

Laboratorium Aufklärung

Herausgegeben von

Olaf Breidbach, Daniel Fulda, Hartmut Rosa

Wissenschaftlicher Beirat

Heiner Alwart (Jena), Harald Bluhm (Halle), Ralf
Koerrenz (Jena), Klaus Manger (Jena), Stefan Matuschek
(Jena), Georg Schmidt (Jena), Hellmut Seemann
(Weimar), Udo Sträter (Halle), Heinz Thoma (Halle)

Band 28

Daniel Fulda · Sandra Kerschbaumer
Stefan Matuschek (Hg.)

Aufklärung und Romantik

Epochenschnittstellen

Wilhelm Fink

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Friedrich-Schiller-Universität Jena
Eine Veröffentlichung des Forschungszentrums Laboratorium Aufklärung
www.fzla.uni-jena.de

Umschlagabbildung:
Kolorierte Zeichnung von Friedrich August von Klinkowström:
ABC-Büchlein, Buchstabe H, 1818

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen
Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe
und der Übersetzung, vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung
einzelner Textabschnitte, Zeichnungen oder Bilder durch alle Verfahren wie Speicherung
und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien,
soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten.

© 2015 Wilhelm Fink, Paderborn
(Wilhelm Fink GmbH & Co. Verlags-KG, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Internet: www.fink.de

Einbandgestaltung: Evelyn Ziegler, München
Printed in Germany

Herstellung: Ferdinand Schöningh GmbH & Co. KG, Paderborn

ISBN 978-3-7705-5962-6

Inhalt

DANIEL FULDA/SANDRA KERSCHBAUMER/STEFAN MATUSCHEK Vorwort	7
TOM KINDT Epoche machen! Zur Verteidigung eines umstrittenen Begriffs der Literaturgeschichte	11
LUDWIG STOCKINGER ,Romantik' und ,Aufklärung' – einige Überlegungen zum Gebrauch dieser Begriffe, insbesondere des Begriffs ,Aufklärung'	23
MATTHIAS LÖWE Epochenbegriff und Problemgeschichte: Aufklärung und Romantik als konkurrierende Antworten auf dieselben Fragen.	45
MICHAEL TITZMANN ,Aufklärung' und ,Romantik'. Zum theoretischen Status zweier Begriffe . . .	69
JENS EWEN Periodisierungsprobleme zwischen Aufklärung und Romantik – am Beispiel Heinrich von Kleists.	87
DANIEL FULDA Die Aufklärung als Epoche einer fundamentalen Emotionalisierung – reflektiert durch Schillers „romantische Tragödie“ <i>Die Jungfrau von Orleans</i> . .	101
NORMAN KASPER Flexible Differenzen. Die Konstellation Aufklärung – Romantik in der Literaturgeschichtsschreibung 1800/1850.	119
STEFAN MATUSCHEK/SANDRA KERSCHBAUMER Romantik als Modell.	141
Personenregister	157
Autorenverzeichnis	159

Epochenbegriff und Problemgeschichte: Aufklärung und Romantik als konkurrierende Antworten auf dieselben Fragen

Seit etwa zwanzig Jahren richtet die germanistische Aufklärungsforschung ihren Blick vor allem auf eine Variante von Aufklärung, nämlich auf die Intellektuellen-geschichte einer am Sensualismus und Empirismus orientierten Spätaufklärung.¹ Zunächst hat sich diese Konzentration von Forschungsressourcen als äußerst fruchtbar erwiesen: So verdanken wir der intensivierten Spätaufklärungsforschung eine Einsicht, die sich inzwischen längst auch außerhalb des engen Kreises der ‚recherche dix-huitiémiste‘ herumgesprochen hat, nämlich dass der Begriff ‚Aufklärung‘ nicht mit ‚Rationalismus‘ zu verrechnen ist. Immerhin nehmen nach 1750 eine Reihe von Intellektuellen, die sich dezidiert als Aufklärer verstehen, Anstoß am rationalistischen Menschen- und Weltbild und stellen den Gedanken eines vernunftautonom agierenden Menschen und eines vernünftigen Gottes, der die rationale Einrichtung der Welt garantiert, als von der Erfahrung abgelöste Ideen in Frage.

Auffallend ist allerdings das tendenziell affirmative Verhältnis, das die germanistische Spätaufklärungsforschung gegenüber ihrem Gegenstand eingenommen hat.² Bei der Spätaufklärung, so das unausgesprochene Credo, handelt es sich um die vermeintlich modernere Aufklärung.³ Auch die Tatsache, dass inzwischen die alte

- 1 Vgl. Walter Erhart, *Nach der Aufklärungsforschung?*, in: Holger Dainat/Wilhelm Voßkamp (Hgg.), *Aufklärungsforschung in Deutschland*, Heidelberg 1999, S. 99–128; sowie Ders., *Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft. Eine Fallstudie*, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 25 (2000), S. 159–168.
- 2 In wünschenswerter Deutlichkeit angesprochen hat dies bislang, soweit ich sehe, einzig Gideon Stiening, *Ein „System“ für den „ganzen Menschen“*. *Die Suche nach einer „anthropologischen Wende“ der Aufklärung und das anthropologische Argument bei Johann Karl Wezel*, in: Dieter Hüning/Karin Michel/Andreas Thomas (Hgg.), *Aufklärung durch Kritik*. Festschrift für Manfred Baum zum 65. Geburtstag, Berlin 2004, S. 113–139.
- 3 Dies zeigt sich etwa bei Michael Hofmann, *Perspektiven der Spätaufklärung. Argumente zur Profilierung eines Epochenbegriffs*, in: *Recherches Germaniques* 33 (2003), S. 21–36: Während sich die frühe und mittlere Aufklärung mit der behelfsmäßigen „Versöhnung von Widersprüchen“ und mit „bequeme[n] Synthesen“ zufrieden gebe (ebd., S. 22), gelten Hofmann Spätaufklärer wie Johann Karl Wezel, Georg Forster oder Georg Christoph Lichtenberg als paradigmatische Exponenten eines „differenzierten Skeptizismus und Relativismus“ (ebd., S. 26). – Auch und gerade Wolfgang Riedels Arbeiten lassen den Versuch erkennen, die Spätaufklärung und ihre Thematisierung der psycho-physischen Einheit des Menschen zum zentralen intellektuellen Diskurs der Moderne zu nobilitieren. Von welcher unhinterfragten Norm Riedel dabei ausgeht, gesteht er selbst zu, nämlich vom Welt- und Menschenbild der Neurobiologie: „Freilich sieht man in einer Zeit der florierenden Neurowissenschaften manche historische Entwicklungslinie anders, und vielleicht deutlicher als ehemals. Jedenfalls ist es von heute aus betrachtet gerade das Bemühen

Gegenüberstellung von rationalistischer Aufklärung und irrationalistischer Romantik differenzierteren Betrachtungsweisen gewichen ist, verdankt sich zu einem Gutteil der seit Jahrzehnten laufenden affirmativen Erforschung der Spätaufklärung: Spätaufklärung und Frühromantik werden einander angenähert, und zwar weil beide Teilepochen sich durch ein verstärktes Interesse an einer anthropologischen Thematisierung der psycho-physischen Einheit des Menschen auszeichnen. Besonders ein Romantiker wie E.T.A. Hoffmann scheint sich dabei von einem Spätaufklärer kaum noch zu unterscheiden.⁴

Der Preis dieser Annäherung von Spätaufklärung und Frühromantik im Namen der Anthropologie ist jedoch eine latente Spaltung des Aufklärungsbegriffs: Mit der Rede von einer ‚anthropologischen Wende‘ als zentraler Wetterseide des 18. Jahrhunderts werden tiefe Gräben zwischen einer rationalistischen Frühaufklärung à la Wolff und Gottsched und einer empiristischen Spätaufklärung ausgehoben. Dabei wird die Spätaufklärung nicht selten als Befreiung vom vernunftdogmatischen Systemdenken der Frühaufklärung inszeniert und die spätaufklärerische Rede vom ‚ganzen Menschen‘ zur gelungenen Wiedervereinigung oder Heilung des rationalistischen ‚homo duplex‘ stilisiert.⁵ Während noch in der Literaturgeschichtsschreibung des frühen 20. Jahrhunderts zwischen rationalistischer Aufklärung und irrationalistischer Romantik unüberbrückbare Diskontinuitäten behauptet wurden, hat

um einen physiologischen Zugang zu Seele und Geist, das der Spätaufklärungspsychologie ihre modernitätsgeschichtliche Bedeutung verleiht“ (Wolfgang Riedel, *Erster Psychologismus. Umbau des Seelenbegriffs in der deutschen Spätaufklärung*, in: Jörn Garber/Heinz Thoma (Hgg.), *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung. Anthropologie im 18. Jahrhundert*, Tübingen 2004, S. 1–17, hier S. 15). Verglichen mit dieser „Revolution der Denkart“, die sich mit der Spätaufklärungsanthropologie ereignet habe, markiere der intellektuelle Diskurs, der von Kants Kritiken ausgeht, nur mehr eine „Retardation“ (ebd., S. 17). Wirkungsmächtiger für die Vorstellung dessen, was Moderne ist, sei hingegen die Hinwendung zum Psychologismus, jene „Achsendrehung im Begriff des Menschen“ (Wolfgang Riedel, *„Homo natura“. Literarische Anthropologie um 1900*, Berlin/New York 1996, Klappentext), die mit der vorkantischen Anthropologie beginnt, mit der Triebmetaphysik Schopenhauers und mit der Psychoanalyse um 1900 neuen Nährboden erhält und die der beherrschende intellektuelle Diskurs der Gegenwart sei, denn momentan, so Riedel, leben wir „in einer Hochphase der empirisch-experimentellen Hirnforschung“ (Riedel, *Erster Psychologismus*, S. 2).

⁴ Vgl. etwa Maximilian Bergengruen, *Der Weg allen Blutes. Vererbung in E.T.A. Hoffmanns Die Elixiere des Teufels*, in: Bernd Auerochs/Dirk von Petersdorff (Hgg.), *Einheit der Romantik? Zur Transformation frühromantischer Konzepte im 19. Jahrhundert*, Paderborn u. a. 2009, S. 149–172. – Unter der Perspektive Bergengruens erscheint Hoffmanns Roman wie ein Speicher- und Illustrationsmedium für zeitgenössisches Wissen über psychopathologische Phänomene und wird schwer unterscheidbar vom anthropologischen Roman der Spätaufklärung. Darüber, was die *Elixiere* mit Romantik, gar mit der Transformation frühromantischer Konzepte zu tun haben, verliert der Beitrag signifikanterweise denn auch kein Wort. Zu Hoffmanns Position innerhalb romantischer Diskussionszusammenhänge vgl. dagegen Manfred Engel, *E.T.A. Hoffmann und die Poetik der Frühromantik – am Beispiel von Der Goldne Topf*, in: Auerochs/Petersdorff (Hgg.), *Einheit der Romantik?*, S. 43–56; sowie Matthias Löwe, *Romantische Skepsis bei Novalis, E.T.A. Hoffmann und Eichendorff*, in: Cornelia Ilbrig/Sikander Singh (Hgg.), *„Wir sind keine Skeptiker, denn wir wissen.“ Skeptische und antiskeptizistische Diskurse der Revolutionsepoche 1770 bis 1850*, Hannover 2013 (= *Wezel-Jahrbuch 14/15 [2011/2012]*), S. 263–284, hier S. 270–278.

⁵ Vgl. Stüening, *Ein „System“ für den „ganzen Menschen“*, S. 113–125.

die Forschung der letzten zwanzig Jahre Spätaufklärung und Frühromantik einander angenähert, zugleich aber mit dem Narrativ der ‚anthropologischen Wende‘ eine neue Diskontinuität zwischen Früh- und Spätaufklärung inszeniert.

Um nicht immer neue Kombinationen von intra- und inter-epochaler Diskontinuität und Kontinuität zu konstruieren, möchte ich – ähnlich wie Ludwig Stockinger in seinem Beitrag – vorschlagen, das Verhältnis zwischen Epochen und Teilepochen weniger nach dem Schema von Überwindung, Überbietung, Wendung, Negation etc. zu beschreiben, sondern nach dem Schema der Konkurrenz. Dahinter steht der Gedanke, dass Epochen sich nur überwinden, kritisieren und widersprechen können, wenn sie sich auf dieselbe Sache beziehen, also um die Lösung derselben Probleme miteinander konkurrieren. Die Rekonstruktion dieser Probleme und der konkurrierenden Antworttypen wäre demnach die zentrale Aufgabe von Literaturgeschichtsschreibung. Der Blick auf Epochen und Teilepochen als ‚Akteure‘ innerhalb einer Problemlösungskonkurrenz soll davor bewahren, Epochengeschichte als diachrone Ablösungs- und Überwindungsgeschichte zu schreiben. Vor allem aber soll eine solche Herangehensweise verhindern, dass Interpreten das zumeist polemisch verzerrte Bild übernehmen, das sich Epochen und Teilepochen von ihren ‚Konkurrenten‘ machen, um stattdessen den Blick für das agonale Verhältnis von Epochen und Teilepochen selbst zu schärfen.⁶ Eine solche Beschreibung von Epochengeschichte als Geschichte einer Konkurrenz um überzeugende Antworten auf dieselben Probleme basiert freilich auf einer Reihe von durchaus strittigen Voraussetzungen, die es zunächst zu diskutieren und zu explizieren gilt.⁷

I. Was sind Epochenprobleme?

Dirk Werle hat 2006 im Schiller-Jahrbuch einen etwas angestaubten Begriff aus der germanistischen Mottenkiste ins Rampenlicht geholt, nämlich den der Problemgeschichte.⁸ In den Jahrgängen 2009–2010 der *Scientia Poetica* war er dann

⁶ Zum Modell von Literaturgeschichte als Problemlösungskonkurrenz gehört auch die Annahme, dass die Vertreter von Epochen und Teilepochen verzerrte Bilder von anderen Epochen und Teilepochen produzieren, Diskontinuitäten überbetonen und Kontinuitäten herunterspielen, um ihren eigenen Problemantworten Originalitätsstatus und höhere Aufmerksamkeit zu verschaffen. Wer daher das Verhältnis von Aufklärung und Romantik zu konturieren versucht, indem er das Bild reproduziert, das sich z. B. der Aufklärer Wieland von der Frühromantik macht oder vice versa, dem wird keine metasprachliche Beschreibung beider Epochen in ihrem Konkurrenzverhältnis gelingen, weil er sich nicht von der Objektsprache seiner Gegenstände löst. Wie man das Verhältnis zwischen den Vertretern verschiedener Teilepochen beschreiben kann, ohne unkritisch jene polemische Kritik zu übernehmen, die z. B. ein Spätaufklärer wie Seume gegen einen Frühromantiker wie Novalis vorbringt, zeigt Ludwig Stockinger, *„Mystizismus bei Gebildeten“. Johann Gottfried Seumes Kritik an Novalis*, in: Gabi Pahnke (Hg.), *„Hier sitze ich wieder in meiner Klausur.“ Der Sachse Seume und seine (Wahl) Heimat Leipzig, Bielefeld 2013*, S. 169–192.

⁷ Detaillierte Reflexionen über den Epochenbegriff spare ich hier allerdings aus und verweise dafür auf die Beiträge von Tom Kindt und Ludwig Stockinger in diesem Band.

⁸ Dirk Werle, *Modelle einer literaturwissenschaftlichen Problemgeschichte*, in: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft 50 (2006)*, S. 478–498.

Initiator einer Diskussion über die Leistungsfähigkeit und die Defizite dieses Konzepts.

Problemgeschichte ist keine Methode *sensu stricto*. Sie stellt kein Analysebecken bereit, mit dem man literarische Artefakte tranchieren kann, sondern gleicht eher einem ‚Suchbefehl‘: Wer Problemgeschichte betreibt, sucht nach dem Problem oder der Frage, auf die literarische Texte oder ganze Epochen antworten.⁹ Nicht hinreichend geklärt ist allerdings, was ‚Problem‘ überhaupt meint bzw. wodurch sich Probleme von Ideen oder Wissensbeständen unterscheiden. Carlos Spoerhase hat diesen Präzisionsmangel einer problemgeschichtlich orientierten Literaturgeschichtsschreibung bloßgestellt. Er weist darauf hin, dass sich alle möglichen Sachverhalte in einem Problemvokabular reformulieren lassen und dass man dann schnell bei der Allerweltsthese landet: ‚Alles Leben ist Problemlösen‘.¹⁰

Was also ist ein Problem oder, mit Spoerhase gefragt, was ist eigentlich *kein* Problem? Tatsächlich ist eine ganze Menge ‚kein Problem‘, z. B. der Glaube an Gott bei einem sechsjährigen, christlich sozialisierten Kind: „Gott hält die ganze Welt in seiner Hand“, heißt es in einem christlichen Kinderlied. Dieser Vers artikuliert kein Problem, sondern eine Weise des Weltzugangs. Zum Problem werden Deutungssysteme oder Wissensbestände dagegen erst, wenn sie in Konkurrenz mit anderen treten, wenn etwa das christlich sozialisierte Kind mit sechzehn Jahren beginnt, Nietzsches *Antichrist* zu lesen und diesen Text überzeugend findet. Nun entsteht das Problem oder die Frage: Soll ich mich dem Neuen in die Arme werfen oder lässt sich das Alte irgendwie ins Neue hinüberretten? Probleme unterscheiden sich also von Ideen oder Wissensbeständen dadurch, dass sie aus der Konkurrenz von Deutungssystemen und der damit korrespondierenden Verunsicherung hervorgehen können. Dennoch bezeichne ich mit Problemen keine freischwebenden Phänomene, keinen bloßen Widerspruch von Ideologien, sondern Probleme hat jemand:¹¹ Probleme treten gerade dann zu Tage, wenn die Konkurrenz von Deutungssystemen in der Identitätsfindung eines konkreten historischen Akteurs ausgetragen wird.

Das ist z. B. bei den Frühromantikern der Fall: Romantiker beziehen sich auf ein Absolutes, im Sinne von etwas, das ihnen durch ihre Sozialisation schon immer präsent gewesen ist, denn sie stammen oft aus religiös geprägten Milieus. Durch die Auseinandersetzung mit der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes – und d. h. vor allem mit der Subjektgebundenheit aller Wahrheit – wird der Glaube an Gott jedoch zum Identitätsproblem. Romantische Texte stellen daher zumeist die Frage, wie und ob man an gefühlsmäßig erfahrenen Gewissheiten und Normen festhalten kann, ohne hinter die neuen Einsichten der Transzendentalphilosophie zurückzufallen. In diesem Sinne hat etwa Friedrich Schlegel die *Reden*

9 Vgl. auch Matthias Löwe, *Idealstaat und Anthropologie. Problemgeschichte der literarischen Utopie im späten 18. Jahrhundert*, Berlin/Boston 2012, S. 34–38.

10 Carlos Spoerhase, *Was ist kein Problem?*, in: *Scientia Poetica* 13 (2009), S. 318–328.

11 Vgl. Dirk Werle, *Frage und Antwort, Problem und Lösung. Zweigliedrige Rekonstruktionskonzepte literaturwissenschaftlicher Ideengeschichte*, in: *Scientia Poetica* 13 (2009), S. 255–303, hier S. 258.

über die *Religion* von Schleiermacher als Reaktion auf einen romantischen Identitätskonflikt verstanden:

Bedenke nur, welche himmlische Gabe des Friedens dieses Buch für so manche liebenswürdige Menschen werden kann, die nun einmal weder von dem Christentum noch von der Bildung des Zeitalters ablassen können, weil sie es nicht wollen können. Ja es kann und muß, wirst du selbst sagen, ihr Innres, wo bisher zwey Mächte unfreundlich und einzeln gegen einander standen, in Harmonie bringen[.]¹²

Schleiermachers *Reden* werden hier als Harmonisierung einer Dissonanz zwischen zwei konkurrierenden Deutungssystemen beschrieben, zwischen dem Christentum und der neuesten Philosophie. Romantische Intellektuelle verstehen ihre eigenen Texte also als Antwort auf ein Problem und damit bin ich schon beim Thema: Ich möchte diskutieren, wie sich das Verhältnis von Epochenbegriff und Problemgeschichte modellieren lässt.

Dirk Werle hat sich darum bemüht, Problemgeschichte gegen die Gefahr der Beliebigkeit zu immunisieren, die droht, wenn man Problemgeschichte wie in ihren germanistischen Anfängen bei Rudolf Unger betreibt, nämlich bezogen auf ewige Universalprobleme wie Liebe, Tod und Freiheit. Werle empfiehlt Problemhistorikern dagegen, möglichst spezifische Problemszenarien zu entwerfen:¹³ Konkrete Individuen haben Probleme, auf die ihre Texte und deren Bedeutung reagieren können. Wenn man nun jedoch rekonstruieren will, auf welche Probleme ganze Epochen antworten, kommt man mit einer solchen ‚Hypothesendiär‘ nicht allzu weit, denn hier hat man es zumeist mit Makroproblemen zu tun, die über längere Zeiträume immer wieder auftauchen.

Wechselt man also bei der Rede über Epochenprobleme zwangsläufig in den Modus einer nicht-intentionalistischen Problemgeschichte? Sind Epochenprobleme etwas, dem sich historische Akteure zwangsläufig aussetzen, ob sie wollen oder nicht?¹⁴ Eine solche Sichtweise verführt meines Erachtens zu schwer kontrollierbaren Großthesen. Um diese zu vermeiden, könnte man stattdessen versuchen, individuelle Probleme von Einzeltexten oder kleineren Textgruppen auf höherer Abstraktionsstufe zu reformulieren, um sie mit den Problemkontexten anderer literarischer Normensysteme vergleichen zu können. Im vorliegenden Fall wäre etwa zu

12 Athenaeum. Eine Zeitschrift, hg. v. August Wilhelm Schlegel u. Friedrich Schlegel, Bd. 2, Berlin 1799, S. 293; vgl. dazu Ludwig Stockinger, *Romantik und Katholizismus. Untersuchungen zur Ästhetik der ‚katholischen Literatur‘ und zu ihren Anfängen bei Joseph von Eichendorff*, Habil. masch. Universität Kiel 1988, S. 282f. und S. 648f., hier Anm. 50.

13 Vgl. dazu auch Dirk Werle, *Problemgeschichte und Konstellationsforschung. Methodologische Überlegungen am Beispiel der Kant-Forster-Kontroverse über die Bestimmung der Menschenrassen*, in: Rainer Godel/Gideon Stiening (Hgg.), *Klopffechtereien – Missverständnisse – Widersprüche? Methodische und methodologische Perspektiven auf die Kant-Forster-Kontroverse*, München 2012, S. 271–291, hier S. 275.

14 Für eine nicht-intentionalistische Problemgeschichte plädieren Katja Mellmann, *Das Konzept der Problemlösung als Modell zur Beschreibung und Erklärung literaturgeschichtlichen Wandels*, in: *Scientia Poetica* 14 (2010), S. 253–264; sowie Michael Titzmann, *„Problem – Problemlösung“ als literaturhistorisches und denkgeschichtliches Interpretationsinstrument*, in: ebd., S. 298–332.

überlegen, ob sich das Identitätsproblem der Frühromantiker auch als Ausdruck generellerer Probleme der Neuzeitwerdung reformulieren lässt. In dem romantischen Konflikt zwischen Christentum und Transzendentalphilosophie artikuliert sich ja offenbar auch folgende Frage: Lassen sich Rechtfertigungsinstanzen zur Unterscheidung von richtig und falsch oder gut und böse auch ohne Bezug auf eine Offenbarungsreligion begründen und braucht man solche obersten Normen überhaupt? Romantiker stehen also vor dem Problem säkularer Normenfindung und -legitimation, aber eben nicht nur sie. Entlang der variierenden Antworten, die im Medium Literatur auf solche Langzeitprobleme gegeben werden, ließen sich literaturgeschichtliche Epochenbegriffe konstruieren. Epochengeschichte kann demnach heißen, die Kontinuität und Diskontinuität von Problemen im Lauf der Literaturgeschichte in den Blick zu nehmen und den neuen Antworttypus, den ein Textkorpus in Bezug auf geerbte Probleme ausbildet.

Für die Ideengeschichte gibt es bereits solche Deutungen von Epochenwandel, etwa Hans Blumenbergs *Legitimität der Neuzeit*. Hier sieht man aber auch die Defizite dieser Vorgehensweise: Nach Blumenberg wandeln sich im Lauf der Ideengeschichte zwar die Begriffssysteme, es entstehen neue Begriffe und alte Begriffe werden mit neuer Bedeutung ausgestattet, erhalten bleiben jedoch bestimmte Fragen. Neue Deutungssysteme geraten daher unter den Druck, Antworten zu produzieren, die denen älterer Deutungssysteme äquivalent sind. Neue Deutungssysteme übernehmen also ‚Problemhypothesen‘:

Die Neuzeit hat Probleme als sich aufgegeben angenommen, die das Mittelalter gestellt und vorgeblich beantwortet hatte, die aber nur und gerade deshalb aufgeworfen worden waren, weil man sich schon im Besitz der ‚Antworten‘ glaubte. [...] Die Kontinuität der Geschichte über die Epochenschwelle hinweg liegt nicht im Fortbestand ideeller Substanzen, sondern in der Hypothek der Probleme, die auch und wieder zu wissen auferlegt, was schon einmal gewußt worden war.¹⁵

Das Unbefriedigende solcher Großthesen liegt darin, dass Epochen eigentlich keine historischen Akteure sind und, im Sinne Werles, gar keine Probleme haben können. Wenn man wie Blumenberg argumentiert, wechselt man also in ein nicht-intentionalistisches Modell und behauptet, Neuzeitwerdung bringe zwangsläufig Probleme mit sich. Die Schwierigkeit eines solchen Vorgehens zeigt sich schon daran, dass Blumenberg den Druck, unter dem die Neuzeit stehen soll, nämlich Problemhypothesen vom Mittelalter zu übernehmen und neue Antworten auf alte Fragen zu finden, gar nicht begründen kann. Er versteht den Wandel von Deutungssystemen als diachrone Abfolge, bei der eine Epoche die Probleme älterer Epochen mehr oder minder freiwillig erbt. Man kann mit Blumenberg zwar behaupten, dass etwa Teile der Frühaufklärung auf das Problem säkularer Normenbegründung reagieren und mit der Vernunft ein Äquivalent zur Idee Gottes, also ein säkulares Sinnmonopol formulieren. Man kann aber nicht erklären, warum einzelne Aufklärer das eigentlich tun, wozu sie solche obersten Rechtferti-

¹⁵ Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe*, Frankfurt a. M. 1996, S. 59.

gungsinstanzen brauchen. Epochenwandel lässt sich mit Blumenbergs Konzept der weitervererbten Problemhypothesen zwar beschreiben, aber nicht erklären, weil nicht klar wird, warum eigentlich fast niemand das Problemerbe ausschlägt.

Eine zentrale Herausforderung problemhistorisch orientierter Kultur-, Ideen- und Literaturgeschichtsschreibung besteht deshalb darin, Probleme immer wieder mit konkretem Textmaterial zu verknüpfen und zu erklären, warum man davon ausgeht, dass dieser oder jener Text sich mit diesem oder jenem Epochenproblem herumschlägt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass man sich damit eindeutig für einen rein-intentionalen und gegen einen nicht-intentionalen, strukturellen Problem-Begriff entscheidet. In seinem aktuellsten Beitrag hat Dirk Werle zu dieser offenen Frage Stellung bezogen und klar gemacht, dass gerade der Problem-Begriff ein geeignetes Konzept ist, um „zwischen intentionaler und nicht-intentionaler Ebene zu vermitteln.“¹⁶ Probleme teilen mit Intentionen zwar bestimmte Eigenschaften, haben aber auch Eigenschaften, die Intentionen nicht besitzen:

Mit dem Konzept der Intention teilt das Konzept des Problems, dass es einem historischen Akteur zumutet, er habe es wirklich gehabt. Das muss nicht heißen, dass der Akteur, wenn man ihn fragen kann und dann auch fragt, ob dies oder das seine Intention beziehungsweise sein Problem gewesen sei, notwendiger Weise zustimmen muss. Aber es heißt immerhin, [...] dass derjenige, der Intentionen beziehungsweise Probleme zuschreibt, nicht von der Vorstellung absieht, dass die Artefakte, um die es geht, von historischen Akteuren bewusst und zielgerichtet geschaffen worden sind. Abweichend von dem Konzept der Intention besitzt das Konzept des Problems jedoch die Eigenschaft, überindividuell zu sein: Gruppen von Akteuren können dasselbe Problem haben, und diese Gruppen können unterschiedlich groß sein, bis hin zur maximalen Größe aller in einem bestimmten Zeitraum lebenden Individuen.¹⁷

An eine solche Fassung des Problem-Begriffs, die zwischen intentionalistischen und nicht-intentionalistischen Positionen vermittelt, lässt sich auch die Rede von Epochenproblemen anschließen. Man geht dabei zum einen davon aus, dass Probleme etwas sind, das Gruppen von Akteuren und Gruppen von Texten auch über längere Zeiträume miteinander teilen können, dass sich Epochenwandel zudem anhand der variierenden Antworten auf Problemkontexte beschreiben lässt und dass man daher von Epochen sprechen kann, wenn ein Antworttypus über einen gewissen Zeitraum hinweg dominiert hat und sich von den dominierenden Problemantworten vorangehender und nachfolgender Epochen unterscheidet. Dies sollte zum anderen aber nicht dazu führen, Problemkontexte als unentrinnbares Fatum zu verstehen, das über historische Akteure zwangsläufig hereinbricht: Um einen Konflikt von Deutungssystemen als Epochenproblem beschreiben zu können, welches dann entsprechende Problemantworten nach sich zieht, muss man entweder nachweisen, dass und wie dieser Konflikt in der Identitätsfindung von

¹⁶ Dirk Werle, *Problem und Kontext. Zur Methodologie der literaturwissenschaftlichen Problemgeschichte*, in: *Journal of Literary Theory* 8 (2014), Heft 1, S. 31–54.

¹⁷ Ebd., S. 51f.

konkreten Individuen ausgetragen wird, oder eben Gründe dafür angeben, dass und warum man sich diesem Konflikt in einer bestimmten historischen Situationen gar nicht entziehen konnte.

II. Epochenwandel als Konfliktgeschehen: Panajotis Kondylis

Es gibt für das 18. Jahrhundert ein Deutungsangebot, das zumindest für die Philosophiegeschichte plausible Vorschläge macht, wie eine solche Erklärung von Epochenwandel aussehen kann, nämlich die Arbeiten von Panajotis Kondylis, die auch den Rahmen für die Literaturgeschichte abstecken können. Die Erklärungsstärke von Kondylis liegt in seinem konfliktgeschichtlichen Ansatz, den er selbst folgendermaßen beschreibt: „Die beste Art, eine bestimmte Philosophie geistesgeschichtlich zu begreifen, ist demnach die, ihren Gegner klar ins Auge zu fassen und zu erwägen, was sie beweisen muß bzw. will, um diesen Gegner außer Gefecht zu setzen.“¹⁸

Kondylis beschreibt Normen und Ideen anhand der damit verfolgten Interessen: Normen sind für ihn in erster Linie Entscheidungen gegen andere Normen, sie verdanken sich also einem Akt der Abgrenzung von einem präsenten Gegner.¹⁹

18 Panajotis Kondylis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981, S. 20.

19 Dieses Erklärungsmuster ist Kondylis immer wieder zum Vorwurf gemacht worden, zuletzt im Rahmen eines Kondylis-Schwerpunkts in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* (Jahrgang 2012, Heft 3): Oliver Flügel-Martinsen würdigt Kondylis hier zwar als wichtigen Impulsgeber für ein Verständnis von „Ideengeschichte als Konfliktgeschehen“, eine Auffassung von Ideengeschichte, die „heute geradezu alternativlos“ sei und die sich auch bei Vertretern der sogenannten ‚Cambridge School‘ wie Quentin Skinner und bei Michel Foucault finde (Oliver Flügel-Martinsen, *Apodiktischer Dezisionismus? Kondylis' Machtdenken*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60 [2012], S. 365–382, hier S. 365). Zugleich moniert Flügel-Martinsen aber, „dass hinter Kondylis' Denken insgesamt eine soziale Tiefenontologie eines auf Selbstbehauptung hin angelegten Machtstrebens steht“ (ebd., S. 366). Vorgeworfen wird Kondylis also, dass seine Erklärung von Ideengeschichte als polemische Auseinandersetzung zwischen den Vertretern verschiedener Deutungssysteme auf einer für wahr gehaltenen Fundamentalerklärung menschlichen Handelns basiere, auf einer „Anthropologie des Machtstrebens“ (ebd., S. 368). Flügel-Martinsen tut Kondylis damit in zweierlei Hinsicht Unrecht: Zum einen übergeht er die analytische Produktivität und den enormen Erkenntnisgewinn, den Kondylis aus dem Theorem einer Ideengeschichte als Konfliktgeschichte schlägt. Auf die Ergebnisse von Kondylis' monumentalen Studien kommt Flügel-Martinsen fast überhaupt nicht zu sprechen, sondern er beschäftigt sich nahezu ausschließlich mit Kondylis' eigenem philosophischen Beitrag, dem schmalen Band *Macht und Entscheidung* (1984). – Zum anderen blendet Flügel-Martinsen aus, dass Kondylis mit seinem „machtanthropologischen Ansatz“ (Flügel-Martinsen, *Apodiktischer Dezisionismus?*, S. 378) zwar einen durchaus normativen und daher auch kritisierbaren Standpunkt bezieht, dass er selbst die Anthropologie des Machtstrebens aber lediglich als heuristische Annahme versteht, die es erlaubt, Ideengeschichte besser zu erklären, nämlich Ideen aufzufassen als einen Akt der Absonderung von einem Gegner im Rahmen eines Kampfes um Aufmerksamkeit. Letztlich nur unter einer solchen Perspektive kann es gelingen, das ideologisierte Erzählen von Ideengeschichten zumindest zu reduzieren und z. B. Aufklärung nicht zur heroischen Emanzipation von der Theologie, zur Befreiung des Individuums oder zur selbstlosen moralischen Kritik am Absolutismus zu stilisieren, sondern die polemische Auseinandersetzung zwischen Aufklärung, Theologie und Absolutismus selbst in

Den Druck, aus dem heraus Epochen Problemhypothesen von anderen Epochen übernehmen, versteht man demnach erst, wenn man nicht nur von einer Abfolge der Deutungssysteme ausgeht, sondern von einer synchronen Deutungskonkurrenz. Ludwig Stockinger hat dies in Anlehnung an Kondylis einmal so beschrieben:

Ideengebilde sind als Säkularisate zureichend nur dann zu verstehen, wenn man Theologie und neuzeitliche Philosophie nicht als zwei aufeinanderfolgende Epochen, sondern als gleichzeitig sich gegenüberstehende konkurrierende Deutungsangebote versteht, deren Vertreter sich im Kampf um die dominierende Interpretation befinden [...]. Diese Gleichzeitigkeit impliziert auch, daß einzelne Individuen den Kampf konkurrierender Sinndeutungen in der eigenen Identitätsfindung austragen müssen und dabei Kompromißlösungen produzieren, die ebenfalls die Gestalt eines Säkularisats haben.²⁰

den Blick zu nehmen. – Schon in *Macht und Entscheidung* setzt sich Kondylis mit den gegen ihn vorgebrachten Vorwürfen auseinander, wenn er seine ideengeschichtliche Analyse als ‚deskriptiven Dezisionismus‘ bezeichnet und damit den machtanthropologischen Ansatz als heuristische Theoriehypothese markiert, die lediglich hilft, das Material der Ideengeschichte besser zu erklären, nämlich indem man Ideen und Normen als Entscheidungen gegen andere Normen auffasst und sie auf die dahinter stehenden Interessen befragt. Er grenzt diese Methode jedoch von einem ‚militanten‘ oder ‚normativen Dezisionismus‘ ab: Dem militanten Dezisionismus gilt als ‚wahres‘ Leben nur dasjenige, das sich permanent wach und entscheidungsbereit hält und sich nicht an Gewissheiten klammert, sondern auch das praktische Handeln in der Lebenswelt an einer Anthropologie des Machtstrebens orientiert. Kondylis dagegen versteht seinen machtanthropologischen Ansatz gerade nicht als praktisches Sollen. Er will keine Fundamentalerklärung menschlichen Handelns bieten, sondern eine heuristische Hypothese für eine Theorie der Ideengeschichtsschreibung. Mit dem ‚deskriptiven Dezisionismus‘ verbindet sich keine Anleitung für das Handeln in der Praxis, denn hier braucht man offenbar Normen, die man nicht permanent als bloße Entscheidungen relativiert, die man nicht permanent zum bloßen Produkt der eigenen Interessen erklärt oder sie auf ihre Einbettung in polemische Konstellationen hinterfragt. „Unser deskriptiver Dezisionismus läßt also weder die Entscheidung als Sollen noch die pflichtgemäße Bindung von Entscheidungen an ein angeblich objektives Sollen gelten. [...] [E]rst durch die Einsicht in die soziale Notwendigkeit der Vorherrschaft des Normativismus vermag diese Theorie deskriptiv, d. h. wertfrei zu bleiben. Das mag paradox klingen, und dennoch gehören, bei Licht besehen, theoretische Wertfreiheit und Anerkennung der Überlegenheit des wert- und normgebundenen Denkens auf praktischem Gebiet unzertrennlich zusammen. Denn restlos wertfrei ist eine Betrachtung nicht schon dann, wenn sie sich der Subjektivität und Relativität der Werte bewußt bleibt, sondern erst dann, wenn sie ihrerseits auf die Rolle des Aufklärers und des Therapeuten – kurzum: des Führers – ganz und gar verzichtet: [...] Wertfreie Erkenntnis kann sich nicht die Zerstörung von Illusionen zum Ziel setzen, denn gerade durch die Feststellung von der Unzerstörbarkeit, ja Lebensnotwendigkeit von Illusionen ist sie wertfrei geworden. Sie muß deshalb ein parasitäres Dasein führen und sich eigentlich ausschließlich an diejenigen richten, die praktisch überflüssige, ja hemmende Einsichten zu schätzen wissen“ (Panajotis Kondylis, *Macht und Entscheidung. Die Herausbildung der Weltbilder und die Wertfrage*, Stuttgart 1984, S. 9). Dass bei solchen Aussagen immer auch Kondylis' offenbar identitätsstiftende Selbststilisierung zum unabhängigen Privatintellektuellen mitschwingt, der außerhalb aller Institutionen steht und nur so einen nüchternen Blick auf die Ideengeschichte werfen könne, gehört freilich zu den Eigenheiten dieses Autors, die man aber angesichts der Fülle von anregenden Ergebnissen, die seine Studien hervorgebracht haben, in Kauf nehmen kann.

20 Stockinger, *Romantik und Katholizismus*, S. 272.

Neue Deutungssysteme müssen in der Lage sein, auf die Problemkontexte vorhandener Deutungssysteme mit neuen Lösungen zu reagieren, denn „man wirkt in der Polemik nicht überzeugend, wenn man keine Grundfragen beantworten kann“.²¹ Kondylis erklärt die Struktur aufklärerischen Denkens also aus den polemischen Szenarien, in denen Aufklärer stehen: Sie sehen sich konfrontiert mit konkreten Vertretern der Offenbarungstheologie, die immerhin den lieben Gott auf ihrer Seite haben, und einem solchen Gegner muss man etwas entgegensetzen, man braucht eine ‚weltanschauliche Waffe‘,²² die Verhaltensregeln säkular legitimiert, wie den Begriff der Vernunft. Um diese polemische Situation zu illustrieren, erinnere ich nur an die Konflikte zwischen einem Aufklärer wie Christian Wolff und dem pietistischen Luthertum an der Theologischen Fakultät in Halle.

Kondylis' Ausführungen zur Ideengeschichte der Aufklärung lassen sich auch für die Beschreibung von Literaturgeschichte fruchtbar machen, denn gerade die frühaufklärerische Dichtung beteiligt sich an der Verbreitung und Popularisierung von rationalistischer Metaphysik, sie besitzt also eine polemische Funktion: Die frühaufklärerischen Poetiken drehen sich zu einem Großteil um die darstellungspraktische Lösung der Frage, wie sich denn vernünftiges Denken in die Anschaulichkeit literarischer Fiktionen übersetzen lasse, wie also eine aufgeklärte Öffentlichkeit durch das Medium Literatur in ihrem Glauben an die Idee der Vernunftautonomie versichert werden könne.²³

Nun wollen Aufklärer einerseits, so Kondylis, ein neues Deutungssystem etablieren, mit dem sich gesamtgesellschaftlich gültige Normen begründen lassen und das sie als führende Deuter des neuen Deutungssystems gesellschaftlich unentbehrlich macht. Andererseits darf das neue Deutungssystem ‚Aufklärung‘, das vorgibt, sich im Namen der Vernunft, der Natur oder des Menschen von der Religion zu emanzipieren, nicht den Anschein erwecken, keine absoluten Normen, kein Sollen mehr begründen zu können. Kondylis beschreibt Aufklärung daher als Zweifron-

21 Kondylis, *Die Aufklärung*, S. 300.

22 Ebd., S. 19.

23 Zum zentralen Charakteristikum der frühaufklärerischen Poetologie gehört es, dass man sich literarische Fiktionen mithilfe der von Leibniz geprägten Vorstellung möglicher Welten erklärt, wodurch die Poetologie sich eng an das in der Frühaufklärung dominierende philosophische System anschließt und sich von der damit verbundenen Realitätskonzeption abhängig macht. In den poetologischen Systemen der Frühaufklärung besitzen literarische Fiktionen dadurch ihre Berechtigung, dass sie im Gegensatz zur Geschichtsschreibung zwar keine Tatsachenwahrheiten, d. h. nicht die Faktizität wirklichen Geschehens darstellen, aber eine wahrscheinliche Handlung, die den Gesetzen der Vernunft gehorcht, sprich: eine mögliche Welt, die dem Grundsatz der Widerspruchsfreiheit unterliegt. Widerspruchsfrei ist ein Geschehen, das einer vernünftigen Logik von Ursache und Wirkung folgt, bei dem eine unvernünftige bzw. unmoralische Handlung auch negative Folgen hat, vernünftiges Handeln dagegen positive. Das Konzept der möglichen Welten erfreute sich in der Poetologie der Frühaufklärung deshalb so großer Beliebtheit, weil sich Literatur damit besonders gut als ein Medium zur Popularisierung vernünftigen Denkens begründen lässt. Indem Dichtung Vernunftwahrheiten in sinnliche Narrationen ‚übersetzt‘, vermittelt sie eine ‚anschauende Erkenntnis‘, die vernünftige Affekte hervorruft und sich deshalb als probates Aufklärungsinstrument erweist. Zu den poetologischen Normen der Frühaufklärung vgl. Ludwig Stockinger, *Ficta Respublica. Gattungsgeschichtliche Untersuchungen zur utopischen Erzählung in der deutschen Literatur des frühen 18. Jahrhunderts*, Tübingen 1981, S. 149–184.

tenkrieg: Aufklärer kämpfen „gegen den theologischen Gegner und nicht weniger vehement gegen diejenigen, die aus der Beseitigung Gottes (der Theologie) und der sich daraus ergebenden Vorrangstellung des Menschen (der Anthropologie) skeptische, nihilistische Folgerungen ziehen wollten.“²⁴ Zu Kondylis' scharfsinnigsten Beobachtungen gehört die Feststellung, dass innerhalb der Aufklärung die skeptizistischen, materialistischen und nihilistischen Extrempositionen nicht in der Mehrzahl sind, sondern die Vermittlungsversuche,

daß die Vermittlung [aber] im Hinblick auf die Extreme und aus Furcht vor ihnen erfolgt: ganz unabhängig vom Grad ihrer theoretischen Vervollkommenung stehen diese Extreme wie Gespenster da und motivieren Aktionen und Reaktionen; man wehrt sich gegen die voraussichtlich letzten Konsequenzen einer Denkweise, als ob sie bereits eine greifbare Gefahr wären.²⁵

Bei der Aufklärung handelt es sich also um den Versuch, aus Furcht vor Extrempositionen zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen Willensfreiheit und Determinismus, zwischen philosophischer Vernunft und christlicher Offenbarungsreligion zu vermitteln. Aufklärung konstituiert sich aus dem Problem einer „doppelte[n] Gegnerschaft gegen traditionelle Theologie und nihilistische Ansätze“.²⁶ Durch ihre Vermittlungsbemühungen steht die Aufklärung jedoch permanent in der Gefahr, sich selbst überzubeanspruchen. Kondylis bezeichnet diese Gefahr treffend als den aufklärerischen „Dualismus des Schwankens: man will nämlich auf die Aufwertung der Materie im Kampfe gegen die Theologie nicht ganz verzichten, kann aber diese Aufwertung mit Rücksicht auf das Schicksal von Norm und Geist nicht allzu weit treiben“.²⁷

Kondylis beschreibt die spezifische Struktur aufklärerischer Philosopheme als den Versuch, das Deutungssystem der Religion durch eine säkulare Wertskala zu ersetzen und ein Äquivalent für jene Deutungsleistung bei der Beantwortung von Grundfragen menschlichen Lebens zu finden, die bislang nur der Religion zugeordnet wurde. Dass Aufklärer jenes Deutungssystem, das sie vertreten, derart hochrüsten, dass sie die Idee der Vernunft auf Augenhöhe mit der theologischen Idee Gottes bringen wollen, lässt sich jedoch nicht mit der überindividuellen Logik dieses Deutungssystems selbst erklären, sondern nur mit Blick auf jene Akteure, die öffentlich für ‚Aufklärung‘ eintreten, um damit bestimmte Probleme zu bewältigen: Die spezifische, auf Vermittlung zwischen Christentum und Rationalismus abzielende Struktur der deutschen Frühaufklärung verdankt sich dem Umstand,

24 Panajotis Kondylis, *Alte und neue Gottheit* (aus dem Griechischen übersetzt von Konstantin Verzykios), in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60 (2012), S. 351–364, hier S. 354.

25 Kondylis, *Die Aufklärung*, S. 52.

26 Ebd., S. 23.

27 Ebd., S. 211f. – Vgl. dazu auch den Beitrag von Ludwig Stockinger und die Hinweise zu Aufklärern wie Gottsched, Wolff oder Manteuffel, die einen solchen ‚Dualismus des Schwankens‘ repräsentieren, weil sie sich um eine Vermittlung zwischen Rationalismus und Christentum bemühen, um nicht in Nihilismusverdacht zu geraten, und die daher „beständig behaupteten, ihr Standpunkt sei nichts anderes als eine philosophische Stütze der Grundlehren des Christentums“ (Beitrag von Ludwig Stockinger, S. 16).

das Aufklärer und Vertreter der Theologie sich als Individuen gegenüberstehen und um die Begründung gesamtgesellschaftlich wirkungsmächtiger Normen und das damit verbundene öffentliche Sozialprestige konkurrieren.

Nun verschieben sich um die Jahrhundertmitte leugbar die Akzente: Vielen Aufklärern gilt der Begriff der Vernunft als von der Erfahrung abgelöste Idee. Am Empirismus orientierte Spätaufklärer werfen dem Rationalismus Verrat an der gemeinsamen Sache vor. Sie monieren, dass Rationalisten für die Vorstellung der Vernunftautonomie einen zu hohen Preis bezahlen: Indem sie zum Glauben an die Vernunft als überpersönlicher Autorität aufrufen, verleihen sie ihr geradezu ‚religiösen‘ Charakter, produzieren eine von der sinnlichen Erfahrung abgelöste Idee, mit der sie eine ähnliche Ontologisierung betreiben, wie die Theologen mit der Idee Gottes. Dagegen suchen viele Spätaufklärer ihr Heil in der Empirie, im Menschen und seinen Gefühlen, seinen Trieben, seiner Kultur und Geschichte oder in der Natur. Vertreter des Empirismus wie John Locke oder Vertreter der Spätaufklärungsanthropologie wie Ernst Platner kritisieren etwa die rationalistische Lehre von angeborenen Ideen wie Gott, da die Empirie ja zeige, dass man solche Ideen erst im Laufe seines Lebens erwerbe.²⁸ Bei der Beschreibung dieser Vorgänge ist wiederum wenig gewonnen, wenn man die anti-intellektualistische bzw. anti-rationalistische Polemik der empiristischen oder sensualistischen Spätaufklärung einfach reproduziert, wenn man Spätaufklärung – mit dem Selbstverständnis ihrer Vertreter – als Emanzipation oder Überwindung einer vernunftgläubigen Frühaufklärung feiert. Mit Kondylis kann man die Teilepoche Spätaufklärung stattdessen konturieren, indem man die neuen Strategien beschreibt, die Spätaufklärer entwickeln, um im aufklärerischen Zweifrontenkampf gegen Theologie und Materialismus zu bestehen. Das Epochenproblem säkularer Normenbegründung wird ja in der Spätaufklärung keineswegs ad acta gelegt, es gewinnt vielmehr massiv an Brisanz: Auch Spätaufklärer stehen in einem polemischen Rangstreit mit Vertretern der Theologie und müssen permanent befürchten, sich von ihren Gegnern den Nihilismusvorwurf einzuhandeln. Hinter jener „Rehabilitation der Sinnlichkeit“,²⁹ die sich mit Empfindsamkeit, Sturm und Drang, Anthropologie, Empirismus und Pantheismus vollzieht, lauert die Gefahr der Relativierung aller Normen wie ein Gespenst. Die Vorstellung eines Menschen, dessen Vernunft vom Körper abhängt, erschüttert die Grundfesten der Frühaufklärung, den Glauben an Vernunftautonomie und Willensfreiheit. Manfred Engel hat dies einmal die spätaufklärerische ‚Krise des Wahren und des Guten‘ genannt.³⁰

28 Vgl. Gideon Stiening, *Platners Aufklärung. Das Theorem der angeborenen Ideen zwischen Anthropologie, Erkenntnistheorie und Metaphysik*, in: Aufklärung. Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte 19 (2007), Themenschwerpunkt: Ernst Platner (1744–1818). Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie, hg. v. Guido Naschert u. Gideon Stiening, S. 105–138.

29 Kondylis, *Die Aufklärung*, S. 19.

30 Manfred Engel, *Das ‚Wahre‘, das ‚Gute‘ und die ‚Zauberlaterne der begeisterten Phantasie‘. Legitimationsprobleme der Vernunft in der spätaufklärerischen Schwärmerdebatte*, in: German Life and Letters 62 (2009), Heft 1, S. 53–66, hier S. 60f.

Wie aber vermeiden nun Spätaufklärer, dass die ‚Rehabilitation der Sinnlichkeit‘ zur Relativität aller Normen ausartet? Indem sie die Natur, die Empirie, das Gefühl oder die Geschichte zur neuen Norm hochstilisieren. Kondylis zufolge lösen viele Aufklärer das Problem der Normenbegründung, indem sie sich in widersprüchliche Vermittlungspositionen stürzen und zwar aus der klammheimlichen Furcht vor den nihilistischen Konsequenzen jener ‚Rehabilitation der Sinnlichkeit‘, die sie selbst betreiben. Sie tun dies aber nicht einfach so, sondern weil sie in polemischen Zusammenhängen stehen. Die Relativität aller Normen und Werte ist das zentrale Schreckgespenst gerade des späten 18. Jahrhunderts, denn sich als Nihilist oder Materialist zu outen hieße, sich im Angesicht weltanschaulicher Gegner wie Rationalismus und Theologie die Blöße zu geben, hieße einzugestehen, dass man keine Grundfragen mehr beantworten kann.

Auch bei der spätaufklärerischen Berufung auf die Empirie geht es also nicht allein um Kritik an rationalistischen Philosophemen wie der Leibniz-Theodizee, sondern die Ankläger der großen Systeme stehen unter dem Druck, wieder neue Systeme aufzustellen. Spätaufklärer philosophieren und dichten daher nicht über begrenzte empirische Phänomene, sondern am liebsten über das ‚Système de la Nature‘ und geben dabei etwas als induktive Vorgehensweise aus, was in Wahrheit deduktiv ist.³¹

Diese Beobachtungen von Kondylis haben meines Erachtens auch Konsequenzen für das Bild von Aufklärung, das die germanistische Forschung der letzten Jahrzehnte gezeichnet hat: Die Rede von einer ‚anthropologischen Wende‘, die sich um die Jahrhundertmitte ereignet habe, verwischt die Kontinuitäten zwischen rationalistischer und empiristischer Aufklärung, weil der Zäsurcharakter überbetont wird. Tatsächlich handelt es sich bei der empiristischen Spätaufklärung wohl eher um eine neue Antwort auf alte Fragen und diese neue Antwort steht in denselben polemischen Zusammenhängen wie die alte.³²

31 „Die Bühne beherrschen nicht Monographien über ein empirisch begrenztes und restlos interpretierbares Problem, sondern ambitionöse und voluminöse [sic] ‚Systèmes de la Nature‘ [...]. In der Tat ist die Haltung der Aufklärer, wenn sie sich z. B. auf allgemeine Instanzen wie die Natur berufen, um einzelne Phänomene zu interpretieren, in ihrer polemischen Folgerichtigkeit logisch höchst paradox. Man verfährt in Wirklichkeit deduktiv, nur daß die Prinzipien der Deduktion als empirisch gegeben *definiert* werden, worauf das ganze Verfahren ruhigen Gewissens induktiv genannt wird. Es handelt sich dabei eher um die *Entscheidung*, sich auf die Empirie als höchste Instanz zu berufen, so oft man eine höchste Rechtfertigungsinstanz braucht, als um das geduldige Verweilen bei ihr [...]. Wir haben es mit einer spekulativen Empirie bzw. mit einem spekulativen Gebrauch der Empirie zu tun, der auf der weltanschaulichen Entscheidung zur Aufwertung der Sinnlichkeit beruht“ (Kondylis, *Die Aufklärung*, S. 305–307).

32 „[Die] traditionelle Transzendenz wurde in der Neuzeit entweder beseitigt oder in ihrer sozialen Wirksamkeit erheblich eingeschränkt, dadurch wurde aber die Spaltung zwischen Transzendenz und Immanenz nicht aus der Welt geschafft. Sie entstand von neuem, implizit zwar (denn das offene Bekenntnis zu ihr hätte als Bekenntnis zur traditionellen Transzendenz ausgelegt werden können und mußte somit aus polemischen Gründen vermieden werden), aber deutlich genug; sie meldete sich nämlich gerade innerhalb jener Immanenz, die die alte Transzendenz in den Schatten stellte, und hatte die gleiche normative Funktion zu erfüllen. [...] Es ist offensichtlich und läßt sich auch historisch reichlich belegen, daß die neuzeitliche Transzendenz, wie sie sich auf bestimmte Schlüsselbegriffe (Natur, Vernunft, Mensch) konzentriert, in sozialer Hinsicht

Dies zeigt ein Blick auf jene neue Thematisierung der leibgeistigen Einheit des Menschen, die Spätaufklärer unter dem Label ‚Anthropologie‘ betreiben. Die neue Anthropologie tritt an, um sich als Fundamentalwissenschaft vom Menschen, als Leitdisziplin aller anderen Wissenschaften zu etablieren. Mit seiner *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* hat der Leipziger Professor für Medizin und Philosophie Ernst Platner dem neuen aufklärerischen Forschungsinteresse einen Namen gegeben. Das wissenschaftliche Programm, das er damit verbindet, kann man in zwei seiner Faustformeln zusammenfassen:

Endlich kann man Körper und Seele in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Einschränkungen und Beziehungen zusammen betrachten, und das ist es, was ich Anthropologie nenne.³³

Der Mensch ist weder Körper, noch Seele allein; er ist die Harmonie von beyden; und der Arzt darf sich, wie mir dünkt, eben so wenig auf jene einschränken, als der Moralist auf diese.³⁴

Der zweite Satz demonstriert, wie stark die neue Anthropologie bemüht ist, sich gegen den Nihilismus- und Materialismusvorwurf zu wappnen und ihre gefährlichen Konsequenzen für die Idee menschlicher Freiheit zu überdecken. Platners Anthropologie nimmt bei einem älteren Leib-Seele-Modell Anleihen, nämlich beim leibnizschen Harmonismus, und bestimmt Mensch-Sein als ‚harmonisches‘ Verhältnis von Leib und Seele. Die ‚beste aller möglichen Welten‘ beginnt für Platner „bereits beim menschlichen Körper“.³⁵

An Platner zeigt sich, dass mit dem Erscheinen der neuen Anthropologen die Aufklärung keineswegs ‚gewendet‘ wird. Vielmehr illustrieren gerade seine Schriften „die Eigentümlichkeiten der deutschsprachigen Anthropologie, deren Empirismusrezeption sich von den vorhergehenden Schulungen durch den Wolffschen Rationalismus nicht vollkommen lösen konnte, damit aber fundamentale Ungeheimheiten zu konstitutiven Elementen ihrer Konzeptionen machen mußte“.³⁶ Bei Platners Bemühen, die Anthropologie gegen den Materialismusvorwurf zu immunisieren, handelt es sich keineswegs um eine Überwindung der Frühaufklärung, sondern um eine polemische Maßnahme: Um dem weltanschaulichen Gegner nicht in die Hände zu spielen, versucht er nihilistische Extrempositionen abzuwehren und vermittelt stattdessen zwischen empiristischer Anthropologie und leibnizischem Harmonismus. Die spätaufklärerische Rede vom ‚ganzen Menschen‘ erweist sich, so besehen, als „Kampfbegriff antirationalistischer Theorie“.³⁷ Diesen

ähnlich fungiert wie die alte. Unter Berufung auf sie wird die jeweilige Wertskala aufgestellt, und Herrscher ist, wer sie jeweils verbindlich interpretieren kann. Nicht wesentlich anders war es früher um die (offen) transzendente Idee Gottes bestellt“ (Ebd., S. 58f.).

33 Ernst Platner, *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, Leipzig 1772, S. XVII f.

34 Ebd., S. IV.

35 Jutta Heinz, *Wissen vom Menschen und Erzählen vom Einzelfall. Untersuchungen zum anthropologischen Roman der Spätaufklärung*, Berlin/New York 1996, S. 29.

36 Stiening, *Ein „Sistem“ für den „ganzen Menschen“*, S. 138.

37 Ebd., S. 121.

Normativismus des Relativen, dieses Hochstilisieren der Empirie, der Natur, Geschichte oder Kultur zur neuen Norm, mit der sich Verhaltensregeln begründen lassen, kann man mit Kondylis ursächlich auf die Furcht vor einem ad extremum getriebenen Empirismus zurückführen.

Kondylis beschreibt diesen Problemlösungsmodus als monistischen Ansatz der deutschen Spätaufklärung und denkt dabei unter anderem an Herder: In dessen Konzept einer empiristischen Darstellung von Kulturgeschichte, die zugleich die Idee der Humanität erweisen soll, wird „Ganzes und Entwicklung bzw. Normatives und Kausales miteinander verschmolzen [...] das Relative bzw. sinnlich Bedingte soll so interpretiert werden, daß kein Relativismus und keine Skepsis daraus entstehen kann.“³⁸ Mit den Widersprüchen, in die Herder bei diesem Normativismus des Relativen gerät, dokumentiert sein Werk paradigmatisch die unlösbare Problemlage der Spätaufklärung insgesamt.³⁹

Selbst beim spätaufklärerischen Bekenntnis zur Subjektgebundenheit aller Wahrheit handelt es sich weniger um eine Wende, sondern um das Bekenntnis zu einer weltanschaulichen Partei. Der polemische Charakter jener Berufung auf die Empirie und das Subjekt zeigt sich gerade daran, dass Spätaufklärer den neuen Primat der Erkenntnistheorie zumeist nicht auf ihre eigene Position anwenden, um sich vor dem weltanschaulichen Gegner nicht zu entblößen. Für die Spätaufklärung gilt in der Regel, „daß hier nicht menschliche Erkenntnis überhaupt und als solche für ungewiß oder unmöglich gehalten wird, sondern nur das, was der gegnerischen traditionellen Metaphysik als höchste und wichtigste Erkenntnis galt.“⁴⁰

III. Subsidiäre und komplementäre Literatur

In der Literaturgeschichtsschreibung verbindet man das späte 18. Jahrhundert bekanntermaßen mit einem Wandel der Funktion von Literatur: Noch das Literatursystem der Frühaufklärung ist eng verflochten mit bestimmten philosophischen Basisannahmen, vor allem mit jenen der Leibniz-Theodizee. Im Medium Literatur soll die Vereinbarkeit von Christentum und rationalistischer Metaphysik, von Vernunft und Sinnlichkeit unter Beweis gestellt werden, z. B. indem man exemplarische Handlungen erfindet, die von der Gefährdung durch die Sinnlichkeit erzählen, zugleich aber auch Modellösungen anbieten, wie man diese Gefährdung als Aufklärer handhabt, ohne den Halt zu verlieren. Man kann dabei von heteronomer Literatur sprechen,⁴¹ die außerliterarische Problemlösungen literarisiert,

38 Kondylis, *Die Aufklärung*, S. 620.

39 Vgl. dazu auch Löwe, *Idealstaat und Anthropologie*, S. 39–45.

40 Panajotis Kondylis, *Die neuzeitliche Metaphysikkritik*, Stuttgart 1990, S. 315.

41 Vgl. dazu auch den Beitrag von Ludwig Stockinger in diesem Band, S. 31–32.

oder mit Karl Eibl von subsidiärer Literatur, „die vorhandene Problemlösungen unterstützt“.⁴²

Im späten 18. Jahrhundert jedoch wenden sich zahlreiche Intellektuelle von solchen Literaturkonzepten ab und einer ‚komplementären Literatur‘ zu,⁴³ die sich nicht von außerliterarischen Problemlösungen bestimmen lässt, sondern bestimmte Probleme in ihrer Unlösbarkeit reflektiert. Eines der Hauptprobleme, die als unlösbar reflektiert werden, ist das Problem säkularer Normenbegründung:

Gerade auf dem literarischen ‚Höhenkamm‘ der ‚Goethezeit‘ finden sich etliche Beispiele, die jene mit Aufklärung verbundene Nihilismusgefahr nicht durch einen Normativismus der Empirie, der Natur etc. kaschieren, sondern diese Nihilismusgefahr im Medium Literatur offen darstellen, ohne Lösungen zu präsentieren. Man denke nur an Werther, dem es nicht gelingt, aus seinem subjektiven Naturgefühl objektive Normen abzuleiten.⁴⁴ Man denke ferner an die Nihilismus-Monologe Franz von Moors in Schillers *Räubern*, an den Nihilismus-Brief am Schluss des ersten Buchs von Hölderlins *Hyperion*, an Jean Pauls *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab*, an Klingemanns *Nachwachen des Bonaventura* oder an Mephisto in Goethes *Faust*.

Goethezeitliche Literatur unterscheidet sich also gerade dadurch von einer Literatur der Aufklärung und Empfindsamkeit, dass sie keine säkularen Normen wie Vernunft, Gefühl oder moral sense, Trieb oder Natur ästhetisch popularisiert, sondern säkulare Normenbegründung und die Vermittlung zwischen Vernunft und Sinnlichkeit als schwerwiegendes Problem ästhetisch exponiert.

Dazu ein einfaches Beispiel: Der Dichter Friedrich Leopold Graf zu Stolberg (1750–1819) unternimmt 1775 gemeinsam mit seinem Bruder und dem fast gleichaltrigen Goethe eine Schweiz-Reise. Im selben Jahr entsteht eines seiner bekanntesten Gedichte, *An die Natur*:

Süße, heilige Natur,
Laß mich geh'n auf deiner Spur,
Leite mich an deiner Hand,
Wie ein Kind am Gängelband!

Wenn ich dann ermüdet bin,
Sink' ich dir am Busen hin,
Athme süße Himmelslust
Hangend an der Mutterbrust.

42 Karl Eibl, *Autonomie und Funktion. Autopoiesis und Kopplung. Ein Erklärungsangebot für ein literaturwissenschaftliches Methodenproblem mit einem Blick auf ein fachpolitisches Problem*, in: Martin Huber/Gerhard Lauer (Hgg.), *Nach der Sozialgeschichte. Konzepte für eine Literaturwissenschaft zwischen Historischer Anthropologie, Kulturgeschichte und Medientheorie*, Tübingen 2000, S. 175–190, hier S. 182.

43 Vgl. Karl Eibl, *Die Entstehung der Poesie*, Frankfurt a. M./Leipzig 1995, S. 30–34.

44 Vgl. Dirk von Petersdorff, *„Ich soll nicht zu mir selbst kommen“*. Werther, Goethe und die Formung moderner Subjektivität, in: *Goethe-Jahrbuch* 123 (2006), S. 67–85, hier S. 69–71.

Ach! wie wohl ist mir bei dir!
Will dich lieben für und für;
Laß mich geh'n auf deiner Spur,
Süße, heilige Natur!⁴⁵

In diesem Gedicht wird eine oberste Norm propagiert, die die Funktion der Religion ersetzen soll: Beim Gang in die Natur lässt sich Heiligkeit und Wahrheit unmittelbar erfahren, in der Natur wird Transzendenz immanent, das Individuum wird in einen Säuglingszustand zurückversetzt und es opfert der Allnatur seine Autonomie und Selbstständigkeit. Das damit verbundene Problem des Ich-Verlustes wird dabei genauso kaschiert wie die ‚gefährliche‘ Seite von ‚Natur‘ und auch die Frage, wie man denn überhaupt bei etwas wie der Natur Halt finden kann, das man selbst zur Norm erklärt hat. Es handelt sich um subsidiäre Literatur, denn hier wird im Medium Literatur für eine außerliterarische Lösung geworben, nämlich dafür, das Problem säkularer Normenbegründung mit pantheistischer Naturphilosophie zu bewältigen. Stolbergs Gedicht gehört damit zum ‚Mainstream‘ der monistischen Spätaufklärung, die zwar die Sinnlichkeit rehabilitieren will, aber die damit verbundene Nihilismusgefahr kaschiert, indem sie die Sinnlichkeit zur neuen Norm nobilitiert. Das heißt freilich nicht, dass monistische Spätaufklärung mit Pantheismus identisch ist. Zur monistischen Spätaufklärung zählen auch Texte, in denen versucht wird, die Philosophie des Empirismus, des Sensualismus, die Moral-Sense-Philosophie oder Basis-Annahmen einer Fundamental-Anthropologie in Literatur zu übersetzen, die also einen ästhetischen Normativismus des Relativen betreiben, die etwa unter Beweis stellen wollen, dass außer der sinnlich wahrnehmbaren Empirie keine Wahrheit existiere oder dass es sich beim Gefühl bzw. dem menschlichen Körper und seinen Trieben um eine Art Letztinstanz handle, mit der sich Pflichten und Verhaltensregeln begründen lassen. – Nun gehört aber die Sehnsucht nach einer pantheistischen Vereinigung mit der Natur bekanntermaßen auch zu den Gegenständen von Goethes Sturm-und-Drang-Lyrik, z. B. im Falle der Hymne *Ganymed* (1774). Bei diesem Text handelt es sich allerdings nicht um subsidiäre, sondern um komplementäre Literatur, denn hier wird nicht für eine bestimmte Lösung oder Norm geworben. Stattdessen werden die Paradoxien einer empfindsamen oder pantheistischen Normenbegründung gestaltet, die sich der sinnlichen Natur ganz auszusetzen und gleichzeitig die Ich-Identität zu bewahren versucht. In der Hymne *Ganymed* wird gerade das Scheitern dieses Versuchs vorgeführt: Der vom artikulierte Ich angesprochene „alliebende Vater“ (Vers 33) zeigt sich zwar zeichenhaft im „Morgenrot“ (Vers 1), im „Frühling“ (Vers 3), in „Blumen“ und „Gras“ (Vers 13), einen konkreten substantiellen Ort im Raum besitzt er jedoch nicht. Die Vereinigung zwischen artikuliertem Ich und angesprochenem Du gelingt nur in den Wolken, also jenseits des sinnlich erfahrbaren

45 *Gesammelte Werke der Brüder Christian und Friedrich Leopold Grafen zu Stolberg*. 20 Bde. Hamburg 1820/1825, Bd. 1, S. 113.

Raums und nur um den Preis einer in den Wolken aufgelösten Identität des artikulierten Ich.

Auch innerhalb des spätaufklärerischen Literatursystems selbst ließe sich eine Gruppe von Texten als komplementäre Literatur beschreiben, vor allem Texte aus dem Werk Wielands und dem Spätwerk Lessings. Man kann diese Autoren ‚selbst-reflexive Aufklärer‘ nennen, weil sie das Medium Literatur nutzen, um säkulare Normenbegründung als unlösbares Problem zu reflektieren: Selbstreflexive Aufklärer kaschieren nicht jene Schwierigkeiten, in die eine monistische Spätaufklärung bei dem Versuch gerät, zwischen Willensfreiheit und Determinismus, zwischen Normativem und Relativem, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit zu vermitteln. Stattdessen exponieren sie diese Vermittlung literarisch als Problem: etwa Wieland, wenn er in seinen literarischen Texten mit multiperspektivischen Dialog- und Ironiestrukturen, mit Herausgeber- und Übersetzerfiktionen, mit inszenierten Textlücken etc. immer wieder Bedeutungsoffenheit herstellt. In gewisser Weise operiert Wieland dabei, auch wenn er selbst das nicht hätte wahrhaben wollen, mit proto-romantischen Darstellungstechniken. Zumindest erinnern etliche seiner multiperspektivischen Texte, die dem Leser ein verlässliches episches Orientierungszentrum verweigern, an die frühromantische Ästhetik, an den romantischen Umgang mit der Idee des Absoluten. Wie die Romantiker erfindet auch Wieland eine spezifische Formensprache für den Glauben an offenbar unverzichtbare Normen, an eine oberste Evidenz, deren konkrete Gestalt wird aber im Text selbst nicht positiviert, sie lässt sich nur negativ, z. B. als Manuskriptlücke oder im Für und Wider verschiedener Figuren- und Erzählerperspektiven erkennen.⁴⁶

IV. Frühromantik als Erbe spätaufklärerischer Problemhypothesen

Man kann die Romantik als Erbe der Aufklärung beschreiben, weil sie eingebunden bleibt in den „Zweifrontenkampf gegen Theologie und Materialismus“.⁴⁷ Von der Aufklärung unterscheidet sie sich allerdings durch die Strategien, mit denen sie versucht, in diesem Konflikt zu bestehen. In den *Fichte-Studien* findet sich eine Aufzeichnung, in der Friedrich von Hardenberg (Novalis) mit wenigen Sätzen die zentrale Problemkonstellation der Romantik umreißt:

Alles Filosofiren muß also bey einem absoluten Grunde endigen. Wenn dieser nun nicht gegeben wäre, [...] so wäre der Trieb zu Filosofiren eine unendliche Thätig-

46 Zum späten Lessing als selbstreflexivem Aufklärer, der das Medium Literatur als einen „von anderen Diskursen unabhängige[n] Diskussionsraum für Probleme“ handhabt, vgl. Ludwig Stockinger, *Saladins Problem in Lessings Nathan der Weise. Vernunft, Toleranz und ‚positive Religionen‘ im aufgeklärten Reformstaat*, in: Dietlind Hüchtker/Yvonne Kleinmann/Martina Thomsen (Hgg.), *Reden und Schweigen über religiöse Differenz. Tolerieren in epochenübergreifender Perspektive*, Göttingen 2013, S. 89–106, hier S. 89; zu Wieland als selbstreflexivem Aufklärer und zu Kontinuitäten zwischen Wieland und der frühromantischen Ästhetik vgl. Löwe, *Idealkstaat und Anthropologie*, S. 87–185.

47 Kondylis, *Metaphysikkritik*, S. 277.

keit [...]. Durch das freiwillige Entsagen des Absoluten entsteht die unendliche freye Thätigkeit in uns – das Einzig mögliche Absolute, was uns gegeben werden kann und was wir nur durch unsre Unvermögenheit ein Absolutes zu erreichen und zu erkennen, finden. Dies uns gegebne Absolute läßt sich nur negativ erkennen, indem wir handeln und finden, daß durch kein Handeln das erreicht wird, was wir suchen.[...]“⁴⁸

Auch Romantiker suchen also nach einem ‚archimedischen Punkt‘, nach einer säkularen Norm, gehen aber zugleich davon aus, dass ein solcher fester Halt in der Empirie nicht zu finden ist. Während Spätaufklärer in der Regel Moralbegründung betreiben, indem sie Normen aus der Natur, den Gefühlen, dem menschlichen Körper oder der Geschichte ableiten, versuchen Romantiker diese Lösungsvorschläge auf dem Boden von Kants Transzendentalphilosophie zu reformulieren. Kant allerdings trennt, im Unterschied zu den meisten Spätaufklärern, konsequent zwischen Relativem und Normativem.⁴⁹ Im Vergleich zum monistischen Ansatz der deutschen Spätaufklärung erschwerte Kants Transzendentalphilosophie und ihre anti-monistische Trennung zwischen Idee und Wirklichkeit die säkulare Moralbegründung daher zunächst einmal. Die Frühromantiker stehen damit vor der Schwierigkeit, „die Lösungsangebote des Moralproblems, die schon die vorkritische Spätaufklärung der orthodoxen Theologie, dem Rationalismus und dem Empirismus entgegengestellt hatte, auf der Grundlage der Grundthese des Kritizismus, wonach die Normativität der Natur nur regulative Idee, nicht konstitutives Prinzip

48 Novalis, *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, hg.v. Richard Samuel in Zusammenarbeit mit Hans-Joachim Mähl u. Gerhard Schulz, 3., nach den Handschriften ergänzte, erweiterte und verbesserte Aufl., Stuttgart 1977ff., Bd. 2 (1981), S. 269f. (hier Nr. 566).

49 Wie Kondylis gezeigt hat, wird Kants Philosophie innerhalb der monistischen deutschen Spätaufklärung eher beargwöhnt und fristet ein isoliertes Sonderdasein, weil Kant das Monismus-Bedürfnis vieler Spätaufklärer untergräbt, weil er süberlich zwischen Sein und Sollen trennt, zwischen der empirischen Natur des Menschen und der Idee der Freiheit, die sich in der Empirie nirgends zeigt (vgl. Kondylis, *Die Aufklärung*, S. 638f.). Das empirische Ich ist für Kant nicht der Erfahrungsort der Freiheit: „[A]us so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden“ (Immanuel Kant, *Werkausgabe in zwölf Bänden*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 11, Frankfurt a. M. 1977, S. 41 = *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 6. Satz). – Entgegen einer weit verbreiteten Legende besteht allerdings Kants zentrale und für die Frühromantiker prägende Weichenstellung keineswegs darin, dass er der Erkenntnis Grenzen setzt, die traditionelle Metaphysik in ihre Schranken weist und die Erkenntnistheorie zur philosophischen Königsdisziplin nobilitiert: „In Wirklichkeit bildeten diese Auffassungen bereits seit Jahrzehnten Gemeinplätze der westeuropäischen Aufklärung [...]“; der antimetaphysische Agnostizismus bildete die fast obligatorische Einstellung jedes Aufklärers nach Locke“ (Kondylis, *Metaphysikkritik*, S. 350). Die isolierte Sonderstellung Kants in der monistischen deutschen Spätaufklärung hat andere Gründe, sie fußt vor allem auf seinem Konzept ‚regulativer Ideen‘: „Während Kant nämlich die Lehre von den Grenzen menschlicher Erkenntnis akzeptiert, die bis dahin in der Regel mit empiristischen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen einherging, behauptet er gleichzeitig in bewußtem Gegensatz zum westeuropäischen Empirismus die Möglichkeit einer Erkenntnis a priori [...]“; und während er den Primat der Erkenntnistheorie einerseits und des Praktischen andererseits bejaht, will er daraus das Gebot einer Restauration zentraler Ideen der traditionellen, und zwar der theologischen Metaphysik ableiten“ (ebd., S. 350f.).

sein könne, neu zu formulieren“.⁵⁰ Von geradezu „symbolischer Bedeutung“⁵¹ für dieses romantisch-transzendentalphilosophische Abtragen von Problemhypothesen, die der monistischen Spätaufklärung entstammen, ist die Tatsache, dass Friedrich von Hardenberg 1797 nahezu gleichzeitig die Schriften von Frans Hemsterhuis, dem Vertreter einer monistischen Spätaufklärung, und Kants *Kritik der reinen Vernunft* studiert.⁵² Ein frühromantischer Autor steht also vor der Schwierigkeit, das von der Spätaufklärung geerbte Problem säkularer Moralbegründung zu lösen, ohne sich dabei auf empirische Argumente stützen zu können. Anders gesagt, wollen die Frühromantiker die „Auflösung Gottes in eine regulative Idee nicht zurücknehmen, aber [...] den Pantheismus vermeiden, ohne in den Dualismus zurückzufallen.“⁵³

Eine Möglichkeit, das von der Spätaufklärung geerbte Problem zu handhaben, entdecken die Frühromantiker in Kants Idee einer Geschichtsphilosophie, denn diese eröffnet ein winziges Schlupfloch in dem ansonsten unüberwindlichen Hochsicherheitszaun, den Kant zwischen der empirischen Wirklichkeit und der Idee der Freiheit errichtet, nämlich die Vorstellung einer unendlichen Annäherung zwischen beiden. An diesen ‚philosophischen Chiliasmus‘⁵⁴ Kants knüpfen die Frühromantiker an.⁵⁵ Sie begreifen Sein und Sollen als die beiden Enden eines infiniten Prozesses und konstruieren im Medium der Poesie die Ahnung oder Andeutung einer Verbindung zwischen Wirklichkeit und Idee. Die prominenten Verfahren der romantischen Ästhetik wie die Ironie- und die Fragmentpoetik sind deshalb daraufhin angelegt, beim Leser den Widerspruch zwischen zweifelndem Verstand und glaubendem Gefühl zu erzeugen. Romantische Ästhetik versucht zugleich eine „Vermittlung und Divergenz“⁵⁶ zwischen Wirklichkeit und Idee zu leisten, im selben Atemzug eine Enthüllung und Verhüllung, eine „Epiphanie und Kenosis der ‚Ideen‘“⁵⁷ zu artikulieren. Die romantische Ästhetik stellt sich damit eine hochanspruchsvolle Aufgabe, denn sie muss versuchen, regulative Ideen wie ‚Gott‘, ‚Freiheit‘ oder ‚Totalität‘ zu vergegenwärtigen und dabei zugleich den regulativen Charakter dieser Ideen mit zu kommunizieren. Die Vergegenwärtigung dieser Ideen darf nicht in einen monistischen Normativismus des Relativen ausarten, sie darf niemals „zur illusionären Identifizierung mit der Realität werden, niemals darf die-

50 Stockinger, *Romantik und Katholizismus*, S. 279.

51 Ebd., S. 281.

52 Vgl. Hans-Joachim Mähls Einleitung zu den *Hemsterhuis- und Kant-Studien* in Novalis, *Schriften*, Bd. 2, S. 299–344.

53 Stockinger, *Romantik und Katholizismus*, S. 282.

54 Kant, *Werkausgabe*, Bd. 11, S. 45 (= Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 8. Satz).

55 Vgl. Hans-Joachim Mähl, *Der poetische Staat. Utopie und Utopie-reflexion bei den Frühromantikern*, in: Wilhelm Voßkamp (Hg.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*. 3 Bde., Frankfurt a. M. 1985 (Erstausgabe: Stuttgart 1982), Bd. 3, S. 273–302.

56 Herbert Uerlings, *Friedrich von Hardenberg, genannt Novalis. Werk und Forschung*, Stuttgart 1991, S. 146.

57 Ludwig Stockinger, *Die ganze Romantik oder partielle Romantiken?*, in: Bernd Auerochs/Dirk von Petersdorff (Hgg.), *Einheit der Romantik? Zur Transformation frühromantischer Konzepte im 19. Jahrhundert*, Paderborn u. a. 2009, S. 21–41, hier S. 36.

ses Bild so ‚hinreißend‘ sein, daß es die Freiheit des moralischen Bewußtseins einschränken würde, aber es soll trotzdem ‚Begeisterung‘ für das Ziel erwecken: für die romantische Bildlichkeit eine Quadratur des Zirkels.“⁵⁸

Der Unterschied zwischen monistischer Spätaufklärung und Frühromantik lässt sich anhand der divergenten Lösungsansätze beschreiben, mit der innerhalb dieser intellektuellen Milieus das gemeinsame Epochenproblem zu handhaben versucht wird: nämlich die säkulare Begründung von *Sinnimmanenz* und die Abwehr von Positionen, die von einer offenbarungstheologischen *Sinntranszendenz* ausgehen oder auf völlige *Sinnabstinenz*, also auf Nihilismus hinauslaufen. Aufklärer versuchen dabei, Normenvermittlung weiterhin unter den Bedingungen einer ständischen Gesellschaft zu betreiben, in der Sinnmonopole existieren, im Namen derer sich gesamtgesellschaftlich gültige Normen legitimieren lassen. Als ein solches Sinnmonopol fungiert aus Sicht der rationalistischen Aufklärung zwar nicht mehr die göttliche Offenbarung, aber die Vernunft, die die Funktion der Religion in der ständischen Gesellschaft beerben und göttliche Gebote ersetzen soll. Aufklärung nimmt also für sich das Exklusivrecht in Anspruch, gesamtgesellschaftlich gültige Normen zu ‚emanieren‘. Auch die monistische Spätaufklärung bleibt letztlich in diese Aporien verstrickt, sie verschärft diese sogar noch, indem sie am Exklusivanspruch einer normenvermittelnden Aufklärung festzuhalten, zugleich aber die ‚Rehabilitation der Sinnlichkeit‘, die Argumente des Empirismus und der Anthropologie ernst zu nehmen versucht. Die Spätaufklärung gerät gerade dort, wo sie Empirismus, Sensualismus, Fundamentalanthropologie oder Materialismus mit Moral oder mit Verhaltensregeln zu verbinden versucht, in eine „logische Sackgasse“.⁵⁹

Nun überbeanspruchen auch die Romantiker allenthalben das Relative (z. B. die Natur oder den Staat), indem sie es zur Projektionsfläche für Normatives brauchen, sie tun dies aber – und das ist entscheidend – im Modus der Einbildungskraft, der Fiktion, des Fragments, der Ironie, des Märchens, im Konjunktiv, in Frageform, in Form verfremdender Umschreibungen (Periphrase) etc. Bei der romantischen Ästhetik handelt es sich um den Versuch einer Vermeidung von Nihilismus einerseits und Normativismus andererseits. Romantiker philosophieren daher auch nicht in der Form von Abhandlungen, sondern in der Form des Fragments. Sie halten an einer Norm fest, ohne sie als objektives Kollektivwissen formulieren zu können. Sie artikulieren diese Norm, die sie das Absolute nennen, im Medium der Einbildungskraft, füllen sie aber selbst hier nicht mit konkreten Inhalten, sondern verweisen auf das Absolute, indem sie sein Verfehlt-Werden in der Empirie kommunizieren. Das Absolute bzw. kontrafaktische Ideen wie Gott, Totalität oder Freiheit sind nur als etwas erfahrbar, das sich immer wieder entzieht. Man kann sie weder in der Natur, im Ich oder der Kunst tatsächlich finden: „Wir *suchen* überall das Unbedingte, und *finden* immer nur Dinge“.⁶⁰ Man kann sich aber im Gefühl

58 Stockinger, *Romantik und Katholizismus*, S. 286.

59 Kondylis, *Die Aufklärung*, S. 518.

60 Novalis, *Schriften*, Bd. 2, S. 412.

der Sehnsucht indirekt darauf beziehen. Romantik meint also eine neue Handhabung des Problems säkularer Normenfindung. Sie reagiert darauf mit einer künstlerischen Formensprache, die im Unterschied zur Spätaufklärung den ewigen Mangel absoluter Normen ästhetisiert. Auf das Problem einer säkularen Moralbegründung, die Nihilismus, also die Relativität aller Normen, aber zugleich auch einen Normativismus des Relativen vermeidet, formulieren Romantiker allerdings keine wirklichen Antworten, sondern geben zu verstehen, dass man sich darüber nur mithilfe inverser Denkfiguren und Symbole verständigen kann, die in etwa den folgenden Sachverhalt zum Ausdruck bringen: Ein Romantiker strebt nach einer absoluten Wahrheit, die eigentlich nur durch sein Streben entsteht. In Schellings *Philosophischen Briefen über Dogmatismus und Kriticismus* (1795) wird diese Grundfigur romantischen Denkens besonders prägnant formuliert: „Wir müssen das *sein*, wofür wir uns theoretisch ausgeben wollen, daß wir es aber *seien*, davon kann uns nichts, als unser *Streben*, es zu werden, überzeugen. [...] Wir müssen uns selbst da hinauf gearbeitet haben, von wo wir ausgehen wollen.“⁶¹

Im Unterschied zum Aufklärungs-Mainstream handelt es sich bei Romantik um den Versuch einer Normenvermittlung, die den Kommunikationsbedingungen einer nicht-ständischen Gesellschaft zu entsprechen versucht, die mit dem Fehlen von Sinnmonopolen und der Subjektgebundenheit aller Wahrheit rechnet und bereit ist, die eigene Position aufs Spiel zu setzen. Ein romantischer Intellektueller kann Normenvermittlung daher nicht

in begrifflicher Demonstration bewerkstelligen, sondern er muß zusehen, wie er primär die Tätigkeit in den Menschen hervorbringt, die mit der unmittelbaren Erfahrung des freien Ich verbunden ist. Denn nur so wird das Verhältnis von Intelligenz und Gesellschaft aus einer Nachahmung des Verhältnisses von lehrendem Priester und gehorchendem Laien zu etwas Neuem, der nichtständischen Gesellschaftsform angemessenerem, zu einer nicht endenden intersubjektiven Suche nach der Wahrheit, für die der Gelehrte allerdings der Anreger und Integrator bleibt [...]. Zwar wird das kirchlich-ständische Modell des Priestertums im Verhältnis zum Laien abgelehnt, doch an dessen Stelle tritt ein anderes Modell, das im Verhältnis von Profanen und Eingeweihten, von Adepten und Mystagogen in den antiken Mysterienkulten vorgebildet ist [...]. Zwischen diesen Polen von kommunikativer Wahrheitsfindung und esoterischer Mystagogie ist der romantische Diskurs angesiedelt.⁶²

Romantiker entwickeln also neue Kommunikationsformen, die eine Verständigung über Normen zwar als unverzichtbare Aufgabe, aber auch als unlösbares Pro-

blem zeigen.⁶³ Und gerade auf diesem neuen mystagogischen Kommunikationscode gründet sich das identitäts- und gruppenstiftende Selbstverständnis romantischer Intellektueller.⁶⁴ Es sind vor allem jene mystagogischen Formen einer ästhetischen Kommunikation über absolute Normen, mittels derer die Frühromantiker in eine polemische Opposition zu Aufklärern treten, die an der Begründ- und Darstellbarkeit säkularer Normen wie Vernunft, Natur, Gefühl, Mensch etc. festhalten. Die spezifisch romantische Formensprache im Umgang mit dem Problem säkularer Normenbegründung kann auch als Kontinuität zwischen Früh- und Spätromantik gelten.⁶⁵ Gerade Eichendorff gelingt es, die frühromantische Position zum Problem des ‚Absoluten‘ in einfache poetische Formen zu übersetzen:

Da steht im Wald geschrieben,
Ein stilles, ernstes Wort
Von rechtem Tun und Lieben,
Und was des Menschen Hort.
Ich habe treu gelesen
Die Worte schlicht und wahr,
Und durch mein ganzes Wesen
Ward's unaussprechlich klar.⁶⁶

Mitten in der Natur erfährt das artikulierte Ich im Gedicht *Abschied* die Wahrheit vom ‚rechten Tun und Lieben‘. Die handlungsorientierenden Einsichten, die das bei ihm auslöst, sind aber ‚unaussprechlich‘. Nicht einmal jenes ‚stille, ernste Wort‘ wird uns mitgeteilt. Das Gedicht betreibt ästhetische ‚Arkanisierung‘,⁶⁷ es belehrt seine Leser nicht über Normen, sondern vermittelt sie als poetisch verschleiertes Geheimnis, das sich erst in der Lebenspraxis eines Lesers enthüllt, der das ‚stille, ernste Wort‘ mit eigenen Erfahrungen füllt.⁶⁸

61 Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Historisch-Kritische Ausgabe*, Bd. I.3, hg. v. Hartmut Buchner, Wilhelm G. Jacobs u. Annemarie Pieper, Stuttgart 1982, S. 75f. (= 6. Brief).

62 Stockinger, *Romantik und Katholizismus*, S. 291. – Dass es sich bei Romantik um den Versuch handelt, die Funktion der Intelligenz in einer sich schubweise durchsetzenden nicht-ständischen Gesellschaft zu bestimmen, zeigt Stockinger auch an Fichtes Vorlesungen *Über die Bestimmung des Gelehrten* (1794), in denen der Begriff des Gelehrten nicht mehr als Standesbegriff verstanden wird (ebd., S. 284–288 u. 304–306).

63 Meine Romantikdeutung verdankt sich in wesentlichen Punkten den Arbeiten des Tübinger Philosophen Manfred Frank: Zu Franks Romantikverständnis, zu Einwänden, die dagegen vorgebracht wurden, und zu Basisannahmen des romantischen Diskurses insgesamt vgl. Löwe, *Idealstaat und Anthropologie*, S. 261–297.

64 Vgl. Dirk von Petersdorff, *Mysterienrede. Zum Selbstverständnis romantischer Intellektueller*, Tübingen 1996.

65 Zu einigen Kontinuitäten im Literatursystem ‚Romantik‘ von Novalis über E.T.A. Hoffmann bis Eichendorff vgl. auch Löwe, *Romantische Skepsis*.

66 Joseph von Eichendorff, *Werke in sechs Bänden*, Bd. 1: *Gedichte, Versepen*, hg. v. Hartwig Schultz, Frankfurt a. M. 1987, S. 346f.

67 Vgl. Löwe, *Idealstaat und Anthropologie*, S. 397–400.

68 Zu Kontinuitäten und Diskontinuitäten zwischen der frühromantischen Ästhetik und Eichendorffs Lyrik vgl.: Dirk von Petersdorff, *Korrektur der Autonomie-Ästhetik, Apell an das Leben. Zur Transformation frühromantischer Konzepte bei Joseph von Eichendorff*, in: Friedrich Strack (Hg.), 200 Jahre Heidelberger Romantik (= Heidelberger Jahrbücher 51 [2007]), Berlin/Heidelberg 2008, S. 53–65; sowie Dirk von Petersdorff, *August Wilhelm Schlegels Position in der Entwicklung des romantischen Diskurses*, in: York-Gothart Mix/Jochen Strobel (Hgg.), *Der Europäer August Wilhelm Schlegel. Romantischer Kulturtransfer – romantische Wissenswelten*, Berlin/New York 2010, S. 93–106, hier S. 100–106.

V. Schluss

Worum es mir bei diesem schematischen Parforceritt durch die Ideen- und Literaturgeschichte von Aufklärung und Romantik ging, war in zugespitzter Form zu zeigen, wie man Epochengeschichte betreiben könnte, nämlich entlang verschiedener Antworttypen auf Langzeitprobleme wie dem Problem säkularer Normenbegründung. Es empfiehlt sich dabei allerdings, so mein Vorschlag, immer wieder nachzuweisen, warum konkrete historische Akteure und ihre Texte eigentlich Epochenprobleme haben sollen. Wenn man zudem die Geschichte literarischer Epochen nicht als Emanzipations- und Überwindungsgeschichte schreiben will, sondern als das Ergebnis einer Konkurrenz von Akteuren, die sich um die Aufmerksamkeit für ihre Lösungsangebote und Normen streiten, dann kommt man nicht umhin, etwas unorthodoxe Fragen zu stellen wie: Wer braucht eigentlich Aufklärung, wer braucht eigentlich Romantik und wozu?

MICHAEL TITZMANN

‚Aufklärung‘ und ‚Romantik‘. Zum theoretischen Status zweier Begriffe

I. Vorschläge zu terminologischen Unterscheidungen

Ich halte es im Zusammenhang von Epochendiskussionen für unvermeidlich, zwischen *Denksystemen* und *Literatursystemen* eines gegebenen Raumzeitsegments grundsätzlich zu unterscheiden: Erstere wären auf der Basis theoretischer Texte bzw. Diskurse, letztere auf der Basis literarischer Texte zu rekonstruieren. Selbstverständlich können dabei nicht nur erstere, sondern auch letztere Wissen transportieren: Beide können Mengen anerkannten kulturellen Wissens vermitteln oder in Frage stellen oder neue Wissensbehauptungen aufstellen, wenn auch mit unterschiedlichem Verbindlichkeitsanspruch – bedingt durch die Differenz zwischen non-fiktionalen und fiktionalen Texten. Selbstverständlich kann auch ein und derselbe Autor durch seine Publikationen nicht nur zum einen, sondern auch zum anderen System beitragen,¹ wobei die theoretischen und die literarischen Positionen des Autors bekanntlich keineswegs übereinstimmen müssen. Selbstverständlich interagieren beide Systeme, wobei die Literatur zwar vermutlich oft, aber nicht notwendig der rezeptive Partner ist: So können z. B. die anthropologischen Behauptungen oder die Wert- und Normensysteme, die beide Systeme vermitteln, übereinstimmen, einander in Frage stellen, sich widersprechen. Selbstverständlich gibt es auch Texttypen, die Grenzfälle darstellen und dem einen wie dem anderen System zugeordnet werden können: so etwa Aphorismen-Sammlungen wie die des ‚Aufklärers‘ Lichtenberg oder der ‚Romantiker‘ Friedrich Schlegel oder Novalis, deren epistemischer Verbindlichkeitsanspruch kleiner als der eines theoretischen Traktats, größer als der eines literarischen Textes ist.

Als denk- oder literaturgeschichtliche ‚*Epoche*‘ sei ein Zeitraum verstanden, in dem ein ‚Denk‘- bzw. ein ‚Literatursystem‘ dominiert, wobei ‚*Periodisierungen*‘ der Denk- und der Literaturgeschichte dabei nicht notwendig zusammenfallen müssen: Zur Zeit etwa der Literatur(sub)systeme ‚Sturm und Drang‘, ‚Klassik‘ und ‚Frühromantik‘ dominiert immer noch bzw. mehr denn je das Denksystem ‚Aufklärung‘. Es muss wohl nicht mehr bewiesen werden, dass der ‚Sturm und Drang‘ – entgegen älterer, aufklärungsfeindlicher Literaturgeschichtsschreibung – nicht in Opposition zur ‚Aufklärung‘ steht, sondern eher bestimmte anthropologische Konzepte dieser radikalisiert, es muss wohl nicht mehr bewiesen werden, in welchem Umfang literarische Texte wie Theoriebildungen der Klassik auf Konzep-

1 Prominente Beispiele aus dem 18. Jahrhundert: Diderot, Rousseau, Voltaire; Gottsched, Lessing, Goethe, Schiller, usw.