

Günther Lottes

**Die Geburt der europäischen
Moderne aus dem Geist der
Aufklärung**



Das Zeitalter der Aufklärung ist die Gründungsepoche der Moderne, in der die europäische Weltanschauung, Wertvorstellungen und Denkweise von Grund auf neu bestimmt wurden. Eine tiefgreifende Wissensrevolution legte neue, bis heute geltende Kriterien fest, die erfüllt sein müssen, damit eine Aussage als wahr gelten kann. Das überkommene christlich-humanistische Weltbild wurde dadurch in seinen Grundfesten erschüttert. Über Jahrhunderte gepflegte und sorgsam ausgebaute Wissenslandschaften wurden mit einem Mal als Illusionen ohne jegliche Verankerung in der Wirklichkeit entlarvt. Hand in Hand damit setzte der Siegeszug der neuen Wahrheitskriterien und der neuen Methoden zur Hervorbringung von Wahrheit ein. Gewiss, das überholte Weltbild verschwand nicht ganz von der Bildfläche, sondern lebte in intellektuellen Rückzugsgebieten fort und bestand in Kompromissformeln weiter. Das gilt im besonderen Maße für die christliche Religion in ihren unterschiedlichen konfessionellen Ausprägungen. Die Zukunft aber gehörte dem neuen Denken. Dieser Umbruchsprozess manifestierte sich in den verschiedenen europäischen Kulturregionen unterschiedlich und mit einer nicht immer ganz eindeutigen Zeitverschiebung von Westen nach Osten. Solche Varianten sind auch heute noch erkennbar und virulent. Man denke etwa an den kompromisslosen Laizismus von Staat und Politik in Frankreich, der von dem unveröhnlichen Gegensatz von Katholizismus und Aufklärung bzw. Katholizismus und Revolution im 18. Jahrhundert seinen Ausgang nimmt. Trotzdem ist die Aufklärung sowohl eine gesamteuropäische als auch eine spezifisch europäische Bewegung.

Es waren drei Quellen, aus denen die Wissensrevolution der Aufklärung ihre Umbruchsenergie bezog. Zum einen hatte das überkommene christlich-humanistische Weltbild in den Glaubenskriegen und Religionsverfolgungen des 17. Jahrhunderts seine Glaubwürdigkeit eingebüßt. Martin Luthers (1483-1546) Glaubensrevolution von 1517, die den Gläubigen in die unmittelbare Glaubensverantwortung vor Gott stellte, hatte die Berechtigung der Kirche als einer Heilsvermittlungsinanz radikal in Frage gestellt. Die Kluft zum Katholizismus sollte trotz aller Einigungsversuche unüberbrückbar bleiben. Zwar hielten auch die protestantischen Obrigkeiten an der Idee der Kirche fest und setzten an die Stelle der einen universalen katholischen Kirche viele National- und Territorialkirchen. Aber diese Kirchen hatten nur ein Verkündigungs- und Erziehungsamt, kein Heilsamt mehr und konnten nicht verhindern, dass sich immer wieder protestantische Religionsgemeinschaften ausgliederten. Gerade angesichts der Dynamik,

die das protestantische Prinzip der personalen Heilsverantwortung in die Religionsverhältnisse hineinrug, mussten immer mehr Dogmen und Rituale als bloßes Menschenwerk erscheinen, das mit Gottes Wille und Gnade nichts zu tun hatte. Von dieser Warte aus schienen dann freilich Religionsdisziplin und religiöse Verfolgung ebensowenig gerechtfertigt wie Religionskriege, die den Kontinent verwüsteten. Aus diesem Geist des Gewaltverzichts erwachsen vorderhand in den protestantischen Staaten zum einen eine pragmatische Toleranzpolitik, die am Ende sogar auf die Juden, die bis dahin einer systematischen Stigmatisierung ausgesetzt waren, ausgedehnt werden sollte, und zum anderen die Vorstellung eines über allen konkreten Religionen angesiedelten Gottesglaubens (Deismus) und einer natürlichen Religion. Matthew Tindal (1657-1733) brachte die darin für das Christentum liegenden Folgen pointiert in seiner Schrift *Christianity as Old as the Creation; or, the Gospel a Republication of the Religion of Nature* (1730) auf den Begriff.

Noch bedrohlicher für das überkommene christlich-humanistische Weltbild war die Wissenschaftliche Revolution, die nahezu zeitgleich die Kriterien für die Wahrheit von Aussagen über die Wirklichkeit grundlegend veränderte. Fortan waren weder die Offenbarung noch die Autorität antiker oder christlicher Autoren als Wahrheitsbeweise zugelassen, ja sie begründeten nicht einmal eine Wahrheitsvermutung, sondern weckten im Gegenteil Zweifel an der Seriosität dessen, der sich ihrer bediente. Darüber hinaus mussten alle Aussagen dem universellen Geltungsanspruch der Naturgesetze, dem Kausalitätsprinzip und sogar den Regeln der Wahrscheinlichkeit genügen. Der Wahrheitsanspruch großer Teile der antiken Literatur und das gesamte Wissen über die übersinnliche und übernatürliche Welt, das in der christlich-humanistischen Wissensordnung durchaus seinen Platz gehabt hatte, waren damit entwertet. Die Aufklärung konnte weder mit pantheistischen und animistischen Vorstellungen noch mit Engeln, Dämonen oder Hexen etwas anfangen, sondern sah darin nur Instrumente, die Menschen in Angst und Schrecken zu versetzen, um sie gefügig zu machen und am Gebrauch ihres Verstandes zu hindern. Ja schlimmer noch: die Grundwahrheiten der christlichen Religion, nämlich die Wundertätigkeit und der Opfertod Christi sowie die Auferstehung des Fleisches, verloren an Glaubwürdigkeit. Aussagen sollten von nun an nur noch dann für wahr gelten, wenn sie zusätzlich zu den bereits genannten Wahrheitskriterien auf genauer, sorgfältig beschriebener, im Idealfall quantifizierbarer Beobachtung oder auf wiederholbaren Experimenten beruhten. Nachvollziehbarkeit und Überprüfbarkeit garantierten Wahrheit. Wahr waren Aussagen ferner, wenn sie den intersubjektiven Verfahrensweisen einer Philologie folgten und den allgemeinen Regeln des Schlussfolgerns genügten. Mathematischen Beweisführungen kam lange Zeit Vorbildcharakter zu. Der Umbruch von den rationalistisch-deduktiven zur sensualistisch-induktiven Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit verschob die Gewichte innerhalb dieses Authentifizierungsrasters, stellte seine grundsätzliche Geltung jedoch nicht in Frage.

Die letzte Erschütterung für die überkommene Weltanschauung ging von der Fülle des Wissens aus, das nach der Entgrenzung der europäischen Welt seit dem 15. Jahrhundert nach Europa strömte und dem europäischen Menschen eine Mannigfaltigkeit der natürlichen und der sozialen Welt vor Augen führte, von der er bislang nichts gewusst hatte. Das neue Weltwissen warf neue Fragen auf, deren Beantwortung in neue intellektuelle Welten führte. Was bedeutete es für die traditionelle Vorstellung der Schöpfung oder ganz neutral für eine säkulare Naturkunde, dass es in Amerika keine Großtiere gab? Bildete das Menschengeschlecht eine Einheit oder zerfiel es in verschiedene Rassen? War Christus auch für die Menschen gestorben, die gar nichts von

ihm wussten? Und wenn ja, warum hatte Gott ihnen die glaubens- und damit heilskonstitutive Kenntnis vom Opfertod Christi versagt? Wie konnte eine Kultur sich zu der Höhe entwickeln, welche die chinesische erreicht hatte, ohne von der das Abendland so tief prägenden Heilsgeschichte auch nur gehört zu haben? Fragen über Fragen, die in den Kategorien des überkommenen christlich-humanistischen Denksystems nicht mehr zu beantworten waren und die Forderung nach einer neuen Welterklärung unabweisbar machten.

Diese drei historischen Wurzeln, der Glaubwürdigkeitsverlust der christlichen Religion in ihrer konfessionellen Gestalt, die Etablierung neuer Wahrheitsregeln in der Wissenschaftlichen Revolution des 17. Jahrhunderts und die explosionsartige Vermehrung eines mit den überkommenen Kategorien nicht mehr zu ordnenden Weltwissens, wuchsen im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts zur Kulturbewegung der Aufklärung zusammen. Es kam zu einer Konfrontation des überlieferten christlich-humanistischen und des neuen rationalistisch-analytischen Denkens, in dessen Verlauf die Kommandohöhen des aufgeklärten Denkens erobert und befestigt, die überkommenen Wissensbestände überprüft und neue angelegt wurden. Der Angriff auf das alte Denken wurde dabei von den sicheren Bastionen vorgetragen, die eine Reihe von Schlüsselwerken wie Isaac Newtons (1643-1727) *Principia mathematica* (1687) oder John Lockes (1632-1704) *Essay Concerning Human Understanding* (1690) angelegt hatten, erfolgte aber ansonsten eher unkoordiniert auf den verschiedenen Themenfeldern und in ganz unterschiedlichen Formen vom Reisebericht über den Roman bis zum (populär-)wissenschaftlichen Traktat. So nehmen in Frankreich Fontenelles (1657-1757) *Histoire des Oracles* (1687), Montesquieus (1689-1755) *Lettres persanes* (1721) oder Voltaires (1694-1778) *Lettres philosophiques ou lettres anglaises* (1734) das alte Denken von ganz unterschiedlichen Seiten und in ganz unterschiedlicher Weise ins Visier. Was der Aufklärung dabei besondere Durchschlagskraft verlieh, war, dass sie diesen Kampf der Wissensordnungen sich nicht in den Gelehrtenstuben vollziehen ließ, sondern ihn schon durch die schriftstellerischen Formen, derer sie sich bediente, vor dem allgemeinen Lesepublikum inszenierte, dem sie das kritische Urteilsvermögen zur Entscheidung der diskutierten Fragen zuschrieb.

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts war die Zeit dann reif für eine Systematisierung des neuen Wissens. Dies geschah erstens inhaltlich neutral in dem von Jean le Rond d'Alembert (1717-1783) und Denis Diderot (1713-1784) organisierten universalen Lexikonunternehmen der *Encyclopédie* (1751-1780), die über ihre wissenschaftliche Funktion hinaus die aufgeklärte Intelligenz Frankreichs zur intellektuellen Partei formierte. Zweitens erschienen Schlüsselwerke wie Montesquieus *De l'esprit des lois* (1748) oder Georges-Louis Leclerc de Buffons (1707-1788) *Histoire Naturelle* (1749-1788), die das neue Wissen über die Gesellschaft bzw. über die Natur im Ansatz deutungsneutral inventarisierten. Schließlich führte die Erkenntnis, dass die Verschiedenheit der Weltkulturen ihrer Natur nach historisch sei, nämlich auf dem Prinzip der Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen beruhe, zum Entwurf geschichtsphilosophischer Narrative auf der Grundlage der Fortschrittsidee. Dabei wurden in den verschiedenen Aufklärungen unterschiedliche Fortschrittsparameter angelegt: in Großbritannien in der Schottischen Schule, etwa bei Adam Smith (1723-1790), derjenige des Wirtschaftswachstums und der Entfaltung des Eigentums, in Frankreich, etwa bei Jacques Turgot (1727-1781) und Condorcet (1743-1794), derjenige der Entwicklung der Kultur und der zentralen Kulturtechniken wie Sprache und Schrift, in Deutschland, etwa bei Johann Gottfried Herder (1744-1803), derjenige der Humanität.

Im letzten Drittel des Jahrhunderts trat die Aufklärung dann in eine Phase der hegemonialen Durchdringung des gesellschaftlichen Bewusstseins und der politisch-administrativen Umsetzung einerseits sowie der inhaltlichen Ausdifferenzierung und der theoretischen Selbstvergewisserung andererseits ein. Zur Illustration sei zum einen auf die Fülle des Praxisschrifttums wie Cesare Beccarias (1738-1794) Strafrechtsphilosophie *Dei delitti e delle pene* (1764), das Verfassungsprojekt Leopolds von der Toskana (1797-1870) oder die *Einleitung des Allgemeinen Landrechts für die Preußischen Staaten* (1794) verwiesen, zum anderen auf die Werke von Smith bis Dugald Stewart (1753-1828), auf die Schule der Ideologues oder Immanuel Kants (1724-1804) kritisches Werk.

Die Aufklärung wurzelt zwar in der Wissenschaftlichen Revolution des späten 16. und 17. Jahrhunderts. Dieser Impuls wirkte in den Naturwissenschaften jedoch auch im 18. Jahrhundert fort, wenngleich mit einer deutlich gedrosselten Geschwindigkeit und mit zum Teil beträchtlichen Verwerfungen etwa im Bereich der Biologie, die deutlich machten, dass der Fortschritt der wissenschaftlichen Erkenntnis keiner linearen oder exponentiellen Wachstumsbewegung folgt und in den verschiedenen Disziplinen unterschiedliche Muster aufweist. Das 18. Jahrhundert sah zwar auch eine ganze Reihe herausragender mathematischer und naturwissenschaftlicher Leistungen von der Infinitesimalrechnung, die Isaac Newton und Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) unabhängig voneinander entwickelten, bis zur Entdeckung der Oxydation durch Antoine Lavoisier (1743-1794) und den atomtheoretischen Spekulationen John Daltons (1766-1844). Der Schwerpunkt der Modernisierung des europäisch-atlantischen Denkens lag indes auf dem Feld dessen, was wir heute als Human- und Sozialwissenschaften bezeichnen würden.

Es war der Mensch, und zwar nicht mehr der Mensch in seiner Eigenschaft als Gläubiger vor seinem Gott, sondern der Mensch in seiner diesseitigen Lebenswelt, der im Zentrum des Denkens der Aufklärung stand. An die Stelle des Heils trat das Glück als letztes Ziel des Menschseins – ein gewaltiger Schritt in der Geschichte der Individualität, die sich vorrangig in der europäisch-atlantischen Welt entfaltete.

Dabei wurde der Mensch vorerst natürlich weitgehend spekulativ als eine physiologisch-psychologische Einheit begriffen. Darin lag eine sowohl für die Erkenntnistheorie als auch für die Ethik entscheidende Abkehr nicht nur von der geoffenbarten Wahrheit der Religion, sondern auch von den Positionen des Cartesianismus mit seiner schroffen Unterscheidung zwischen *res extensa* und *res cogitans*. Das neue, direkte Weltverhältnis des Menschen stellte die Aufklärer vor die Aufgabe, sich der Verfahren und des Apparats theoretisch zu vergewissern, mit dem sie die Welt wahrnahmen, bevor sie daran gehen konnten, sie zu unterwerfen. Wir können den erkenntnistheoretischen Diskurs der Aufklärung hier nicht in seinen einzelnen Verästelungen nachzeichnen, sondern wollen auf einen Aspekt aufmerksam machen, der selten gebührende Berücksichtigung findet. Ich spiele darauf an, dass gerade diese initiale Ortsbestimmung der neuen Wissensweise im europäischen Rahmen erfolgte. Die Hauptströmungen der europäischen Aufklärung brachten ihre je spezifischen kulturräumlichen Ausprägungen in ein Gespräch ein, das auch tatsächlich als solches geführt wurde. Frankreichs Beitrag entstammte der cartesianischen Diskussion und war intellektualistisch-rationalistisch, derjenige Englands schrieb die Tradition Francis Bacons (1561-1626) und Newtons fort und war sensationalistisch-empirisch. In jedem der Lager bildeten sich Gegenströmungen heraus, die sich argumentativ beim jeweiligen Gegner bedienten. So traten Voltaire, Pierre-Louis

Moreau de Maupertuis (1698-1759) und Friedrich der Große (1712-1786) als Vasallen Newtons auf. Nahezu am Ende des Jahrhunderts löste Kant dann, Positionen Leibnizens aufgreifend, in seiner *Kritik der reinen Vernunft* (1781) die Kontroverse mit seiner Transzendentalphilosophie nicht im Sinne einer Kompromissformel, sondern auf einer neuen Ebene der theoretischen Reflexion auf. Erkenntnisapparat und Erkenntnisverfahren wurden nicht länger empirisch, sondern in ihrer idealen Funktionsweise theoretisch durchdrungen.

Angesichts der konzeptuellen Nähe zwischen Erkenntnistheorie und Moralphilosophie im Zeichen des Sensualismus ist es nicht weiter verwunderlich, dass die Konfliktlinien hier ähnlich verliefen. Allerdings schoben sich schnell andere Probleme in den Vordergrund: Würden Menschen, die ihrem von positiven und negativen Impulsen gesteuerten Glückstrieb folgten, überhaupt eine Gesellschaft formen? Wie weit reichte der Vergesellschaftungsimpuls, der darin lag, dass sich viele Zwecke wie Sicherheit in einer Gesellschaft leichter erreichen ließen, eigentlich? Bernard Mandeville (1670-1733) hatte diese Fragen in seiner berühmten *Bienenfabel* (1714) in satirischer Form aufgeworfen, als er das klassische Regelwerk der Soziabilität auf den Kopf stellte und behauptete, die Bienengesellschaft sei im Begriff an einem Übermaß an Ehrenhaftigkeit und Nüchternheit zugrunde zu gehen. Gesellschaften seien nur dann als Gesamtheit überlebensfähig, wenn sie von der Gier und vom Laster beherrscht würden, denn *private vices* würden sich auf längere Sicht als *public benefits* herausstellen. Die englischen Moralphilosophen von Anthony Ashley-Cooper, 3. Earl of Shaftesbury (1671-1713), über Francis Hutcheson (1694-1746) und David Hume (1711-1776) bis Adam Smith verließen sich auf diesen Mechanismus lieber nicht. Sie gingen davon aus, dass die Menschen klug genug seien, ihrem Eigeninteresse in aufgeklärter Weise zu folgen, und nahmen darüber hinaus an, der Mensch verfüge über einen „moral sense“ oder wie in Smiths *Theory of Moral Sentiments* (1759) über ein sympathetisches Bedürfnis, das ihn dazu bringe, sein egoistisches durch gesellschaftliches Handeln zu komplettieren. Gleichwohl hielt Smith die Harmoniemetapher der unsichtbaren Hand in Reserve. In Frankreich demonstrierte Julien Offray de La Mettrie (1709-1751) die Möglichkeit einer sittlichen Fehlentwicklung der sensualistischen Ethik, indem er ihr den Weg in den Hedonismus wies. Den Begriff der Moralphilosophie gleichsam auf den Kopf stellend, endete dieser Weg in der Politpornographie des ausgehenden 18. Jahrhunderts und in den gewalterotischen Nullsummenspielen um Lust und Schmerz im Werk des Marquis de Sade (1740-1814). Und wieder war es Kant, der mit seinem kategorischen Imperativ aus diesem Labyrinth der Argumente und Irrtümer auf eine ganz ähnliche methodische Weise den Weg wies wie aus den Verwerfungen der erkenntnistheoretischen Diskussion.

Feld für Feld wurde der überkommene Wissensbesitz der Wahrheitsprüfung durch die Aufklärung unterzogen, von falschem Wissen gereinigt und durch neues, nach den neuen Wahrheitskriterien erworbenes Wissen ergänzt. Ich werde dies im Folgenden zunächst an den Wissensfeldern der Ästhetik, der Naturgeschichte und der Geschichtsphilosophie demonstrieren und mich danach den stärker praxisrelevanten Wissensbereichen der Religion, der politischen Theorie und der Gesellschaftsauffassung zuwenden.

Der ästhetische Diskurs der Aufklärung bewegte sich in mehreren einander überschichtenden Spannungsfeldern: Zum einen ist nicht verwunderlich, dass das Ringen um die rationalistisch-deduktiven und die analytisch-induktiven Grundpositionen in der Erkenntnistheorie und in der Naturauffassung in der ästhetischen Diskussion etwa bei Nicolas Boileau (1636-1711) und Shaftesbury ihren Niederschlag fanden. Schließlich stand die Kunst in einem direkten Verhältnis zur Natur, so dass sie kongruent

aufeinander bezogen bleiben mussten. Wissenschaft und Kunst griffen ineinander. Zum anderen konnte es nicht ausbleiben, dass die für Literatur und Kunst entscheidenden sozial- und kulturgeschichtlichen Entwicklungen des Jahrhunderts die ästhetischen Kategorien veränderten und verschoben. Der lange Entwicklungsbogen vom Regelwerk der *Art poétique* (1674) Boileaus über die Diskussion des Geschmacksbegriffs bei Hume in England bis zur Genieästhetik des ausgehenden 18. Jahrhunderts überwölbt ästhetisch-kulturkritische Binnendiskurse in den einzelnen Aufklärungskulturen Europas, die von der Herausbildung eines literarisch-publizistischen bzw. künstlerischen Marktes und der Entstehung einer aufgeklärten Intelligenz ihren Ausgang nahmen. Auf und zwischen diesen Ebenen wurde das magische Dreieck von Künstler, Kunstwerk und Publikum im Laufe des 18. Jahrhunderts immer wieder neu vermessen und Schlüsselvorstellungen der modernen Ästhetik zumindest angedacht. Das Ganze blieb eingebettet in eine Neubestimmung des Wertes, welchen das antike Wissen für die damalige Gegenwart hatte – eine Gegenwart, die einerseits ein Produkt der Wissensrevolution des 17. und 18. Jahrhunderts war und andererseits ein in der *Querelle des Anciens et des Modernes* zum ersten Mal angesprochenes neues kulturelles Selbstwertgefühl zum Ausdruck brachte.

In der Naturforschung wurde der Impuls der Wissenschaftlichen Revolution allmählich von der Notwendigkeit, sich mit der Fülle des neuen Wissens über die Natur auseinanderzusetzen, überlagert. Der von René Descartes (1596-1650) und später Leibniz so mächtig vorgetragene Vormarsch der *Mathesis universalis* kam mit der Hinwendung zur Empirie zum Stillstand. Neue Wissenschaften wie die Geologie und die Biologie traten in den Vordergrund und eröffneten einen neuen Akt in dem Drama der Wissensrevolution vom christlich-humanistischen zum Weltbild der Aufklärung. Gottes Schöpfung und die Überlieferung des Schöpfungsgeschehens standen nun von einem anderen Blickwinkel aus wieder auf dem Prüfstand. Neue Weltentstehungstheorien wie die Buffons konfrontierten die Schöpfungs- und Weltchronologie der Bibel mit geologischen Beweisen. Die Naturalienkabinette von Fürsten und die Mineraliensammlungen von Privatpersonen archivierten diese neuen Aussagen über das Alter und die Entwicklung der Welt ganz so wie das Wissen über die Beschaffenheiten ferner Welten, trachteten darüber hinaus jedoch die Teilhabe ihrer Besitzer am neuen Wissensbesitz und ihre Anteilnahme an der damit verbundenen Wissensrevolution symbolisch zu dokumentieren.

Die Biologie hinterließ dagegen einen diffuseren Eindruck. Einerseits wurde ihr Bild von den großen Systematisierungsansätzen Carl von Linnés (1707-1778) und Buffons geprägt, von denen ersterer bis heute Geltungskraft besitzt. Hinzu kam der Beitrag, den die vergleichende Biologie und ganz besonders die vergleichende Anatomie zum Wissensbestand und zur Methode der noch jungen Wissenschaft leisteten. Zu ihren führenden Vertretern gehörte der Göttinger Anatom Albrecht von Haller, auch als Verfasser des großen Naturgedichts *Die Alpen* (1729) bekannt, dessen Beiträge zur Kartierung des Menschen bis an die Schwelle des 20. Jahrhunderts Bestand hatten. Mit seinen Forschungen zum Nervensystem ging er den Annahmen des Sensualismus physiologisch auf den Grund und sorgte mit seinen Lexikonbeiträgen für die allgemeine Zugänglichkeit medizinischen Wissens. Andererseits trieb die Theoriebildung gerade in der Biologie merkwürdige Blüten. Die Präformationstheorie, derzufolge die Baupläne aller Lebewesen in der Schöpfung bereits angelegt seien, so dass sie sich im Lauf der Zeit nur ausfalten müssten, suchte den Ausgleich zwischen den Lehren der christlichen Religion und der neuen Naturwissenschaft. Der Schweizer Biologe Charles Bonnet (1720-1793) bemühte sich gar um den biologischen Nachweis der Jungfrauengeburt (Parthenogenese)

und des Weiterlebens nach dem Tode (Palingenese). Andere theoretische Sackgassen wie Buffons Degenerationstheorie oder seine Adaptation der Milieutheorie, die Amerika aufgrund der dort herrschenden widrigen Umwelteinflüsse zu einem defizitären Entwicklungsraum für Menschen, Tiere und Pflanzen erklärte, muten weniger abenteuerlich an, sollten aber auch nicht als gescheiterte Versuche auf dem Weg zur Evolutionstheorie überbewertet werden.

Sehr viel zielgerichteter und in einer bis heute bedeutsamen Weise vollzog sich die Wissensrevolution auf dem Gebiet des Geschichtsdenkens im Allgemeinen und der Auffassung von Universal- bzw. Weltgeschichte im Besonderen. Bis zum Ende des 17. Jahrhunderts war Universalgeschichte Geschichte im Bannkreis des Christentums gewesen. Sie hatte sich zeitlich von den Anfängen der Geschichte der Juden samt derjenigen der Völker, mit denen diese in Berührung gekommen waren, bis zur Geschichte des christlichen Europa erstreckt, die indes nur selten bis an die Gegenwart herangeführt worden war. Räumlich war diese christliche Universalgeschichte auf den europäisch-kleinasiatischen Raum beschränkt geblieben. Jacques Bénigne Bossuets (1627-1704) *Discours sur l'histoire universelle*, geschrieben 1681 für den französischen Thronfolger Louis de France (1661-1711), stellte die letzte große Manifestation dieser Art von Geschichtsschreibung dar, die in der seit dem 16. Jahrhundert intellektuell und in Ansätzen auch kommerziell globalen Welt keinen rechten Sinn mehr machte. Niemand konnte mehr die Augen davor verschließen, dass der Schauplatz des christlichen Heilsdramas und der Schauplatz der Menschheitsgeschichte alles anderes als identisch waren. Die theologisch inspirierten Deutungsmuster der Geschichte waren obsolet. Wenn der Weltzusammenhang erklärt werden sollte, dann musste dies fortan in anderer Weise geschehen. Montesquieu versuchte es in seinem berühmten *Esprit des lois*, den man ein Handbuch der Weltgesellschaften unter dem Aspekt ihrer Rechtsordnungen nennen könnte, mit einem synchronen Ansatz, der die Geschichte nur als einen Gestaltungsfaktor unter anderen neben dem Klima, der Bodenbeschaffenheit oder der Religion ausmachte. Weltgeschichte zerfiel in die Binnengeschichten der verschiedenen Weltkulturen. Die Mehrzahl der Aufklärer sah die Verschiedenartigkeit der Weltverhältnisse jedoch aus einer diachronen Perspektive als Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen und suchte nach einem diese Unterschiede schlüssig erklärenden säkularen Gesamtnarrativ der Weltgeschichte. Sie fanden es in der Fortschrittsidee, welche die Vorstellung von der Einheit der Weltgeschichte mit der Vielheit der in der Welt erreichten historischen Standards widerspruchsfrei verband. Das Entwicklungsparadigma wurde zur geschichtsphilosophischen Zauberformel: Europa bildete das Kraftzentrum der Weltgeschichte; hier wirkte die Avantgarde des sozialen, ökonomischen und kulturellen Fortschritts. Die übrigen Weltgesellschaften befänden sich dagegen auf zurückliegenden Stufen der Menschheitsentwicklung. Sie entwickelten sich deutlich langsamer oder mochten gar aufgehört haben sich weiter zu entwickeln. Bei genauer Betrachtung galt diese Feststellung sogar für Europa selbst, das in unterschiedliche Entwicklungszonen zerfiel. Die Avantgarde des Fortschritts hatte so gesehen ihren Sitz immer dort, wo der jeweilige Interpret der Weltgeschichte seine Wirkungsstätte hatte.

Diese neue Deutung der Universalgeschichte war durch eine für das europäische Geschichtsverständnis folgenreiche Operation zustande gekommen, der eine geniale Idee der Reduktion von Komplexität zugrunde lag. Das Wissen über die Geschichte Europas in Antike und Mittelalter und das Wissen über die Geschichte der nicht-europäischen Welt wurden einfach nebeneinander gestellt und in eine Abfolge von Entwicklungsstadien gegliedert, die den Status einer *theoretical history* oder *histoire raisonnée* erhielten. Auf diese Weise blieb die Einheit der Weltgeschichte erhalten. Gleichzeitig ließ sich Europas

Führungsanspruch als einzige in den späteren Entwicklungsstadien präsente Weltkultur bekräftigen und die Geschichte der anderen Weltkulturen als zurückgeblieben schlüssig erklären.

Dieses Verfahren, dass die Vertreter der anglo-schottischen Geschichtsphilosophie von Adam Smith bis Adam Ferguson (1723-1816) mit einem wirtschaftsgeschichtlichen und die französischen Geschichtsphilosophen Voltaire, Turgot und Condorcet mit einem kulturgeschichtlichen Fokus praktizierten, sollte sich selbst als weltgeschichtlich wirkungsmächtig erweisen. Denn es lieferte nicht nur die allenfalls in der deutschen Geschichtsphilosophie bei Herder ansatzweise in Frage gestellte theoretische Grundlage für den europäischen Anspruch auf kulturell-sittliche Vormundschaft und Hegemonie über die übrigen Völker der Welt, sondern auch, weil es in die marxistische Geschichtsphilosophie übernommen wurde und auf diese Weise die Selbstwahrnehmung nicht-europäischer Gesellschaften prägte.

Damit sind wir auf der Tour d'Horizon der europäischen Wissensordnung des 18. Jahrhunderts bei den unmittelbar praxisrelevanten Wissensfeldern angelangt. Auf dem Gebiet der Religion sah sich die positive, d.h. die konfessionell-kirchlich konstituierte Religion nach der Entwertung der göttlichen Offenbarung als Wahrheitsquelle in eine hoffnungslose Defensive gedrängt, gegen die auch die institutionelle Macht nur wenig Schutz bot, wenn die eigenen Reihen von einer Generation aufgeklärter Geistlicher nach der anderen unterwandert wurden. Dies bekam besonders der Protestantismus in Großbritannien und Deutschland zu spüren, der sich zu immer neuen dogmatischen und liturgischen Kompromissen genötigt sah. Der Katholizismus erwies sich als dagegen widerstandsfähiger, heizte aber gerade dadurch die Konfrontation mit der Aufklärung an und zwang sie in einen aggressiven Laizismus. Daraus entstand eine politische Konstellation, konservativer Katholizismus versus linken Laizismus, der in Frankreich und den südeuropäischen Ländern die politische Landschaft bis heute prägt. Welches Kompromissgewand die Aufklärung in den verschiedenen europäischen Aufklärungskulturen auch anlegen mochte, der Weg, den sie wies, führte zum Deismus, zur Vernunftreligion und in jedem Fall zur Forderung nach religiöser Toleranz nicht mehr nur anderen protestantischen Glaubensrichtungen, sondern auch und gerade den Juden gegenüber, die in Mittel- und Osteuropa als gesellschaftliche Gruppe sehr viel stärker waren als in Westeuropa. Der auf die Frage der Judenemanzipation zulaufende Toleranzdiskurs, der in Gotthold Ephraim Lessings (1729-1781) Toleranzdrama *Nathan der Weise* (1779) und in den Toleranzpatenten Josephs II. (1741-1790) einen Höhepunkt erlebte, wurde zu einem Signum der deutschsprachigen Aufklärung. Trotzdem hielten sich auch dort, wo die Aufklärung zur hegemonialen Kraft geworden war, frömmigkeitsbestimmte Milieus wie die Methodisten in England, die Jansenisten in Frankreich und die Pietisten in Deutschland, die sich schon im Habitus von den Aufklärern abwandten.

Mit dem Glauben geriet auch der Aberglaube ins Visier der Aufklärung. Magische Rituale, von der heilenden Wirkung des Handauflegens durch den Monarchen bei Skrofulose-Kranken bis zur Warzenbesprechung durch die weisen Frauen im Dorfe, vom Glauben an Geister und andere übernatürliche Erscheinungen wie Vampire und Werwölfe bis zu Wahnvorstellungen: Das breite Spektrum volksreligiös-magischer Erklärungsmuster und Praktiken wurde für wirkungslos und betrügerisch erklärt. Die Menschen sollten sich von solchen Erfindungen nicht länger Angst machen lassen. In der Rechtspflege gerieten das *crimen magiae*, die Hexenanklage und der Zauberprozess, allmählich in Vergessenheit. Selbst aus der Literatur waren die Geister, wie Friedrich Schillers (1759-1805)

Kolportageerzählung *Der Geisterseher* (1789) bezeugt, für ein paar Jahrzehnte verbannt. Erst der Schauerroman und die Romantiker sollten ihnen – mit der Nüchternheit der Aufklärung ihr Spiel treibend – die Rückkehr erlauben.

Auch die Grundlagen der Herrschafts- und Gesellschaftsordnung des alten Europa hielten der kritischen Überprüfung durch die Aufklärung nicht stand. Politische Herrschaft war nicht länger von Gottes Gnaden denkbar, wie die Souveräne der europäischen Monarchien es bereits in ihrer Titulatur beanspruchten. Noch konnte sie als Besitzrecht einer Kaste von Herrschaftsbesitzern in Anspruch genommen werden, die sie von einer Generation zur nächsten vererbten. Mit dem Denkmodell des Naturzustands und der vertraglichen Begründung politischer Herrschaft machte die Aufklärung – allen voran John Locke in seinem berühmten *Second Treatise of Civil Government* (1690) und Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) in seinem *Du contrat social; ou, Principes du droit politique* (1762) – klar, dass Herrschaft nichts anderes sein könne als ein Mandat derer, die sie über sich duldeten, damit sie einem bestimmten Zweck, nämlich dem Schutz von Leben, Freiheit und Eigentum, diene. Diese Zweckbestimmung politischer Herrschaft wurde dann am besten praktisch umgesetzt, wenn sie mit der Zustimmung derer errichtet wurde, die sich ihr unterwarfen. Die Legitimitätsgrundlage politischer Herrschaft hatte sich damit dauerhaft von der Gnade Gottes und der Vererbung bzw. Weitergabe von Herrschaftsansprüchen weg in Richtung eines immer wieder zu erneuernden und jederzeit kündbaren Legitimitätseinverständnis aller verschoben. Aus Untertanen wurden Bürger. England, das diese neuen Anforderungen an den Geltungsanspruch politischer Herrschaft seit der Glorreichen Revolution von 1688/89 vorbildlich zu erfüllen schien, avancierte schnell zum Modellstaat für ganz Europa. Montesquieus Beschreibung der verfassungsmäßigen Sicherung der englischen Freiheit im 13. Kapitel seines *Esprit des lois*, wurde zum *locus classicus* des europäisch-atlantischen Verfassungsdenkens. Die Aufklärung gründete ihre Erneuerung der europäischen politischen Philosophie auf die älteren Denkfiguren des Naturzustands und des Herrschaftsvertrags mit durchaus unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen, die hier nicht weiter erläutert werden können. Hier interessiert in erster Linie das methodische Vorgehen, das zwar sicherlich von der ethnographischen Realität sogenannter primitiver Gesellschaften in Amerika inspiriert war, seine Überzeugungskraft ansonsten aber daraus bezog, dass es von den bestehenden politisch-gesellschaftlichen Verhältnissen absah und nach der Logik von Herrschaft und Gesellschaft überhaupt fragte. Wer wie die aufgeklärten Monarchen Kontinentaleuropas, zum Beispiel Friedrich II. von Preußen oder Joseph II. auf dem Kaiserthron, solche tiefgreifenden Veränderungen in der Verfassung ihrer Staaten nicht für möglich oder opportun erachtete, sein Amt dessen ungeachtet aber im Sinne der Aufklärung wahrnehmen wollte, der musste wenigstens die Glückseligkeit aller ihm anvertrauten Untertanen zum Staatszweck erklären. Diese neue politische Erwartungshaltung blieb in Europa lange wenig mehr als eine Möglichkeit, deren Verwirklichung erstens nur unzureichend und zweitens eher mit als gegen die bestehenden Obrigkeiten gesucht wurde. Das änderte sich grundlegend, als das Exemplum der in der Unabhängigkeitserklärung vom 4. Juli 1776 kulminierenden Amerikanischen Revolution Europa aufrüttelte und einen Politisierungsschub der Aufklärung bewirkte.

Parallel zum Angriff auf die überkommenen Vorstellungen von politischer Herrschaft untergrub die Aufklärung das Gesellschaftsmodell der Adels- und Privilegiengesellschaft des europäischen Ancien Régimes. Für die Vorstellung vom Adel als Herrschaftsstand oder auch nur als einer durch Geburt sozial und rechtlich privilegierten Gesellschaftskaste war im neuen Denken kein Platz mehr. Die Denkmodelle der Aufklärung setzten die

Gleichheit der Gesellschaftsmitglieder voraus. Vorrechte vor anderen oder gar Rechte an anderen Menschen und deren Vererbung waren nicht begründbar. Relikte solchen Denkens im naturrechtlich konzipierten Völkerrecht wie das Erobererrecht (*ius conquestus*) wurden schnell ausgeschieden. Das heißt nicht, dass die Aufklärung die Forderung nach sozialer Gleichheit auf ihre Fahnen geschrieben hätte. Fluchtpunkt des Gesellschaftsdenkens der Aufklärung war nicht das Individuum an sich, sondern das Individuum als Eigentümer. Anders als die Vererbung von gesellschaftlichem Rang galt ihr die Vererbung von Eigentum als etwas ganz und gar Selbstverständliches. Dieser Umstand entschärfte die Konfrontation mit der Adelsgesellschaft, insofern der Adel sich gleichsam in den Schutz der Eigentumsgarantie begeben konnte – das freilich um den Preis, dass damit auch sein Ehrenkapital auf eine Kapitalart unter anderen reduziert wurde. Der englische Maler und Graphiker William Hogarth (1697-1764) hat dies in der ersten Tafel seines Zyklus *Marriage A-la-Mode* (1745) wie immer mit großer Treffsicherheit auf den Punkt gebracht. Wieder schien England die Probleme des Adels im ausgehenden 18. Jahrhundert mit seiner Gentry-Gesellschaft besser und früher gelöst zu haben und den historischen Königsweg aus der Adelskrise zu weisen, welche die kontinentaleuropäischen Adelsgesellschaften am Ende des 18. Jahrhunderts erfasst hatte.

Die Aufklärung nahm den Adel indes auch noch von einer anderen Warte aus ins Visier. Sie hielt ihm die sittliche Dekadenz vor, in die er durch sein Exklusivitätsstreben und durch die Orientierung an den pervertierten Regeln des höfischen Systems geraten war. Jean-Jacques Rousseaus Liebesroman in Briefen *Julie, ou La nouvelle Héloïse* (1761), der das Scheitern der Liebesbeziehung zwischen einem adeligen Fräulein und seinem bürgerlichen Hauslehrer am Ständedünkel des Vaters thematisierte, wurde zu einem der großen Bestseller des 18. Jahrhunderts. In Deutschland brachten Lessing und Schiller in ihren Dramen *Emilia Galotti* (1772) und *Kabale und Liebe* (1784) die Kritik an der moralischen Verkommenheit des deutschen Kleinfürstentums auf die Bühne. 1782 veröffentlichte Choderlos de Laclos (1741-1803) mit seinem Briefroman *Les Liaisons dangereuses* (1782) noch einmal ein suggestives Tableau der Adelslibertinage im Frankreich des ausgehenden Ancien Régime.

Die Gesellschaft der Eigentümer sollte sich frei entfalten können, entlang den ökonomischen Kraftlinien und ungestört von außerökonomisch motivierten Eingriffen in das Wirtschaftsgeschehen. Hierauf zielte die Wirtschaftstheorie des freien Marktes, die Adam Smith in seiner *Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776) vorlegte: einer Absage an die merkantilistische Wirtschaftspolitik der Vergangenheit, die den Markt zum besten aller Allokationssysteme für den Ausgleich von Angebot und Nachfrage anpries und die Arbeitsteilung als Quelle des Reichtums identifizierte. Es entsprach der historischen Erfahrung Großbritanniens als Handelsstaat, die Hauptwertschöpfungsquelle im Handel zu sehen, während die französischen Wirtschaftstheoretiker François Quesnay (1694-1774) und Turgot in der Erwirtschaftung des „Surplus“ in der landwirtschaftlichen Produktion das entscheidende Moment sahen. Wie Adam Smith den Handel von allen politischen Zwängen befreien wollte, so strebten die Physiokraten dies für die Landwirtschaft an, die von allen der natürlichen Ordnung, dem *ordre naturel*, widerstrebenden Momenten des Wirtschaftsgeschehens befreit werden sollte. Die überkommene Agrarverfassung der Feudalität geriet nun unter Zweckmäßigkeitsgesichtspunkten in die Kritik. Darüber hinaus kam der Stellungnahme in der Debatte über die Freigabe des Getreidehandels eine gewisse Signalwirkung in den Kreisen der französischen *philosophes* zu. Es waren dann jedoch erst die Revolution und die gleichsam sekundär von dieser ausgelösten Reformexperimente im Europa der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, die der Besitzstands- und Privilegiengesellschaft des

Ancien Régime einen nachhaltig wirksamen Schlag versetzten. In Frankreich gründete das 1791 erlassene Gesetz Le Chapelier das Wirtschaftsgeschehen auf den Einzelnen und sein Eigentum und entzog allen ökonomischen Zwischengewalten von den Zünften bis zu Gesellenbruderschaften die Grundlage. In Preußen war die Gewerbefreiheit ein Kernstück der Stein-Hardenbergschen Reformen. In England, wo das Marktgeschehen ohnehin kaum mehr Einschränkungen unterlag, richtete sich ein vergleichbares Gesetz, die Combination Act von 1799, bereits gegen gewerkschaftliche Zusammenschlüsse.

Die Aufklärung war selbstverständlich nicht bloß ein intellektuelles Phänomen, sondern vollzog sich in einem politik-, sozial- und kulturgeschichtlichen Kontext, der ihren Weg teils hemmte, teils beförderte. Auf die ambivalente Reaktion der Adels- und Privilegiengesellschaft des Ancien Régime haben wir bereits hingewiesen. Der Adel konnte sich der Faszination der neuen Kulturbewegung nicht entziehen, auch wenn sie seine eigenen ideellen Grundlagen unterminierte. Der französische Adelsforscher Guy Chaussinand-Nogaret hat dies in einem Wortspiel sehr schön auf dem Punkt gebracht, das den Titel eines Theaterstücks von Molière (1622-1673) aufgreift: Am Ende des 17. Jahrhunderts habe sich Frankreichs erster Komödientextdichter noch über die „Bourgeois gentilshommes“ lustig machen können, die Bürger, die sich dem Adel anzuverwandeln suchten. Am Ende des 18. Jahrhunderts hatte sich der Typ des „Gentilhomme bourgeois“ durchgesetzt, des Adelligen, der seine herausgehobene Rolle mit bürgerlichen Wertvorstellungen und Verhaltensweisen zu rechtfertigen suchte.

Diese Beobachtung lässt sich auf den Staat des Ancien Régime ohne weiteres übertragen. Von den absolutistischen Fürsten Europas versuchten einige die Aufklärung in den Dienst der Rationalisierung und Modernisierung der Herrschaftsstrukturen und der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Verhältnisse in ihren Ländern zu stellen. Friedrich II. von Preußen unternahm das Experiment, das höfische System im Sinne der Aufklärung weiterzuentwickeln, indem er den um seine Person herum organisierten Hof als politische und intellektuelle Schaltzentrale der Aufklärung in Europa etablierte. Friedrich selbst profilierte sich mit erstaunlichem Talent als aufgeklärter Intellektueller, der Abhandlungen verfasste, Gedichte schrieb, Musikstücke komponierte und in der Kunst der Konversation durchaus nicht als König, sondern als geistreicher Gesprächsteilnehmer brillierte. Friedrichs Versuch einer Aussöhnung des höfischen Systems mit der Aufklärung wurde mit noch größerer Konsequenz im Modell des Musenhofes in den deutschen Kleinfürstentümern umgesetzt. Das kulturgeschichtlich folgenreichste Beispiel war der Weimarer Hof Anna Amalias (1739-1807) und Ernst Augusts (1737-1758). Hier hatte schon Christoph Wieland (1733-1813) als Prinzenzieher gewirkt; seit 1775 baute Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) Weimar durch die Berufung führender Köpfe der deutschen Aufklärung, so Herders, Schillers, Johann Gottlieb Fichtes (1762-1814), nicht nur nach Weimar, sondern auch an die benachbarte Landesuniversität Jena, zu einem kulturellen Zentrum des Alten Reichs aus und beherrschte als *arbiter elegantiarum* mit starker Hand die Szene. Weimar spielt bis heute als Gründungsort der deutschen Kulturnation in einer vom erzwungenen Machtverzicht gekennzeichneten politischen Landschaft eine Schlüsselrolle in der deutschen Erinnerungskultur. In Russland suchte Katharina die Große den Anschluss an die Aufklärung in ähnlicher Weise wie Friedrich der Große in Preußen. Sie blickte dabei jedoch über die bei aller europäischen Größe doch begrenzte und abgehobene höfische Welt hinaus und sah in der Aufklärung eine Aufforderung zur Durchsetzung gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Reformen. Joseph II. leitete wenig später in den 1780er Jahren die Runde der Staats-, Gesellschafts- und Wirtschaftsreformen ein, die das Gesicht Mittel- und Mitteleuropas verändern sollten. Die Preußischen Reformen, die mit dem Oktoberedikt des Freiherrn vom Stein über

Abschaffung der Reste der Leibeigenschaft und die Abschaffung des adeligen Bodenprivilegs begannen, standen in dieser Tradition aufklärerischer Praxis und waren von den gesellschaftspolitischen Maßnahmen Napoleons (1769-1821) inspiriert, der seinerseits auf das Erbe der Aufklärung zurückgriff.

Bei all diesen Reformen handelte es sich freilich um historische Kompromisse. Es waren Reformen von oben, in denen aufgeklärte Bürokraten als Treuhänder einer erst noch zu schaffenden Gesellschaft mündiger Bürger auftraten und das umsetzten, was sie für vernünftig hielten. Zwar hatten viele aufgeklärte Intellektuelle Sympathien für dieses Modell der Vernunftvormundschaft entwickelt und fanden die Vorstellung, zu Mandarinen Europas zu werden, reizvoll. Die Aufklärung war dessen ungeachtet in Westeuropa eine gesellschaftliche Bewegung geblieben. Seit der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert hatte sich die Lese- und Urteilsgemeinschaft des aufgeklärten Publikums kontinuierlich erweitert und zusammen mit den Produkten, die ihm angeboten wurden, differenziert. Damit fand eine Medienrevolution ihren Abschluss, die im 16. Jahrhundert während der Reformation mit der Herausbildung eines Glaubenspublikums einen ersten Höhepunkt erreicht hatte. Im Laufe des 17. Jahrhunderts waren in der Publizistik mit zeitlichen Verschiebungen von West nach Ost neben die religiösen zunehmend säkulare Inhalte getreten. Die Nachrichten über die Vielgestaltigkeit der Welt, die nach Europa strömten, je mehr Welt die Europäer entdeckten, boten hierfür reichlich Stoff, der die Leser ebenso sehr in seinen Bann schlug wie die Begegnung mit Gott ein Jahrhundert zuvor. Während die Erbauungsliteratur des konfessionellen Zeitalters so wie ihr Gegenstand an Attraktivität einbüßte, waren die neuen Themen geeignet, die Leser zu unterhalten und neugierig zu machen. Die neuen Publikationsformate etwa der Zeitschrift, aber auch des Romans unterstützten diese Entwicklung. Nicht umsonst wurde Daniel Defoes (1660-1731) Abenteuerroman *Robinson Crusoe* (1719), der heute als Klassiker der Jugendliteratur gilt, wegen seiner Vermischung von Elementen des Reiseberichts und der fiktionalen Erzählung zu einem der großen Publikumserfolge dieser Übergangsphase. Der im Laufe des 18. Jahrhunderts entstehende literarisch-publizistische Markt bot manchem Vertreter der neuen aufgeklärten Intelligenz eine, wenn auch äußerst prekäre, Existenzgrundlage. Es mögen nur wenige gewesen sein, die ihren Unterhalt wirklich als Schriftsteller oder Künstler bestreiten konnten. Doch entstanden am Rande des neuen Verlagsgeschäfts Beschäftigungsmöglichkeiten als Übersetzer, Kopisten, Kolorateure, Index-Macher, Herausgeber und Verlagsagenten, die es vielen erlaubten, sich an die Illusion einer neuen Unabhängigkeit zu klammern und in anderen Lebenssituationen als Hauslehrer, Schreiber oder Kanzlist ein neues Selbstbewusstsein zu entwickeln.

Das aufgeklärte Publikum war eine virtuelle Größe. Es manifestierte sich nur selten und wenn, dann oft nur vorübergehend in Lesegesellschaften und Debattierklubs, Kaffeehauskreisen und Salons, stärker obrigkeitlich eingebunden in Sitzungen wissenschaftlicher Akademien oder im Theater oder manchmal bei größeren Veranstaltungen. Als das aufgeklärte Publikum Ende des 18. Jahrhunderts in den amerikanischen Kolonien, dann in Frankreich, aber auch in den oppositionellen Kreisen in England und Deutschland daran ging, sich selbst politisch zu organisieren, um als revolutionäre Nation mit den überkommenen Obrigkeiten in eine Souveränitätskonkurrenz einzutreten, baute es in politischen Klubs, Korrespondenzgesellschaften, aber auch direkter in Stadtteilversammlungen auf diese Erfahrungen auf.

Es ist nicht einfach, die Kommunikationsweise in diesen Zirkeln zu rekonstruieren. Das Bekenntnis der Aufklärung zur Gesprächs- und Argumentationskultur ist natürlich nicht selbstverständlich in die Praxis umgesetzt worden. Der Besucher der Orte, an denen das aufgeklärte Gespräch geführt wurde, wusste, wenn er es nicht in Platons (um 428-348 v. Chr.) *Gorgias*-Dialog (nach 399 v. Chr.) nachgelesen hatte, aus eigener Erfahrung um die Gefahren, die von Rhetoren und Sykophanten, Enthusiasten und Defätisten, Sophisten und Solipsisten für die Unterhaltung an sich und für die darin zur Sprache kommenden Inhalte ausgingen. Dennoch bleibt festzuhalten, dass die Wahrheitskriterien, welche die Aufklärung propagierte, diskursiver Natur waren und deshalb auch in stärker obrigkeitlich geprägten Zusammenhängen wie den wissenschaftlichen Akademien oder den ritualisierten Gesprächsgelegenheiten an der Universität eine entsprechende Wirkung entfalteten. Bei den Preisfragen der Akademien, die den institutionellen mit dem öffentlichen Diskurs verschränkten, tritt dies besonders deutlich hervor. Einige der bedeutendsten Texte der Aufklärung von Rousseaus berühmten *Discours* von 1754 über den Fortschritt und die Ungleichheit bis zu Kants *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* von 1784 entstanden für solche Gelegenheiten.

Über den Autor

Günther Lottes wurde 1951 in Altdorf bei Nürnberg geboren. Er schloss sein Studium der Geschichte, Anglistik und Politikwissenschaften im Jahr 1977 an der Universität Erlangen-Nürnberg mit der Dissertation *Politische Aufklärung und plebeijsches Publikum* ab. In Fortsetzung seiner Konzentration auf das Zeitalter der europäischen Aufklärung habilitierte er im Jahr 1984 und war im Anschluss von 1985 bis 1986 Gastprofessor in Vertretung des Lehrstuhls für Neuere und Neueste Geschichte an der Universität Bayreuth. Nach Professuren an der Universität Regensburg (1986-1992) und an der Justus-Liebig-Universität in Gießen (1992-1999) stand er von 1999 bis 2007 dem Forschungszentrum Europäische Aufklärung der Universität Potsdam als Direktor vor. Seit 1999 ist er auch Professor für Kulturgeschichte der Neuzeit an der Universität Potsdam und hat seit 2008 den dortigen Lehrstuhl für Kulturgeschichte der Neuzeit inne. Zu seinen jüngsten Veröffentlichungen gehören unter anderem: *Kompass der Geschichtswissenschaften* (mit Joachim Eibach), Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 2002; *Vom Kurfürstentum zum Königreich der Landstriche: Brandenburg-Preußen im Zeitalter von Absolutismus und Aufklärung*, Berlin: Wissenschafts-Verlag, 2004; *Europäische Hofkultur und aufgeklärte Öffentlichkeit: Potsdam im 18. Jahrhundert* (mit Iwan D´Aprile), Berlin: Akademie-Verlag, 2006 und *Immanuel Kant: German Professor and World-Philosopher. Deutscher Professor und Weltphilosoph* (mit Uwe Steiner), Hannover: Wehrhahn, 2007. Er ist darüber hinaus auch Herausgeber (zusammen mit Brunhilde Wehinger) der zweisprachigen Ausgabe der Werke Friedrich des Großen (Friedrich der Große – Potsdamer Ausgabe).

Dieser Text wurde entnommen aus:

Die Kunst der Aufklärung, Ausstellungskatalog der Staatlichen Museen zu Berlin, der Staatlichen Kunstsammlungen Dresden und der Bayerischen Staatsgemäldesammlungen München in Kooperation mit dem National Museum of China, Peking 2011

Bei Fragen sprechen Sie uns gerne an:

Ausstellung „Die Kunst der Aufklärung“:

Mechthild Kronenberg
Staatliche Museen zu Berlin
Leiterin Presse, Kommunikation und Sponsoring
Tel.: +49 30 266 42 3400
kommunikation@smb.spk-berlin.de

Veranstaltungsreihe „Aufklärung im Dialog“:

Nora Neuwinger
Stiftung Mercator
Kommunikationsmanagerin
Tel.: +49 201 245 22-840
nora.neuwinger@stiftung-mercator.de