

Beschwören reicht nicht

Frankreichs Umgang mit dem Erbe der ‘Lumières’

Clemens Klünemann*

» **Fanatismus – Toleranz, Glaube – Vernunft: An Gegensätzen mangelt es nicht, um das Denken der ‘philosophes’ im 18. Jahrhundert zu kennzeichnen. Die daraus resultierende Unterscheidung von Gegnern und Anhängern der ‘Lumières’ wird dem widersprüchlichen Denken der Epoche allerdings nicht gerecht. Einige Neuerscheinungen werfen die Frage nach einer der Epoche angemessenen Rezeption auf.**

Im Frühsommer dieses Jahres würdigte die Pariser Ausstellung „Lumières! Un héritage pour demain“ das Programm der europäischen Aufklärung, die – in der Form der ‘Lumières françaises’ – für viele Franzosen Garant der ‘exception française’ ist.¹ Offensichtlich haben die Veranstalter den Nerv der Zeit und der französischen Öffentlichkeit getroffen, denn kurz nach Erscheinen des umfangreichen Essays „L’esprit des Lumières“ des Ausstellungskurators Tzvetan Todorov legte der renommierte Historiker Zeev Sternhell eine Geschichte der Gegenaufklärung vor, erschien das Buch „La France singulière“ von Daniel Teyssie und wurden schließlich die bereits vor einigen Jahrzehnten erschienenen Bücher „L’invention de la liberté“ und „Les emblèmes de la Raison“ des Genfer Romanisten Jean Starobinski in einer gemeinsamen Ausgabe neu aufgelegt. Angesichts dieser Publikationen liegen die Fragen nahe, welche Rolle die ‘Lumières’ für das französische Selbstverständnis spielen und wie mit ihrem Erbe angemessen umzugehen ist.

Als vor einigen Jahren der inzwischen verstorbene Historiker François Furet das Ende des sowjetischen Kommunismus analysierte („Le passé d’une illusion“, 1995), bestand sein entscheidendes Verdikt über diese Ideologie nicht in deren illusionärem Charakter, sondern in ihrer Sinnlosigkeit, genauer gesagt: in ihrer Unfähigkeit, ihrer Zeit einen Sinn zu geben: „Comme les Allemands

avant eux, les Russes sont ce deuxième grand peuple européen incapable de donner un sens à son XXe siècle, et par là incertain sur tout son passé.“² Für den französischen Historiker war, jenseits aller Diskussionen über Gleichsetzung oder Relativierung der totalitären Ideologien des 20. Jahrhunderts, der entscheidende Unterschied zwischen diesen auf der einen und der Französischen Revolution sowie der sie tragenden Lumières auf der anderen Seite offenkundig. In der personalisierenden Vereinfachung gesagt: „En France, il [Napoléon] avait fondé l’État pour les siècles à venir. Au contraire, Lénine ne laisse pas d’héritage.“ Das Erbe, das die Totalitarismen des letzten Jahrhunderts eben nicht haben hinterlassen können, und das – im Umkehrschluss – dasjenige der französischen Revolution sei, bestehe in der Gründung und Belebung einer Zivilisation, deren Kern die Anerkennung des Primats der Politik und des Bildes vom Menschen als Gemeinschaftswesen ist.³

Kontinuität von Aufklärung und Revolution

Das Erbe der Revolution so zu definieren bedeutet, Revolution und Lumières als zwei Seiten einer Medaille zu betrachten und die Kontinuität des politischen Denkens der ‘philosophes’ des

* Dr. Clemens Klünemann ist Gymnasiallehrer in Baden-Württemberg und Dozent an der PH Ludwigsburg.

18. Jahrhunderts in den Revolutionsereignissen – auch in der ‘terreur’ – als eine unbestreitbare Tatsache anzunehmen. Darüber hinaus wird somit die französische Aufklärung sowie die französische Revolution als entscheidender Wendepunkt nicht nur für Frankreich, sondern für die Menschheit insgesamt definiert; ‘Lumières’ und ‘Révolution française’ konnten⁴ und können so zu Garanten der ‘exception française’ werden, die, wie Daniel Teyssere einmal mehr deutlich macht⁵, das Selbstverständnis vieler Franzosen prägt.

So weit, so bekannt – aus einigen während der letzten Monate erschienenen Büchern namhafter Autoren wird jedoch die Problematik deutlich, die in der Affirmation dieses Selbstverständnisses besteht: Tzvetan Todorovs genannter Essay weist im ersten Satz den Lumières eine fundamentale, nämlich quasi-religiöse Rolle zu, die es „[A]près la mort de Dieu“ (S. 7) einzunehmen gelte. Todorov eröffnet das ganze Tableau der Werte, welche sich die Repräsentanten der Aufklärung zu eigen gemacht haben, und er unterstreicht zurecht, dass vor allem die Betonung von ‘autonomie’ und ‘universalité’ aus den Lumières ein wahrhaft zeitenwendendes Ereignis gemacht haben, durch das Europa erst seine Identität erlangt habe: „Sans Europe, pas de Lumières; mais aussi: sans les Lumières, pas d’Europe.“ (S. 124).

Hans-Jürgen Lüsebrink hat kürzlich in dieser Zeitschrift den von Todorov angeführten Wert der Laizität in Zusammenhang mit dem Karikaturenstreit sowie den Konflikt zwischen Meinungsbeziehungswise Pressefreiheit und Toleranz gegenüber anderen Kulturen besonders hervorgehoben. In der Tat ist der Blick auf dieses Kapitel von besonderem Interesse, vor allem, weil sich gerade hier der blinde Fleck der affirmativen Beschwörung der Lumières befindet. Unklar bleibt nämlich, wie sich der von religiöser Bevormundung befreite aufgeklärte Universalismus mit dem trägt, was einer Gesellschaft oder einigen ihrer Mitglieder heilig – und damit für die diskursiv-intellektuelle Kritik unerreichbar – ist. Todorov selbst scheint sich dieser Krux bewusst zu sein, wenn er zurecht feststellt, dass die Idee der Laizität die Gefahr berge, eine Gesellschaft hervorzubrin-

gen, welche „un synonyme d’une société d’où se trouve banni tout sacré“ wäre (S. 64). Gleichwohl mutet es eigentümlich an, wenn das Kapitel über die ‘laïcité’ mit einer Art republikanischem Glaubensbekenntnis endet, dessen Refrain das anaphorische „Est sacré pour nous“ ist (S. 65). Die bewusste Sakralisierung der ‘valeurs republicaines’ ist ein Akt, der per se mit den Prinzipien der Autonomie und der Kritik im Konflikt liegen muss. Um so erstaunlicher ist Todorovs Bekenntnis zu dieser Art von republikanischer Sakralisierung, als er wenige Seiten zuvor auf die Gefahren einer quasi-religiösen Beschwörung neuer Werte hinweist.⁶

Der Konflikt spitzt sich zu, sobald sich das aus dem Geist der Kritik geborene Selbstverständnis der Aufklärer und ‘philosophes’ seinerseits der Kritik stellen muss, wobei eine Entwicklung ausgelöst wird, die Reinhart Kosellecks Studie zur

Dialektik von Kritik und Krise klar benannt hat. Geht es doch bei der Kritik an der Aufklärung darum, wie ein möglicher Konflikt zwischen Werten – zum Beispiel zwi-

schen der kritischen Autonomie des Individuums einerseits und andererseits den als unumstößlich angesehenen (‘sakralisierten’) Grundlagen einer Gesellschaft – gelöst werden kann. Zurecht weist Todorov am Schluss seines Buches auf Kants Definition der Aufklärung hin, welche diese als ein prozesshaftes Geschehen („Wenn denn nun gefragt wird: Leben wir jetzt in einem aufgeklärten Zeitalter? so ist die Antwort: Nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung.“⁷) deutet, deren kritischer Impetus darin besteht, immer wieder die Dogmen und Sakralisierungen einer Gesellschaft infrage zu stellen. Darin besteht in der Tat der eigentliche Anspruch der Lumières an die Gesellschaft und den Einzelnen, und zu leicht macht es sich, wer jegliche kritische Anfrage an den geschichtsphilosophischen Optimismus vieler Repräsentanten der Lumières und an deren Vertrauen in die Perfektibilität des Menschen als Gegen-aufklärung deklariert.

Genau dies geschieht in dem einen Monat nach Todorovs Essay erschienenen Buch „Les anti-Lumières“ des Historikers Zeev Sternhell, der sich in

„Den Lumières wird eine quasi-religiöse Rolle zugeschrieben.“

den vergangenen Jahren vor allem mit luziden Analysen der Entstehungsgeschichte des europäischen Faschismus einen Namen gemacht hat. Vor allem seine 1978 erschienene Studie über „Les origines françaises du fascisme“⁸ war geeignet, das französische Selbstverständnis vom Heimatland der Menschenrechte, das quasi immun gegen den Faschismus sei, gehörig zu erschüttern.⁹ Sein im April dieses Jahres erschienen Buch über die Gegenauflklärung wirkt dagegen fast wie eine Art Wiedergutmachung, insofern die Aufklärung zu einer französisch-kant'schen Angelegenheit (Sternhell spricht von den „Lumières franco-kantien-nes“, S. 7) gemacht wird, deren Gegner es zu benennen gelte. Auf fast 600 Seiten wird der Weg nachgezeichnet, den der Aufstand gegen die Vernunft seit dem 18. Jahrhundert genommen habe. Behauptet wird dabei ein antithetisches Verhältnis zwischen dem Menschen- und Geschichtsbild Jean-Jacques Rousseaus, der zum einzigen echten Vertreter der französischen Lumières deklariert wird, und andererseits Johann Gottfried Herder, Edmund Burke, Hippolyte Taine, Giambattista Vico, um nur einige der von Sternhell genannten Vertreter der 'anti-Lumières' zu nennen. Jegliche kritische Anfrage – zum Beispiel, ob nicht die kulturelle, historische, sprachliche oder soziale Prägung der Menschen bei aller Betonung des universalistischen Menschenbildes auch zu berücksichtigen sei – wird als „guerre aux Lumières“ (vgl. S. 245 ff.) gedeutet sowie als Ausdruck dessen, was Sternhell als „cette autre modernité qui engendre la catastrophe européenne du XXe siècle“ (S. 15) charakterisiert.

Eine 'gute' und eine 'schlechte' Moderne?

Bei seiner Analyse dessen, was in geistes- und ideengeschichtlicher Hinsicht zu den Katastrophen des 20. Jahrhunderts geführt hat, leistet Sternhell der Aufklärung letztlich keinen guten Dienst, indem er ihr antithetisch eine andere, nämlich zum Faschismus führende Moderne entgegenhält und deren Ursprünge dort verortet, wo nicht der totale Bruch mit der Tradition und das Prinzip der tabula rasa so gefeiert wird wie in

Rousseaus „Du contrat social“ und bei seinen jakobinischen Verehrern. Natürlich lässt und ließ sich mit den Ideen Herders und den Schriften Burkes kaum die revolutionäre Begeisterung entfachen wie mit dem Charme, den die Rousseau'sche 'volonté générale' auf die Menschen des späten 18. Jahrhunderts ausübte. Aber fragwürdig ist sie doch, die direkte Linie, die Sternhell von Herders geschichtsphilosophischen Betrachtungen zur Blut- und Bodenmystik eines Charles Maurras zieht und von Edmund Burkes Skepsis gegenüber den sansculottischen Erneuerungphantasien zum Kulturpessimismus eines Oswald Spengler.

Sternhells Studie ist interessant und holt weit aus, sie spitzt polemisch zu und fordert zum Widerspruch heraus – insofern steht sie im besten Sinn in der Tradition Voltaires. Aber was sie vernachlässigt, um nicht zu sagen unterschlägt, ist die andere, die weniger spektakuläre und nicht auf revolutionäre Praxis ausgerichtete Seite der Aufklärung: nämlich die Relativitätstheorie Montesquieus und deren Nähe zu Herders geschichtsphilosophischen Betrachtungen. Ebenso die an Montaigne geschulte Skepsis gegenüber den großen Fortschrittsentwürfen, wie sie im berühmten Schlusssatz des „Candide“ zum Ausdruck kommt. Und schließlich Kants Kritik der Urteilskraft, in der die Teleologie lediglich als regulatives Prinzip anerkannt wird, was die von Rousseau hypostasierte Perfektibilität und den von seinen Anhängern daraus entwickelten Fortschrittsgedanken als eine Art Selbsttäuschung – freilich eine sympathische! – erscheinen lässt.

Und schließlich muss sich Sternhell fragen lassen, ob er der Ideengeschichte der letzten zweieinhalb Jahrhunderte nicht einen unerträglichen Determinismus auferlegt, wenn er seine Angeklagten – Herder, Burke, Taine, aber auch Renan, Tocqueville und Burckhardt – unter den Generalverdacht stellt, der am Ende des Buches in die rhetorische Frage mündet: „[Q]ui porte la responsabilité intellectuelle de la catastrophe européenne du XXe siècle?“ (S. 558). Der Determinismus ist sicherlich ein Hauptgegner der autonomen Vernunft, und deshalb befremdet es umso mehr, die Ideengeschichte der Lumières unter den Kriterien von gut und böse zu schreiben. Es ist bezeichnend, dass

Sternhell auf Theodor Adorno und Max Horkheimer nur äußerst lakonisch und ohne Erwähnung der „Dialektik der Aufklärung“ eingeht, vor allem aber, dass er sie in einem Atemzug mit Oswald Spenglers Untergangsvisionen nennt – als ob jeglicher Vorbehalt gegenüber dem Optimismus mancher Aufklärer und dem Pragmatismus mancher Revolutionäre Ausdruck des desillusionierten Einverständnisses mit den Ungerechtigkeiten dieser Welt sei. Und es ist folgerichtig, dass schließlich auch François Furet unter das Verdikt des Gegenaufklärers fällt, dessen Analyse der Utopie des Kommunismus und ihres Untergangs eine „démission de la raison“ darstelle (vgl. S. 578). Die Lumières erscheinen in der engagierten Streitschrift Zeev Sternhells als eine quasi-sakrale Er rungenschaft, die es gegen ihre Feinde zu verteidigen gelte. Und als Feind wird betrachtet, wer den „refus de ce qui est“, den Sternhell als gemeinsamen Nenner der ‘philosophes’ definiert (S. 580), nicht vorbehaltlos teilt. Der durch die Aufklärung geprägte Gebrauch der Vernunft wird so auf Apologetik reduziert – eine Apologetik, die sich gegen Herder und Burke als Zeitgenossen der ‘philosophes’ des 18. Jahrhunderts ebenso richtet wie gegen Jacob Talmon und Isaiah Berlin, die für Sternhell während der Zeit des Kalten Krieges die Repräsentanten des anti-utopischen Denkens und der Gegenaufklärung schlechthin darstellten und damit einen Großteil der Verantwortung für die ideologischen Auseinandersetzungen während dieser Zeit tragen. Dabei war bereits den Zeitgenossen Rousseaus und seinen kritischen Anhängern bewusst, dass „ce qu’il sentait avec force, il n’a pas su le définir avec précision“¹⁰. Und der gleiche Benjamin Constant, der so die Schwäche Rousseaus und damit die Möglichkeit eines Missverständnisses gerade der utopischen Ausrichtung der Lumières beschreibt, analysiert keinesfalls gegenaufklärerisch, sondern eher entsetzt über die möglichen Auswirkungen der Lumières die Folgen des jakobinischen Furors und die Verhunzungen der revolutionären Sprache¹¹, die sich ursprünglich der Vernunft und der Kritik verschrieben hatte.

Die Aufklärung und ihre Kritiker: ein dialektisches Verhältnis

„[I]l faut échapper au chantage intellectuel et politique ‘Être pour ou contre L’Aufklärung‘“, forderte Michel Foucault in einer Vorlesung am Collège de France¹², und statt einer Apologie der Lumières und einer Sakralisierung der „guten“ Traditionen bei gleichzeitiger antithetischer Dämonisierung derer, die nicht vorbehaltlos die Vision der Lumières teilen, könnte in der Tat eine dialektische Betrachtung des späten 18. Jahrhunderts die Geschichte der Revolution und der sie hervorbringenden Lumières als jenen Raum erkennen und entdecken, der die unermesslichen Wege und Irrwege der Freiheit ermöglicht: „Le premier acte de liberté fait place nette, ouvre le champ illimité du possible [...]. La lumière blanche du premier moment révolutionnaire n’est peut-être pas autre chose que le tournoiement de toutes les couleurs du spectre des principes, dans l’espace enfin conquis par la liberté“, schreibt Jean Starobinski in seinem Buch über die Embleme der Vernunft¹³. Sich dabei den „échec de la liberté sur les champs de bataille de la réalité rugueuse“¹⁴ einzugestehen, bedeutet ja gerade nicht, die im 18. Jahrhundert hervorgebrachte Idee der Freiheit und der Kritik zu negieren, sondern sie als Maßstab einer „analyse historique des limites qui nous sont posées“¹⁵ zu erkennen, und dies in einer unteilbaren Moderne, zu der die Lumières gehören ebenso wie ihre Kritiker – und auch diejenigen, welche die europäische Aufklärung polemisch ablehnen.

Die Lumières als Teil dieser Moderne zu erkennen wäre auch Entlastung: Entlastung einer Nation, die ihre Identität nicht per se mit den wehenden Fahnen ihres Sendungsbewusstseins zur Verteidigung der Lumières verknüpfen muss, denn der Ort der Aufklärung ist, wie Tzvetan Todorov zurecht schreibt, nicht eine Nation, sondern ein ganzer Kontinent: „Il [l’esprit des Lumières] n’a pu s’imposer qu’à partir d’un moment précis, au XVIIIe siècle, et dans un lieu particulier, l’Europe occidentale.“ (S. 109). Und möglicherweise auch Entlastung des Einzelnen: Denn geht es im Projekt der Aufklärung wirklich darum, dass der Mensch – statt den Sinn seines Daseins anzunehmen und den Sinn oder Unsinn seines Tuns zu

erkennen – sich den Sinn seiner Existenz selbst geben müsse? Womöglich sind es die immer wieder neuen und immer radikaleren Sinnentwürfe und

Illusionen der Freiheit, welche diese zum Zerrbild und aus dem Geist der Aufklärung den Ungeist der Ideologie machen.

Neuerscheinungen und Wiederauflagen zu den Lumières auf dem französischen Buchmarkt:

- Tzvetan Todorov: *L'esprit des Lumières*. Robert Laffont, Paris 2006.
- Zeev Sternhell: *Les anti-Lumières du XVIIIe siècle à la guerre froide*. Fayard, Paris 2006.
- Daniel Teyssie: *La France singulière. Essai de politique historique sur la spécificité française*. Bourin, Paris 2006.
- Jean Starobinski: *L'invention de la liberté 1700–1789 suivi de Les emblèmes de la Raison*. Gallimard, Paris 2006 (Ersterscheinung: Skira 1977 und Flammarion 1979).

- 1 Vgl. Hans-Jürgen Lüsebrink: Aufgeklärter Universalismus und Karikaturenstreit. Zur Ausstellung 'Les Lumières!' in der Bibliothèque Nationale. In: *Dokumente*, 4/2006, S. 85–89.
- 2 Dieses und das folgende Zitat: François Furet: *Le passé d'une illusion*. Robert Laffont & Calmann-Lévy, Paris 1995, S. 8 ff.
- 3 „A l'heure où il se désagrège, l'Empire soviétique offre ce caractère exceptionnel d'avoir été une superpuissance sans avoir incarné une civilisation [...]. C'est la grandeur unique de la Révolution française d'avoir illustré, en même temps que la naissance de la démocratie en Europe, les tensions et les passions contradictoires liées à cette condition inédite de l'homme social.“ François Furet, a.a.O. (Anm. 2), S. 8 sowie S. 57.
- 4 So unterstreicht zum Beispiel Jules Michelet eine Tradition „qui de César à Charlemagne, à saint Louis, de Louis XIV à Napoléon, fait de l'histoire de France celle de l'humanité.“ Jules Michelet: *Le peuple*. Hg. v. Paul Vialaneix, Flammarion, Paris 1974, S. 228.
- 5 „La Révolution est, à l'évidence, un événement majeur dans le processus de constitution de notre spécificité. D'abord, parce qu'elle vérifie l'assertion que [...] les grands moments de grande rupture de notre histoire sont en fait, et profondément, des moments de ressourcement de la continuité longue, très longue de la caractéristique essentielle de cette spécificité : le primat du politique. Ensuite et conséquemment, elle met en place la configuration des éléments de notre spécificité actuelle, celle qui, soi-disant, nous pose tant de problèmes dans l'Europe et le monde d'aujourd'hui. Autrement dit, la Révolution, quand elle se produit, est à la fois la somme – au sens où les théologiens emploient ce mot; celui de résumé d'ensemble – de l'histoire de France déjà écoulée et la matrice de celle à venir.“ Daniel Teyssie, a.a.O., S. 57.
- 6 „[...] les nouvelles religions politiques [...] imposent une sacralisation du pouvoir politique lui-même, sous la forme de l'État, du Peuple ou du Parti, ou encore de régime qu'il impose, fascisme, nazisme ou communisme.“ Todorov, a.a.O., S. 60.
- 7 Immanuel Kant: *Was ist Aufklärung?* In: Wilhelm Weischedel (Hg.): *Immanuel Kant. Werke in zehn Bänden*. Darmstadt 1971, Band 9, S. 59.
- 8 Zeev Sternhell: *La droite révolutionnaire 1885–1914. Les origines françaises du fascisme*. Gallimard, Paris 1997.
- 9 „Non seulement le refus des Lumières n'est pas moins profond en France qu'en Allemagne ou dans ce grand centre culturel qu'est la Vienne de cette époque, mais c'est en France que se trouve le véritable laboratoire idéologique du fascisme en tant que phénomène européen.“ Ebd., S. 10.
- 10 Benjamin Constant: *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*. In: *Œuvres*. Gallimard (La Pléiade), Paris 1964, S. 1015.
- 11 „L'ami perfide, le débiteur infidèle, le délateur obscur, le juge prévaricateur, trouvèrent leur apologie écrite d'avance dans la langue convenue.“ Benjamin Constant: *Des effets de la Terreur*, zitiert nach Jean Starobinski: *Les emblèmes de la Raison*. Flammarion, Paris 1979, S. 47.
- 12 Michel Foucault: *Qu'est-ce que les Lumières?* In: *Magazine Littéraire* 309/1993 ('Kant et la modernité'), S. 70.
- 13 Jean Starobinski: *Les emblèmes de la Raison*. Flammarion, Paris 1979, S. 39–40.
- 14 Jean Starobinski: *L'invention de la liberté 1700–1789*. Skira, Genf 1977, S. 13.
- 15 Foucault, a.a.O. (Anm. 12), S. 73.