

# MERKUR

Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken

Heft 11 58. Jahrgang November 2004  
Klett-Cotta Stuttgart

- VOLKER GERHARDT **Uneinig gegen den Terror**  
BERNHARD SCHLINK **Der Preis der Gerechtigkeit**  
MATTHIAS BOHLENDER **Zur Genealogie des Wohlfahrtsstaates**  
JÜRGEN KRÖNIG **Mängelliste Demokratie**  
BIRGIT RECKI **Das Böse und das Gute**  
WOLFGANG MARX **Die Unmöglichkeit zu trauern**  
STEFAN HUSTER **Zur Kontroverse um das Luftsicherheitsgesetz**  
GERD SCHÄFER **Stile der Aufklärung. Über Edward Gibbon**  
JENS MALTE FISCHER **Nimmundlies (XI). Max Kommerell**  
RICHARD KLEIN **Nietzsche – Philosoph der Musik**  
KATHARINA RUTSCHKY **Feministische Inspektionen**  
DIRK VON PETERSDORFF **Wieviel Metaphysik braucht die  
Aufklärung? Wielands »Musarion«**



---

667

## Wieviel Metaphysik braucht die Aufklärung?

Christoph Martin Wielands »Musarion«

Phanias, ein athenischer Jüngling, hat sich aufgrund einer Liebesenttäuschung auf ein Landgut zurückgezogen. Er engagiert sich zwei Philosophen, Kleanth, einen Stoiker, und Theophron, einen Pythagoräer, die ihn von der Nichtigkeit oder jedenfalls Minderwertigkeit der weltlichen Dinge überzeugen sollen. Musarion allerdings, die umworbene Schöne, taucht nach einiger Zeit überraschend hier auf. Er flieht vor ihrem Anblick, bis sie ihn stellt. Während Phanias ihr tapfer seine neue Weltsicht erläutert und von den wahren inneren Freuden spricht, »welche nie versiegen«, überredet Musarion ihn, gemeinsam auf das Gut zurückzugehen. Als sie dort eintreffen, sind die beiden Philosophen in eine Schlägerei um den Wahrheitsgehalt philosophischer Sätze verwickelt. Musarions Anblick aber wirkt zivilisierend, so daß man sich zu einem abendlichen Essen einschließlich Diskussion begibt. Daraus entwickelt sich dann ein weinhaltiges Gelage, an dem auch noch Musarions inzwischen eingetroffene und ebenfalls sehr reizvolle Dienerin Chloe beteiligt ist. Die Philosophen lassen sich von den dargebotenen körperlichen Reizen der Damen hemmungslos hinreißen, wobei besonders ein geschickt ins Licht gesetzter Busen eine Rolle spielt; seine teilweise Freilegung unterbricht die Diskussion:

Es folgt ein tiefes Schweigen,  
Wobei Kleanth sogar das volle Glas,  
Und, was kaum glaublich ist, die Lust zum Zank vergaß;  
Indes, vertieft in *Sinus* und *Tangenten*,  
Der Jünger des Pythagoras  
Den wallenden Kontur gewisser Sphären maß

Während der Stoiker schließlich betrunken einschläft und abtransportiert werden muß, verschwindet der Pythagoräer mit Chloe im Heu. Das Ergebnis: Phanias ist von der Metaphysik aufgrund des unwürdigen Verhaltens ihrer Vertreter enttäuscht und von seiner neuen Weltsicht geheilt.

Im Anschluß daran kommt es im dritten Teil des schmalen Buches zu einer etwas seltsamen Entwicklung. Musarion liegt zur Nachtruhe auf ihrem Zimmer, als sie Schritte hört und Phanias eintritt. Man würde nach Musarions bisherigem Verhalten erwarten, daß sie seinen recht eindeutigen Wünschen nachgibt. Sie läßt sich zunächst küssen, wehrt sich dann aber heftig und erteilt Phanias eine ausgedehnte Lektion. Sie spricht von ihrem Bedürfnis nach Sicherheit und verlangt eine Beziehung, die nicht nur auf Sinnlichkeit basiert; sie fordert Moral; sie rechtfertigt die soeben noch durch das Verhalten der Philosophen beschädigte Metaphysik. Nur deren Ideen und Vorstellungen nämlich können Moral hervorbringen:

Was nährt die Tugend mehr? erweitert und verfeint  
 Des Herzens Triebe so, als glänzende Gedanken  
 Von unsers Daseins Zweck? – das Weltall ohne Schranken,  
 Unendlich Raum und Zeit, die Sonne die uns scheint  
 Ein Funke nur von einer höhern Sonne,  
 Unsterblich unser Geist, Unsterblichen befreundt,  
 Und, ahmt er Göttern nach, bestimmt zu Götterwonne!

Diese Wendung will weder zur bisherigen Figurencharakterisierung Musarions noch zum Handlungsverlauf passen. Aber gerade weil ihr ästhetischer Wert durchaus bezweifelbar ist, muß diese Passage für den Autor in ihrem Gehalt von erheblicher Bedeutung sein. Die Literatur zu *Musarion* hat diese Wendung allenfalls knapp erwähnt, aber nicht gedeutet. Statt dessen ist man gleich zum Ende der Erzählung gekommen, in dem Musarion und Phantias ihr Leben abgeschlossen und glücklich auf dem Landgut zubringen. Hier sieht man dann, so in klassischen Deutungen von Friedrich Sengle und Emil Staiger, eine »Idee des Maßes« oder ein Ideal »heiter-geselliger Lebenskunst« realisiert und das Leben in friedlichen Bahnen dahinlaufen.

Diese Deutungen aus der Mitte des 20. Jahrhunderts entsprechen einem bestimmten Wieland-Bild, sind aber auch von einem allgemeinen ideengeschichtlichen Interesse. Wieland wird nämlich von Sengle und Staiger in einem sehr stark wertenden Zugriff als Gegenfigur zu einer ideologisch aufgeladenen Dichtung präsentiert. So setzt Sengle ihn vom »Schrei« der Expressionisten ab und spricht ihm eine große, bis in den Tod unbesiegbare Heiterkeit zu. Wieland ist kein flacher Autor, sondern war zwiespältig und wandlungsbegierig, aber erklärte »das Düstere in sich zu einem Lächeln«. Dem Lesepublikum wird Wieland deshalb zur Genesung vom gefährlichen Ideenkult, von der Maßlosigkeit des 20. Jahrhunderts empfohlen. In diesem Rahmen wird Musarion als Heldin verstanden, die Lebenskunst lehrt, keine Metaphysik. Trotz gelegentlicher Differenzierungen ergibt sich damit ein ebenso eindeutiges Wieland-Bild wie bei Emil Staiger, der in seiner berühmten *Kunst der Interpretation* im Gestus eines Redners ausruft: »Niemals haben Epikuräer Unglück über die Welt gebracht, unermessliches aber Heilige und Propheten: ihre Jünger fallen übereinander her wie Kleanth und Theophron, der Stoiker und der Pythagoreer, die beide Heilsbotschaften verkünden und nicht bereit sind, sich das Heil eines freundlichen Sommerabends zu gönnen.« Auch Staiger möchte sich von einem historisch folgenreichen Totalitätsverlangen abgrenzen, das im Namen einer großen Notwendigkeit noch so ziemlich jedes Opfer für gerechtfertigt hält. Daraus geht bei ihm ein Lob der heiteren Geselligkeit sowie eine Polemik gegen die Deutschen hervor, denen alles schwer werden muß; daraus geht aber auch ein vereinfachtes Wieland-Bild hervor, das in Aussagen kulminiert wie »Die Sinne und die Vernunft sind wunderbar aufeinander abgestimmt«. Das ist eigenwillig, denn wenn etwas bei Wieland nicht wunderbar aufeinander abgestimmt ist, sondern im permanenten Dauerkonflikt miteinander liegt, dann sind es Sinne und Vernunft.

Die wichtigste neuere Deutung der Verserzählung stammt von Walter Erhart, der *Musarion* als Darstellung zeitgenössischer Diskurs- und Sinnangebote versteht, die von den Figuren experimentell übernommen, aber auch wieder aufgegeben werden. Beide Hauptfiguren, Musarion und Phantias, bilden kein festes Ich aus, sondern besetzen okkasionell bestimmte Lebensentwürfe wie den empfindsamen, den stoischen oder den libertinären, ohne sich mit einem von diesen zu identifizieren. Man könne geradezu von einem Rollenspiel sprechen, in dem sich das Ich in eine »diskontinuierliche Abfolge diskursiver Praktiken und Zustände« auflöse.<sup>1</sup> (Ja, so war es damals in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts, denkt man heute schon gerührt: Waren wir nicht irgendwie alle in eine »diskontinuierliche Abfolge diskursiver Praktiken und Zustände« aufgelöst, und waren nicht die meisten Texte, die wir lasen, Rollenspiele, in denen Figuren versuchten, ihr armes Ich zusammenzukleistern, aber immer waren es nur »mythische und literarische Schemata«, und niemals wurde es ein Ich. Ja, so war es, und im Radio sangen sie damals »Das ganze Leben ist ein Quiz, und wir sind nur die Kandidaten«.) Erhart sieht auch den Schluß der Erzählung nicht als Synthese an, sondern spricht vom Landleben als einem Raum, der seine mythologischen Kulissen und damit seine Unwirklichkeit offen zur Schau stellt.

Diese Deutung ist wichtig, weil sie die Widersprüche bei Wieland genau sieht. Aber auch sie verkürzt: Es ist richtig, daß die Figuren keine feststehende Weltdeutung besitzen – aber sie ringen darum. Es ist richtig, daß Phantias und Musarion keine stabile Identität besitzen – aber sie suchen danach. Und es ist richtig, daß die Verserzählung mit mythologischen und literarischen Mustern spielt – aber Spiel und Ernst schließen sich bei Wieland eben nicht aus. In den Grundzügen bleibt das Bild auch bei Erhart das gleiche: Wieland ist kein idealistischer, sondern ein pragmatischer Denker. Ganz früher, als der Idealismus noch in Geltung war, galt er deshalb als frivol und undeutsch. Später, als man gegen den Idealismus zu Felde zog, wurde Wieland gelobt. Heute kann man vielleicht gelassener sehen, daß der Autor verschiedene Anteile in sich trägt; für die Gegenwart wird er damit interessanter. Er kennt die Argumente gegen die großen Systeme der Weltdeutung, aber er glaubt deshalb nicht, daß man ohne jede Sinnbehauptung leben kann. Er schreibt eine von Witz und Eleganz bestimmte Sprache und strebt eine Verbindung von leichtem Scherz und ernstem Denken an, wie es in *Musarion* einmal heißt.

Damit zurück zum Text: Man kann die Bewegungen des Handlungsverlaufs und das Changieren der Figuren präzise erklären. Dies gelingt, wenn man sieht, daß die Figuren und der Text sich zwar drehen, aber um eine zentrale Frage. Bei dieser Frage handelt es sich um das philosophische Kernproblem der deutschen Aufklärung. Diese These zu begründen, hilft ein inzwischen schon klassisches, aber nur selten wirklich verarbeitetes Werk der Philosophiegeschichtsschreibung: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen*

<sup>1</sup> Walter Erhart, *Beziehungsexperimente*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift*, 1992, S. 333–360.

*Rationalismus* (1981) von Panajotis Kondylis. Hier wird die Aufklärung als Versuch verstanden, die Frage nach den Beziehungen von Geist und Sinnlichkeit zu beantworten. Grundsätzlich betreibt die Aufklärung eine Rehabilitation der Sinnlichkeit gegen den Dualismus der christlichen Orthodoxie und gegen Formen moralischer Askese. Die menschliche Natur soll aus ihrer alten Unterdrückung befreit werden. Gleichzeitig versucht man, die Welt immanent, ohne die Annahme eines transzendenten Geistes, mit dem der menschliche Geist in Verbindung steht, zu deuten.

An dieser Stelle trennen sich zwei Richtungen der Aufklärung: Die eine Seite betreibt die Aufwertung der Sinnlichkeit und die immanente Weltdeutung konsequent. Dabei weist sie die Verwurzelung des Geistes im Biologischen oder Sozialen nach, gerät damit aber in die Nähe des Determinismus. Wenn das, was wir denken und meinen, nur eine Funktion übersubjektiver Mächte ist, wenn es in uns denkt, dann ist die menschliche Freiheit nicht mehr aufrechtzuerhalten. Ebenso kann man, wenn die Natur gleichzeitig Sein und Sollen ist, keine Normen begründen, die über das hinausgehen oder dem widersprechen, was in der Natur passiert. Dagegen richtet sich die zweite Strömung der Aufklärung, die in der deutschen Philosophie dominiert. Sie sieht in einer vollständigen Rehabilitation der Sinnlichkeit den Nihilismus lauern und versucht, ohne in die Arme der Religion zurückzukehren, ein normativ-moralisches Ideal zu bewahren. Hierzu wiederum muß sie einen – wenn auch abgeschwächten und oft verwischten – Dualismus in Kauf nehmen. Es gibt wieder zwei Welten: eine der Ideen und eine der Tatsachen. So gelangt diese zweite Strömung, auch wenn sie versucht, ihre Werte rational zu begründen, in die Nähe einer idealistischen Ontologie: Der Geist des Menschen bleibt an einen metaphysischen Geist gebunden.

Diese Konstellation bestimmt nun Wielands Verserzählung. Musarion betreibt die von Kondylis so genannte Rehabilitation der Sinnlichkeit. Die Philosophen werden bloßgestellt, und Phantias wird damit von seinen dualistisch-asketischen Verirrungen gerettet. Dabei geschieht die Entzauberung der metaphysischen Philosophie in verschiedenen Formen. Sie bilden ziemlich genau jene Argumente ab, die materialistische Denkweisen gegen die Metaphysik vorbrachten und die Wieland gut kannte. Durch das Diskussionsverhalten von Theophron und Kleanth, das bis zur körperlichen Auseinandersetzung reicht, wird gezeigt, daß das menschliche Verlangen, sich durchzusetzen, auch in einer Philosophie wirkt, die gerade die Überwindung solcher Bedürfnisse verkündet: Auch die Triebunterdrückung wird von Trieben bestimmt. Zur Illustration werden Metaphern aus dem Tierreich verwendet, die das Diskussionsverhalten der Philosophen biologisieren: »Hier rötet sich sein Kamm«. Durch die Eitelkeit der Kontrahenten, ihren Zwang zu widersprechen und durch ihre Posen – »Den rechten Arm entblößt, die Stirn in stolzen Falten« – wird gezeigt, daß die Selbstliebe auch in der behaupteten Liebe zu einer überpersonalen Wahrheit wirkt. Die Wirkung der sinnlichen Schönheit Musarions und ihrer sexuellen Reize demonstriert, daß das körperliche Verlangen auch die Vernunft und das scheinbar an der Sache orientierte Argumentationsverhalten steuert. Und der Alkoholkonsum und

das dadurch bedingte Verhalten der Philosophen führen abschließend vor, daß der Körper den Geist beherrscht und nicht umgekehrt.

Mit der Fragestellung der Aufklärung ist aber nicht nur das zweite, sondern auch die überraschende Wendung des dritten Buches zu erklären. Denn in der sich sträubenden Musarion wird nun der Nihilismusverdacht der Aufklärung lebendig: Sex kann wohl nicht alles sein. Indem Musarion ihre nächtliche Lektion zunächst mit dem Hinweis auf eine stabile Beziehung von Mann und Frau begründet, greift sie ein den zeitgenössischen Lesern vertrautes Thema auf, das in der Philosophie und ihren populären Varianten behandelt wurde. In der Erzählung wird diese Wendung damit begründet, daß Musarion vor der Hingabe an ihre eigenen Interessen denken muß:

Und wie, wenn eure Glut ein bloßes Sinnenspiel,  
Ein flüchtiger Geschmack, ein kleines Fieber wäre?  
Wenn Phantias mich liebt, so räumt er, hoff ich, ein,  
Daß ich, eh ich mich selbst verschenke,  
Auf meine Sicherheit vorher ein wenig denke.

Der Einwand, der gegen die Sinnlichkeit und die Natur vorgebracht wird, ist, daß aus Reizen nichts Dauerndes hervorgeht, daß die Natur keine zeitliche Kontinuität herstellen kann. Ebenso aber kann die Aufklärung Geschlechterbeziehungen nicht mehr aus Standeskonventionen oder aus sekundären Motiven (Geld etc.) heraus begründen. Zu einer aufgeklärten Ehe gehört deshalb Vernunft, auf die Phantias verpflichtet werden soll.

Dieses aus ihrer Person hervorgehende Argument weitet Musarion aus, indem sie nicht nur die individuelle, sondern auch die gesellschaftliche Moral an Annahmen bindet, die nicht aus der Natur zu gewinnen sind. Es gebe nichts Mächtigeres als die Metaphysik, »um Seelen / Zu starken Tugenden zu bilden«. Sie bringt eine mentale »Festigkeit« hervor, die zu Handlungen befähigt, die für den Bestand einer Gesellschaft notwendig sind, sich aber mit den sinnlichen Wünschen des Menschen nicht vertragen. Musarion nennt Beispiele aus der Geschichte und verweist dabei vor allem auf Feldherren wie Leonidas, die sich nicht in metaphysischen Überlegungen ergingen, wohl aber die Metaphysik praktisch umsetzten, ihre Postulate »erfahren« und »getan« haben, notfalls unter Einsatz des eigenen Lebens. Diese Form der Argumentation zeigt im übrigen auch, daß es Wieland beim Thema Metaphysik nicht um spekulative Fragen, sondern im Kern um Moral geht.

Phantias bleibt skeptisch und fragt, ob es nicht die Natur ist, die Menschentypen mit Opferbereitschaft und besonderer Leistungsfähigkeit gelegentlich hervorbringt. Musarion gibt das zu, erklärt aber, daß zur Natur »Kunst«, also ein ordnungstiftendes Regelwerk hinzukommen muß, damit sich das Naturprodukt entwickeln, seine Potentiale entfalten kann. Hingewiesen wird auf Plato und damit auf die Vorstellung gegebener, nicht kontingenter Ideen. Phantias wiederum kritisiert die schwärmerisch-phantastischen Anteile, die »Träumerei« solcher Ideenlehren. Daraufhin beruft sich Musarion erneut auf die Beispiele herausragender historischer Figuren und

die unbestreitbar positiven Folgen solcher Schwärmerei. Sie wird dann aber genauer, indem sie zugibt, daß in den Systemen metaphysischer Philosophie die Wahrheit mit »Schimären« gepaart sei. Diese Schimären sollen durch aufklärerische Kritik und durch ironischen Witz beseitigt werden, um die Wahrheit zu reinigen.

Zum Abschluß des nächtlichen Gesprächs erklärt Musarion Phantias seine anfängliche Wendung zu den beiden Philosophen aus seiner Lage, aus der enttäuschten Liebe, und bringt damit selber ein materialistisches Argument vor. Eine scheinbar freie Entscheidung wird auf eine frustrierte Sinnlichkeit zurückgeführt, der Geist damit naturalisiert. Sie beendet ihre Erklärung aber mit einer Frage, die wiederum die Metaphysik ins Spiel bringt: »Wer sagt uns, daß wir nicht im Traume wirklich sehen? / Ein Traum, der uns zum Gast der Götter macht«, worauf Phantias ironisierend einfällt: »Hat seinen Wert – zumal in einer Winternacht«. Wie die Herstellung des Reims durch Phantias signalisiert, kommt es anschließend zur Liebesverbindung der beiden Protagonisten. Nach der metaphysischen Lektion folgt jene Praxis, die, wie Phantias erklärt, »wachend uns zu Göttern macht«.

Gerade in diesem Abschnitt ist deutlich zu erkennen, wie die Figurenzeichnung changiert, wie der Dialog mändriert. Es wäre aber falsch, darin nur ein geselliges Spiel oder eine Entwirklichung aller Sinnbehauptungen zu sehen, wie es zuletzt Sitte war. Vielmehr entspricht die Bewegung des Textes, entspricht das Hin und Her der Figuren genau der Ambivalenz der Aufklärung »zwischen einem theologisch und metaphysisch geladenen Veränderungspotential und empirisch-skeptischen Beharrungstendenzen«. So formuliert es Wilhelm Schmidt-Biggemann, der die Aufklärung deshalb in einem bekannten Buchtitel auf die Formel *Theodizee und Tatsachen* gebracht hat. Die Projektmacher stehen gegen die Perspektivlosen. Musarion und Phantias vertreten beide Pole: Sie fragen nach dem Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung, formulieren Normen, glauben an das Gute im Menschen; ebenso aber besitzen sie einen desillusionierenden Blick für Sachverhalte und Tatsachen, vertreten eine skeptische Anthropologie, ironisieren ungedeckte, hochfliegende Sinnbehauptungen. Schließlich vertritt auch der Autor in einer Vorrede zur zweiten Auflage seiner Erzählung eine solche Mischphilosophie, wenn er sich mit Musarions Lebenshaltung identifiziert und ein »Gleichgewicht zwischen Enthusiasmus und Kaltsinnigkeit« fordert.

Dazu paßt die Form des Textes: Denn wenn inhaltlich eine Verbindung von Empirismus und Metaphysik erprobt wird, dann werden formal Regellosigkeit und Regel verbunden. Man findet Elemente poetischer Freiheit, die für das ungeordnete Leben stehen. Ebenso aber folgt die Sprache vorgegebenen Gesetzen. So fügt sich *Musarion* in die Gattungsordnung, wenn im Untertitel von einem »Gedicht« die Rede ist. Dieses Gedicht geht aber in den Bereich des Dramas über, besteht passagenweise nur aus Dialogen. Es enthält erzählende Elemente, und ein Erzähler meldet sich auch direkt zu Wort. Als »Gedicht« besteht *Musarion* aus Versen, die aber in der Länge wechseln: Man findet den traditionellen Alexandriner einschließlich Zäsur, den neueren Blankvers, aber auch vierhebige alternierende Verse. Die Einheit des Verses

wird immer wieder aufgebrochen: durch die Fülle von Enjambements oder durch die Verteilung des Verses auf zwei Dialogpartner. Der Text ist durch Reime gebunden, aber es gibt keine regelmäßige Struktur. Gelegentlich wird der Reim auch ironisch eingesetzt, wenn sich in der Charakterisierung der pythagoräischen Philosophie »Bohnen« auf »Dämonen« reimt – womit die Blähungen gemeint sind, die die Pythagoräer, darin konsequente Dualisten, als böse Geister verstanden.

Ebenso wie Reim und Metrik wechselt die Tonlage der Erzählung: Ein hoher Ton wird von Alltagsrede durchbrochen, mythologische Vergleiche werden aufgeboten, um dann direkt und konversationsnah zu sprechen: »Sagt, Freunde«, so redet der Erzähler die Leser an. Durch eingeklammerte Bemerkungen schaltet er sich in die Handlung ein, lockert den Gedankengang. Immer wieder finden sich Brechungen von Behauptungen, ironische Wendungen. Wieland verbindet also Form und Struktur mit Lebendigkeit und Direktheit. Es gibt Gesetze, aber sie sollen sich mit der sinnlichen Fülle des Lebens vertragen; so wie es von Musarion heißt: »Nie scherzte die Vernunft aus einem schönern Mund«.

In der Verserzählung geht dieses Konzept auch auf, denn am Ende steht das gelingende, glückliche Leben, das Musarion und Phantias miteinander führen. Von Natur- und Lebensgenuß ist die Rede, von Freiheit und Grazie, aber auch von einer praktizierten Tugend. Ernstes Denken und leichter Scherz sind vereint. Dieses Gelingen hängt aber von zwei Bedingungen ab. Musarion und Phantias verbringen ihr Leben auf dem Land, abseits vom bürgerlichen Sturm Athens, wie es ausdrücklich heißt. Die Probe der aufgeklärten Philosophie auf ihre gesellschaftliche Realisierbarkeit wird also nicht gemacht. Vielmehr wird auf die leicht irrealen Bedingungen des moralisch einwandfreien und gleichzeitig sinnlich erfüllten Lebens hingewiesen. Phantias kann zum Beispiel nur deshalb in »neidenswerter Ruh« leben, weil sich »kein Cyniker« aufs Land verirrt, der ihn aufstören würde. Hier und an anderen Stellen setzt Wieland das Mittel der Ironie ein, aber es gilt, wie für anspruchsvolle literarische Ironie eigentlich immer: Die Ironie zerstört nicht, sondern bringt in eine Schwebelage von Scherz und Ernst. So wird am Ende der Erzählung nicht jene Idee vom Leben verspottet, die das Paar vertritt. Bezweifelt wird nur die Möglichkeit ihrer uneingeschränkten Durchführung. Die Idee ist wahr und richtig, aber sie läßt sich auf Erden nur in seltenen Glücksfällen leben. Denn die zweite Bedingung des gelingenden Lebens ist die Liebe. Musarion und Phantias können ihrem Lebenskonzept deshalb folgen, weil sie durch Liebe verbunden sind. Das aber ist eine Bedingung, die sich philosophisch und gesellschaftlich nicht ausweiten läßt.

Das Buch ist schön, witzig und gibt eine Menge zu denken. Interessant ist, daß hier im Jahr 1768 eine dauerhafte Frage aufgeklärter und pluralisierter Gesellschaften verhandelt wird. Es geht um den Metaphysikbedarf einer Gesellschaft, die sich nicht mehr auf grundsätzlich geltende, weitgehend unbefragte Normen einer religiösen Tradition stützen und verlassen kann. Braucht man auch nach der Schwächung einer solchen Tradition eine Form von Transzendenz, benötigt man überzeitlich gültige, nicht revidierbare Sät-



ze, um die Integration der Gesellschaft zu sichern und moralische Standards aufrechtzuerhalten? Solche schweren Fragen konnte ein Autor wie Wieland in Versen behandeln, sinnlich darbieten, aus einem Plot hervorgehen lassen. Der vollständige Titel der Verserzählung heißt ganz zu Recht *Musarion oder die Philosophie der Grazien*.

Der gegenwärtige Leser kann hier einiges wiedererkennen. Denn in jüngster Zeit ist es in verschiedenen öffentlichen Debatten zu einer überraschenden Entwicklung gekommen: Die Metaphysik, die man für verschwunden hielt oder die allenfalls im Hintergrund agierte, tritt wieder hervor. Lange Zeit war sich das fortschrittliche Bewußtsein doch sicher, in einem postmetaphysischen Zeitalter zu leben. Natürlich gab es hier und da in der Gesellschaft noch Religion, aber im intellektuellen Kernbereich war man vollständig aufgeklärt, benötigte keine Transzendenz, um das eigene Handeln, die eigenen Leitsätze zu rechtfertigen. Nun aber bemerkt man überrascht, daß Normen, auf die Gesprächsteilnehmer sich berufen, von Annahmen abhängig sind, die man nicht anders als metaphysisch nennen kann. Ein Beispiel ist die Rede, die Jürgen Habermas zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels im Jahr 2001 gehalten hat. Unter dem programmatischen Titel *Glauben und Wissen* und unter dem Stirnrünzeln der kritischen Freunde erörtert er die Widersprüchlichkeit des europäischen Säkularisierungsprozesses. In diesem Prozeß liegt eine große Befreiung, denn mit der Säkularisierung hat sich die Vorstellung und Praxis personaler Autonomie durchgesetzt. Gleichzeitig befürchtet Habermas aber, daß mit dem zunehmenden Geltungsverlust religiöser Aussagen eine Entwicklung einhergeht, die den Menschen naturalisiert, auf Begriffe der Physik, Neurophysiologie oder Evolutionstheorie reduziert. Als Lebensziel bliebe dem einzelnen, wenn alle übergreifenden, vorgegebenen Ziele abgebaut sind, nur noch die Orientierung an eigenen Präferenzen, das Einsammeln möglichst vieler Vorteile.

Dagegen schlägt Habermas eine, wie er es nennt, kritische Rettung hergebrachter Wahrheiten vor, die man in eine Vernunftreligion übersetzen soll. Diese Vernunftreligion steht unter den nicht zurücknehmbaren Bedingungen der Moderne, vor allem also der Autonomie des Individuums. Christliche Glaubenssätze sollen so umformuliert werden, daß sie auf dem Forum der öffentlichen Vernunft allgemein zustimmungsfähig werden. Habermas gibt auch ein Beispiel: Er geht auf neue Möglichkeiten der Gentechnik ein und bringt in diesem Zusammenhang die Gottes-Ebenbildlichkeit des Schöpfungsberichts ins Spiel, die man in eine aufgeklärte Sprache übersetzen kann. Diese mythologische Schilderung, in der Gott den Menschen »zu seinem Bilde schuf«, wolle sagen, daß der Mensch zur Freiheit befähigt und verpflichtet sei. Genau diese vorgegebene Freiheit aber sei bedroht, wenn in das genetische Material eingegriffen und ein nachkommender Mensch damit in seiner natürlichen Ausstattung festgelegt werde.

Die gentechnische Debatte, in die Habermas damit eingreift, entzündete sich an neuen medizinischen Forschungsmöglichkeiten, für die man embryonale Zellen benötigt. Daraus ergibt sich die Frage, wann das menschliche Leben beginnt und wie es zu definieren ist. Schon rein äußerlich war der hohe

Anteil theologischer Beiträge an dieser Debatte überraschend, mehr aber noch die Tatsache, daß ausdrücklich nichtreligiöse Stellungnahmen, die dieser Forschung skeptisch gegenüberstehen, sich zu Aussagen genötigt sahen, die sie nur mit metaphysischen Anleihen decken konnten. Die Befürworter der Forschung mit Embryonen binden das menschliche Leben an den Mutterleib, an die Aufnahme in die menschliche Gemeinschaft mit der Geburt oder an das Vorhandensein von Ich- und Zukunftsbewußtsein. Dagegen müssen diejenigen, die den vollen, nichteinschränkbaren Schutz des Lebens behaupten, gestehen, daß sie damit von einer auf religiöse Wurzeln zurückgehenden Überzeugung zehren: nämlich der von der Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens aufgrund seiner Gott- oder Naturgegebenheit.

Zentral in diesen Debatten ist der Begriff der Menschenwürde, eine Fundamentalnorm des Grundgesetzes. Der Rechtsphilosoph Martin Kriele äußert dazu in seiner Studie *Grundprobleme der Rechtsphilosophie* knapp und bündig, daß dieser Begriff nur verständlich sei, wenn man voraussetzt, daß es eine metaphysische Instanz gibt, die dem Menschen diesen besonderen Status der Würde zuspricht. Dagegen sei der Begriff »in einer konsequent materialistischen Weltanschauung nicht faßbar«. Das mag zunächst überspitzt klingen, aber der Verlauf der Debatte kann die Pointierung bestätigen: Wenn man sagt, daß das Leben nicht in beliebiger menschlicher Verfügung steht, muß man sagen, warum dies so ist und was dem entgegensteht. Wenn man abstreitet, daß der Begriff des Menschen der kulturellen Evolution und damit Neudefinition unterliegt, muß man sagen, warum man diesen Begriff als unveränderlich, als vorgegeben ansieht. Wie aber will man diesen Status des »Vorgegebenen« begründen, ohne auf das Gebiet der Metaphysik zu geraten? Man argumentiert dann mit Gegebenheiten, die sich nicht empirisch, aber auch nicht mit dem Rückgriff auf die Vernunft begründen lassen.

Man erkennt, daß jene Frage, die Wieland in der Frühzeit des Säkularisierungsprozesses stellt, immer wieder aufflammt. Er ließ sie auch keineswegs nur von Musarion stellen. Im *Teutschen Merkur* des Jahres 1776 rief er zu einer Debatte über Jenseitsschwärmerei, über die Kritik an ihr und über die Grenzen dieser Kritik auf. Im Hintergrund stand die Befürchtung, daß jene Aufklärung, die er selbst vorantrieb, und jener Spott über religiöse Phantasten, den er selber formulierte, zuletzt ungewollte, desaströse Folgen haben könnten. Deutlich ist seine Sorge: Die Materialisten, Anti-Platoniker und Skeptiker dürfen nicht die gesamte Metaphysik abräumen. Denn wozu, wofür und mit welcher Moral will man am Ende leben? Auch hier findet man ein (unausgesprochenes) Plädoyer für die Bewahrung eines transzendenten Raumes. Allerdings wird damit eine Gratwanderung gefordert, denn die aufklärerische Kritik und die Errungenschaften der Säkularisierung sollen ja nicht außer Kraft gesetzt werden. Deshalb kommt es bei diesem Unternehmen der Metaphysikrettung und Kritikbegrenzung zu einigen Schwierigkeiten. Diese lassen sich schon in der kleinen Erzählung erkennen; zwar nicht am heiterfreundlichen Ende, aber in jenem längeren Gespräch, das Musarion und Phantias in der Nacht führen und das schließlich, alle Probleme suspendierend, in das Liebesspiel übergeht.

Das Aufklärungsdenken neigt dazu, die Metaphysik aus einer ihr zukommenden Funktion heraus zu rechtfertigen. Musarion betreibt die Rettung eines metaphysischen Minimalbestands mit dem Verweis auf die »Tugenden«, die daraus hervorgehen. Sobald diese Funktion der Religion offen thematisiert wird, stellt sich die Frage, ob es möglich ist, Dinge zu glauben, weil man sich von diesem Glauben bestimmte Wirkungen erhofft. Muß der Glaube nicht substantiell sein und die Wirkung indirekt? Es ist psychologisch schwer denkbar, nur zu einem bestimmten Zweck von einer höheren Sonne und einem unsterblichen Geist zu sprechen. Möglich wäre dies, solange nur eine Minderheit im Besitz des Wissens von der handlungsleitenden Wirkung der Religion ist, während die Mehrheit naiv und vorbehaltlos die Wahrheit metaphysischer Sätze annimmt. Das aber ist für eine konsequente Aufklärung, die den Prinzipien der Öffentlichkeit und der Ausbreitung des Wissens verpflichtet ist, nicht gut denkbar. Es ist interessant zu sehen, daß die entsprechende Schwierigkeit bei Habermas wieder auftritt. Denn er erklärt in *Glauben und Wissen* ausdrücklich, daß mit der Reformulierung christlicher Vorstellungen der Zweck verfolgt wird, »im eigenen Haus der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn entgegenzuwirken«. Man kann aber eine recht weitgehend säkularisierte Gesellschaft nicht überreden, an bestimmte Aussagen zu glauben, weil dieser Glaube im Anschluß wünschenswerte Wirkungen zeitigen könnte.

Das zweite, den Inhalt der aufklärerischen Metaphysik betreffende Problem ist mit dem ersten verbunden. Musarion erklärt Phantias, daß Annahmen über die Transzendenz von »Schimären« befreit werden sollen und daß der aufklärerische Spott nur diese unvernünftigen Trugbilder treffen soll. Im unmittelbaren Anschluß aber bricht sie ihre Ausführungen ab: »Doch stille! wir versteigen / Uns allzu hoch.« Phantias fragt nicht weiter nach, und auch der Erzähler meldet sich hier nicht zu Wort: Er weiß nicht mehr als seine Heldin. So bleibt die entscheidende Frage ungeklärt, welche Bestandteile der Metaphysik als Schimären zu gelten haben und wo der unverzichtbare Kern beginnt, der erhalten werden soll. Dies ist eben nicht nur ein Problem dieses Buches, sondern ein Problem der Aufklärung. Man muß auch systematisch weiterfragen, ob eigentlich das eine ohne das andere zu haben ist: Was bleibt eigentlich von der Religion übrig, wenn man ihre für die Vernunft nichttolerierbaren Bestände streicht? Man kann das an einem Beispiel erläutern: In der Aufklärungstheologie wird schon um die Faktizität von Jesu Auferstehung gestritten, die auch offen bezweifelt wird, so zum Beispiel von Reimarus. Die Frage ist, ob nicht von einer möglichen Streichung der Auferstehung als historisch-faktischer Tatsache weitere zentrale Annahmen des Christentums betroffen sind und ob mit der Beseitigung einer möglichen Schimäre nicht zuletzt das ganze Gebäude zusammenfällt.

Auch hier gibt es die Fortsetzung bei Habermas. Zunächst erklärt er mit Bezug auf Kant, daß die christliche Vorstellung einer Gotteskindschaft des Menschen vom modernen Autonomiebegriff abgelöst worden sei. Wie aber läßt sich dann die Übersetzung der Gottes-Ebenbildlichkeit vornehmen, die er für die gentechnische Debatte vorschlägt? Die Bibel und die theologische

Auslegung sehen darin vor allem den Ausdruck einer notwendigen Beziehung des Menschen zu Gott, die mit dem Freiheitsbegriff von Habermas kaum zu vereinbaren sein dürfte. Wie aber will man einem säkularisierten Diskursteilnehmer erklären, daß eine Erzählung der Bibel Normen für die Gegenwart liefern kann, wenn die Substanz dieser Erzählung doch als überholt verabschiedet worden ist? Habermas behauptet, die Vorstellung von Gottes-Ebenbildlichkeit könne auch dem religiös Unmusikalischen »etwas sagen«. Das trifft womöglich zu, aber es geht ja nicht darum, jemandem etwas zu sagen oder ihm einen Text zu erläutern, sondern darum, Normen zu begründen, die in strittigen Situationen verpflichtend sein sollen. In der christlichen Tradition ergibt sich dieser verpflichtende Charakter aus der Vorstellung einer Offenbarung. Diese aber wiederum ist mit der modernen Freiheitsvorstellung nur sehr schwer zu vereinbaren.<sup>2</sup>

Klare Antworten gibt es nicht. Warum aber die Fragen auftreten, aus welcher Situation, welcher Schwierigkeit sie hervorgehen, kann der Blick auf die Literatur der Aufklärung verständlich machen. Die Reflexivität dieser Literatur kann gegenwärtigen Debatten Tiefenschärfe verleihen; sie kann Diskussionsteilnehmer daran erinnern, daß ihre Gespräche eine Tradition besitzen, die zwar keine abrufbaren Rezepte bereithält, in der aber Überlegungen schon einmal angestellt und Argumente vorgebracht worden sind. Wäre es nicht Aufgabe der Literaturwissenschaft, das in ästhetischer Form aufbewahrte Wissen in Auseinandersetzungen der Gegenwart geltend zu machen; dieser Gegenwart zu zeigen, daß sie sich besser begreifen kann, wenn sie bestimmte Texte liest? Und wenn die ernstesten Debatten dadurch eine Beigabe von ästhetischem Scherz erhielten, wäre das angenehm. Es könnte vielleicht sogar vor einer argumentativen Verhärtung schützen: So wie die beiden Philosophen im Angesicht der Schönheit zwar nicht vernünftig werden und sich auch nicht einigen, aber immerhin die Prügelei beenden.

---

<sup>2</sup> Man kann die Frage nach der Grenze von erlaubter Metaphysik und unvernünftigen Phantasien auch am politischen Beispiel erläutern. Musarion verweist in ihren Ausführungen wiederholt auf diesen Bereich. Dabei gesteht sie den politischen und militärischen Eliten ein gewisses Maß an Schwärmerei zu, weil nur dies sie zu herausragenden und entbehrungsreichen Handlungen motivieren kann. Wenn man zur Gegenwart übergeht, könnte man davon ausgehen, daß es nicht falsch ist, bestimmte Normen als uneingeschränkt gültig anzusehen, so etwa die Menschenrechte. Diese aber sind, wie neuere Rechtsphilosophen gezeigt haben, ohne metaphysische Anleihen nicht zu formulieren. Ebenso wird man es nicht für falsch halten, wenn sich ein Staat für die universelle Gültigkeit dieser Menschenrechte einsetzt. Wo aber verläuft hier die Grenze zur Unvernunft? Wo trennt sich ein entschiedenes Handeln, das sich von Skrupeln und Ängsten nicht aus der Bahn werfen läßt, weil es an eine Wahrheit glaubt, von einem missionarischen Selbstverständnis, das jede Kritik abweist und sein Handeln aus allen Relationen herausnimmt? Was ist duldbare Schwärmerei von einer freien Welt, und wo beginnt der Sendungswahn? Auch hier ist die Trennungslinie, die das aufgeklärte Denken verlangt, außerordentlich schwer zu ziehen.