

Works Cited

- Bloom, Harold. *A Map of Misreading*. New York: Oxford UP, 1975.
- Booth, Wayne C. *A Rhetoric of Irony*. Chicago: U of Illinois P, 1974.
- Brooks, Cleanth. *The Well Wrought Urn: Studies in the Structure of Poetry*. New York: Harcourt, Brace, 1947.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*. Trans. Gayatri Spivak. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1974.
- . *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. Chicago: U of Chicago P, 1978.
- Kermode, Frank, ed. *Selected Prose of T.S. Eliot*. London: Faber & Faber, 1975.
- Furst, Lilian R. *The Contours of European Romanticism*. London: Macmillan, 1979.
- Hirsch, E.D. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale UP, 1967.
- Kierkegaard, Søren. *The Concept of Irony with Constant Reference to Socrates*. 1841. Trans. Lee M. Capel. Bloomington: Indiana UP, 1965.
- Muecke, D.C. *The Compass of Irony*. London: Methuen & Co., 1969.
- Prier, Richard A. and Gerald Gillespie, eds. *Narrative Ironies*. Amsterdam: Rodopi, 1997.
- Richards, I.A. *Principles of Literary Criticism*. 1924. New York: Harcourt, Brace & Co., 1938.
- Wellek, René. *A History of Modern Criticism (1750-1950): The Romantic Age*. New Haven: Yale UP, 1955.

Das Gesicht der Vernunft: Anmerkungen zur Dialektik der Aufklärung anlässlich der Herausgabe des Briefwechsels zwischen Johann Kaspar Lavater, Charles Bonnet und Jacob Benelle

HOLGER A. PAUSCH

Der Topos *Aufklärung* ist das Thema eines derart umfangreichen Spektrums differenzierter Diskurse in den verschiedenen Kulturen Europas (engl. *enlightenment*, franz. *les lumières*, ital. *illuminismo*, span. *Ilustración*, russ. *prosvetšenie*) und der übrigen Welt von China und Japan bis Kanada und Lateinamerika (Clarke 1997), daß sein Volumen von einer Person allein nicht mehr zu überblicken ist. Um dennoch die kürzlich erschienene wichtige Edition des Briefwechsels zwischen Lavater, Bonnet und Bennelle (Luiginbühl-Weber 1997) mit wenigen Worten einzuleiten, was zur Entwicklung des folgenden Arguments hinsichtlich der Bedeutung des Anorganischen in der Denkhaltung der Aufklärung notwendig ist, einige allgemeine Hinweise zum theoretischen und historischen Rahmen.

Grundsätzlich bezeichnet *Aufklärung* einen "Erkenntnis-, Wissens- und Epochenbegriff im Range eines geschichtsphilosophischen Fortschritts- und Perspektivebegriffs", der allgemein als ein Zeichen des Progressiven angesehen wird (Schröder in Sandkühler 1990: 276; s. auch Foucault 1984; Bahr 1974; Dupront 1996; Marx 1996). Damit befinden sich im Umfeld der aufklärten europäischen Philosophie, Kunst, Literatur und Religion viele bekannte Namen, beispielsweise Kant, Herder, Mendelssohn, Lessing und Lichtenberg in Deutschland, Hobbes, Locke, Gibbon, Pope, Richardson und Swift in England, Voltaire, Diderot, Montesquieu, Condorcet und Rousseau in Frankreich, Vico, Galani und Goldoni in Italien und Lomonosov, Novikov und Krylov in Rußland (Alt 1996; Osborne 1998; Rabinow 1996; Saine 1997; Wilson 1996; Yolkon 1991).

In der Geschichte des Begriffs (O'Keefe 1974) und heute wieder in den Debatten der postmodernen Kultur- und Gesellschaftstheorie (Davies 1995; Racevskis 1993; Rengger 1995) stellt sich besonders eine Frage mit irritierender Hartnäckigkeit, und zwar das Problem des rigorosen kognitiven Anspruchs der Aufklärung. Angesprochen ist das epistemologische Axiom, daß Bewußtsein und Materie eine Struktur besitzen, die auf einem rationalen Code

beruht, der mit der Methode des arithmetisch-logischen Denkens entschlüsselt werden kann.

Die gängige Vorstellung dieser Weltanschauung ist das Bild der Maschine, die auf der Grundlage dynamisch-rationaler Gesetze einer bestimmten Absicht entsprechend läuft. Trotz der Tatsache, daß die Arbeitsweise des Bewußtseins und der Aufbau der Materie erkenntnistheoretisch ungelöste Probleme stellen, beherrscht eben diese Auffassung von der Welt als einem mechanisch sinnvoll funktionierenden Ganzen die alltägliche Sprachvermittlung von komplizierten Vorgängen. Beispielsweise die Erklärung nuklearer und kosmologischer Prozesse, Beschreibungsmodelle der Wirtschaft, Soziologie und Ökologie, medizinische Darstellungen biochemischer Funktionen des Körpers, psychologische Interpretationen geistiger Erkrankungen oder zwischenmenschlicher Verhaltensweisen, Analysen der Rechtssprechung usw. Mit kurzen Worten, die Erklärung aller Gegebenheiten der menschlichen Existenz beruht in dieser kognitiven Perspektive auf der erstaunlichen Annahme, daß ihre Bedingungen grundsätzlich einem übergeordneten rationalen Determinismus entsprechen und deshalb der Vernunft zugänglich sind. Der Erfinder dieses mechanistisch-rationalen Interaktionsspiels der Gegebenheiten in der Welt war Descartes (Giere 1996), mit dem dann auch die Aufklärung der Moderne, die als Antwort auf die spätmittelalterliche Bewußtseinsproblematik (Foucault 1966: 33-59) zu verstehen ist, beginnt (s. dazu Schouls 1989).

Den von der Aufklärung absolut gesetzten Anspruch der logozentrischen Vernunft im postmodernen und feministischen Theoriediskurs zu beklagen und von ihrer Austauschbarkeit oder Metamorphose zu träumen, bleibt jedoch ein utopisches Unternehmen, weil keine produktivere Form des Wissens als die vorhandene zur Verfügung steht. Auch kann eine wie beispielsweise im Spätmittelalter erfolgte Evolution der Form des Wissens schon deshalb nicht stattfinden oder im Gedankenexperiment theoretisch durchgezerrt werden, weil die notwendigen historischen Voraussetzungen, beziehungsweise erforderlichen Problemlösungszwänge hinsichtlich sich neu einstellender Situationen, die den Bruch mit der bisher bewährten Form des Wissens als unumgänglich erscheinen ließen, eben noch nicht eingetroffen sind. Dennoch war es, in fast paradoxer Weise, vor allem die Vernunft der Aufklärung, die sich durch ihre durch den absoluten Deutungsanspruch hervorgerufenen inneren Widersprüche selbst in Frage stellte, die das weite Feld der gegenwärtigen Diskurse motivierte. Auch faszinierte immer wieder die Problematik, daß Vernunft streng angewandt gezwungen ist, dem eigenen Gegenteil entgegenzusteuern. Diesem Thema widmete 1985 die Berliner Akademie der Künste die Vortragsreihe *Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung* (ibid., s. auch Horkheimer und Adorno 1989; Breuer 1996).

Das "Projekt der Aufklärung" (beziehungsweise das sogenannte "Projekt

der Moderne"), das darin besteht, die Welt als Sinnganzes zu erklären und zu gestalten, gehört, abgesehen von speziellen historischen Fragen der Literaturwissenschaft, zu den zentralen Themen kulturtheoretischer Debatten, in denen es um die Grundlegung der Postmoderne geht (s. Schmidt 1996). In dieser Hinsicht steht die postmoderne Kulturtheorie im Traditionszusammenhang mit der von Wezel, Voltaire und Swift literarisch reflektierten Gegenauflklärung (s. dazu Kremer 1985; Pausch 1991; Weiss 1997), die später von Nietzsche (die sogenannte Schöpfungsklage ist der größere thematische Rahmen) philosophisch-systematisch begründet wird (s. Rottges 1972).

Hier aber war es nicht der erkenntnistheoretische Anspruch des Vernunftsaixioms, der die Gegenauflklärung hervorrief, sondern ihr Versagen; denn sie vertritt im wesentlichen den Standpunkt, daß die Aufklärung trotz positiver Ansätze in der Optik unvoreingenommener Analyse keines ihrer Ziele erreicht hat, und vor allem nicht, in den Worten Kumars, "universal emancipation and the rational society" (1995: 136). Auch führt die von Kant vertretene einflußreiche These der Grundsätzlichkeit der subjektorientierten Vernunft zu schwierigen Problemen. Denn durch sie wurde das individuelle Ich ermutigt, die Welt als Totalität in der Perspektive des individuellen Bewußtseins zu verstehen, eines instrumental-kalkulativen Konzeptes der Vernunft also, dessen Logik die Herrschaft über die Gesellschaft und das Ausbeuten der Natur (Eder 1996) keineswegs fremd ist. Auch haben sich die Idee des sozialen Fortschritts, der Demystifikation und Verweltlichung des Wissens, die Lehrsätze der Gleichheit, Freiheit und des Glaubens an die menschliche Intelligenz, die Bändigung der Naturkräfte, sittliche Höherentwicklung, Gerechtigkeit der sozialen Institutionen usw. als Ziele erwiesen, deren Verwirklichung noch immer utopisch weit entfernt ist (Harvey 1995: 13; Stackelberg 1979).

Im Widerspruch zur Gegenauflklärung (Ammerer 1997; Connerton 1980; Hartung 1995; Herzog 1992; Honneth 1992; Horowitz 1994; Kenshur 1993; Ophuls 1997; Rajani 1997; Rocco 1997; Wilson 1993) befindet sich jener von Habermas beeinflusste und angeregte Diskurs, der sich um die Rechtfertigung der Ziele der aufgeklärten Moderne bemüht (z.B. Beiser 1996; Berman 1983; Fleming 1997; Gellner 1992; Kurtz 1994; Tallis 1997; bes. Nussbaum 1999; Wellmer 1991). Nach Habermas ist der Zeitpunkt noch nicht erreicht, an dem das Programm der Aufklärung wie in der postmodernen Kulturtheorie als gescheitert verurteilt werden kann. Außerdem enthalte der Diskurs der Aufklärung bereits sein Gegengift, und zwar in den Kritiken von Kant, Schlegel, Schiller, Fichte bis hin zu den Jung-Hegelianern und Nietzsche, in denen das Konzept der Vernunft angegriffen wird. Diese über zwei Jahrhunderte bestehende kritische Tradition des aufgeklärten Denkens aber wird nach Habermas in der postmodernen Theoriedebatte unterdrückt (Kumar 1995: 174; Giddens 1990), ein wichtiger Hinweis, der leider mit vielen

Beispielen nachgewiesen werden kann.

Um den Konsequenzen, Zwängen und Aporien der Weltsicht des denkenden Subjekts zu entgehen, entwickelt Habermas die Theorie der sogenannten kommunikativen Vernunft. Mit ihr werden die geistigen Spekulationen und Theorien des erkennenden individuellen Subjekts hinsichtlich ihrer sozialen Konsequenzen und politischen Bedeutung der Zustimmung und dem Einverständnis der Gesellschaft, in der es lebt und mit der es übereinzustimmenden hat, unterstellt, und zwar auf dem Wege der interaktiven Kommunikation zwischen Gleichgestellten. Es ist das Ziel dieses Denkturfs, alternative Traditionen der Vernunft zu entbergen, die im geistigen Entwicklungsverlauf der Aufklärung verlorengegangen sind (Habermas 1983, 1987).

Hinsichtlich der Auseinandersetzung um Wert und Bedeutung der Ziele und Absichten des Projekts der Aufklärung sind die beiden skizzierten Argumentationsrichtungen der postmodernen Diskussion überwiegend erkenntnistheoretisch und sozial- und kulturgeschichtlich engagiert. Die im 18. und noch im 19. Jahrhundert zentrale Thematik der religiösen Aufklärung, die für das Christentum den bis in die Gegenwart fortdauernden Umwandlungsprozeß einleitet, wird dabei allerdings nicht berührt. Von spezifisch historischen Fragen abgesehen, wird die Beschäftigung mit theologischen Problemen jenseits des Fachbereichs als leerer Zeitvertreib angesehen, weil Religion für die politische Form der Gesellschaft nicht mehr grundlegend ist. In diesem Licht erscheint dann auch der 1997 im Peter Lang Verlag von Gisela Luginbühl-Weber herausgegebene in Deutsch und Französisch gehaltene Briefwechsel zwischen dem philosophisch-theologischen Schriftsteller Johann Kaspar Lavater (1741-1801), dem Naturforscher Charles Bonnet (1720-1793) und dem zwischen beiden vermittelnden Genfer Pfarrer Jacob Bannelle (1717-1794) (biogr. Daten u. Werke s. 667-692) fast als unzeitgemäß, als ein philologisch abseitiges Hobby, weil es in ihm im wesentlichen um die vorwiegend den Historiker interessierende Alltagsdomäne der Korrespondenten im Umfeld überholter metaphysisch-theologischer Fragen geht, genauer um die Unsterblichkeitsdebatte (Brod 1969; Fichte 1914; Koch 1932; Mendelssohn 1768). Diese Auffassung ist jedoch so unproduktiv wie falsch, weil der Briefwechsel und besonders der hervorragende Kommentar im zweiten Halbband ein Problem verdeutlichen, das, soweit mir bekannt, in der Aufklärungsdebatte weniger angesprochen wird. Gemeint ist das Problem der Überbewertung des Anorganischen, des Körperfeindlichen, das im religiösen Diskurs der Aufklärung bisweilen in einer intensiv dogmatischen Aufmachung erscheint. Doch vor der Problematisierung dieses bisher seltener beachteten Aspekts der Aufklärung, der hier allerdings nur andeutungsweise skizziert werden kann, einige Worte zur Publikation der Briefe, die Gisela Luginbühl-Weber in einer mustergültigen Edition vorgestellt hat.

In den zwei Halbbänden der Ausgabe werden insgesamt achtzig der Forschung bekannte und fünf unbekannte Briefe abgedruckt und kommentiert (Luginbühl-Weber 1997: xxv), zusammen mit wichtigen Quellen und Dokumenten im Anhang A, die für das Verständnis der Bedeutung der Briefe und ihrer kulturgeschichtlichen Zusammenhänge wichtig sind. Die Korrespondenz erstreckt sich über fünfundzwanzig Jahre, von 1768 bis 1793, dem Todesjahr Bonnets. In den vorliegenden Briefen schrieb Bannelle meistens im Auftrag seines Freundes Bonnet, mit dessen philosophischem System er bis ins Detail vertraut war, an Lavater (ibid. xxx), und zwar aus sprachlichen Rücksichten gegenüber Bonnet, der Deutsch nicht konnte, obgleich Lavater, dessen Muttersprache Zürichdeutsch war, ein ausgezeichnetes Französisch sprach und schrieb. Entstehungsgeschichte, Überlieferung und grundlegende Textverhältnisse des Briefwechsels werden in den "Vorbemerkungen zu Material und Quellen" diskutiert. Diesen folgen die Beschreibung der "Editorischen Grundsätze", Beobachtungen "Zum Forschungsstand", biographische Skizzen der Korrespondenten, die "Themen der Korrespondenz" und die Einleitung, abschließend Überlegungen zum Verstehenshorizont der Texte: "Die Bedeutung des Briefwechsels für Lavater: Bonnet (und Mendelssohn) als Autoritäten in der laufenden Unsterblichkeitsdebatte". Insgesamt werden die Briefe fachgerecht, informiert und systematisch in das Netz der bestehenden Diskurse dieses Themenkreises auf eine intelligente und interessante Weise eingeordnet, wodurch die Aufmerksamkeit des Lesers erhalten bleibt.

Die eigentliche Meisterleistung der Edition aber ist in den knapp vierhundert Seiten des nüchtern und elegant formulierten Kommentars zu sehen. Gisela Luginbühl-Weber integriert mit eindrucksvoller Akribie und Ausdauer den überwältigenden, nahezu unerschöpflichen Informations- und Datenreichtum zu einem Bild der Aufklärung in der Schweiz und Deutschland, das, kurz gesagt, eine fesselnde Lektüre darstellt, besonders hinsichtlich der sich in der Aufklärung etablierenden geschlossenen Glaubenssysteme und der Emanzipation des anthropologischen Denkens aus metaphysischen Traditionen im Umfeld der Namen Breitinger, Bodmer, Klopstock, Gellert, Haller, Iselin, Sulzer, Kant, Spalding, Ernesti, Jerusalem, Cramer, Resewitz, Basedow, Herder, Mendelssohn u.a.

Angeregt wurde die Korrespondenz mit Bonnet von Lavater. In seinem ersten Brief vom 18. Dezember 1768 (ibid. 5) macht er Bonnet auf den großen Einfluß aufmerksam, den seine Werke auf ihn ausgeübt hatten, besonders auf die vierbändigen *Aussichten in die Ewigkeit* (1768-1778). In dieser "gigantischen Schrulle" (Harald Landry) wird der Versuch unternommen, in vollem prosaischem Ernst das Leben nach dem Tod glänzend entwickelter Menschen in jenseitigen Wohnungen und Palästen zu schildern. Interessant an diesen oft verspotteten naiven Traktaten Lavaters ist allerdings der Versuch, das Leben nach dem Tod wissenschaftlich zu begründen, wozu ihn in der Form

von Analogieschlüssen die erstaunlichen Metamorphosen in der Biologie anregen, Metamorphosen vom Samen zum fertigen Organismus, oder von der Raupe zum Schmetterling.

Beinflusst ist diese seltsame Schrift besonders von der *Contemplation de la Nature* (1764) (ibid. 275) und der *Palingénésie philosophique* des damals vielbeachteten Bonnet, die Lavater noch im Erscheinungsjahr 1769 übersetzt und kommentiert hat. Er war wie Lessing, Goethe und viele ihrer Zeitgenossen davon fasziniert, daß der Naturforscher und Naturphilosoph Bonnet alle psychischen Erscheinungen auf Nervenprozesse zurückführt und die Seele als ein Organ im Sinn einer einfachen immateriellen Substanz (ibid. 283), die sich auch nach dem Tod erhält, verobjektiviert. Um deren konkrete Beschreibung im Zustand der personifizierten Unsterblichkeit bemühte sich Lavater in seinen *Aussichten*, die er später in der Form eines Gedichtes zu verarbeiten gedachte, und zwar im Licht der "progressiven Vervollkommnung der menschlichen Natur und Geisteskräfte" (ibid. 281). In dieser Hinsicht glaubte er, philosophisches, theologisches und literarisches Neuland zu betreten (ibid. 277).

Lavater, dem nach Luginbühl-Weber die umfassende Bonnet-Rezeption in Deutschland zu verdanken ist (ibid. 284), versteht Bonnets *Palingénésie philosophique* als "Gedanken über vergangenen und künftigen Zustand lebender Wesen" (ibid. 289), und zwar in einer Schöpfungsgeschichte, die sich zu einer "Wiederherstellungsgeschichte" (ibid. 291) verändert. Dabei geht Bonnet von einer "Katastrophentheorie" aus, die besagt,

daß es im Lauf der Erdgeschichte [...] mehrmals [...] zu großen Revolutionen komme, zu weltweiten Flut- und Erdbebenkatastrophen, nach denen alles Leben scheinbar verschwinde, in Wirklichkeit aber in den Unvergänglichen "Reparaturkeimen" weiterlebe und zur vorbestimmten Zeit in anderer Form wieder erscheine (ibid. 290).

Somit gibt es nach Bonnet keinen Tod, "sondern Wiederherstellung des irdischen Körpers aus unverweslicher, licht- oder ätherähnlicher Materie zu ewigem Leben", in dem die Entwicklung vom gedankenlosen bis zum denkenden Menschen stattfindet (ibid. 301). Lavaters *Aussichten*, erklärt Luginbühl-Weber, "gründen auf den gleichen Vorstellungen; gehen aber, auf Anregung Zimmermanns [...], in der detaillierten Darstellung weit über Bonnet hinaus", hinsichtlich seiner Darstellung eines unvergänglichen "pneumatischen Leibs", dem die Eigenschaften der "aktiven und passiven Durchdringlichkeit, Schnelligkeit, Unkränkbarkeit, Unverwundbarkeit und Schmerzlosigkeit, Feinstofflichkeit, Selbstausbreitungskraft, Zusammendrängbarkeit, Elastizität [und] Anpassungsfähigkeit des christusgleichen Körpers" (ibid. 302) gegeben sind. Diese Begriffe waren den zeitgenössischen naturwissenschaftlichen Schriften der theoretischen Medizin entlehnt. Der künftige, sich im Jenseits befindende vollkommene Körper war für Lavater und Bonnet "Voraussetzung

für vollkommenes, d.h. allumfassendes und fehlerfreies Denken, Fühlen und Erkennen, zu dem nach damaliger Ansicht das menschliche Geschlecht sich hinentwickeln werde" (ibid.).

Mittels der heute als verstiegen und kurios verstandenen Kombination religiöser Glaubens- und naturwissenschaftlicher Grundsätze war für die Aufklärung um Lavater und Bonnet die Dimension des Jenseitigen, in die der unsterbliche Mensch nach seinem diesseitigen Tod hinübergerettet wird, dem Licht der rationalen Vernunft zugänglich und damit beschreibbar, womit sich diese Grundannahmen deutlich vom tradierten religiösen Denken absetzten. Mit anderen Worten: das menschliche Dasein, in dem organisches Leben nur noch als ein unbedeutender Durchgangszustand vor seiner jenseitigen konkreten ätherischen Existenz angesehen wurde, hatte den letzten Grad seiner Mathematisierbarkeit erreicht. Damit was es das Ziel des organischen Lebens, dem eigentlichen wertvollen Sein in dem ins Jenseits verlegten Existenzraum des unsterblich Anorganischen zuzustreben. D.h. das Ziel der Überwindung der organischen Phase des Lebens bestand in der eigenen Auslöschung, im Tod, was weit über die verwandten Begriffsmuster und Vorstellungen der mittelalterlichen Scholastik hinausging. So sehr war die religiöse Aufklärung von den Möglichkeiten, Folgen und Aussichten ihres abstrakt-anorganischen Denkens fasziniert, daß sie das Schicksal des organischen Lebens im politischen Dasein nicht bekümmerte, denn für sie war die Welt weitgehend enträuselt. Die vorliegenden Briefe verdeutlichen, zusammen mit dem ausführlichen Kommentar, wie sehr Bonnet und Lavater von den Konsequenzen des eigenen Denkens beeindruckt waren. Besonders die Sprache Lavaters signalisiert mit feierlich-ehrfürchtigem Ton die Bedeutungstiefe göttlicher Schöpfungsgedanken, die er erfaßt zu haben glaubte.

Auf der Basis der vorliegenden Edition wird deutlich (wobei hier allerdings nur ein Aspekt eines komplexen weitreichenden Problemfelds herausgegriffen werden kann), daß der Grund, warum das Projekt der Aufklärung schließlich in Horror und Desaster endete, nicht in den Konsequenzen der Überbewertung der Vernunft zu suchen ist, im Gegenteil, sondern in ihrem metaphysisch-teleologisch verstandenen Konzept des in die anorganische, körperfeindliche Dimension hinielenden Denkens. So gesehen können die Intellektuellen der aufgeklärten Elite als frühe Strukturalisten verstanden werden. Zumindest waren sie davon überzeugt, den Code der Schöpfung erfaßt zu haben, die Gesetzmäßigkeiten der unbedeutenden diesseitigen und der zu erstrebenden jenseitigen Existenz, wodurch schließlich das Organisch-Menschliche, also seine Vielgestaltigkeit und Individualität, fortschreitend entwertet und zunehmend dem Diktat des absolutistischen Machtdiskurses unterworfen wurde, weil die Aufklärung in der vorhandenen idealistischen Beleuchtung der Welt über ein naives Konzept von sozialer Freiheit nicht hinausgelangen konnte.

Die Vorstellung der mechanistisch-anorganischen Existenz unsterblicher

Körper im Jenseits aber gestaltet im Reflex rückbezüglich Existenzbedingungen im Diesseits. In diesem Blickwinkel ist es nicht mehr erstaunlich, wenn die Aufklärung, motiviert durch ihr Denken, mit der Mechanisierung der Welt beginnt, was recht bald zu einer wahren Erfolgsexplosion in den Wissenschaften führte (Hankins 1985; Jacob 1997). Sie entdeckt Elektrizität und erfindet die Infinitesimalrechnung, das Thermometer, die Dampfmaschine und den Ballonflug. Weiter die Gliederpuppe, den Maschinenmenschen, Prothesen, Androiden und den Cyborg, die Automatisierung, das Maschinenwesen und die Rechenmaschine, aber auch die Guillotine, das mechanisierte Töten. Marionettenspiele gehörten in der Aufklärung zu den beliebtesten Unterhaltungen in Städten und Dörfern. Modelle, Standards und Normen des Menschlichen werden im ästhetischen Diskurs entwickelt. Zusammen mit Uniformen tritt das Modewesen in Erscheinung und mit ihm das Mannequin, beziehungsweise die Pandora, eine vor dem Aufkommen des Modejournals im 17. und 18. Jahrhundert aus Paris an Fürstenhöfe versandte Modepuppe, der später die sterilen, anorganisch deformierten Modepuppen der Schaufenster und Laufstege folgen. Die Standardisierung des Körpers, dem jedes Ausschreiten in die Vielfalt organischer Formen Schritt um Schritt abgerungen wird, beginnt und führt zu einer mechanistischen Normierung der menschlichen Gestalt und Bekleidung, die sich als Diktat und Diktatur der Mode jeden Widerstand überwindend etabliert.

Die Genealogie des menschlichen Gesichts kann als ein Beispiel der anorganischen Normierung des Körpers gelesen werden. Das neuzeitliche Konzept des Gesichts taucht im Verlauf des 16. und 17. Jahrhunderts in der Literatur im Rahmen des mit der Umgestaltung kognitiver Methoden verbundenen Umbruchs von Wissensstrukturen auf (Pausch 1999). Und bereits 1775 erfolgt die dem Organischen entzogene technische Normierung seiner Ausdruckformen in Lavaters überaus erfolgreichen psychologisch-mechanistischen *Physiognomischen Fragmenten* (Matt 1983). Physiognomik beschreibt für Lavater die nicht zu leugnende "Wahrheit des menschlichen Gesichts" (Lavater 1984: 5). Lavater versteht sie als eine göttliche Wahrheit, die sich dem Betrachter als "in der Natur gegründete Wissenschaft" (ibid. 7) darstellt. Auch war Lavater davon überzeugt, den abstrakten Gestaltungsnormen der Schöpfungssprache Gottes auf die Spur gekommen zu sein. Der vorliegende Kommentar Luginbühl-Webers enthält eine Reihe wichtiger und interessanter Hinweise zur angesprochenen Problematik, die hier allerdings zugunsten eines abschließenden Beispiels nicht weiter verfolgt werden sollen. Angesprochen ist das bereits erwähnte Aufkommen der Mode in der Aufklärung, in der der Mensch die Auslöschung des organischen Ich im Endzustand des Anorganischen herbeisehnt.

Als internationales Phänomen hat sich Mode, die im modernen Sinn der Antike unbekannt war, gegen Ende des 18. Jahrhunderts durchgesetzt

(Purdy 1998: 16), und zwar trotz des verärgerten Widerstands der Kirche und Pädagogen, die im Rahmen des aufklärerischen Ankämpfens gegen das Masturbieren den Standpunkt vertraten, daß der Konsum von Luxusartikeln (wozu Mode zählt), die Imagination beim Lesen von Romanen und sexuelles Begehren nicht nur eng miteinander verbunden sind, sondern sich gegenseitig erzeugen (ibid. 36). Mit dem Reformversuch, im Wirkungskreis der menschlichen Selbstgestaltung Luxusgüter, Imagination und sexuelles Begehren zu unterbinden, erfindet die Aufklärung den "natürlichen" Körper, der von den angesprochenen Unsitten nicht belastet ist. Dieser Körper, dem sich die Dinge der Umwelt unterzuordnen haben, ist also bereits dabei, dem anorganisch-unsterblichen Seinszustand im Jenseits entgegenzustreben, indem er die organische Vernetzung im Diesseits zu überwinden versucht.

Hier wird nun ein interessanter Widerspruch deutlich. Obgleich die Aufklärung gegen die Verbreitung der Mode ankämpft, wird Mode dennoch von ihr mit gewaltigem Erfolg produziert. Der Widerspruch löst sich aber schnell auf, wenn die Funktion der Mode betrachtet wird. Nach Walter Benjamin verkuppelt Mode den Körper mit der Leiche, dem Anorganischen. Und diese Hinwendung zur Dimension des Anorganischen ist es dann auch wieder, die die Mode mit der Ideologie der Aufklärung, die nun als eine ihrer Ausdrucksformen angesehen werden kann, verbindet. Ihre öffentlich propagierte Einstellung gegen die Unsitten der Mode entlarvt sich also als Lippenbekenntnis. Die Aufklärung erzeugt und bekämpft Mode zur gleichen Zeit.

Benjamin geht in seiner Modetheorie von einer Verbindung der Mode mit dem "Tod" aus, genauer mit dem anorganischen Bereich und dem ökonomischen der Waren. Mode verkörpert für ihn – und darin verrät sich der Ursprung der Mode in der Aufklärung – eine neue Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, die aus der neuen Natur der Warenproduktion hervorgegangen ist. Der Tod erscheint in der Mode als "aufgehoben," und zwar "in dem durch sie entbundenen sex appeal des Anorganischen" (Benjamin 1974: V, 130, *Passagen-Werk*). Benjamin erkennt in der Mode eine Parodie des Todes, und damit ist sie zugleich Parodie jener Unsterblichkeit, der der "natürliche" Körper der Aufklärung entgegenstrebt. Der Tod ist der Mode, so Benjamin, ein "langer fleghafter Kommiss," denn "nie war Mode anderes als die Parodie der bunten Leiche, Provokation des Todes durch das Weib und zwischen geller memorierter Lache bitter geflüsterte Zwiesprach mit der Verwesung" (ibid. 111). Als Parodie des Todes, für den die Zeit stillsteht, repräsentiert Mode die Idee des ewig Modernen, des unverrückbar In-Der-Zeit-Stehens, des statisch Unvergänglichlichen, was wiederum als Reflex auf das Unsterblichkeitskonzept der Aufklärung zu verstehen ist. Wie für den Tod (der den Fall in das Anorganische darstellt) verinnt auch für Mode (in ihrer Hinwendung zum Anorganischen) die Zeit scheinbar nicht, weil mit jeder neuesten modischen Schöpfung die Zeit für diese bestimmte modische

Kreation eben immer erst beginnt. Mode ist somit optischer Nachweis und Zeichen des Glaubens oder Mythos', daß Menschen, wenn sie mit der Mode Schritt halten, den Zwängen der Zeit entgegen, sie zumindest aufhalten können, weil Zeit für Mode aufgehoben ist. Oder in den Worten Honoré de Balzacs, die Benjamin als Motto seinen Modeüberlegungen vorausschickt, "Rien ne meurt, tout se transforme" (ibid. 110), ein Motto, das auch als das der Aufklärung gelten könnte.

Zusammenfassend ließe sich also schon die Meinung vertreten, daß das Bild der Aufklärung, das sie sich von Mensch und Gesellschaft machte, die sie neu gestalten wollte, grundlegend ambivalent ist. Dementsprechend verweist beispielsweise ihr berühmtes Schlagwort "Zurück zur Natur" (Koebner 1993) im Licht der faszinierten Hinwendung der Aufklärung zur Sphäre des Todes, des Anorganischen, körperlich Unsterblichen eben nicht nur auf die grünen Vorstellungsmuster unverbrauchter Wiesen und Wälder, sondern, in seiner dialektischen Inversion, auch auf jene anorganische Dimension der Natur, die jeder Existenz im organischen Sein vorausgesetzt ist. Die pädagogische Verweigerung des sexuellen Begehrens, der Imagination und der Freude an modischen Luxusgütern, die Normierung des "natürlichen" Körpers als mechanistische Konstruktion, die Reduktion des endlos variablen Gesichtsbildes auf eine Reihe physiognomischer Masken und schließlich die in ihren Moden repräsentierte Hinwendung zu einem zeitüberwindenden Seinszustand im Anorganischen vermitteln somit einen weiteren Aspekt im Bild der Vernunft der Aufklärung, dessen Nachwirkungen auch heute noch aktuell sind. Das politische Engagement der postmodernen Kulturtheorie bemüht sich darum, diese Tendenzen in der Nachfolge der Aufklärung zu überwinden. Eine diskutierenswerte Aufgabe. Dennoch bleibt die Frage bestehen, welche sozialen und wissenschaftsgeschichtlichen Umstände anfanglich, also vermutlich vor 1600, dazu geführt haben, daß sich die anorganisch-kognitive Grundhaltung des Denkens so folgenswer im Projekt der Aufklärung einrichten konnte, also eine Form der Weltbetrachtung, beziehungsweise eine "grand narrative" (Lyotard), die dem Mittelalter in dieser Weise nicht bekannt war.

University of Alberta

Benutzte Literatur:

- Alt, Peter-André. *Aufklärung*. Stuttgart: Metzler, 1996.
- Ammerer, Gerhard u. Hanns Haas (eds.). *Ambivalenzen der Aufklärung: Festschrift für Ernst Wangermann*. München: Oldenbourg, 1997.
- Bahr, Ehrhard (ed.). *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*. Stuttgart: Reclam, 1974. Aufsätze von Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller und Wieland.
- Beiser, Frederick C. *The Sovereignty of Reason: The Defense of Rationality in the Early English Enlightenment*. Princeton, N.J.: Princeton UP, 1996.
- Benjamin, Walter. *Gesammelte Werke*. Eds. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1974-89.
- Berman, Marshall. *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. London: Verso, 1983.
- Breuer, Edward. *The Limits of Enlightenment: Jews, Germans, and the Eighteenth-Century Study of Scripture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Center for Jewish Studies, 1996.
- Brod, Max von. *Von der Unsterblichkeit der Seele*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer, 1969.
- Cassirer, Ernst. *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton, N.J.: Princeton UP, 1979.
- Clarke, J. J. (John James). *Oriental Enlightenment: The Encounter Between Asian and Western Thought*. London, New York: Routledge, 1997.
- Connerton, Paul. *The Tragedy of Enlightenment: An Essay on the Frankfurt School*. Cambridge, New York: Cambridge UP, 1980.
- Davies, Martin L. *Identity or History? : Marcus Herz and the End of the Enlightenment*. Detroit: Wayne State UP, 1995.
- Der Traum der Vernunft. Vom Elend der Aufklärung*. Eine Veranstaltungsreihe der Akademie der Künste, Berlin. Darmstadt, Neuwied: Luchterhand, 1985.
- Dupront, Alphonse. *Qu'est-ce que les Lumières?* Paris: Gallimard, 1996.
- Eder, Klaus. *The Social Construction of Nature: A Sociology of Ecological Enlightenment*. London, Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 1996.
- Fichte, Johann Gottlieb. *J.G. Fichte über Gott und Unsterblichkeit*. Berlin: Reuther & Reichard, 1914.
- Fleming, Marie. *Emancipation and Illusion: Rationality and Gender in Habermas's Theory of Modernity*. University Park, Pa.: Pennsylvania State UP, 1997.
- Foucault, Michel. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard, 1966.

- . "What is Enlightenment." Paul Rabinow, ed. *The Foucault Reader*. New York: Pantheon Books, 1984. S. 32-50.
- Gellner, Ernest. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge, 1992.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge, Mass.: Polity Press, 1990.
- Giere, Ronald and Alan W. Richardson, eds. *Origins of Logical Empiricism*. Minneapolis: U of Minnesota P, 1996.
- Habermas, Jürgen. *The Philosophical Discourse of Modernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995.
- . "Modernity: An Incomplete Project." Hal Foster, ed. *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Port Townsend, Wash.: Bay Press, 1983.
- Hankins, Thomas L. *Science and the Enlightenment*. Cambridge, New York: Cambridge UP, 1985.
- Hartung, Gunter, ed. *Aussenseiter der Aufklärung: Internationales Kolloquium Halle a.d. Saale, 26.-28. Juni 1992*. Frankfurt/M., New York: P. Lang, 1995.
- Harvey, David. *The Condition of Postmodernity. An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford, UK: Blackwell, 1995.
- Herzog, Don. *Dialectics of Enlightenment*. Toronto, Ont.: Faculty of Law, University of Toronto, 1992.
- Honneth, Axel, ed. [et. al.] *Philosophical Interventions in the Unfinished Project of Enlightenment*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992.
- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/M.: Fischer, 1989 (zuerst 1947).
- Horowitz, Asher and Terry Maley (eds.). *The Barbarism of Reason: Max Weber and the Twilight of Enlightenment*. Toronto: U of Toronto P, 1994.
- Jacob, Margaret C. *Scientific Culture and the Making of the Industrial West*. New York: Oxford UP, 1997.
- Kenshur, Oscar. *Dilemmas of Enlightenment: Studies in the Rhetoric and Logic of Ideology*. Berkeley: U of California P, 1993.
- Koch, Franz. *Goethes Stellung zu Tod und Unsterblichkeit*. Weimar: Verlag der Goethe-Gesellschaft, 1932.
- Koebner, Thomas. *Zurück zur Natur: Ideen der Aufklärung und ihre Nachwirkung*. Heidelberg: C. Winter, 1993.
- Kremer, Detlef. *Wezel: Über die Nachtseite der Aufklärung. Skeptische Lebensphilosophie zwischen Spätaufklärung und Frühromantik*. München: Fink, 1985.
- Kumar, Krishan. *From Post-Industrial to Post-Modern Society: New Theories of the Contemporary World*. Oxford, UK: Blackwell, 1995.
- Kurtz, Paul and Timothy J. Madigan, eds. *Challenges to the Enlightenment: In Defense of Reason and Science*. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1994.
- Lavater, Caspar Johann. *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe*. Eine Auswahl mit 101 Abbildungen. Hrsg. v. Christoph Siegrist. Stuttgart: Reclam, 1984.
- Luginbühl-Weber, Gisela, Hrsg. *Johann Kaspar Lavater – Charles Bonnet – Jacob Bernelle. Briefe 1768-1790*. Ein Forschungsbeitrag zur Aufklärung in der Schweiz. Halbbd. 1. Briefe. Halbbd. 2. Kommentar. Bern: Peter Lang, 1997.
- Marx, Leo and Bruce Mazlish, eds. *Progress: Fact or Illusion?* Ann Arbor: U of Michigan P, 1996.
- Matt, Peter von. "...fertig ist das Angesicht. Zur Literaturgeschichte des menschlichen Gesichts. München, Wien: Hanser, 1983.
- Mendelssohn, Moses. *Phädon. Oder, Über die Unsterblichkeit der Seele. In drey Gesprächen*. Frankfurt, 1768.
- Nussbaum, Martha C. "The Professor of Parody. The Hip Defeatism of Judith Butler." *The New Republic* (22 Feb. 1999). 37-45.
- O'Keefe, Curil B. *Contemporary Reactions to the Enlightenment (1728-1762): A Study of Three Critical Journals, the Jesuit "Journal de Trevoux," the Jansenist "Nouvelles ecclésiastiques," and the Secular "Journal des sçavants."* Genève: Slatkine, 1974.
- Ophuls, William. *Requiem for Modern Politics: The Tragedy of the Enlightenment and the Challenge of the New Millennium*. Boulder, Colo.: Westview Press, 1997.
- Osborne, Thomas. *Aspects of Enlightenment: Social Theory and the Ethics of Truth*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1998.
- Pausch, Holger. "Dialektik des Sehens: Beobachtungen zur Genealogie des Gesichts in der Literatur." Gerd Labrousse und Dick van Stekelenburg, eds. *Das Sprach-Bild als textuelle Interaktion*. Amsterdam, Atlanta, GA: Rodopi, 1991, 15-44.
- . "'Vergessene' Autoren bei Arno Schmidt: Das Beispiel Johann Carl Wezel. Über den Grad der Wahrheitsfindung." Gerhard P. Knapp, ed. *Autoren damals und heute. Literaturgeschichtliche Beispiele veränderter Wirkungshorizonte*. Amsterdam, Atlanta, GA: Rodopi, 1991, 29-57.
- Purdy, Daniel L. *The Tyranny of Elegance: Consumer Cosmopolitanism in the Era of Goethe*. Baltimore, London: Johns Hopkins UP, 1998.
- Rabinow, Paul. *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton, N.J.: Princeton UP, 1996.
- Racevskis, Karlis. *Postmodernism and the Search for Enlightenment*. Charlottesvile: UP of Virginia, 1993.
- Rajani, Kannepalli Kanth. *Breaking With the Enlightenment: The Twilight of History and the Rediscovery of Utopia*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1997.

- Rengger, N. J. (Nicholas J.). *Political Theory, Modernity, and Postmodernity: Beyond Enlightenment and Critique*. Oxford, Cambridge, Mass.: Blackwell, 1995.
- Rocco, Christopher. *Tragedy and Enlightenment: Athenian Political Thought and the Dilemmas of Modernity*. Berkeley: U of California P, 1997.
- Rottges, Heinz. *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*. Berlin: De Gruyter, 1972.
- Sandkühler, Hans Jörg, Hrsg. *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. 4 Bde. Hamburg: Felix Meiner, 1990.
- Saine, Thomas P. *The Problem of Being Modern, or, The German Pursuit of Enlightenment From Leibniz to the French Revolution*. Detroit, Mich.: Wayne State UP, 1997.
- Schmidt, James, ed. *What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley, Calif.: U of California P, 1996.
- Schouls, Peter. *Descartes and the Enlightenment*. McGill-Queen's Studies in the History of Ideas. Bd. 13. Kingston, Ont.: McGill-Queen's University Press, 1989.
- Stackelberg, Jürgen von. *Themen der Aufklärung*. München: Fink, 1979.
- Tallis, Raymond. *Enemies of Hope. A Critique of Contemporary Pessimism: Irrationalism, Anti-Humanism and the Counter-Enlightenment*. New York: St. Martin's Press, 1997.
- Weiss, Christoph (ed.). *Von "Obscuranten" und "Endamonisten": Gegenauflärerische, konservative und antirevolutionäre Publizisten im späten 18. Jahrhundert*. St. Ingbert: Rohrig, 1997.
- Wellmer, Albrecht. *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Wilson, Daniel W. and Robert C. Holub, eds. *Impure Reason: Dialectic of Enlightenment in Germany*. Detroit: Wayne State UP, 1993.
- Wilson, Ellen Judy. *Encyclopedia of Enlightenment*. New York: Facts on File, 1996.
- Yolton, John W., ed. [et. al.]. *The Blackwell Companion to the Enlightenment*. Oxford, UK; Cambridge, Mass.: Blackwell, 1991.

So How Do We Tell the Truth? Life-Writing, the Confessional, and the Theories of Trauma and Testimony

LIZA POTVIN

When I was in graduate school studying poetry, the adjective "confessional" was a dirty word. My professor never stated this overtly, but when I expressed an interest in writing my term paper on the confessional poets, he suggested I might want to choose something that was intellectually more rigorous – poetry that had "more meat on its bones," as he put it. Except for Robert Lowell, the "father" of the American confessionalists, he explained, they were all a rather self-indulgent lot, focusing on sordid and overpersonal issues, and not to be taken too seriously in any real academic sense.

I thought about this a lot. I had encountered, in the fierce prosody of Sylvia Plath, a soul who spoke to my own, or what Shoshana Felman and Dori Laub, in *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*, refer to in their discussion of Nobel prize laureate for literature Elias Canetti, who narrates the effect that Kafka's correspondence had on him: "I can only say that these letters have penetrated me like an actual life" (4). Those moments of recognition, of the connection between testimony and life experience, seemed to me the most validating moments in literature. I did not yet know that women could write about their bodies, their pain, their angst with such candour, nor that their experiences would resonate for many other women. I did not yet know that I was preparing, psychologically, to write my own account of sexual abuse, nor that it would win the foremost prize in Canada for creative nonfiction, the Edna Staebler Award – a genre I had no idea even existed.¹ It would be many years before the privileging of genres like life writing, autobiography, memoir; certainly they were relatively unheard of, or unspeakable, in graduate school in the 1980's. The books we studied in our women's studies reading group (later to form the core of one of Canada's first Women's Studies programs) confirmed that my taste in literature followed the feminist dictum that "the personal is political," but we did not know how to politicize our personal lives nor how to challenge the canon of courses we were being taught.

1 *White Lies (for my mother)*. Edmonton: NeWest Press, 1992.