das Befreiungspathos der Aufklärer. Aufklärung war jedoch in jener Zeit keineswegs *nur* Kritik, denn sie intendierte – ebenfalls getragen von der „Hoffnung auf Vernunft“ – religiöse Toleranz, rechtliche Gleichstellung aller Menschen, persönliche Freiheit, freie wirtschaftliche Entfaltungsmöglichkeit für alle, Meinungs- und Pressefreiheit und damit die Herstellung von Öffentlichkeit. Außerdem forderte sie politische Selbstbestimmung und vertrat eine an der positiven Diesseitsgestaltung orientierte Humanität.¹⁰ Eine positive Neubestimmung der Stellung des Menschen in der Welt erfolgte zudem durch das Aufdecken der Naturgesetzmäßigkeiten, indem die menschliche Vernunft in dieser nicht mehr ein anderes, sondern „sich selbst am Werk“¹¹ sehen und sich dadurch sowohl in der Welt heimisch wie diese untertan machen konnte.

Der Themenkreis „Aufklärung“ bzw. „Aufklärung und Vernunft“ ist jedoch keineswegs ausschließlich ein historischer Gegenstand, so geboten es auch ist, an dem Begriff eines „Zeitalters der Aufklärung“ festzuhalten. Vielmehr ist mit dem Aufklärungsforscher Werner Schneiders zu konstatieren, dass die „Aufklärung als auf Vernunft und Freiheit gerichtete Aktion“ in programmatisch-systematischer Hinsicht eine „fortwährende und andauernde Aufgabe“¹² darstellt. Und zwar eine Aufgabe, bei der es im Kern – trotz des Wechsels der geschichtlichen Erscheinungsformen der Probleme – *immer um dasselbe geht*, nämlich „um die Kritik der Verdeckungen der Wahrheit und die Aufdeckung der Motive der Täuschung und Selbsttäuschung, um auf diese Weise theoretische Wahrheiten und praktische Verbesserungen, insbesondere aber Vernunft und Freiheit zu ermöglichen“.¹³

Die in diesem Sinne als „fortwährende und andauernde Aufgabe“ charakterisierte Aufklärung ist angesichts des bleibenden Aufklärungsbedarfs und des bleibenden Aufklärungsbedürfnisses von „bleibende[r] Aktualität“.¹⁴ Letztere ist zu betonen angesichts der Tatsache, dass heute sowohl die Aufklärung als auch die Vernunft einer tief greifenden Infragestellung ausgesetzt sind und es sich bei dieser Infragestellung – wie der Aufklärungsforscher und Historiker Helmut Reinalter zu Recht herausstellt – „nicht nur um eine wieder einmal fällige Anerkennung des Irrationalen als eines philosophischen

⁹ Manfred Frank, „Zwei Jahrhunderte Rationalitäts-Kritik und ihre »postmoderne« Überbietung“, in: Dietmar Kamper/Willem van Reijen (Hg.), *Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne*, Frankfurt a. M. 1987, 99-121, hier 99.

¹⁰ Vgl. hierzu Jochen Schmidt (Hg.), *Aufklärung und Gegenaufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, Darmstadt 1989, 3, sowie Helmut Reinalter u. a., *Ist Aufklärung noch ein tragfähiges Prinzip?*, Wien 2002, 35.

¹¹ Manfred Frank, „Zwei Jahrhunderte Rationalitäts-Kritik“, 99.

¹² Werner Schneiders, „Zur Aktualität der Aufklärung“, in: Werner Schneiders, *Philosophie der Aufklärung – Aufklärung der Philosophie*, Gesammelte Schriften, Berlin 2005, 474.

¹³ Ebd., 477.

¹⁴ Werner Schneiders, *Hoffnung auf Vernunft*, 179; vgl. außerdem ders., „Zur Aktualität der Aufklärung“, inbes. 477ff.

Grenzproblems“ handelt, „sondern um die Infragestellung jener Grundeinstellung abendländischer Rationalität, die das Grenzproblem des Irrationalen überhaupt erst als solches entdecken konnte“.¹⁵

2. Aufklärung der Vernunft

Aufklärung als struktureller Begriff umfasst demnach die Forderung nach *Emanzipation* der Menschen von Fremdbestimmtheit und offener oder versteckter Unterjochung unter andere Menschen ebenso wie die *Kritik* der Verhältnisse, die diese Heteronomie fördern oder bewirken. Befreit werden soll der Mensch dabei von den Bedingtheiten all jener Institutionen, Personen und Traditionen, die ihre berechtigten Ansprüche nicht vor dem Gerichtshof der Vernunft und aus dieser einsichtig machen können. Vernunft und die durch sie in Gang gebrachte Aufklärung bleiben Bezugspunkte auch jeder heutigen Selbstverständigung ebenso wie der sprachlichen oder medial verlaufenden Weltaneignung, wie an aktuellen Beispielen deutlich wird: etwa im interreligiösen Diskurs bei der Frage, ob der Islam mit einer der europäischen analogen Aufklärung verträglich wäre oder ob eine solche Forderung nur die Überheblichkeit und den fatalen Bindungsverlust der westlichen Moderne anzeigt, oder in Untersuchungen über Möglichkeiten und Bedingungen des aufgeklärten Umgangs mit den immer dominanter werdenden neuen Medien und der durch sie konstituierten und konstruierten virtuellen Realität. Diese und andere Phänomene und Fragen werfen erneut die Frage auf, ob es sich bei dem Projekt Aufklärung um eine historische Episode, ein kulturübergreifendes Menschheitsproblem, ein Musterbild oder einen Irrweg der westlichen Kultur handelt. In der Debatte geht es so um die Rolle der Vernunft heute und um das „Andere“ der Vernunft, um Mündigkeit und Selbstständigkeit des Individuums angesichts wachsender Manipulationsmechanismen und neuer Spannungen und Fundamentalismen.

Die auf die historische Epoche der Aufklärung folgende Aufklärungs- wie Rationalitätskritik hat dieses strukturelle Verständnis teils übersehen, teils implizit fortgeschrieben, teils aber auch allererst in kritischer Adaptation herausgearbeitet. Mit der nicht zuletzt durch die kantischen Forderungen und Entwürfe in Gang gesetzte Abfolge von unmittelbaren Reaktionen und Ergänzungen, Korrekturen, Gegenbewegungen und Überbietungen entstand ein nicht immer gradliniger, gleichwohl untergründiger perennierender Diskurs, der selbst da als Weiter- und Fortentwicklung der aufklärerischen Vernunft anzusehen ist, wo derselben der Prozess gemacht zu werden scheint: Nur die über ihre eigene Geschichte und ihre blinden Flecke aufgeklärte Vernunft kann der ursprünglichen Intention einer Emanzipation durch Kritik unter den komplexen Bedingungen der Gegenwart gerecht werden. Dann ist der fortwährende Streit über die Aufklärung und deren Vernunft nicht Zeichen einer ruinösen Verfallsgeschichte oder einer Selbsterstörung der von objektiven Werten losgelösten Selbsterhaltung, sondern eine

¹⁵ Helmut Reinalter, *Ist Aufklärung noch ein tragfähiges Prinzip?*, 38.

Fortführung der Aufklärung mit den Mitteln ihrer Kritik, angereichert und intensiviert durch die Einsprüche und Modifikationen ihrer Rezeption.

Nach dem Abklingen der etwas überreizten Moderne-Postmoderne-Debatte¹⁶ ist eine Besinnung auf die Quellen und Ansprüche von Aufklärung und von vernünftigem Handeln nicht nur wieder möglich, ohne selbst entweder gegenaufklärerischer Tendenzen oder blinden Vernunftvertrauens geziehen zu werden, sondern angesichts der praktischen Herausforderungen der Gegenwart wie der theoretischen Entwicklungen geradezu geboten. Analysen der in der Epoche der Aufklärung entwickelten Vernunftkonzepte und von deren Vorgeschichte im europäischen Kontext einerseits, Rekonstruktionen und Diskussionen der nachfolgenden Korrekturen und Grundlinien der Debatte andererseits holen so nicht nur die (Selbst-)Aufklärung der Vernunft ein. Vielmehr wird darin zugleich Selbstaufklärung der westlichen Kultur und Geistesgeschichte geleistet, indem das Fortwirken der aufklärerischen Impulse mit den aufklärungskritischen, dabei selbst Aufklärung intendierenden Positionen verflochten wird.

Vermieden wird dadurch, Aufklärung allein auf die fragliche historische Epoche zu begrenzen und sie mit dieser Historisierung auch zu relativieren. Vielmehr erweist sich gerade in der Suche nach Konstanten wie Transformationen, inwiefern Momente des aufklärerischen Impulses fortgeschrieben, modifiziert oder auch zu Unrecht in Anspruch genommen wurden. Umgekehrt verhindert die explizit historische Perspektive, dass ein zu enges Vorverständnis dessen, was Aufklärung genannt zu werden verdient, anhand bestimmter Kriterien bloß mechanisch appliziert wird und zu einer Sortierung – hie Aufklärung, hie Gegenaufklärung – führt, die das verflochtene Ineinander derselben und die immer auch auf zeitbedingte Situationen und ideengeschichtliche Filiationen reagierende Positionierung und Konzeptualisierung der in Rede stehenden Philosophien für unerheblich erklärt oder gar nicht erst in den Blick bekommt.¹⁷ Zudem wird durch eine derart historisch informierte und differenzierte Perspektivierung auch deutlich, inwiefern es immer gewagt ist, „die“ Vernunft, „die“ Moderne oder „die“ Aufklärung welcher Vorzüge und Nachteile auch immer zu zeihen, wo es doch viele verschiedene Formen gibt, in denen diese historisch wie systematisch auftreten können und aufgetreten sind.

Dabei erlaubt eine gewollte Pluralität von methodischen wie inhaltlichen Perspektiven, die hier vorgetragenen Analysen selbst wiederum als (Selbst-)Aufklärung der Vernunft, als Beiträge zu einer Selbstverständigung im Angesicht sowohl der Geschichte wie aktueller Herausforderungen zu verstehen. Es muss also nicht ein einziges und all-

¹⁶ Vgl. etwa Dietmar Kamper, Willem van Reijen (Hg.), *Die unvollendete Vernunft. Moderne versus Postmoderne*, Frankfurt a. M. 1987; Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Frankfurt a. M. 1993; Peter V. Zima, *Moderne/Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur*, Tübingen/Basel 1997; Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. M. 1996; Wolfgang Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 2002.

¹⁷ Vgl. beispielhaft die Relativierung einer solchen Kategorisierung Nietzsches bei Hans-Martin Gerlach, „Friedrich Nietzsche und die Aufklärung“, in: Renate Reschke (Hg.), *Friedrich Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenaufklärer?*, Nietzscheforschung Sonderbd. 2, Berlin 2004, 19-32.

gemeines Verständnis von Vernunft oder von Aufklärung vorhanden sein, um im Umkreisen der Konzepte und Begriffe herauszuarbeiten, welche Momente der historischen Entwürfe wie der strukturellen Probleme und deren Lösungen tragfähig, einflussreich oder gerade obsolet geworden sind. So können grundlegende Fragen der Entwicklung unserer Situation am Beginn des 21. Jahrhunderts auf der Folie des geistesgeschichtlichen Niederschlags der fortgesetzten theoretischen Auseinandersetzung um die Geltung des Projekts Aufklärung und um Konzeption und Rolle der Vernunft diskutiert werden.

3. Phasen und Positionen

Der vorliegende Band ist in sieben Hauptabschnitte unterteilt, die von der Vor- und Frühgeschichte der Aufklärung über Hauptstränge, Einsprüche, Neuansätze und Umwertungen bis hin zu aktuellen Entwicklungen und Einschätzungen reichen. Dadurch wird der Versuch unternommen, der Aufklärung sowohl in historischer als auch philosophischer Hinsicht, sowohl in ihren Hauptströmungen als auch ihrer breiten und widerspruchsvollen Rezeption und nicht zuletzt in ihrer reflexiven Selbstaufklärung Rechnung zu tragen.

Im ersten Hauptabschnitt finden sich Beiträge zur „Vor- und Frühgeschichte der Aufklärung“. Den Auftakt bildet ein Beitrag von *Klaus-Dieter Eichler*, der den Gründungsmythos der abendländischen Philosophie in den Blick nimmt und dabei Fragen nach dem Wo, Wann und Warum der Entstehung der Philosophie nachgeht, deren Beantwortung für das Selbstverständnis der Philosophie unverzichtbar ist. Dabei setzt sich Eichler unter anderem mit dem Versuch auseinander, die Entstehung der europäischen Philosophie in Ionien aus Prozessen der Verkehrsökonomie und kommerziellen Welterfahrung der Händler zu erklären – ein Erklärungsmodell, das er nach eingehender Analyse für die Intention eines Wissens, das „widerspruchslös, objektiv, unpersönlich und allgemein ist“, als unzureichend ansieht. *Siegfried Wollgast* richtet seine Betrachtungen auf den deutschen Frühaufklärer Gabriel Wagner und entwickelt dessen stark naturwissenschaftlich orientierte Grundthesen maßgeblich anhand dessen polemischer Auseinandersetzung mit Christian Thomasius. Überlegungen zum Verhältnis und den philosophischen Folgen der denkerischen Grundansätze von René Descartes und Giambattista Vico stellt *Karen Joisten* ins Zentrum ihres Beitrags. Mit Hilfe der Metaphern von „Hauptstraße“ und „anderer Fährte“ arbeitet Joisten wesentliche Ausrichtungen der beiden Denker heraus: Während es Descartes darum geht, auf einem unerschütterlichen erkenntnistheoretischen Fundament Wahrheiten aneinander zu reihen, bewegt sich Vicos Topik mittels seines *verum-factum*-Prinzips auf einer anderen Fährte, auf der jede einzelne Wissenschaft danach zu befragen ist, ob und in welcher Weise die Gegenstände geistig hervorgebracht und inwieweit sie folglich überhaupt erkennbar und lebensweltlich relevant sind. *Helmut Seidel* wendet sich anschließend der Frage zu, ob und inwiefern Jean-Jacques Rousseau als Repräsentant und/oder Kritiker der Aufklärung gelten

könne. Die Antwort macht Seidel von der begrifflichen Fassung der Aufklärung abhängig. Wer Aufklärung als historisch bestimmte, geistig-kulturelle Bewegung versteht, die vorzüglich durch Kritik an den soziokulturellen Gegebenheiten charakterisiert ist, muss Rousseau, wie Seidel anhand der Darstellung wesentlicher Positionen seines Denkens zeigt, als in erster Reihe dieser Bewegung stehend sehen.

Der zweite Hauptabschnitt des Bandes, „Der Aufbruch: Konzepte und Positionen der Aufklärung“, wird von einem Beitrag von *Helmut Reinalter* eröffnet, der das Verhältnis von Aufklärung und Französischer Revolution thematisiert. Dabei entfaltet Reinalter vor allem die Ambivalenz der Aufklärung, die sich ihm zufolge darin zeigt, dass sie zwei wesentliche Entwicklungsstränge hervorgebracht hat: eine Strömung hin zum Liberalismus und zur Demokratie und eine Tendenz, die während der Französischen Revolution zur Jakobinerherrschaft und später zur totalen Demokratie geführt hat. *Hans Gerald Hödl* widmet sich in seinem Beitrag dem Einfluss, den die Aufklärung auf die Religionswissenschaft ausgeübt hat und wendet ich dabei sowohl der Frage zu, inwieweit die für die Religionswissenschaft typischen Fragestellungen sich im Kontext der europäischen Aufklärung vorbereiten, als auch der Frage, inwiefern der Religionswissenschaft in unserer Gesellschaft eine aufklärerische Rolle zukomme. Der dritte Beitrag des Abschnitts beschäftigt sich mit einer durch Ästhetik vermittelten Aufklärung, indem *Renate Reschke* Johann Joachim Winckelmanns Konstruktion einer als Politikum angelegten ästhetischen Auslegung des antiken Griechentums auf deren aufklärerischen Implikate und Explikate hin untersucht. Winckelmann dachte und vermittelte Reschke zufolge eine Antike, die schön und vernunftbestimmt in einem war, die in aufklärerischen Kategorien geordnet und mit Insignien antiker Idealität aufgeladen war und die von den intellektuellen Eliten schnell in den seit den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts in Deutschland aufgekommenen Aufklärungsdiskurs integriert wurde. Eine etwas andere Schlagrichtung besitzt der Aufsatz von *Steffen Dietzsch* und *Winfried Lehrke*, in dem die Autoren der Frage nachgehen, ob historische Urteilskraft ohne Kants Anthropologie auskomme, bzw. welche Positionen Kant überhaupt zur Geschichtsphilosophie, insbesondere in Auseinandersetzung mit Herder, eingenommen hat.

Im daran anschließende dritten Hauptabschnitt des Bandes, „Kant und die Folgen“, fokussiert *Volker Gerhardt* Kants Ausdruck der „Menschheit in meiner Person“. Der Begriff gibt zu erkennen, dass Kant das Geistige, Vernünftige nicht nur im funktionalen Zusammenhang von Natur und Geschichte aufsucht, sondern es auch im Kontext des menschlichen Daseins belässt. Weil jeder Mensch immer von sich aus nach eigener Einsicht entscheiden will, hat das empirische Einzelwesen neben dem intelligiblen auch einen normativen Kern, von dem aus es in der Lage ist, sich selbst als Mensch zu begreifen, der mit anderen Menschen verbunden ist. Die Quintessenz der kantischen Moralphilosophie besteht darin, dass sich der Mensch selbst ein Beispiel zu geben hat, und wenn dies in unserem Handeln hervortreten soll, ist jede moralische Tat als ein exemplarischer Akt zu verstehen. Insofern wir die Verbundenheit der Menschen denken, exemplifiziert sich aufgrund der Universalität des Gebots der Humanität die Menschheit in der Person des einzelnen Menschen. Der Fragestellung, ob Philosophie per se prak-

tisch ist, widmet sich *Margit Ruffing* in ihrem Beitrag. Grundsätzlich wird im Imperativ des Kantischen „*sapere aude!*“ nicht die Verstandestätigkeit selbst, sondern eine veränderte, mutige Einstellung des Gemüts gefordert, bevor es zum *sapere* kommen kann – das Denken setzt also eine mutige Gesinnung voraus. Darüber hinaus betont Ruffing, dass für Kant die Vernunft kein Selbstzweck ist, sondern ihr Endzweck im Praktischen liegt. Das finale Ausgerichtetsein des menschlichen Vernunftvermögens besteht in einer Ausrichtung auf das moralische Handeln. *Lutz Baumann* thematisiert in seinem Artikel das Verhältnis zwischen Sinnlichkeit und Moralität bei Kant und Schiller, und zwar insbesondere im Hinblick auf Kants *Anthropologie*, in der den Neigungen im Gegensatz zu früheren Einschätzungen ein Recht eingeräumt wird. Sie sind beim späten Kant Element der Tugend. Tugend und Wohleben meinen in Kants *Anthropologie* ein moralisches Ganzes, wodurch das physische Dasein der Welt selbst sittlichen Charakter gewinnt. Den Streit um das richtige Verständnis der *Kritik der reinen Vernunft* greift *Manfred Baum* in seinem Beitrag auf, wobei Baum am Beispiel der Auslegung der Frage nach Bedeutung und Funktion der Möglichkeit der Erfahrung exemplarisch die beiden Auslegungen von Maimon und Schulze analysiert und sowohl ihre theoretisch präformierten Perspektiven als auch ihre argumentativen Defizite aufzeigt. Den abschließenden Beitrag dieses Hauptabschnitts bildet *Pirmin Stekeler-Weithofers* Aufsatz über *Sprachkritik bei Kant, Hegel und Nietzsche*. Erklärtes Ziel des Autors ist dabei, eine Erinnerung daran zu liefern, dass entgegen der üblichen Auffassung, der zufolge die traditionelle Philosophie der modernen sprachkritischen Philosophie gegenüber gestellt wird, auch im Denken seit der Aufklärung, ja seit Platon die Sprache im Zentrum philosophischer Reflexion steht, wie Stekeler-Weithofer an den Beispielen Kants, Hegels und Nietzsches zeigt.

Hegel bildet auch den Fokus des darauf folgenden Beitrags von *Karol Bal*, der den vierten Hauptteil des Bandes mit dem Titel „Einsprüche und Überbietungen“ eröffnet. Dabei stellt Bal die starke Verknüpfung zwischen der Aufklärung und den Grundkonzeptionen des Hegelschen Systems heraus. Insbesondere wegen der stark manifestierten geschichtlichen Negativität wurde die Aufklärung von Hegel besonders geschätzt. Die Epoche der Aufklärung ist für ihn die wichtigste Etappe im Entwicklungsprozess des Weltgeistes. Eine etwas andere Perspektive wählt *Walter Dietz* in seinem Aufsatz, der sich unter dem Titel *Verzweiflung en masse* der Konzeption des Einzelnen im Verhältnis zur Masse im Denken Søren Kierkegaards widmet. Dietz sieht den Einzelnen bei Kierkegaard als eine Strukturbestimmung von humanem Dasein überhaupt, während die Konstruktion der Masse aus Kierkegaards Sicht mit der Destruktion des individuellen Selbstseins einhergeht. Dietz verfolgt vor diesem Hintergrund das Problem des Verhältnisses zwischen Einzelem und Masse durch die Positionen der christlichen Kirche, des Hegelianismus, Marxens und aktuellen Einschätzungen des Massenparadigmas hindurch. Arthur Schopenhauers Verhältnis zur Aufklärung und die Frage nach dem aufklärerischen Geist in dessen Schriften steht im Mittelpunkt der Ausführungen von *Matthias Kossler*, in denen verdeutlicht wird, dass Schopenhauers Vernunftverständnis im Begriff der Besonnenheit seine spezifische Ausprägung und Abgrenzung gegenüber

dem Vernunftbegriff Kants gewinnt. Eine Brücke zwischen Schopenhauer und Nietzsche schlägt der Aufsatz von *Konstantin Broese*, in dem Schopenhauer als Wegbereiter Friedrich Nietzsches herausgestellt wird. Broese unternimmt dabei den Versuch, nachzuweisen, dass bereits Schopenhauer und nicht erst Nietzsche die zentrale Rolle des Selbsterhaltungsgedankens grundsätzlich in Frage gestellt hat bzw. die neuzeitliche Rationalität entscheidend überbietet und dadurch ein wichtiger Wegbereiter Nietzsches ist. Im fünften Beitrag dieses Hauptabschnitts widmet sich *Beatrix Himmelmann* dem Versuch, *Kant im Verständnis Friedrich Nietzsches* zu skizzieren und dabei Nietzsches Stellung zum Erbe Kants in seiner Zwiespältigkeit zu beleuchten. Aufklärungsverständnis und die Stellung von Moral und Religion in den denkerischen Gebäuden stellen dabei die zentralen Vergleichsebenen zwischen Kant und Nietzsche dar.

Der fünfte Hauptabschnitt mit dem Titel „Neuansätze und Fortentwicklungen“ beginnt mit einem Beitrag von *Hans Rainer Sepp* zu *Dimensionen der Vernunft bei Edmund Husserl*, in dem Sepp das Korrelieren von Vernunft und Selbstbegebenheit im Begriff der Evidenz bei Husserl betont. Sepp stellt dabei Husserls Vernunftphilosophie als den umfassenden Versuch heraus, aus der Situation, in der die Theorie in ihrer Funktion für die Praxis in die Krise geraten ist, einen Ausweg zu bahnen und die Ethik als universale Vernunftlehre zu entwickeln. Der Husserlsche Vernunftoptimismus bzw. die Kritik, die Jan Patočka an diesem geübt hat, bilden den Ausgangspunkt für den Beitrag von *Christian Rabanus*. In Gedanken wie dem, dass es Aufgabe des Philosophierenden sei, Funktionär der Menschheit zu sein, zeigt sich Husserl als Denker der Aufklärung. Patočka hingegen hat nach Rabanus zwar den phänomenologischen Ansatz Husserls übernommen, nicht aber dessen Vernunftoptimismus und Husserls phänomenologisches Programm mit der Praxis als Zielpunkt weiterentwickelt, was auch mit einer Neudefinition der Rolle der Rationalität verbunden gewesen ist. *Andreas Hütig* zeichnet in seinem Beitrag *Ernst Cassirers Transformation der Philosophie* nach. Zu den Momenten der „kopernikanischen Wende“ der Philosophie gehört die Neubestimmung der Vernunft, deren Kritik an das Modell menschlicher Selbstkritik gebunden bleibt. Gleichwohl muss sie mit den Praxen und kulturellen Formen in Verbindung gebracht werden, die menschliches Leben ausmachen. Cassirer hat Kants Revolution aufgegriffen und die bei Kant schon angelegte, aber der Vernunft externe Orientierung an den tatsächlichen Vollzügen und Praxen der menschlichen Kultur zur Forderung erhoben, wodurch die Kritik der Vernunft bei ihm zur Kritik der Kultur wird. Im Anschluss an diesen Beitrag folgen drei Aufsätze, deren zentraler Bezugspunkt die Philosophie von Karl Jaspers bildet. Im ersten dieser Beiträge greift *Kurt Salamun* Jaspers' Vernunftphilosophie als „Widerpart fundamentalistischer Denkhaltungen“ auf. Im Hinblick auf Jaspers' Vernunftbegriff wird deutlich, dass Jaspers damit Komponenten einer Denkhaltung verbindet, die als offen, flexibel und kommunikativ bezeichnet werden können und der Salamun Komponenten fundamentalistischer Denkhaltungen gegenüberstellt. Dabei arbeitet er drei Gegensätze in strukturellen Grundelementen der beiden Denkungsarten heraus. Nach Salamuns Einschätzung beinhaltet der Jasperssche Vernunftbegriff wichtige Komponenten für die Kritik an fundamentalistischen Denkweisen.

Giorgio Penzo indes thematisiert das Verhältnis zwischen Autorität und Freiheit in Jaspers' Schriften. Jaspers selbst unterscheidet zwischen einer Dimension der authentischen und einer der nichtauthentischen Kollektivität. Penzo fokussiert dabei vor allem die Beziehungen zwischen Autorität und Freiheit einerseits und Macht und Gewalt andererseits, wobei man bei Jaspers aufgrund der zentralen Rolle des Transzendierens von einem dialektischen Gleichgewicht zwischen Macht und Gewalt sprechen kann. *Andreas Cesana* schließlich thematisiert das Spannungsgefüge zwischen Historismus und Kulturalismus im Hinblick auf die Philosophie von Karl Jaspers und stellt die Frage nach deren Relevanz und Haltbarkeit im aktuellen kulturphilosophischen Diskurs. Nach Cesana lässt die Kulturalität und die daraus hervorgehende Pluralität autonomer Kulturwelten grundsätzliche Zweifel daran entstehen, ob sich ein Überkulturelles im Sinne kulturunabhängiger Universalien überhaupt noch begründen lässt, weshalb es ihm zufolge zweifelhaft ist, ob, wie bei Jaspers, es legitim ist, eine Einheit der Philosophie vorauszusetzen. Jaspers' Gedanken einer *philosophia perennis* fehlt nach Cesana die angemessene Achtung der Andersheit des Fremden und schließt die Augen vor den Schwierigkeiten interkultureller Hermeneutik.

Im sechsten Hauptabschnitt des Bandes werden „Umwertungen“ der Aufklärung thematisch. *Karl Anton Sprengard* äußert in diesem Zusammenhang Gedanken zum Geist, wie sie vor allem bei Ludwig Klages und Max Scheler vorzufinden sind, und thematisiert dabei Widersachvorwurf und Geistvertrauen in Lebensphilosophie und neuer Anthropologie. *Richard Wisser* hingegen thematisiert Friedrich Nietzsches Kritik am Kantischen Vernunftdenken im Blick auf Heideggers Intention „denkender“ als Verstand und Vernunft zu denken. Dabei verweist Wisser auf die zentrale Bedeutung der Kritik Nietzsches am Kantischen Vernunft-Ideal, die Verstand und Vernunft als sekundär gegenüber den impliziten moralischen Absichten erscheinen lässt. Weder die Verstandes- noch die Vernunftsysteme sind nach Nietzsche das, was sie vorgeben zu sein, nämlich fundamental. Im dritten Beitrag des Abschnitts thematisiert *Vanessa Vidal-Major* Begriff und Kritik der Aufklärung durch Horkheimer und Adorno und stellt neben der von diesen Autoren geäußerten Kritik den Begriff der Naturgeschichte ins Zentrum ihrer Ausführungen. *Bruno Hillebrand* greift in seinem Aufsatz Ernst Blochs kritische Position gegenüber Aufklärung und Vernunft im Konzept des *Prinzips Hoffnung* auf und widmet sein Augenmerk vor allem dem „epiphanischen Augenblick“, anhand dessen Hillebrand auch das Verhältnis zwischen Bloch und Goethe darstellt. Nach Hillebrand verkörpert sich das Prinzip Hoffnung für Bloch in Goethes Faust, der immer auf der Suche nach dem erfüllten Augenblick ist. Das Verhältnis zwischen Philosophie und Fotografie und die mediale Verschiebung vom Text zum Abbild thematisiert *Christian Schärf* in seinen Ausführungen am Beispiel von Schellings Lichtbild sowie zwei Exkursen zu den Ablichtungen Friedrich Nietzsches und Martin Heideggers. Schärf vertritt dabei die These, dass durch die Fotografie der Körper des Denkers, der zuvor in der Abwesenheit der Schrift lag, ins Medium der technischen Reproduktion gerät und dadurch die „magische Strahlkraft der Schrift“ entscheidend geschwächt wird. Die Philosophie verliert ihre alte Heimstatt, die die Autorität der Denker erschuf: das Abwesen-

heitspostulat der Schrift. Eine andere Fokussierung der Körperlichkeit findet sich in *Volker Caysas* Beitrag über die Maßstäbe der Kritik moderner Körperverhältnisse. Im Blick auf Fragen nach Säkularisierung, Entnatürlichung, autonomem Verfügen über den eigenen Körper und dessen Versklavung entwickelt Caysa Kriterien eines „körper-technologischen Imperativs“, der im Hinblick auf Körperselbstverhältnisse einen Bioliberalismus und Biopluralismus ermöglicht. *Oliver Immel* geht in seinen Überlegungen zur identitätsstiftenden Rolle der Rationalität im Anschluss an Jean-Paul Sartre der Frage nach dem „vernünftigen Ich“ und dessen soziokultureller Konstituierung nach, in dessen Kontext das „*sapere aude!*“ der Aufklärung und die Zuschreibung der Vernünftigkeit hinsichtlich ihrer vergemeinschaftenden, Anerkennung vermittelnden und darüber identitätsstiftenden Funktion in den Blick genommen werden. Das Spannungsfeld zwischen kollektiver Schuld und individueller Freiheit steht im Zentrum des Aufsatzes von *Stephan Grätzel*, wobei er „Problemen des neuzeitlichen und modernen Menschen“ in einer Nachzeichnung philosophischer Positionen zur Schuldfrage von der Reformation bis heute nachgeht. Eine demgegenüber ganz andere Ausrichtung besitzt der Beitrag von *Reinhard Mocek*, der unter dem Titel *Aufklärung im Zeichen eines destruktiven Geschichtssubjekts* die Frage nach dem aufklärerischen Geist in der philosophischen Kultur der DDR, insbesondere in der Leipziger Schule und unter dem Eindruck Ernst Blochs, aufwirft und deren spannungsreichen Zusammenhang mit der marxistischen Theorie und sozialistischen Praxis nachzeichnet. Der Beitrag von *Werner Schneiders* zu *Vernunft und Unvernunft* schließt, ausgehend von Überlegungen von Karl Jaspers und Max Horkheimer, den Band mit Reflexionen über die Problematik der Definition von Vernunft, der Frage ihrer Degenerierung, Unvernunft, und Widervernunft, ab. Dabei problematisiert Schneiders neben dem Problem, dass, was Vernunft sei, nur durch diese selbst bestimmt werden kann, auch das diffuse Verhältnis zwischen Vernunft und Unvernunft. Unvernunft wird zwar durch Vernunft definiert, gibt sich aber selbst in aller Regel nicht als Unvernunft, sondern als Vernunft aus. Vernunft und Unvernunft bestimmen sich nach Schneiders gegenseitig, beruhen aber beide auf einem bloß partiellen Erkennen bzw. Verkennen der Wirklichkeit. Alle Vernunft, so ein Ergebnis seiner Überlegungen, ist immer auch Unvernunft, die Vernunft ist eigentlich nichts anderes als „vernünftige Unvernunft“.

1. Zur Vor- und Frühgeschichte der
Aufklärung und Aufklärungskritik

Zum Gründungsmythos der europäischen Philosophie

In einer jüngeren Studie zu den „vorsokratischen Anfängen“ der europäischen Philosophie sieht sich der Verfasser zu folgender resignativer Feststellung veranlasst: „trotz erheblicher [...] Fortschritte der historischen Erforschung des Altertums und trotz mannigfacher historischer Betrachtungen zur Entwicklung des westlichen Denkens“ ist das „philosophische Interesse“ am historischen und systematischen Problem „des Anfangs nahezu völlig versiegt.“¹ Auch in einer von Tobias Reichardt unlängst veröffentlichten Studie zu *Recht und Rationalität im frühen Griechenland*² wird auf den Umstand einer empfindlichen Abstinenz in philosophischen Darstellungen des frühgriechischen Denkens gegenüber Reflexionen auf dessen „historische Genese“ verwiesen. Ungeachtet einer durchaus nachweisbaren längeren Tradition³ der Thematisierung des Zusammenhangs von gesellschaftlicher Entwicklung und Beginn der Philosophie im spätarchaischen Griechenland scheint es in der Tat so zu sein, dass Fragen nach ökonomischen,⁴ sozialen, politischen,⁵ technologischen⁶ und juristischen⁷

¹ Vgl. Othmar Franz Fett, *Der undenkbar Dritte. Vorsokratische Anfänge des eurogenen Naturverhältnisses*, Tübingen 2000, 12. Die informative Arbeit von Fett untersucht die Entstehung des philosophischen Denkens in der griechischen Antike vor dem Hintergrund des im 7. und 6. Jh. v. u. Z. aufkommenden kommerziellen Zwischenhandels im Mittelmeerraum. Unter Hinweis auf neuere Ergebnisse der Ökonomiegeschichte und der Phönizierforschung wird die „Tauschvermittlung“ als die entscheidende „kulturgenetische“ Kraft der Philosophieentstehung thematisiert. Ich werde am Ende dieses kleinen Aufsatzes auf den Versuch, die Genesis der frühgriechischen aus der kommerziellen Welterfahrung abzuleiten, etwas ausführlicher eingehen.

² Vgl. Tobias Reichardt, *Recht und Rationalität im frühen Griechenland*, Würzburg 2003, 10ff. Reichardt wendet sich entschieden gegen eine Konzeption von Philosophiegeschichte, die im Stil einer von den realen gesellschaftlichen Verhältnissen unabhängigen Geistesgeschichte auf die Thematisierung ihrer außertheoretischen Voraussetzungen verzichtet oder diese sogar als Ausdruck eines kruden Soziologismus denunziert. Ebenso entschieden weist er auf den Umstand hin, dass die Thematisierung der gesellschaftlichen Voraussetzungen der Philosophieentstehung selbst ein Problem darstellt, das das Selbstverständnis der Philosophie wesentlich tangiert.

³ Vgl. dazu die oben genannten Arbeiten und die Dissertation von Georg Beck, *Polis und Philosophieentstehung. Eine Untersuchung zum Zusammenhang von frühgriechischer Philosophie und Polisentstehung*, Osnabrück 1988.

⁴ Ökonomische Prozesse, die der Philosophieentstehung zugrunde liegen, thematisieren ausdrücklich die Arbeiten von Othmar Fett, a. a. O.; Rudolf Wolfgang Müller, *Geist und Geld – Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike*, Frankfurt a. M. 1981; Georg Thomson, *Die ersten Philosophen*, Berlin 1969; Alfred Sohn Rethel, *Warenform und Denkform – Versuch über den gesellschaftlichen Ursprung des ‚reinen Verstandes‘* Frankfurt a. M. 1971.

„Determinanten“ dieser „intellektuellen Revolution“ heute eher von der Soziologie,⁸ der vergleichenden Religionswissenschaft,⁹ der Kulturanthropologie,¹⁰ der Wissenschaftsge-

⁵ Die Erklärung des Übergangs vom „Mythos zum Logos“ in Griechenland aus der Entwicklung des Stadtstaates lässt sich auf die Arbeiten von Emile Durkheim und Louis Gernet zurückführen (Vgl. Louis Gernet, *Les Grecs sans miracle*, Paris 1983). Zu nennen sind neben dem vor allem die Arbeiten von Jean-Pierre Vernant, *Die Entstehung des griechischen Denkens*, Frankfurt a. M. 1982, und *Mythos und Gesellschaft im antiken Griechenland*, Frankfurt a. M. 1987, sowie Pierre Vidal-Naquet, „Der Rationalismus der Griechen und die Polis“, in: ders., *Der Schwarze Denker. Denkformen und Gesellschaftsformen in der griechischen Antike*, Frankfurt a. M./New York 1989. Für Vernant ist das „griechische Denken“ ein Produkt des Stadtstaates; es ist das politische System der Isonomie oder Demokratie, das sich in den Werken der Vorsokratiker manifestiert. „Der Zusammenhang zwischen der Entstehung der Stadt und der Geburt der Philosophie ist so deutlich, daß wir nicht umhin können, die Ursprünge des rationalen Denkens in den für die griechische Stadt bezeichnenden geistigen und sozialen Strukturen zu suchen.“ (ebd., 152) Vernant stützt sich dabei auf Studien von Gregory Vlastos und Charles Kahn, so u.a. auf *Isonomia*, *AJPh* 74 (1953); „Theology and Philosophy in Early Greek Thought“, *Philosophical Quarterly* 2 (1952), 97-123; „Equality and Justice in Early Greek Cosmologies“, *CPh* 42 (1947), 156-178; 337-367 und „Solonian Justice“, *CPh* 41 (1946), 65-83; Charles Kahn, *Anaximander and the origins of greek cosmology*, New York 1962.

⁶ Einflußreich ist hier die von Benjamin Farrington verfasste Studie *Die Wissenschaft der Griechen*, Wien 1947. Farrington betont die enge Bindung der ionischen Philosophie an die neu entstandene Klasse der „manufactures and merchants“.

⁷ Vgl. dazu die oben genannten Arbeiten von Tobias Reichardt und Georg Beck.

⁸ Vgl. dazu vor allem die Rekonstruktionsversuche der Entstehung vorsokratischer Philosophie in den Arbeiten von Günter Dux, der diesen Vorgang in eine Entwicklungslogik von Natur-, Gesellschafts- und Denkprozessen integriert. In Dux' historisch-genetischer Theorie, die der genetischen Erkenntnistheorie Piagets stark verpflichtet ist, erfolgt die Herausbildung unterschiedlicher kognitiver Niveaus in der Geschichte der Menschheit durch eine in der Praxis situierte Handlungs- und Organisationskompetenz. Dabei verbindet er den „revolutionären“ Einschnitt in der Geschichte der Entwicklung der Weltbilder mit der Entstehung der demokratisch verfassten griechischen Polis. Hier treten erstmals im Bewusstsein der Menschen Natur- und Sozialordnung auseinander (Differenzerfahrung). Die veränderte politische Gestaltungskompetenz der Politen trifft dabei mit zwei weiteren Entwicklungen zusammen, die zu einem Prozess der „abstraktiven Reflexion“ führen. Zum einen ist es das Zusammentreffen verschiedener Kulturen im Gefolge von Bevölkerungs- und Siedlungsbewegungen im Mittelmeerraum, das zur Relativierung des eigenen Weltbildes führt, und zum anderen ist es die Wissenszunahme über die Natur, die Prozesse der Säkularisierung und Dezentrierung initiiert. Philosophie verdankt ihre Entstehung somit einer „reflexiven Thematisierung“ einer neuartigen sozialen Praxisform. Insofern interessiert hier der Zusammenhang zwischen soziokulturellen Formen und unterschiedlichen Kognitionsniveaus. In der Sprache der von Piaget entlehnten Entwicklungspsychologie fragt Dux also nach denjenigen sozialen Interaktionsformen, die so wirkmächtig waren, dass die ihnen entsprechende „reflexive Abstraktion“ zu einer Forcierung der Anforderungen an das „konkrete operationale“ Denken führt und Philosophie entstehen lässt. Vgl. dazu Günter Dux, *Die Zeit in der Geschichte – Ihre Entwicklungslogik vom Mythos zur Weltzeit*, Frankfurt a. M. 1992. Siehe auch Christopher Hallpike, *Die Grundlagen des primitiven Denkens*, Stuttgart 1990, und Jean Piaget, *Einführung in die genetische Erkenntnistheorie*, Frankfurt a. M. 1989.

⁹ Vgl. Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 1992, und Klaus Heinrich, der in *Anthropomorphe – Dahlemer Vorlesungen* 2, Berlin 1986, die Tatsache der Beherrschung verschiedener *technai* (Astronomie, Agrarwissenschaft, Meteorologie, Zoogonie, Ökonomie) durch die Vorsokratiker als „Verfügungsinteresse“ thematisiert. Für dieses „Verfügungsinteresse“ ist die Abstraktion von den Sphären der Arbeit und der Sinnlichkeit wesentlich. Es konstituiert ein „transzendentes Subjekt“ als Herrschaftssubjekt.

schichte,¹¹ den an den medialen Formen sprachlicher und literaler Kommunikation interessierten Sprachwissenschaften,¹² der Kulturpsychologie¹³ oder der sozial- und kulturwissenschaftlich orientierten Altertums- und Geschichtswissenschaft¹⁴ gestellt werden, so dass eine angemessene Untersuchung nur noch interdisziplinär erfolgen kann.¹⁵

¹⁰ Hier ist vor allem auf die Arbeiten der amerikanischen Kulturanthropologen Jack Goody und Ian Watt zum Zusammenhang von Schrift und Philosophieentstehung hinzuweisen, die in ihrem paradigmatischen Aufsatz „Konsequenzen der Literalität“, in: Jack Goody (Hg.), *Literalität in traditionellen Gesellschaften*, Frankfurt a. M. 1981, um eine grundsätzliche Beschreibung der Differenz zwischen mündlichen und schriftlichen Kulturen in Bezug auf die Entstehung abstrakten, situationsinvarianten Denkens bemüht sind. Vgl. dazu auch Eric A. Havelock, *Als die Muse schreiben lernte*, Frankfurt a. M. 1992, und ders., *Schriftlichkeit: Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*, Weinheim 1990. Havelock spricht von der „Geburt der Philosophie aus dem Geist der Schrift“ (1992, 21). Er hat, so eine Bemerkung von Jan Assmann, die „Mythos-Logos Debatte auf eine empirische medienhistorische Basis gestellt.“ Vgl. Aleida und Jan Assmann, „Einleitung“, in: Eric A. Havelock, *Das griechische Alphabet als kulturelle Revolution*, 20. Zum Problem der Beziehung zwischen Alphabetschriftgebrauch und Philosophie- und Logikentstehung siehe auch Rainer Totzke, *Buchstabenfolgen, Schriftlichkeit, Wissenschaft und Heideggers Kritik an der Wissenschaftsideologie*, Weilerswist 2004.

¹¹ Die These von der Entstehung der frühgriechischen Philosophie als Wissenschaft formulierte schon früh John Burnet in seinem 1892 erschienenen Werk *Early Greek Philosophy*. Er stellte das Stichwort „Ionian Enlightenment“ für die weitere Diskussion des Zusammenhang von Philosophie- und Wissenschaftsentstehung zur Verfügung, das dann einige Jahrzehnte später Popper bereitwillig aufgriff, um den Vorsokratikern insgesamt ein positivistisches Wissenschaftsverständnis zu attestieren. Vgl. Karl Popper, „Zurück zu den Vorsokratikern“, in: ders., *Vermutungen und Widerlegungen – Das Wachstum der wissenschaftlichen Erkenntnis*, Tübingen 1994, 198–242.

¹² Vgl. dazu Christian Stetter, dem es in seiner Studie *Schrift und Sprache*, Frankfurt a. M. 1999 eindrucksvoll gelingt, den Zusammenhang von Schrift-, Sprach- und Weltbild auch in Bezug auf die Entstehung des philosophischen Denkens plausibel zu machen. Stetter geht von einer „gleichsam transzendentalen Funktion“ der Alphabetschrift für die Entwicklung formaler Wissenschaften aus.

¹³ Vgl. dazu Aaron S. Lurija, *Die historische Bedingtheit individueller Erkenntnisprozesse*, Weinheim 1986. Lurija, dessen in den 50er Jahren geschriebenen Arbeiten erst 1974 in der Sowjetunion publiziert werden konnten, thematisiert den Zusammenhang von mündlicher und Schriftkultur vor dem Hintergrund der Herausbildung „propositionalen Denkens“, das in der frühgriechischen Wissenschaft und Philosophie dominiert. Mündlich geprägtes Denken ist nach Lurija eher additiv als subordinativ, eher aggregativ als analytisch, eher redundant und nachahmend als konstativ, eher konservativ und traditionalistisch als kritisch, eher lebensnah als situationsinvariant, eher einführend und teilnehmend als objektiv-distanzierend und eher situativ als abstrakt.

¹⁴ Vgl. dazu Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt a. M. 1980, und ders., „Die Entstehung einer autonomen Intelligenz bei den Griechen“, in: Shmuel N. Eisenstadt (Hg.), *Kulturen der Achsenzeit*, Frankfurt a. M. 1987, 89–128. Meier thematisiert, in kritischer Absetzung von Jean-Pierre Vernant und G. E. Lloyds Arbeit: *Magic, Reason and Experience – Studies in the Origin and Development of Greek Science*, London/New York 1979, den Zusammenhang von Polisdemokratie und Philosophieentstehung.

¹⁵ Einen interdisziplinären Zugang fordert Joachim Ritter in *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a. M. 2003. Nach diesem geht es bei der Erklärung der Entstehung des vorsokratischen Philosophierens weder um die „Entdeckung des griechischen Geistes“ noch um die „Loslösung eines sogenannten Rationalen aus einem mythischen Denken“ (46). Im Konflikt zwischen Mythos und Logos geht es vielmehr um die Frage, „ob Dichtung und Mythos weiter in der Lage sind, die Bildung zu tragen“ und das „Wissen um das Gemeinwesen gründende göttliche Gesetz (Nomos) in einer lebendigen und tragfähigen Form zu überliefern“ (46). Der Philosoph hat das Amt des Dichters zu übernehmen. Unter diesem Aspekt, so Ritter, rücken die verschiedenen Fachdisziplinen Philosophie, Geschichte und Religionswissenschaft zusammen.

Das „Bewusstsein“ für die philosophische Dimension der Fragen nach ihrem eigenen Anfang, ihrem Beginn in der Zeit, ist der Philosophie weitgehend abhanden gekommen. Mit der Erosion der Geschichtsphilosophie in den letzten Jahrzehnten wird zunehmend auch die historische Perspektive auf philosophische Probleme dem Verdacht ausgesetzt, keine für das systematische Verständnis der Philosophie ableitbaren Konsequenzen zu besitzen. Die Ausblendung genetischer Momente des philosophischen Denkens wiederholt jedoch, wie schon in der frühen Kritischen Theorie nachdrücklich hervorgehoben wurde, lediglich das ursprüngliche, für seine Entstehung notwendige „Vergessen“ derjenigen Bedingungen, deren Vorhandensein sie sich verdankt. Gerade in der Abstraktion von ihrer Genese bleibt sie negativ auf diese bezogen.¹⁶ Dabei sind diese Fragen im Diskurs der Philosophie schon seit Platons und Aristoteles' Versuchen, das „Staunen“¹⁷ und die dazu notwendige Muße als Vollzugsweise und anthropologische „Bedingung“ der Philosophie zu erweisen, in philosophischer Praxis präsent.¹⁸

Einen Höhepunkt erlebte die Dechiffrierung des Anfangs als einen interessengeleiteten Akt der Konstitution, als an Ort, Zeit und äußere Umstände gebundenen Vorgang in der Aufklärungsphilosophie mit der Entstehung einer pragmatisch verfahrenen „Philosophiegeschichte“, die als eine erstmals spezialisierte Disziplin einer Interpretation von Philoso-

¹⁶ So heißt es bei Alfred Sohn-Rethel: „Es muß verstanden werden, daß die Selbständigkeit des abstrakten Intellekts in seiner begrifflichen Reflexion damit verknüpft ist, daß für ihn im Akte seiner genetischen Konstituierung jeglicher Zusammenhang mit seiner Genese zerschnitten ist. Der Akt seiner Konstitution ist in einem der Akt seiner Entfremdung, in welchem er jedweden Merkmals seiner Herkunft und geschichtlichen Natur verlustig geht, und der Akt, worin er das Vermögen der Selbständigkeit erlangt, sieht sich nach einer ihm als seiner ‚Logik‘ angehörenden normativen Natur zu bewegen.“ (Alfred Sohn-Rethel, „Das Geld, die bare Münze des Apriori“, in: Paul Mattik, Alfred Sohn-Rethel, Helmut Hassis (Hg.), *Beiträge zur Kritik des Geldes*, Frankfurt a. M. 1976, 68f. Zur Ableitung der Philosophie aus Warenproduktion, Geld und Zirkulation vgl. auch Georg Thomson, *Die ersten Philosophen*, Rudolf Wolfgang Müller, *Geld und Geist*, Hartmut Apel, *Verwandtschaft, Gott und Geld*, Frankfurt a. M. 1982, Karl-Winfried Schmidt, *Logik und Polis*, Diss. Hannover 1982.

¹⁷ Vgl. dazu Platon, *Theaitet* 155d und Aristoteles, *Met.* 982b 12. Das „Staunen“ wird von Aristoteles als „Zweifel und Verwunderung (*aporon kai thaumaton*)“ bestimmt, als eine Erfahrung des Nicht-Kennens (*agnoein*) einer Sache. „Wer aber in Zweifel und Verwunderung über eine Sache ist, der glaubt sie nicht zu kennen (*agnoein*)“ (*Met.* 982b). Das philosophische „Staunen“ ist hier ein Indiz der Differenz zur gewohnheitsmäßig vollzogenen Praxis. Am Beginn der Philosophie steht also eine Differenzerfahrung, die Prozesse des methodisch geleiteten Suchens, Befragens und Problemlösens initiiert. Nicht „Dass“ gestaunt wird, sondern „Wie“ unterscheidet Philosophie vom Staunen des Mythos, das eine Verehrung gegenüber dem Wunderbaren zum Ausdruck bringt.

¹⁸ Eine späte Variante, die philosophische Haltung im Staunen zu fundieren, findet man bei Heidegger. In dem 1955 gehaltenen Vortrag *Was ist das – die Philosophie?* beantwortet er die Frage nach der Philosophieentstehung unter Verweis auf die zentrale Kategorie der „Stimmung“. „Schon die griechischen Denker Platon und Aristoteles haben darauf aufmerksam gemacht, daß die Philosophie und das Philosophieren in die Dimension des Menschen gehört, die wir Stimmung (im Sinne der Gestimmtheit und Bestimmtheit) nennen“ (Martin Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, Stuttgart 1984, 24). Das „Erstaunen“ wird zu einem notwendigen Ferment alles Philosophierens, es wird zur *arche*, die „jeden Schritt der Philosophie durchherrscht.“ Erst durch die Abstraktion von der Wirklichkeit als ganzer, die in der Frage „Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?“ zum Ausdruck kommt, ereignet sich die „Entstehung“ der Philosophie als „Seinsgeschichte“. Der bloße Umstand, „daß Seiendes ist“, versetzt einen Menschen in Erstaunen, wenn er sich das Seiende zuvor als Nichtseiendes vorgestellt hat, von der Existenz alles Existierenden abstrahiert hat.

phie folgt, die deren Vergangenheit und ihren Beginn in der Zeit¹⁹ vorstellbar und deren Geschichtserzählung möglich macht.²⁰

Im philosophiehistorischen Diskurs Ende des 18. Jh. findet auch eine Neubelebung der auf Aristoteles und Diogenes Laertios zurückgehenden Tradition statt, der Beschreibung des Anfangs der griechischen Philosophie in der Regel einen Abschnitt über die vorgriechische Philosophie voranzustellen – Philosophie bei den Chaldäern, Persern, Arabern, Indern, Chinesen, Ägyptern und Juden – ein Verfahren, das weniger auf einen Bruch mit den Vorläufern als auf eine Kontinuität verweist und das dann im 19. Jh. zu Gunsten der These der Originalität und Exklusivität des griechischen Anfangs aufgegeben wurde und in der Behauptung eines „griechischen Wunders“²¹ kulminiert. Die Rede vom „Wunder des griechischen Geistes“ durchzieht dann in den unterschiedlichsten Versionen die Philosophiegeschichte, hervorgehoben werden folgende Topoi: günstige Umstände,²² glückliche Begabung,²³ geniales Volk, angeborene Neugierde, besondere klimatische und geographische

¹⁹ Der Vergangenheitsbezug der Philosophiegeschichte besteht dabei darin, das Gewesene als Vergangenes zu präsentieren, so dass das Einnehmen einer historischen Einstellung impliziert, dieses gerade nicht zu vergegenwärtigen bzw. zu aktualisieren. Dazu benötigt die Philosophiegeschichte einen Begriff von Geschichte, der es erlaubt, einen größeren Zusammenhang, in dem das jeweilige Interpretandum steht, darzustellen. Darin liegt offensichtlich der entscheidende Unterschied zur hermeneutischen Vergegenwärtigung des Vergangenen, deren Vorgehen ihren Sinn allein aus der Situation des Hermeneuten bezieht.

²⁰ Die Entstehung des historischen Interesses am philosophischen Wissen dokumentiert ausdrücklich das von Wilhelm Gottlieb Tennemann 1798 herausgegebene, elf Bände umfassende Werk *Geschichte der Philosophie*, das diesen Titel erstmals in der Geschichte der deutschen Literatur trägt. Tennemann kennt im Vorwort, dass die historische Betrachtung der Philosophie ein schwieriges Unternehmen sei, das besonderen Regeln unterstehe: So heißt es, dass neben der Wiedergabe der philosophischen Systeme der Forscher zugleich verpflichtet sei „seinen beobachtenden Blick immer auch zugleich auf das Leben, den Geistescharakter und Bildung der Denker, auf alle Zeit- und Ortsverhältnisse, auf ihre Verbindungen zu anderen Denkern, auf ihre Beschäftigungen zu wenden, und sich ein treues Gemälde von dem ganzen politischen, religiösen, moralischen und wissenschaftlichen Zustand jeder Zeit zu entwerfen.“ (Wilhelm Gottlieb Tennemann, *Geschichte der Philosophie* 1, Leipzig 1798, LIX.) Vgl. dazu Ulrich Johannes Schneider, *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*, Frankfurt a. M. 1990.

²¹ Die Rede vom „griechischen Wunder“ betont zugleich den autochthonen Charakter der griechischen Kultur- und Philosophieentstehung. Ein prominenter Vertreter dieser Auffassung war Ulrich von Willamowitz-Moellendorf, der von den Semiten und Ägyptern ausdrücklich feststellte, sie hätten „den Hellenen trotz ihrer alten Kultur nichts abgeben können als ein paar Handfertigkeiten und Techniken, abgeschmackte Trachten und Geräte, zopfige Ornamente, widerliche Fetische für noch widerlichere Götzen“ (Ulrich von Willamowitz-Moellendorf, *Staat und Gesellschaft der Griechen*, Berlin 1910, 26). Diese Formulierungen spiegeln sich auch in jenen klassizistischen Typisierungsversuchen wider, die, zusammen mit antisemitischem Gedankengut, das in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vor allem die deutschen Altertumswissenschaften durchsetzt hatte, der „griechischen Eigenart“ das Wort reden. So kann man etwa bei R. Harder lesen: „Die Natur habe den Menschen in zwei Anläufen geschaffen, das eine Mal als den allgemeinen Menschen und ein zweites Mal in einer höchstentwickelten, vielleicht auch einseitig übertriebenen Sonderform, den Griechen.“ (Richard Harder, *Die Eigenart der Griechen. Eine kulturphysiognomische Skizze*, Freiburg i. Br. 1962, 62).

²² Vgl. Wilhelm Capelle, *Geschichte der Philosophie*, Berlin 1953, Band I, 19.

²³ Vgl. Eduard Zeller, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Essen 1984, 21.

Bedingungen,²⁴ Eigenart des griechischen Geistes bis hin zur nationalsozialistischen Okkupation des Anfangs der Philosophie bei Oskar Becker, der davon sprach, dass die griechische Philosophie die Philosophie eines „rasseverwandten Volkes“²⁵ sei. Selbst in Publikationen jüngerer Datums spricht sich die Kapitulation des Interpreten vor dem Versuch einer Herleitung des Anfangs der Philosophie von ihren verschiedenen Bedingungen recht drastisch aus. So bei Jaap Maansfeld, der sich des der Sprache der Biogenetik entlehnten Begriffs „der Mutation des Geistes“²⁶ bedient. Die Erzählung vom Wunder oder den besonders glücklichen Umständen verwandelt jedoch den Anfang der Philosophie in ein nicht begreifbares Mysterium; anbetende Deutung wäre, wie überhaupt gegenüber Wundern, dann das einzig angemessene Verhalten. Die Philosophie müsste paradoxer Weise dann kapitulieren, wenn sie sich selbst angemessen ihres Beginns bewusst werden will. Ihr Ursprung wäre dann konsequenterweise ein Gegenstand heiliger Scheu, ihre frühesten Texte wären als Reliquien ihres Ursprungs zu frommer Meditation und tiefsinniger Exegese bestimmt.

Die Antworten auf die Fragen nach dem Wo, Wann und Warum der Entstehung der Philosophie befriedigen jedoch nicht primär den Wissenstrieb des Historikers, sondern sie betreffen in erster Linie das Selbstverständnis der Philosophie. Von diesem ist es abhängig, ob die „Verflechtung“ philosophischen Denkens mit gesellschaftlichen Voraussetzungen überhaupt als ein philosophisches Problem anerkannt wird. Ein zentrales Problem, das sich daraus ableitet, besteht in der Frage, inwiefern die Thematisierung historischer Entstehungsbedingungen von Philosophie ein philosophisches und nicht ein in die Geschichts- und Kulturwissenschaften zu delegierendes Unternehmen darstellt. Der Beginn von Philosophie ist nicht als ein bloßes Faktum zu registrieren, seine Datierung ist Ergebnis einer nachträglichen Setzung, indem jemand benannt wird, der zuerst eine philosophische Lehre vertreten hat oder eine philosophische Einstellung gelebt hat. Geschichten vom Anfang der Philosophie sind abhängig von der Definition der Philosophie durch diejenigen, die diese Geschichte erzählen. Die Rede vom Anfang der Philosophie in der Geschichte ist deshalb zutiefst aporetisch.²⁷ Sie erfolgt immer *post festum*, da es jedem wirklichen Anfang eigentümlich ist, dass er denen, die ihn setzen, im Vollzug dieser Praxis nicht als dieser bewusst ist.

²⁴ Vgl. dazu schon Aristoteles, *Politik*, 1327 b20ff.: „Die Völkerschaften nämlich, die in den kalten Gegenden Europas wohnen, sind zwar voll von Mut (*thymos*), aber weniger mit Denkvermögen (*dianoia*) und Kunstfertigkeit (*technē*) begabt. Das Geschlecht der Griechen vereinigt die Vorzüge *beider*, denn es ist voll Mut und zugleich mit Denkvermögen begabt.“

²⁵ Vgl. Oskar Becker, *Griechische Philosophie*. Kriegsvorträge der Rheinischen-Friedrich-Wilhelm-Universität Bonn, Heft 60, 1942, 26: „Die griechische Philosophie ist die Philosophie eines uns rasseverwandten Volkes. [...] es ist dieselbe geschichtliche Sendung, mit der die altonische Philosophie in dem ‚schmalen Saum, dem Lande der Barbaren angewoben‘ begann: dieselbe, für die unsere Soldaten im Osten gegen die neuen bolschewistischen Barbaren kämpfen, fallen und siegen.“ Vgl. dazu auch Georg Beck, *Polis und Philosophieentstehung*, 150.

²⁶ Jaap Mansfeld, *Die Vorsokratiker* I u. II, Stuttgart 1983, 11.

²⁷ In der Reflexion auf die Bedingungen seiner eigenen Möglichkeit wird sich dabei das philosophische Denken seiner Bindung an einen Zustand bewusst, dessen Vorhandensein es seine Existenz verdankt. Dies ist, um in der Sprache der Philosophie zu bleiben, ein Zustand der Entzweiung des Lebensvollzugs (Differenzerfahrung). Die Thematisierung eines Gesamt der Natur in der frühgriechischen Philosophie ist somit Moment eines Entfremdungsprozesses zwischen Mensch und Natur, so dass jeder Begriff von „Natur“ die Entzweiung mit ihr voraussetzt. Deutlich wird dieser Zusammenhang bei Schelling in der Schrift *Über das Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* (Jena 1803) ausgesprochen: „Wie eine Welt außer uns war, wie eine Natur und mit ihr Erfahrung möglich sei, diese Frage verdanken wir der Philosophie, oder vielmehr mit dieser Frage entstand Philosophie. Vorher hatten die Menschen im

Die Bestimmung des Anfangs erfolgt demnach nicht unabhängig vom Selbstverständnis des Philosophen, der diese Bestimmung vornimmt. Aristoteles' Vorgehen in Bezug auf die Arche-Bestimmungen der Vorsokratiker²⁸ ist hierfür repräsentativ. Ob aber die Reflexion auf die Genesis der Philosophie zu den Aufgaben der Philosophie zählt und auf welche Weise ökonomische, soziale und politische Faktoren zu ihren eigenen Bedingungen zählen, sind philosophische Fragen. Es ist genuine Aufgabe der philosophischen Reflexion, darüber ein Urteil zu fällen, was daraus für ihr Selbstverständnis folgt.²⁹ Bejaht sie diesen Zusammenhang, steht sie vor dem Problem, die Verbindlichkeit ihrer Aussagen über ihr kulturelles Umfeld zu begründen, ohne dabei zu vernachlässigen, dass ihre Urteile über die Verbindlichkeit dieser Urteile selbst kultureller und sozialer Herkunft sind. Zwischen der Skylla des historischen Relativismus und der Charybdis dogmatischer Festlegung ist hier zu vermitteln. Auch Foucaults Versuch, den Aporien des historischen Denkens mit dem Projekt eines genealogischen Diskurses zu entgehen, für das die Perspektive der Herkunft und nicht die des Ursprungs maßgeblich ist, der selber ungeschichtlich gedacht wird, macht Anstrengungen nicht überflüssig, die Thematisierung der Herkunft als Anfang von etwas Neuem der Alternative, entweder Ergebnis einer bewussten Stiftung oder Vollzug eines Ereignisses zu sein, zu entwinden.

Orientierung bietet hier schon Hegel mit seiner paradigmatischen Feststellung, dass das „Verhältnis der politischen Geschichte, der Staatsverfassungen, Kunst und Religion zur Philosophie“ nicht als ein Ursache-Wirkungs-Zusammenhang bzw. ein Grund-Folge-Verhältnis zu denken sei, sondern einzig und allein nach der „Totalität“ und „Repräsentation“ von „Ganzes und Teil“ zu begreifen ist.³⁰ Zu vermitteln ist also das Apriori des Grundes, d. h. die Unableitbarkeit der Philosophie, mit dem Faktum ihrer historischen Entstehung und Entwicklung. In seiner Philosophiegeschichte, die den notwendigen Entwicklungsgang

(philosophischen) Naturzustande gelebt. Damals war der Mensch noch einig mit sich selbst und der ihn umgebenden Welt“ (12f.). Daher müsse die Philosophie „jene ursprüngliche Trennung voraussetzen, denn ohne sie hätten wir kein Bedürfnis zu philosophieren“ (14). Nur aufgrund der Entzweiung können wir uns von der Versöhnung einen Begriff machen, wie wir umgekehrt jene nicht denken können, ohne Versöhnung zu entwerfen.

²⁸ Vgl. dazu Pierre Aubenque, „Philosophie und Philosophiegeschichte bei Aristoteles“, in: Volker Cayssa/Klaus-Dieter Eichler (Hg.), *Philosophiegeschichte und Hermeneutik*, Leipzig 1996, 17-26.

²⁹ Bei Hegel heißt es: „Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit, sie ist Glied in der ganzen Kette der geistigen Entwicklung.“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Werke in 20 Bänden, hg. v. Karl M. Michel und Eva Moldenhauer, Bd. 18, Frankfurt a. M. 1986, 65.)

³⁰ Hegels Kritik des „Räsonnements aus äußeren Gründen“ ist keine Aufhebung der Notwendigkeit des Begründens als Praxis wissenschaftlicher Erklärung. Vielmehr wird das Ableiten aus Gründen unterschieden von der Bestimmung des „zureichenden Grundes“. „Das Aufsuchen und Angeben von Gründen ist darum ein endloses Herumtreiben, das keine letzte Bestimmung enthält; es kann von allem und jedem einer und mehrere gute Gründe angegeben werden [...] es können eine Menge von Gründen vorhanden sein, ohne daß aus ihnen etwas erfolgt. [...] in ihrer Form gilt der eine so gut als der andere, weil sie nicht den ganzen Umfang der Sache enthalten, sind sie einseitige Gründe, [...] wovon keiner die Sache, welche ihre Verknüpfung ausmacht und sie alle enthält, erschöpft; keiner zureichender Grund ist, d. h. der Begriff“ (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Werke in 20 Bänden, Bd. 6, 108). Die äußere Reflexion greift ein Moment der Sache für sich heraus, wobei jedes Moment eines Begriffs zu einem äußeren Grund gemacht werden kann. Der zureichende Grund einer Sache ist der „Begriff“, der zureichende Grund und die Gründe der äußeren Reflexion stehen nicht auf einer Ebene, sie sind nicht gleichwertig. Der Grund der äußeren Reflexion entspricht seinem Begriff nicht. Nur der Grund ist das Setzen einer Folge. Vgl. dazu auch Georg Beck, *Polis und Philosophieentstehung*, 50.

des philosophischen Denkens in der Geschichte rekonstruiert, bezieht sich Hegel deshalb auch konsequent primär auf das Textkorpus vergangener Philosophen und neben anderen Quellen auch auf Berichte von Geschichtsschreibern, die die Gedanken der Philosophen gewissermaßen als die Tatsachen dieser Geschichte dokumentieren.³¹ Aufgabe der philosophierenden Geschichtsbetrachtung ist es deshalb, zu unterscheiden zwischen dem äußeren Schicksal einer Wissenschaft und der Geschichte des Gegenstandes selbst. Das gelehrte objektive Interesse ist ein Interesse an der „äußeren Geschichte“, die als eine Geschichte des Entstehens, des Verbreitens, des Blühens und des Wiederauflebens der Philosophie, aber auch als eine Geschichte ihrer Lehrer, Beförderer und Gegner geschrieben werden kann.

Im Grunde lassen sich aus der Sicht der Hegelschen *Logik* die vielfachen Versuche der Ableitung philosophischen Denkens aus kulturellen und sozialen Bedingungen als „äußere Reflexion“ beschreiben, die den generellen Einwänden, die ihr gegenüber vorgebracht werden können, subsumierbar sind. Wesentlich ist hier die Unterscheidung von Grund und Bedingung.³² Es gehört zum Defizit der Reflexionslogik, dass nicht entschieden werden kann, welcher der angeführten Gründe zureichender, also notwendiger Grund der Sache ist, und welche Gründe nur Voraussetzungen, Bedingungen, Möglichkeiten benennen. Es ist der Voluntarismus des Begründens, der die „Entscheidung darüber, welche Gründe gelten sollen, in das Subjekt verlegt und es auf dessen individuelle Gesinnung und Ansichten“³³ ankommen lässt. Die Beantwortung der Frage, was zureichender Grund und was Bedingung sei, ist also abhängig vom Begriff der Philosophie. Nun unterstellt Hegels Konzeption einer Philosophiegeschichte bekanntlich Annahmen, die obsolet geworden sind. In seiner Nachfolge wird Kritik an der Annahme eines teleologischen Verlaufs des Geschichtsprozesses geübt und das Modell der Vermittlung von Wahrheit und historischer Perspektivität außer Kurs gesetzt.³⁴ Nichtsdestotrotz bleibt das Problem virulent, sich der nicht nur theoretischen Bedingungen des Philosophierens zu vergewissern.

In vielen der bisher oft nur stichpunktartig vorgestellten Konzeptionen wird der Beginn der philosophischen Untersuchungen zurückgeführt auf eine Erfahrung der „Entzweiung“,³⁵

³¹ Für Hegels Konzept der „Geschichte der Philosophie“ gilt die in der politischen Historiographie gängige Unterscheidung von Geschichte als dem Gesamt der *res gestae* (Begebenheiten und Taten) und der Geschichte als *historia rerum gestarum* (der geordneten Erzählung der Begebenheiten) nicht, weil hier die *res gestae* selbst in Form eines philosophischen Textkorpus vorliegt.

³² Die Bedingungen begründen nichts, aber wenn diese Bedingungen nicht erfüllt sind, tritt der Grund nicht in Existenz. Deutlich wird diese Unterscheidung schon in Platons *Phaidon*. Sokrates spricht im Gefängnis mit seinen Freunden über Anaxagoras und kritisiert, dass in dessen Philosophie die Vernunft die Ursache von allem sei, er aber im einzelnen nicht sagen kann, was z. B. an den Planetenbahnen vernünftig ist. Der Bezug auf seine eigene Situation macht es noch deutlicher: Der Grund, warum er nicht flieht, liegt nicht darin, dass er aus Knochen, Muskeln und Organen besteht, sondern darin, dass die Athener es für gut befunden haben, ihn zu verurteilen, und er es für gut hält, die Gesetze zu befolgen. Bedingung ist also dasjenige, ohne welches der Grund nicht Grund sein könnte. Der zureichende Grund einer Sache ist ihr Zweck. Darin liegt nun wiederum der Grund, weshalb die Frage nach der Entstehung der Philosophie die Beantwortung der Frage nach ihrem Wesen immer schon voraussetzt.

³³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke in 20 Bänden, Bd. 8, §121.

³⁴ Vgl. dazu Klaus-Dieter Eichler, „Wie ist Philosophiegeschichte als systematische Disziplin möglich?“, in: Volker Caysa/Klaus-Dieter Eichler, *Philosophiegeschichte und Hermeneutik*, 26–46.

³⁵ Vgl. dazu Georg Wilhelm Friedrich Hegel, „Differenz des Fichtschen und Schellingschen Systems der Philosophie“, Werke in 20 Bänden, Bd. 2: *Jenaer Schriften*, Frankfurt a. M. 1986, 20.

einer Differenz im Lebensvollzug,³⁶ in der Regel aus Objektivierungs- und Entfremdungstendenzen,³⁷ die das Bedürfnis nach Philosophie als dem Mittel ihrer Lösung und Mediation entstehen lassen. Der Philosophie sind damit ihre Probleme vorgegeben, sie wurzeln in den Krisen menschlicher Praktiken, Erfahrungen und Einstellungen.

Auf eine Form dieser praktisch erfahrenen Widersprüche und ihrer möglichen philosophischen „Lösung“ möchte ich nun zum Schluss thesenartig eingehen. Insofern komme ich auf den am Anfang des Artikels erwähnten Ansatz zu sprechen, der die Herausbildung der europäischen Philosophie an der Westküste Kleinasien aus Prozessen der Verkehrsökonomie und damit der Warenzirkulation und der kommerziellen Welterfahrung der Händler und der im Auftrag der Gemeinwesen reisenden *theoroi* ableitet. Eine mögliche Konsequenz dieser „Skizze“ besteht in dem Nachweis der Insuffizienz dieses Ansatzes. Auf konkrete Nachweise dieser eher idealtypisch vorgetragenen Argumentation wird hier aus Platzgründen verzichtet.

Es gehört zur *communis opinio*, dass ohne Bekanntschaft mit einer Mannigfaltigkeit verschiedener Lebensweisen, Mythen und kultischer Praktiken die Entstehung der frühgriechischen Philosophie in Ionien nicht möglich gewesen wäre. Sie kann nicht entstehen, wenn für das Bewusstsein der Gruppe und des Einzelnen nur die eigene Welt, nur der eigene Kult und der sie „erklärende“ Mythos besteht. Nur in der Abstraktion von der jeweiligen Exklusivität der eigenen Praxis wird das eigene Gemeinwesen vergleichbar mit jedem anderen. Dieser Abstraktion muss eine praktische Erfahrung zugrunde liegen. Es sind nun primär die kommerzielle und literarische Welterfahrung (*historie*), die Etablierung eines durch Warenaustausch vermittelten Marktes, durch die die eigene bornierte Welt als eine von und neben vielen erscheinen kann. Die Aufhebung der unmittelbaren Identifikation mit dem eigenen Gemeinwesen ist u. a. das Resultat kommerzieller Aktivitäten, die es erforderlich machen, einen Standpunkt jenseits des eigenen und jedes anderen besonderen Gemeinwesens einzunehmen, in dem die besonderen Gemeinwesen als bloße Exemplare einer einheitlichen Welt und die Mythen dieser Gemeinwesen als gleichgültige Besonderheiten, als Exemplare „illusionären Selbstbewusstseins“ der einzelnen Gemeinwesen erscheinen können.

Die Negation mythischen Denkens in der entstehenden ionischen Naturphilosophie ist nun aber kein direktes Resultat einer kommerziellen und literarischen Welterfahrung. Es ist

³⁶ Vgl. dazu Joachim Ritter, „Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles“ und „Aristoteles und die Vorsokratiker“, in: ders., *Metaphysik und Politik*. Frankfurt a. M. 2003.

³⁷ So führt die Entstehung des privaten Eigentums an Grund und Boden zur ökonomischen Versachlichung der Beziehungen und zur Möglichkeit der Ausprägung eines kommerziellen Interesses an der Produktion. Die Zunahme der durch den Tausch vermittelten Produktion führt zur Herausbildung des Markts als einem universellen Leveller der konkreten Produkte. Insofern gibt es substantielle Analogien zwischen den intersubjektiven Beziehungen des marktlosen Lebens und dem mythischen Denken sowie den intersubjektiven Beziehungen des Marktes und der ionischen Naturphilosophie. In einer am Gebrauchswert orientierten autarken Produktion erfolgen Produktion und Konsumtion in der Regel gemeinsam. Die Dominanz persönlicher Beziehungen zwischen den Individuen impliziert die Tatsache, dass die „Individuen“ füreinander arbeiten. Die eigenen Bedürfnisse des Gemeinwesens bestimmen, was produziert wird; in keinem Moment seiner Bewegung ist das konkrete Gut als eine bloße Sache gegenüber seinen konkreten persönlichen Funktionszusammenhängen objektiviert. Die Konstitution der Sphäre einer öffentlich betriebenen Beratschlagung über die Angelegenheiten des Gemeinwesens in der Polis führt zur Versachlichung der Beziehungen zwischen den Politen, die ihnen als unabhängige Sphäre ihres Daseins gegenüberreten. Die Inthronisation der *Dike* als allgemeingültiges Prinzip der Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen führt zur Abstraktion von den je verschiedenen Besonderheiten der Rechtssubjekte.

eine Besonderheit der durch Warenzirkulation und händlerische Aktivitäten vermittelten Kenntnis anderer Gemeinwesen, das dieses gesammelte Wissen ein bloßes Wissen von Phänomenen darstellt, das die Unterschiede der Gemeinwesen auf sich beruhen lässt. Die *historie* stellt die mannigfaltigen Erfahrungen fremder Welten dar, beschreibt die Überzeugungen und Lebensweisen wie die unterschiedlichen Naturauffassungen, ohne sie zu beurteilen oder nach ihrer Erklärung zu fragen. Sie verhält sich positivistisch zu den Erfahrungen der Relativität der Mythen und Kulte.

So ist es ihr unmöglich, sich mit irgendeiner der fremden Welten besonders zu identifizieren oder von einer besonders zu unterscheiden. Dieses notwendige unparteiische Verhalten konstituiert ein objektives, positives Wissen von den mannigfaltigen Welten, das einer Universalisierung und extensiven Zunahme potentiell zugänglich ist. Das Wissen des Händlers und der literarischen Welterfahrung hat einen empirischen Inhalt, verdankt sich eigener Anschauung und entbehrt weitgehend jeder kritischen Dimension. Es ist Wissen von Phänomenen, das die Unterschiede auf sich beruhen lässt, eine gleichmäßige Darstellung des Ungleichens. Indem die *historie* Welten darstellt, ohne sich mit einer von ihnen zu identifizieren, negiert sie jedoch die unmittelbare Identifikation einer jeden Welt mit sich selbst, behauptet sie indirekt eine abstrakte Identität der Welten; jede Welt ist für sich etwas Besonderes, Unvergleichliches – aber gerade darin ist kein Unterschied zwischen ihnen. Indem die *historie* das Unterschiedliche darstellt, macht sie es vergleichbar, ermöglicht sie empirische Verallgemeinerung; sie zeigt in den Verschiedenheiten der Gemeinwesen, Lebensweisen und Überzeugungen gewisse Allgemeinheiten trotz lokaler Unterschiede. Dabei optiert sie nicht für eine Aufhebung der Besonderheiten. Damit verhält sich die literarische *historie* zu den Besonderheiten gerade wie der Markt. Auch dieser setzt ohne besondere Geltung irgendwelche Gemeinwesen von beliebiger Besonderheit in Beziehung zueinander, er abstrahiert praktisch von ihren Besonderheiten und relativiert sie praktisch, setzt beliebige Teile zueinander ins Verhältnis, konstituiert einen Zusammenhang der Dinge, der ihnen nicht aufgrund ihrer Besonderheit zukommt.

Jedes Gemeinwesen verfügt über ein besonderes mythisches „Selbstbewusstsein“, hat seine eigenen Gesetze und Überzeugungen und pflegt ein unmittelbares exklusives Verhältnis zu den Göttern. Der kommerzielle Verkehr macht den Händler zwar mit einer Mannigfaltigkeit von Mythen bekannt, mit Kulturen fremder Gemeinwesen, dabei bleibt er aber als Gast ein Fremder, er nimmt an der kultisch vermittelten Praxis der jeweiligen Gemeinwesen als Beobachter und nicht als Kultgenosse teil. Durch die Bekanntschaft mit den diversen fremden Welten kann er nicht umhin zu bemerken, dass die Mythen der anderen so verschieden sind wie die Lebensweisen. Dadurch abstrahiert die *historie* von der Wahrheitsbehauptung, mit der jedes Gemeinwesen sich zum eigenen Kult verhält, und durch diese Abstraktion negiert sie an sich die „Wahrheit“ der jeweiligen Mythen, negiert sie die Unmittelbarkeit ihrer „Wahrheit“. Sie beschreibt die Kulte und Mythen als subjektive menschliche Institutionen und Meinungen, so wie sie die fremden Lebensverhältnisse jeweils als subjektive menschliche Sitten beschreibt: Das ist keine radikale Negation und Relativierung, sondern eine, die auf der Ebene der Deskription verbleibt. Die *historie* erklärt nicht für subjektiv, was sie als subjektiv beschreibt, sie lässt es offen, sie verallgemeinert deskriptiv, sie zeigt, dass alle Völker Götter haben und Kulte besitzen, sie zeigt aber auch, dass verschiedene Vorstellungen sich trotz ihrer jeweiligen Besonderheit entsprechen. Sie enthält sich dabei des Urteils über Wesen und Einheit der Götter bzw. des Urteils über das Wesen des mythischen Denkens, der Erklärung dieses Denkens, sie impliziert eine positivistische vergleichende Phänomenologie des mythischen Denkens.

Im Unterschied dazu schließt die Aufhebung des mythischen Denkens die Aufhebung des eigenen mythischen Denkens, der exklusiven Mythologie des eigenen Gemeinwesens ein. Die Respektierung fremder Mythen und Lebensweisen relativiert die Besonderheiten der eigenen und widerspricht dem schlichten Selbstverständnis des ursprünglich autarken Gemeinwesens, das seine Mythen als verbindliche, nicht relativierbare erfährt, ohne eine Differenz von Besonderem und Allgemeinem zu thematisieren. Die Negation mythischen Denkens teilt in gewisser Hinsicht den Standpunkt der kommerziellen und literarischen Welterfahrung, die Besonderheiten durch Relativierung anzuerkennen bzw. durch Anerkennung zu relativieren, radikalisiert aber diesen Standpunkt. Während der Handel die Besonderheiten anerkennt, indem er sie relativiert, setzt die Negation die Besonderheiten absolut und entspricht damit dem ursprünglichen Selbstbewusstsein der einzelnen Gemeinwesen, dem seine Besonderheiten nicht relativierbar sind. Die Negation unterscheidet sich von diesem mythischen „Selbstbewusstsein“ nur darin, jede Besonderheit absolut zu setzen, während das einzelne Gemeinwesen jeweils nur seine eigene Besonderheit absolut setzt. Auf dem Standpunkt der kommerziellen Relativierung der Unterschiede ist eine positive Integration der unterschiedlichen Welten und ihrer Mythen nicht möglich. Dass der Markt jedoch trotz universeller Erfahrung der Besonderheiten der Mythen keine Integration im Modus des Mythos vollzieht, ist kein offenkundiger Mangel. Er bedarf der Einheit der Mythen nicht, die Relativierung ist die hinreichende ideelle Widerspiegelung und Affirmation der kommerziellen Beziehungen.

Zwar findet durch die kommerzielle Beziehung praktisch eine Scheidung zwischen dem statt, was kommerziell mittels Handel übertragbar ist, d. h. in den Prozess der Zirkulation eingehen kann, und dem, was nicht übertragbar, d. h. nicht in den Prozess der Zirkulation eingehen kann. Übertragbar sein und zirkulieren können die Waren, das praktische Wissen in objektivierter Form, wozu die „Erfindung“ der Schrift eine notwendige Voraussetzung darstellt, die Erfahrung von Sachverhalten, die Mythen als subjektive Meinungen in Form des Redens über sie. Unübertragbar ist der Mythos in seinem jeweiligen existentiellen Sinn, als Lebensorientierung, unübertragbar ist die „subjektive Wahrheit“ des Mythos, die Exklusivität der Beziehungen zu den Göttern, unübertragbar ist der Kult. Der Weltmarkt ist keine Einheit des mythischen Denkens, ist keine Kultgemeinschaft universellen Ausmaßes, er ist kein Gemeinwesen mit autarker Struktur und kann es nicht sein; demnach wird das Übertragbare durch die kommerzielle Praxis von dem Unübertragbaren, dem Besonderen getrennt, wird von seinen ursprünglichen Zusammenhängen getrennt und von seiner Bedeutung für das jeweilige Gemeinwesen abstrahiert.

Diese praktische Abstraktion ist an sich ein Widerspruch, sie ist die praktische Aufhebung der ursprünglichen Identität von Besonderem und Allgemeinem. Würde dieser Widerspruch vorbehaltlos und konsequent reflektiert, würde gefragt, wie es möglich ist, dass Gemeinwesen miteinander kommerziell verkehren, die je für sich Totalitäten von Besonderheiten sind und deren Lebensorientierungen einander ausschließen, so würde die Unwahrheit des mythischen Denkens erkannt und würde sich die Natur selbst als das abstrakt Allgemeine beliebiger Gemeinwesen zeigen. Wer das mythische Denken negiert, setzt sein eigenes Gemeinwesen einem beliebigen fremden, gleichgültigen gleich. Der Handel bedarf dessen nicht, er funktioniert, indem jedes Gemeinwesen seinen Bezug auf sein Besonderes, sein Unübertragbares behält. Die kommerzielle Beziehung bedarf der Kultgemeinschaft nicht, sie abstrahiert praktisch von ihr. Das Fehlen der kultisch-mythischen Einheit des Weltmarktes ist kein Defekt, der ersetzt werden müsste durch die abstrakte Einheit des objektiven Wissens von der Natur. Insofern ist die Herleitung der ionischen Philosophie aus den Erfahrungen des kommerziellen Verkehrs nicht ausreichend, um die Intention eines Wissens zu erklären, das widerspruchsfrei, objektiv, unpersönlich und allgemein ist.

Gabriel Wagner (Realis de Vienna) als Vertreter der radikalen weltlichen Frühaufklärung in Deutschland

Die deutsche Reformation im 16. Jahrhundert durch Martin Luther bildete einen wesentlichen Ausgangspunkt für die deutsche Frühaufklärung. Sie war etwa 1672 bzw. 1675 bis 1721 bzw. 1723 wirksam, umfasste eine weltliche und eine geistliche Richtung. Beide enthalten auch eine radikale Strömung. Zu der im weltlichen Bereich gehört Gabriel Wagner.¹ Er wurde wohl um 1660 in Quedlinburg, der späteren Geburtsstadt Friedrich Gottlieb Klopstocks, geboren.² Sein genaues Geburts- und Todesdatum ist nicht mehr festzustellen, wie unsere Kenntnis seiner Lebensschicksale überhaupt große Lücken aufweist. Nach eigener Aussage wollte Gabriel Wagner von Jugend an Mediziner werden. Seine Eltern hingegen wollten aus ihm einen Geistlichen machen.³

Auch über Wagners Universitätsstudien ist wenig Gewisses festzustellen. Dass er „viele Universitäten besucht“ hat,⁴ ist nicht erweisbar. Sicher ist, dass sich Wagner im Winterse-

¹ Vgl. Siegfried Wollgast, „Die deutsche Frühaufklärung. Grundlagen – Aspekte – Schlußfolgerungen“, in: *Die Aufklärung in der geistigen Auseinandersetzung unserer Tage. Kolloquium am 2. Juni 1999 in Dresden*, Rosa-Luxemburg-Stiftung Sachsen e.V. 2000, 53-87. Vgl. zum ff.: Gabriel Wagner (1660-1717), *Ausgewählte Schriften und Dokumente*, mit ein. Einleit. versehen und hg. von Siegfried Wollgast, Stuttgart/Bad Cannstatt 1997 (*Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung*, I, 3); Siegfried Wollgast, „Die Reihe ‚Philosophische Clandestina der deutschen Aufklärung‘ unter besonderer Berücksichtigung von Gabriel Wagner (um 1660- nach 1717)“, in: *Editio desiderata zur Frühen Neuzeit. Beiträge zur Tagung der Kommission für die Edition von Texten der Frühen Neuzeit*, hg. v. Hans-Gert Roloff unter redaktioneller Mitarbeit von Renate Meincke, T. II, Amsterdam-Atlanta, GA 1997(= *Chloe. Beihefte zum Daphnis*, Bd. 25), 1013-1053.

² Im Brief an Leibniz vom 18.(28.)11.1691 schreibt Otto Mencke, Wagner sei „ein mensch von 30 jahren“. Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Rhe I, Bd. 7, Berlin 1964, 440. Benutzt wird im ff. auch der in der Niedersächsischen Landesbibliothek zu Hannover (NLB) erhaltene Leibniz-Briefwechsel (L Br), hier: NLB, L Br. 971, Bl. 1. Laut Mitteilung der Superintendentur des Kirchenkreises Quedlinburg finden sich in den Quedlinburger Kirchenbüchern keine Aufzeichnungen über Wagner.

³ NLB, L Br 971, Bl. 13 verso. Vgl.: „Gabriel Wagner an Gottfried Wilhelm Leibniz 10. Nov.1696“, in: *Materialien der Leibnizzeit* (Friedrich Wilhelm Stosch, Theodor Ludwig Lau, Gabriel Wagner, Urban Gottfried Bucher). *Ausgewählte Texte*, zusammengestellt u. eingel. von Gottfried Stiehler, Berlin 1966, 143-147, hier 146.

⁴ Christian Gottlieb Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, T. IV, Leipzig 1751, Sp. 1772. Ebenso: Heinze, „Gabriel W. (Realis de Vienna)“, in: *Allgemeine Deutsche Biographie*, Bd. XL, Berlin 1896 (Nachdruck Berlin 1971), 498f. Vgl. Jacob Friederich Reimmann, *Versuch einer Einleitung in die HISTORIAM LITERARIAM derer Teutschen [...] des dritten und letzten Theils Anderes Haupt-*

mester 1686 an der Leipziger Universität inskribieren ließ und hier am 13. Januar 1689 die Bakkalaureats- und Magisterwürde erwarb.⁵ Seine erste Schrift gegen Christian Thomasius gibt ihn als Doktor beider Rechte und Student der Philosophie aus. Dies kann auch sinnbildlich gemeint sein, da er sich sonst nie so nennt. Thomasius berichtet, Wagner sei ihm „in Leipzig so familiär gewesen / daß er mir seine meiste Heimlichkeiten vertraut / ich ihn auch ausser dem besser als er vielleicht sich selbst gekandt“. Weiter bezeichnet er ihn „als mein guter Freund / und der täglich Gelegenheit gehabt mündlich mit mir zu conferiren [...]“.⁶

Wagner wurde, wahrscheinlich 1691, aus der Leipziger Universität ausgeschlossen.⁷ Im gleichen Jahr hatte er seine *Discursus et dubia in Christ. Thomasi Introductionem in philosophiam*⁸ erscheinen lassen. Das Buch erschien im Eigenverlag, es umfasst 275 Seiten. Voran geht eine Praefatio (an den Leser). In der Arbeit „beißt“ sich Wagner an einzelnen gekennzeichneten Stellen im Text von Thomasius fest und gibt seine Erläuterungen. Dies ist Wagners erste erhalten gebliebene Schrift.

Thomasius antwortete bald darauf in seiner *Ausübung Der Vernunft=Lehre*. Er hat dieses sein erstes in Halle gedrucktes Werk in der zweiten Hälfte des Jahres 1690 und in der ersten Hälfte des Jahres 1691 den Studenten vorgetragen. Thomasius beginnt die Vorrede mit der Feststellung, er habe bereits an anderer Stelle begründet, weshalb er nicht gegen Leute schreiben wolle, die „in Historia Philosophica gar nicht erfahren / und die hypothesen der alten und neuen Philosophen außer des einigen Cartesii nicht inne gehabt [...]“.⁹ Dennoch habe sich

an verwichener Oster-Messe dieses 1691. Jahres ein neuer Autor hervor gethan / der unter dem entlehnten Nahmen des Realis de Vienna J.U.D. & Philos. Stud. discursus & dubia über besagte meine Introduction heraus gegeben / und dieselbe fast durch und durch sehr harte mitzunehmen sich vorgenommen. Es soll dieses Buch dem Titel nach zu Regensburg gedruckt / und bey dem Autore verlegt seyn; jedoch gibt es die allgemeine sage und andere wahrscheinliche Umstände / daß es zu Franckfurth an der Oder seinen Drucker und Verleger gefunden.¹⁰

Thomasius habe dieses Buch gründlich gelesen und sei zu folgendem Urteil gelangt: Wagner sei

stück..., Halle 1710, 111. Nach Gottfried Stiehler (*Gabriel Wagner – ein materialistischer Philosoph und deutscher Patriot*, Phil. Diss. Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald 1956, 5) findet sich Wagners Name nicht in den entsprechenden Matrikeln von Wittenberg, Tübingen, Duisburg, Gießen, Bamberg, Dillingen, Paderborn, Ingolstadt, Rostock, Würzburg und Straßburg.

⁵ Die jüngere Matrikel der Universität Leipzig, 1559-1809, hg. von Georg Erler, Bd. II: Die Immatrikulationen vom Wintersemester 1634 bis zum Sommersemester 1709, Leipzig 1909, 478.

⁶ Christian Thomas, *Ausübung Der Vernunft=Lehre/Oder: Kurtze/deutliche und wohlgegründete Handgriffe/wie man in seinen Kopffe aufräumen und sich zu Erforschung der Wahrheit geschickt machen; die erkandte Warheit andern beybringen; andere verstehen und auslegen; von anderer ihren Meinungen urtheilen/und die Irrthümer geschicklich widerlegen solle. [...] Nebst einer Vorrede in welcher der Autor die Ursachen anzeigt/worumb er auch auff des Realis de Vienna seine Discursus und Dubia über die Introductionem ad Philosophiam Aulicam nicht antworten werde*, Halle 1691; jetzt in: Christian Thomasius, *Ausgewählte Werke*, hg. v. Werner Schneiders. Bd. 9: *Ausübung der Vernunftlehre*, Hildesheim/Zürich/New York 1998, Vorr. b 2a-b.

⁷ NLB, L Br 971, Bl. 1; Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Rhe 1, Bd. 7, 440.

⁸ Realis de Vienna, *Discursus & dubia in Christ. Thomasi Introductionem ad Philosophiam Aulicam In quibus De natura & constitutione Philosophiae disceritur, de ratione studiorum judicatur, & in quo constitat vera sapientia, ostenditur?* Ratisbonae 1691, jetzt in: Gabriel Wagner, *Ausgewählte Schriften*, 83-369.

⁹ Christian Thomasius, *Ausübung der Vernunftlehre*, Vorr. a.

¹⁰ Ebd., Vorr. ab.

was seinen Verstand betrifft / ein Mann / dem Gott eine zimliche Capacität zu Erkänntniß der Wahrheit verliehen / der aber dieselbe mehr zu Erkänntniß etlicher allgemeiner Irrthümer angewendet / als daß er den Ursprung derselbigen / nemlich die Praecipitanz und Dependirung von anderer Autorität untersuchen und sich dafür hüten / oder auff die Erforschung der Wahrheit mit gnugsamer Auffmerckung sich legen sollen. Was aber den Willen anlanget / sey er ein Mann / der sich zwey widerwärtige Affecten / Liebe und Haß ohne vernünfftige Gründe jämmerlich hin und wieder reissen lasse / und durch dieselben angetrieben von einem Extremo auff das andere falle / auch seinen guten natürlichen Verstand dadurch dergestalt unterdrücken lassen / daß er durch ihren Antrieb Dinge schreibe / derer er sich selber schämen würde / wenn er von diesen Affecten befreyet wäre; im übrigen aber daß es ihm an Hertzhaftigkeit nicht mangle die Wahrheit zu erforschen / und wider jederman zu vertheidigen / wenn besagte beyde Affecten ihn nicht antrieben / diese seine Hertzhaftigkeit öfters gantz unrecht zu Vertheidigung der Irrthümer anzuwenden.¹¹

Er habe sich entschlossen, Wagners Buch nicht zu beantworten. Werde doch „ein raisonabler Leser von selbst die Unzulänglichkeiten der Gründe des Autoris erkennen / ein irraisonabler aber / und wider mich praecoccupirter auch durch die besten Gründe nicht [...] zur Raison gebracht werden können.“ Doch er habe den Autor kennenlernen wollen. Er habe dann erfahren, dass es Gabriel Wagner seib und sich sehr darüber gewundert. Habe doch dieser durchaus Gelegenheit gehabt, ihm seine „Fehler zu zeigen / auch / als ich meine Introduction zu Leipzig durch disputiret mir darwider zu opponiren [...]“. Er kenne Wagner auch so weit, um zu wissen, „daß er in seinen einmahl gefaßten Meynungen incorrigibel und in extremo gradu halsstarrig / auch umb keiner andern Ursache willen in das grosse Unglück in dem er noch steckt / und dessen Ende er nicht sehen kan / gerathen.“¹²

Um 1693 scheint Wagner sich nach Halle begeben zu haben. Leibniz schreibt jedenfalls: „Von Leipzig hat er sich nach Halle begeben, ist aber alda mit Thomasio zerfallen, weil dieser seine grillen und gefehrlichen meinungen nicht billigen wollen.“¹³ Überhaupt war Leibniz von Wagners „Anti-Thomasius-Schrift“ sehr beeindruckt. Schon kurz nach deren Erscheinen wandte er sich an verschiedenste Briefpartner mit der Bitte um Information, wer sich hinter dem Pseudonym Realis de Vienna verberge, so Mitte November 1691 an den Herausgeber der *Acta eruditorum* und Professor für Moral und Politik Otto Mencke (1644-1707) in Leipzig.¹⁴

Abschließend erwähnt Leibniz in seinem Brief beiläufig die von ihm mit Wagner geführte philosophische Diskussion. Sie ist in Deutschland bisher nicht ediert worden. Eine erste Würdigung nahm wohl G. Stiehler vor.¹⁵ Eine erste gekürzte Veröffentlichung besorgte schon G. Grua in der lateinischen Originalsprache. L. A. Foucher de Careil hat 1905 auf die Bedeutung dieser Diskussion hingewiesen und die Bedeutung von Wagners Einwänden gegen

¹¹ Ebd., Vorr. b 1a.

¹² Ebd., Vorr. b 1a-b 3a. H. Luden führt Gabriel Wagner nicht an, schreibt vielmehr, jede Schrift des Thomasius habe Satiren und Pasquillen hervorgebracht. Er wolle sie nicht anführen, würde man doch „wol wenig Dank ärnten, wenn wir dergleichen Schriften aus der Vergessenheit zögen, die sie verdienen.“ (Heinrich Luden, *Christian Thomasius, nach seinen Schicksalen und Schriften dargestellt*, Berlin 1805, 242).

¹³ NLB, L Br. 971, Bl. 59 verso.

¹⁴ Leibniz an Otto Mencke Mitte Nov. 1691, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, Rhe. 1, Bd. 7 433f.

¹⁵ Gottfried Stiehler, „Leibniz und Gabriel Wagner“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 4/1956, 275-279. Die Diskussion ist vorhanden im Nachlass von Leibniz in der Niedersächsischen Landesbibliothek Hannover, Sign. Phil. I, 7.

Leibniz' Philosophie hervorgehoben.¹⁶ Wagner hatte sechs Thesen aus Leibniz' Philosophie formuliert und ihnen seine Einwände (*Objectiones*) gegenübergestellt. Leibniz verfasste dazu im März 1698 Ergänzungen und Erklärungen. Dazu nahm Wagner wiederum Stellung und so ging die Diskussion mehrere Male hin und her. Die Thesen beschäftigten sich mit dem Problem des Kontinuums, mit der Substanz, mit der „besten aller möglichen Welten“, mit der Vollkommenheit des Universums und der Frage des leeren Raumes.¹⁷

Bei der sechsten These geht um den leeren Raum. Nach Wagner kann es ohne Leeres keine Bewegung geben; die zusammengepressten Körper könnten sich ja sonst nicht ausdehnen. Leibniz leugnet eine Existenz des leeren Raumes und vertritt auch hier, ähnlich wie R. Descartes und Th. Hobbes, die Fluiditätstheorie. Die Teilchen seien nicht fest, sondern biegsam, etwa wie wächserne Würfelchen. Durch diese Fluidität sei eine unendliche Fortpflanzung der Tätigkeit, der Bewegung möglich. Wagner hält diese Theorie für unzutreffend, da sich ja in der Welt unendlich viele, sich durchkreuzende Bewegungen vollziehen – wie könnte dies sein, wären alle Materieteilchen fest aneinandergespreßt? Auch die Fluidität setze die Existenz eines Leeren voraus.

Die Diskussion der Thesen führte zu keiner Übereinstimmung der Ansichten. Keiner der Diskussionspartner ließ sich von den Argumenten des anderen überzeugen. Eine siebte These wird bei Grua nur kurz erwähnt („Laetitia est sensus perfectionis“).¹⁸ Diese Diskussion zwischen Leibniz und Wagner von 1698 zeigt:

1. Leibniz hat Wagner auch als Theoretiker sehr geschätzt;
2. unsere Kenntnisse von Leibniz' Auffassungen (z. B. über die Fluiditätstheorie) werden durch diese Diskussion erweitert;
3. wir bekommen anschaulich demonstriert, wie lebendig und tief man damals diskutierte.

Streitschriften sind häufig unnütz, manchmal aber doch wichtig. Das z. B. dann, wenn es grobe Schnitzer zu berichtigen gibt, die anerkannte Autoren begangen haben. Das sei, so Wagner, wieder unter dem Pseudonym Realis de Vienna, in Thomasius' Arbeit *Versuch vom Geiste* der Fall. Er habe sich, schreibt er hier, bereits mit Thomasius' Hoflogik auseinandergesetzt.¹⁹ Thomasius habe, so Wagner, auf seine Streitschriften nie geantwortet. Das ist nicht ganz richtig. Thomasius' *Auszübung Der Vernunft-Lehre* ist ja schon von 1691, und hier hat

¹⁶ Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Textes inédits d' apres les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre publiés et annotés par Gaston Grua*, Paris 1948, 389-399; Louis Alexandre Comte Foucher de Careil, *Mémoire sur la Philosophie de Leibniz*, Tome deuxième, Paris 1905, 63-66.

¹⁷ Siegfried Wollgast, „Einleitung“ in: Gabriel Wagner, *Ausgewählte Schriften und Dokumente*, 23-30.

¹⁸ Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz, *Textes inédits*, 394f.

¹⁹ Realis de Vienna, „Prüfung Des Versuchs Vom Wesen des Geistes/Den Christian Thomas/Prof. in Halle/1699. An Tag Gegeben, o. O. 1699“, in: Gabriel Wagner, *Ausgewählte Schriften und Dokumente*, 171-452, hier 376. Nach M. Pott „können heute die Streitschriften des frühen deutschen Freidenkers Gabriel Wagner [...] auch als Ausdruck einer großen Enttäuschung über Thomasius gelesen werden“ (Martin Pott, *Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik*, Tübingen 1992, 298). Heinrich Luden, Lobredner des Thomasius, meint zu dessen *Versuch vom Wesen des Geistes*: „Wenn der Beyfall der Welt den Werth eines Buchs entschiede was nicht der Fall ist, so würde dieses von allen Thomasischen das schlechteste seyn; absoluten Werth hat es auch wol nicht“ (Heinrich Luden, *Christian Thomasius*, 261).

er, wie wir bereits anführten, im Vorwort auch zu Gabriel Wagner Stellung genommen. Jedenfalls wolle sich Realis de Vienna weiter mit Thomasius auseinandersetzen.

Thomasius (1655-1728) hat Pedanterie, Heuchelei und Autoritätsgläubigkeit kritisiert. Mit seinen *Monatsgesprächen* publizierte er 1688/89 eine deutschsprachige Zeitschrift und trat für das Frauenstudium ein. Wegen seiner Kritik am dänischen Hofprediger Hector Gothofredus Masius (1653-1709) wurde er beschuldigt, den göttlichen Ursprung der königlichen Gewalt gelehnet zu haben, und erhielt 1690 in Leipzig Lehr- und Publikationsverbot. Darauf ging er nach Halle, die 1694 neu gegründete Universität prägte er in den ersten zwei Jahrzehnten ihres Bestehens außerordentlich, vor allem als Rechtslehrer. Dabei schrieb er gegen die Folter, gegen die Einschätzung der Ketzerei als eines strafbaren Verbrechens und gegen die Hexenprozesse. „Zwischen 1693 und 1699 näherte sich Thomasius innerlich stark dem Pietismus an.“²⁰ Dann kam es zu Auseinandersetzungen mit dem ihm bislang freundschaftlich verbundenen A. H. Franke. „Nach 1714 kam es zwischen ihm und Franke zu einer ‚dauerhaften Versöhnung‘.“²¹

Philosophie ist für Christian Thomasius eine Sache des Verstandes: durch ihr Erkenntnisprinzip, Verstand bzw. Vernunft, unterscheidet sie sich vornehmlich von der Theologie. Philosophie („Welt-Weisheit“) und Theologie („Gottes-Gelahrtheit“) sind generell zu unterscheiden. Thomasius fühlt sich keiner Schule zugehörig und will auch keine gründen. Er will seine Studenten zum Selbstdenken anleiten. In seiner Jugend ist Thomasius der Eklektik verpflichtet, durch seine Hinwendung zur mosaischen Physik (1693), d. h. zur biblischen Schöpfungsgeschichte, kommt es zum Bruch mit der Eklektik und mit Johann Christoph Sturm (1635-1703/4). Eklektik nimmt er später wieder auf, jedoch ohne ihr sein eigenes Denken zu verpflichten. Thomasius verzichtet auf die Syllogistik. Seine Erkenntnislehre ist nicht von John Locke beeinflusst, sondern eher aristotelisch geprägt. Seine Naturphilosophie ist spiritualistisch und anticartesianisch.²² Sie steht ganz im Zeichen des Gegensatzes passiver materieller (biblischer) und tätiger geistiger Wesen. Alles, was mit materiellen Dingen geschieht, ist die Wirkung des Geistes, nichts bewegt sich selbst. Dieses Konzept wird mit der These begründet und ausgestattet, dass Kunst ein „Affe der Natur“ sei – mit der Konsequenz der Abwertung künstlicher Experimente und der Abstützung auf Alltagserfahrungen, die wir mit unseren Sinnen machen.

Pneumatologisch unterscheidet Thomasius den obersten Geist (Gott), der pure Kraft ist, alles bewegt, selbst aber unbeweglich ist, von den „dienstbaren Geistern“ Licht und Luft. Die Körperlichkeit von Licht und Luft wird bestritten. Das Wesen der Geschöpfe – auch des Menschen – besteht aus Licht, Luft und Materie bzw. Erde – jeweils aus einer Mixtur in einer bestimmten Proportion. Die Anziehung wird als das „Wesen der Luft“ beschrieben; damit

²⁰ Helmut Holzhey/Simone Zürbuchen, „Christian Thomasius“, in: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neu bearb. Ausg. hg. v. Helmut Holzhey, *Die Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Bd. 4: *Das Heilige Römische Reich Deutscher Nation. Nord- und Ostmitteleuropa*, hg. v. Helmut Holzhey und Wilhelm Schmidt-Biggemann unter Mitarbeit von Vilem Mudroch, Basel 2001, 1171.

²¹ Ebd., 1172.

²² Ebd., 1192; Wilhelm Schmidt-Biggemann, „Pietismus, Platonismus und Aufklärung: Christian Thomasius' Versuch vom Wesen des Geistes“, in: *Aufklärung als praktische Philosophie. Werner Schneiders zum 65. Geburtstag*, hg. v. Frank Grunert und Friedrich Vollhardt, Tübingen 1998, 83-98. Vgl. zum ff. auch: Christian Thomasius, *Versuch Vom Wesen des Geistes*, Bd. 12, zit. 19, 72, 87, 88-91, 100f., Vorw. 19, 45-47, 111, 127.

distanziert er sich von der Erklärung der Torricelli-Experimente, nach denen der äußere Luftdruck die Höhe der Quecksilbersäule bestimmt. Als Gewährsmänner seiner Lehre nennt er neben P. Poiret u.a. R. Fludd, J. Böhme, V. Weigel sowie mit einem gewissen Vorbehalt Paracelsus, E. Stiefel und Qu. Kuhlmann; er zeigt damit, wie er seine der Aufklärung verpflichtete praktische und pädagogische Philosophie um eine spirituelle Dimension ergänzt wissen will, die auf großenteils bereits verschütteten Quellen basierte.

Wagners Streitschrift *Prüfung Des Versuchs Vom Wesen des Geistes* hat Thomasius' Arbeit zum Leitfaden. Das eigene Dawider ist zumeist kurz und knapp. Sehr viel wird bei einfachen naturwissenschaftlichen Experimenten ausgeführt. Dabei behauptet Realis de Vienna durchgängig, dass Thomasius von der Naturwissenschaft (und der Mathematik) nichts verstehe.

Hinsichtlich der Auffassung des Verhältnisses von Verstand und Sinnen bezeuge Thomasius' Position, dass er ein öffentlicher Betrüger sei.²³ Man dürfe Vernunft und Erfahrung nicht gegeneinander stellen. Es gehe nicht, Wahrheit gegen Nutzen zu stellen und nur nach dem Nutzen zu fragen, wie Thomasius es tue. Philosophie und Wissenschaft seien Abbild der objektiven Realität.²⁴ Alles kommt aus der Notwendigkeit, diese ist zugleich Gottes Wesen. Gott aber ist aus sich selbst. Zudem ist zwischen der Notwendigkeit und deren Widerspiegelung in unserem Bewusstsein zu unterscheiden.²⁵

Es gibt keinen leeren Raum, in diesem muss notwendig ein Geist sein, schrieb Thomasius. Gabriel Wagner setzt hinzu: „Diß ist zwar meine Meynung die Thomas erst von mir gehört / die ich auch hernach 1693 in das Responsum Philosoph. wider seine substantz gesetzt.“²⁶ Für ihn kommen alle Kräfte und Fähigkeiten unmittelbar aus dem Stoff. Thomasius unterschätze den Verstand. Der Geist ist nach Realis de Vienna, im Gegensatz zu Thomasius, eine Kraft, die von der ersten allgemeinen Notwendigkeit oder vom Stoff herkommt. Er bejaht „des Zeugs Ewigkeit.“²⁷ Auch Gott ist nicht ohne Stoff: „[...] ein Gott ohne Geschöpf ist eine Selbst=Widersprechung; die andern Geister kommen gar außm Zeuge.“ Stoff hat Länge, Breite, Tiefe, Raum: „[...] der Körper ist der Raum“.²⁸

Für Realis gibt es keinen Geist ohne Körper im weitesten Sinne. „Wie unmöglich Herr ohne Knecht / Würcken ohne Leiden / Vater ohne Sohn / also kann unmöglich Geist ohne Zeug seyn“, ebensowenig Licht, Wärme und Kälte. Neben der Notwendigkeit gebe es auch den Zufall: „wären nicht alles Zufälle / so wäre kein Unterscheid zwischen einzeln Dingen einer Gattung / alle Menschen / Hunde / Aepffel / Birnen / würden einander genau gleich seyn / man könnte keins vom andern unterscheiden.“ Zumindest habe jeder „Lebens-Geist“ doch auch Luft, und diese sei materiell.²⁹ Nach Realis de Vienna hat Bewegung vor Wärme, Licht, Schärfe, Nässe, Rauch usw. den Vorrang. Luft und Licht bringen Geist hervor. Die Luft selbst ist kein Geist, sondern ein endlicher Körper. Feuer ebenso.³⁰ Immer wieder wird auf Thomasius' Verwandtschaft mit J. J. Scaliger, G. Postel, R. Fludd u. a. verwiesen. Realis de Viennas Kronzeugen sind auch hier J. Kepler, A. Kircher, R. Boyle u. a. – als Naturwissenschaftler! Selbst wenn Licht und Klang als Geist anzusehen sind, so haben sie doch eine

²³ Realis de Vienna, „Prüfung Des Versuchs“, 384.

²⁴ Ebd., 385-387.

²⁵ Ebd., 393f.

²⁶ Ebd., 396.

²⁷ Ebd., 402f., 444, 388.

²⁸ Ebd., 403, 406.

²⁹ Ebd., 407-409.

³⁰ Ebd., 410f.

materielle Grundlage. Auch die Engel sind nicht ohne Stoff. Die ganze Welt ist voller Trieb, Stoß und Bewegung.³¹

Auch hier wird Thomasius mit den Pietisten in Verbindung gebracht, beiden wird Vernunftfeindlichkeit zugeschrieben.³² Thomasius

zielet dahin / Sitten=Geschwätz sey höher zu achten als die Naturkundigung; diese aber lehret mich Gott und die Welt kennen / in ihr finden wir Himmel / Erde / Menschen= und Selbst=Erkenntniß / in der Sitten=Lehre deren keines. [...] Warheit ist Gottes Wort / die Natur Gottes Buch / die Vernunft / Gottes Licht zur Warheit.³³

Wagners Gegenposition zu Thomasius ist auch an solchen Worten festzumachen: „Der Geist ist ein einfach Ding / das schlechtweg bewegt / und allen Unterscheid seiner Würckung vom Zeuge bekommt: also muß man ja erst des Zeugs unendliche Unterschiede lernen / ehe man des gantzen Dings zusammen gesetzte Krafft und Geist versteht.“³⁴ Für ihn gilt: „alle Körper bestehn allein aus Zeug und Bewegung.“³⁵ Thomasius meint, die neueren Philosophen verwürfen die Sinne, was Realis de Vienna für Unsinn hält. Thomasius sollte lieber bei der Jurisprudenz geblieben sein und nicht über Naturkunde schreiben.³⁶ Verstand und Willen sind nicht einander gleich, „weil die Gehirn=Krafft von der Hertz=Krafft herrührt und geartet wird / nicht diese von jener.“

Dennoch vermag der Verstand unter Umständen den Willen zu bewegen. Wirkungen gehen vom Verstand wie vom Willen aus, aber der Verstand überwiegt. Und:

alle die Haupt=Eigenschafftē / die der Mensch sonderlich ausser andern Geschöpfen hat / fliesen aus der Vernunft; nichts unterscheidet den Menschen so / als die Eigenschafft der Vernunft / drum muß sie nothwendig des Menschen wesentl. Gestalt heissen. Also ist ein Mensch das höchst=veränderliche stolzeste Thier / das aufgericht geht / Hände hat / Lachen / Weinen / die Gedancken über alle Thiere brauchen / daher reden / grosse Ordnungen machen / und Künste anrichten kan.³⁷

Man dürfe Vernunft und Bibel nicht vermengen.³⁸ Gott spielt hier, wie in allen anderen Arbeiten Wagners, ebenfalls eine Rolle. Aber es ist nicht der Gottesbegriff der orthodoxen Theologen zugrunde gelegt; auch gegen Thomasius' Gottesverständnis wird ständig polemisiert. Generell gilt: Gabriel Wagner ging „als Anhänger der Naturerklärung Descartes' davon aus, dass alles in der Welt sich nach unveränderlichen, notwendigen Bewegungsgesetzen und mechanischem Aufeinanderwirken der Dinge richtet. Dabei versuchte er aufgrund der Atomtheorie die Naturerscheinungen zu erklären, wobei die Materie als das Primat galt.“³⁹

Bald erscheint gegen Gabriel Wagners Streitschrift eine Gegenschrift. Sie ist ebenfalls mit einem Pseudonym als Autornamen versehen: Jucundus de Laboribus. Der Autor, nach ver-

³¹ Ebd., 415, 419, 421.

³² Ebd., 428. 378f. weist er Christian Thomasius' Behauptung zurück, er sei nicht von Philipp Jakob Spener abhängig.

³³ Ebd., 429.

³⁴ Ebd., 431; vgl. ebd., 437.

³⁵ Ebd., 435.

³⁶ Ebd., 438, 440. Vgl. Thomasius, *Versuch vom Wesen des Geistes*, 141f.

³⁷ Ebd., 446, 448.

³⁸ Ebd., 451.

³⁹ Daniel Minary, „Deutsche Religionskritische Aufklärung als praktische Philosophie“, in: Friedrich Vollhardt (Hg.), *Aufklärung als praktische Philosophie*, 419-432, hier 421.