Michel Foucault: Was ist Aufklärung?
entnommen aus: Ethos der Moderne, S. 35 – 54 [© Campus, 10 Seiten]

Was ist Aufklärung?

Michel Foucault

I

Wenn heute eine Zeitschrift eine Frage an ihre Leser stellt, dann um Meinungen über ein Thema einzuholen, über das jeder schon eine Meinung hat; man läuft kaum Gefahr, etwas Großartiges zu erfahren. Im 18. Jahrhundert zog man es vor, die Öffentlichkeit zu genau den Problemen zu befragen, auf die man noch keine Antwort hatte. Ich weiß nicht, ob dies effektiver war; es war auf jeden Fall unterhaltsamer.

Gemäß dieser Sitte veröffentlichte die deutsche Zeitschrift *Berlinische Monatsschrift* im November 1784 eine Antwort auf die Frage: *Was ist Aufklärung?* Und diese Antwort war von Kant.

Vielleicht ein wenig bedeutender Text. Aber es scheint mir, daß damit unauffällig eine Frage in die Geschichte des Denkens getreten ist, die die moderne Philosophie zwar nicht hat beantworten können, die sie andererseits aber auch nie loswerden konnte. Seit zwei Jahrhunderten wiederholt sie sie nun in verschiedenen Formen. Von Hegel über Nietzsche oder Max Weber bis zu Horkheimer oder Habermas gab es kaum eine Philosophie, die nicht direkt oder indirekt mit dieser Frage konfrontiert wurde. Was also ist dieses Ereignis, das *Aufklärung*[1] genannt wird und das zumindest teilweise bestimmt hat, was wir heute sind, was wir denken, was wir tun? Stellen wir uns vor, daß die *Berlinische Monatsschrift* heute noch existiert und daß sie ihren Lesern die Frage stellt: »Was ist moderne Philosophie?« Vielleicht können wir im Echo antworten: moderne Philosophie ist die Philosophie, die versucht, die vor zwei Jahrhunderten so unvorsichtig aufgeworfene Frage zu beantworten: *Was ist Aufklärung?*

Verweilen wir noch einen Moment bei Kants Text. Aus mehreren Gründen verdient er Aufmerksamkeit.

1. Auf dieselbe Frage hatte in eben diesem Journal zwei Monate vorher auch Moses Mendelssohn geantwortet. Kant aber kannte diesen Text nicht, als er seinen schrieb. Sicher beginnt die Begegnung der deutschen philosophischen Bewegung mit den neuen Entwicklungen jüdischer Kultur nicht in genau diesem Moment. Gemeinsam mit Lessing stand Mendelssohn schon dreißig Jahre vorher an diesem Schnittpunkt. Aber bis dahin war es darum gegangen, der jüdischen Kultur ein Bürgerrecht im deutschen Denken einzuräumen – was Lessing in *Die Juden* versucht hatte – oder darum, gemeinsame Probleme des jüdischen Denkens und der deutschen Philosophie auszumachen; dies hatte Mendelssohn in seinem *Phädon oder Über die Unsterblichkeit der Seele* getan. Mit den zwei in der *Berlinischen Monatsschrift* publizierten Texten erkennen die deutsche *Aufklärung* und die jüdische *Haskala*, daß sie zur selben Geschichte gehören; sie versuchen, den gemeinsamen Prozeß zu bestimmen, aus dem sie hervorgegangen sind. Und vielleicht war dies eine Weise, die Übernahme eines gemeinsamen Schicksals anzukündigen – wir wissen heute, zu welchem Drama dies führen sollte.

2. Aber dies ist nicht alles. Für sich allein und auch innerhalb der christlichen Tradition formuliert Kants Text ein neues Problem. Es ist sicher nicht zum ersten Mal, daß philosophisches Denken versucht, seine eigene Gegenwart zu reflektieren. Aber schematisch gesprochen hatte diese Reflexion bis dahin drei prinzipielle Formen angenommen.

– Die Gegenwart kann als zu einem bestimmten Weltalter zugehörig dargestellt werden, das von anderen durch bestimmte eigene Merkmale verschieden ist, oder das von anderen Zeitaltern durch ein dramatisches Ereignis getrennt ist. So erkennen die Dialogpartner in Platons *Politeia* an, daß sie einer der Revolutionen der Welt angehören, in denen die Welt sich rückwärts dreht, mit all den negativen Folgen, die dies haben kann.

– Die Gegenwart kann auch befragt werden, um zu versuchen, in ihr die Zeichen zu entziffern, die ein kommendes Ereignis ankündigen. Hier haben wir das Prinzip einer Art historischer Hermeneutik, für die Augustinus als Beispiel stehen könnte.

– Die Gegenwart kann auch als eine Schwelle zur Morgenröte einer neuen Welt analysiert werden. Dies beschreibt Vico im letzten Kapitel von *La Scienza Nuova;* »gegenwärtig« sieht er »eine vollkommene Humanität über alle Nationen verbreitet, indem wenige große Monarchen diese Welt der Völker beherrschen«, und »überall strahlt das christliche Europa von solcher Humanität, daß es im Überfluß alle Güter besitzt, die das menschliche Leben beglücken können«.[2]

Dagegen ist die Art, in der Kant die Frage der *Aufklärung* stellt, sehr verschieden: sie ist weder ein Weltalter, zu dem man gehört, noch ein Ereignis, dessen Zeichen wahrgenommen werden, noch der Anbruch einer Vollendung. Kant definiert *Aufklärung* in einer nahezu ausschließlich negativen Weise, als einen *Ausgang*. In seinen anderen Texten über die Geschichte wirft Kant gelegentlich Fragen des Ursprungs auf oder definiert die innere Teleologie eines historischen Prozesses. In dem Text über *Aufklärung* fragt er nach der reinen Aktualität. Er versucht nicht, die Gegenwart von einer Totalität oder einer zukünftigen Vollendung aus zu verstehen. Er sucht nach einer Differenz: Welche Differenz führt das Heute im Unterschied zu dem Gestern ein?

3. Ich werde bezüglich dieses Textes, der trotz seiner Kürze nicht immer sehr klar ist, nicht auf Einzelheiten eingehen, sondern lediglich drei oder vier Eigenschaften herausstellen, die mir zum Verständnis dessen wichtig zu sein scheinen, wie Kant die philosophische Frage nach der Gegenwart stellt.

Gleich zu Beginn weist Kant darauf hin, daß der für die *Aufklärung* charakteristische »Ausgang« ein Prozeß ist, der uns von dem Zustand der »Unmündigkeit« befreit. Und mit »Unmündigkeit« meint er einen bestimmten Zustand unseres Willens, der uns jemandem die Autorität zugestehen läßt, uns in den Bereichen zu führen, wo der Gebrauch der Vernunft gefordert ist. Kant gibt drei Beispiele: Wir sind in einem Zustand der Unmündigkeit, wenn ein Buch die Stelle unseres Verstandes einnimmt, wenn ein Seelsorger den Ort unseres Gewissens einnimmt und wenn ein Arzt für uns entscheidet, was unsere Diät zu sein hat. (Nur nebenbei sei bemerkt, daß die Ordnung dieser drei Kritiken leicht zu sehen ist, obgleich der Text dies nicht ausdrücklich sagt.) Auf jeden Fall ist *Aufklärung* durch eine Veränderung der bestehenden Beziehungen zwischen Wille, Autorität und dem Gebrauch der Vernunft definiert.

Wir müssen auch sehen, daß dieser Ausgang von Kant auf eher zweideutige Weise präsentiert wird. Er charakterisiert ihn als Tatsache, als einen sich entwickelnden Prozeß, aber auch als eine Auf-

gabe und eine Verpflichtung. Schon im allerersten Absatz macht er darauf aufmerksam, daß der Mensch selbst für seinen unmündigen Zustand verantwortlich ist. Daher ist zu vermuten, daß er die Rettung nur durch eine Veränderung schaffen wird, die er an sich selbst herbeiführt. Bezeichnenderweise sagt Kant, daß die *Aufklärung* einen *Wahlspruch* hat: nun ist ein Wahlspruch ein Unterscheidungsmerkmal, an dem man sich zu erkennen gibt, und er ist auch eine Anweisung, die man sich selbst gibt und anderen vorschlägt. Was ist nun diese Anweisung? *Aude sapere*: »habe den Mut, die Kühnheit, zu wissen«. Daher muß *Aufklärung* sowohl als Prozeß verstanden werden, an dem Menschen kollektiv teilnehmen, als auch als ein Akt des Mutes, der persönlich erbracht werden muß. Die Menschen sind zugleich Bestandteile und Handelnde desselben Prozesses. In dem Maße, in dem sie daran teilnehmen, können sie Handelnde sein; und der Prozeß ereignet sich in dem Maße, in dem die Menschen entscheiden, darin freiwillig Handelnde zu sein.

Hier erscheint eine dritte Schwierigkeit in Kants Text. Sie liegt im Gebrauch des Wortes *Menschheit*. Die Wichtigkeit dieses Wortes für den Kantischen Geschichtsbegriff ist wohlbekannt. Sollen wir verstehen, daß das ganze Menschengeschlecht in den Prozeß der *Aufklärung* eingebunden ist? In diesem Fall müssen wir uns *Aufklärung* als einen historischen Wandel vorstellen, der die politische und soziale Existenz aller Menschen auf der Erdoberfläche berührt. Oder sollen wir verstehen, daß es sich um eine Veränderung handelt, die dasjenige berührt, was das Menschliche des menschlichen Wesens konstituiert? Aber dann erhebt sich die Frage danach, worin dieser Wandel besteht. Auch hier ist Kants Antwort nicht ohne ein gewisse Zweideutigkeit. Auf jeden Fall ist sie neben ihrer scheinbaren Einfachheit sehr komplex.

Kant bestimmt zwei wesentliche Bedingungen, unter denen der Mensch seiner Unmündigkeit entkommen kann. Und diese zwei Bedingungen sind zugleich geistig und institutionell, ethisch und politisch.

Die erste dieser Bedingungen ist, daß der Bereich des Gehorsams und der Bereich des Gebrauchs der Vernunft klar voneinander getrennt sind. In seiner kurzen Charakterisierung des unmündigen Zustands zitiert Kant den bekannten Spruch: »Räsoniert nicht, sondern gehorcht«; darin besteht seiner Meinung nach die Form, in der militärische Disziplin, politische Macht und religiöse Autorität gewöhnlich ausgeübt werden. Die Menschheit wird nicht dann

mündig, wenn sie nicht länger gehorchen muß, sondern wenn ihr gesagt wird: »Gehorcht, und ihr werdet soviel räsonieren können, wie ihr wollt.« Wir müssen beachten, daß hier »räsonieren« das gebrauchte Wort ist; dieses Wort, das auch in den Kritiken verwandt wird, bezieht sich nicht auf irgendeinen Gebrauch der Vernunft, sondern auf einen Gebrauch der Vernunft, bei dem die Vernunft keinen anderen Zweck hat als sich selbst: »räsonieren« heißt die Vernunft um der Vernunft willen gebrauchen. Und Kant gibt dafür ebenfalls völlig trivial erscheinende Beispiele: seine Steuern zu bezahlen, während man gleichzeitig soviel wie man möchte über das System der Besteuerung räsonieren kann, ist für den mündigen Zustand bezeichnend; oder, falls man ein Geistlicher ist, gemäß den Regeln der Kirche, der man zugehört, die Verantwortung für den Gottesdienst zu übernehmen und gleichzeitig beliebig über religiöse Dogmen zu räsonieren.

Man könnte annehmen, daß dies nicht sehr von dem verschieden ist, was seit dem 16. Jahrhundert mit Gewissensfreiheit gemeint war: das Recht, zu denken, wie man möchte, vorausgesetzt, daß man gehorcht, wie man muß. Hier ist jedoch die Stelle, an der Kant auf ziemlich überraschende Weise eine andere Unterscheidung ins Spiel bringt. Die Unterscheidung, die er einführt, ist die zwischen dem privaten und dem öffentlichen Gebrauch der Vernunft. Aber er fügt sogleich hinzu, daß die Vernunft im öffentlichen Gebrauch frei sein muß und sich im privaten Gebrauch unterwerfen muß. Dies ist Wort für Wort das Gegenteil dessen, was gewöhnlich als Gewissensfreiheit bezeichnet wird.

Aber wir müssen etwas genauer sein. Was ist für Kant der private Gebrauch der Vernunft? Auf welchem Gebiet wird er ausgeübt? Der Mensch, so Kant, macht einen privaten Gebrauch seiner Vernunft, wenn er »Teil der Maschine« ist; d.h. wenn er in der Gesellschaft eine Rolle zu spielen hat und Funktionen erfüllt: ein Soldat zu sein, steuerpflichtig zu sein, für eine Gemeinde verantwortlich zu sein, ein Beamter zu sein, all dies macht den Menschen zu einem besonderen Glied der Gesellschaft; er findet sich dabei in einer bestimmten Position, in der er Regeln anzuwenden und bestimmte Ziele zu verfolgen hat. Kant fordert nicht, daß man blinden und törichten Gehorsam leistet, sondern daß man den Gebrauch seiner Vernunft diesen bestimmten Umständen gemäß ausübt; die Vernunft muß dann den jeweiligen Zielen untergeordnet werden. Daher kann es hier keinen freien Gebrauch der Vernunft geben.

Andererseits, wenn man nur räsoniert, um seine Vernunft zu gebrauchen, wenn man als vernünftiges Wesen räsoniert (und nicht als Teil einer Maschine), wenn man als Mitglied einer vernünftigen Menschheit räsoniert, dann muß der Gebrauch der Vernunft frei und öffentlich sein. *Aufklärung* ist daher nicht bloß der Prozeß, in dem die Individuen ihre persönliche Meinungsfreiheit garantiert sehen. *Aufklärung* gibt es dort, wo sich der universale, der freie und der öffentliche Gebrauch der Vernunft überlagern.

Nun führt uns dies zu einer vierten Frage, die an Kants Text gestellt werden muß. Wir können leicht sehen, daß der universale Gebrauch der Vernunft (außerhalb jeden bestimmten Zweckes) die Sache des Subjekts selbst als Individuum ist; wir können auch leicht sehen, daß die Freiheit dieses Gebrauches auf eine rein negative Weise durch die Abwesenheit jeglicher Strafandrohung gesichert werden könnte; aber wie ist der öffentliche Gebrauch dieser Vernunft zu sichern? Wie wir sehen, darf *Aufklärung* nicht bloß als ein die ganze Menschheit berührender allgemeiner Prozeß gesehen werden, sie darf nicht allein als eine den Individuen vorgeschriebene Verpflichtung gesehen werden: sie erscheint nun als politsches Problem. Gefragt ist danach, wie der Gebrauch der Vernunft die ihm notwendige öffentliche Form annehmen kann, wie die Kühnheit zu wissen in hellem Tageslicht ausgeübt werden kann, während die Individuen so genau wie möglich gehorchen. Und schließlich schlägt Kant Friedrich II. in kaum verhüllten Worten eine Art Vertrag vor, der ein Vertrag zwischen rationalem Despotismus und freier Vernunft genannt werden könnte: Der öffentliche und freie Gebrauch der autonomen Vernunft wird die beste Garantie des Gehorsams sein, jedoch unter der Bedingung, daß das politische Prinzip, dem gehorcht werden muß, selbst mit der universalen Vernunft übereinstimmt.

Verlassen wir hier Kants Text. Ich möchte auf keinen Fall vorschlagen, ihn als mögliche Grundlage für eine angemessene Beschreibung der *Aufklärung* anzusehen; ich denke, kein Historiker würde ihn für eine Analyse der sozialen, politischen und kulturellen Veränderungen, die sich am Ende des 18. Jahrhunderts ereigneten, als ausreichend erachten.

Ungeachtet seines kontextgebundenen Charakters und ohne ihm einen überhöhten Rang in Kants Werk zuerkennen zu wollen, glaube ich jedoch, daß es notwendig ist, die Beziehung zwischen diesem kurzen Artikel und den drei Kritiken zu betonen. Kant beschreibt nämlich die *Aufklärung* als den Moment, in dem die Menschheit mit dem Gebrauch ihrer Vernunft beginnt, ohne sich irgendwelchen Autoritäten zu unterwerfen; nun ist es genau in diesem Moment, in dem die Kritik notwendig wird, denn ihre Rolle ist die Definition der Bedingungen, unter denen der Gebrauch der Vernunft zur Bestimmung dessen legitim ist, was gewußt werden kann, was getan werden soll, was gehofft werden darf. Es ist eine illegitime Verwendung der Vernunft, die Illusionen zusammen mit Dogmatismus und Heteronomie entstehen läßt, während Autonomie dann gesichert ist, wenn der legitime Gebrauch der Vernunft in seinen Prinzipien klar bestimmt wurde. In einem gewissen Sinne ist die Kritik das Handbuch der in der *Aufklärung* mündig gewordenen Vernunft, und umgekehrt ist die *Aufklärung* das Zeitalter der Kritik.

Ich denke, daß es auch notwendig ist, die Beziehung zwischen diesem Text Kants und den anderen Texten zu unterstreichen, die er der Geschichte widmete. Letztere versuchen größtenteils, die innere Teleologie der Zeit und den Punkt zu bestimmen, auf den die Geschichte der Menschheit sich zubewegt. In der Definition dieser Geschichte als Weg der Menschheit zur Mündigkeit situiert die Analyse der *Aufklärung* die Aktualität in bezug auf die allgemeine Bewegung und ihre grundlegenden Richtungen. Aber sie zeigt zugleich auch, wie an diesem gegebenen Moment jeder auf eine gewisse Weise für diesen allgemeinen Prozeß verantwortlich ist.

Ich möchte die These vorschlagen, daß dieser kleine Text gleichsam am Schnittpunkt von kritischer Reflexion und der Reflexion der Geschichte lokalisiert ist. Es ist eine Reflexion Kants über die Aktualität seines eigenen Unternehmens. Ohne Zweifel ist es nicht das erste Mal, daß ein Philosoph die Gründe dafür angibt, warum er zu einem bestimmten Zeitpunkt mit seiner Arbeit beginnt. Aber es scheint mir das erste Mal zu sein, daß ein Philosoph so eng und von innen die Bedeutung seines Werkes hinsichtlich der Erkenntnis mit einer Reflexion der Geschichte und einer besonderen Analyse des einzigartigen Moments verbindet, in dem er und wegen dem er schreibt. Die Reflexion auf das »Heute« als Differenz in der Geschichte und als Motiv für eine bestimmte philosophische Aufgabe scheint mir das Neuartige dieses Textes zu sein.

Und es scheint mir aus dieser Perspektive betrachtet, daß wir darin einen Ausgangspunkt erkennen können: den Umriß dessen, was man die Haltung der Moderne nennen könnte.

II

Ich weiß, daß von der Moderne oft als Epoche gesprochen wird, oder zumindest als eine Reihe von Eigenschaften charakteristisch für eine Epoche; man legt sie auf dem Kalender fest, wo ihr eine mehr oder weniger naive oder archaische Vormoderne vorangeht und eine rätselhafte und beunruhigende »Postmoderne« folgt. Und dann fragt man sich, ob die Moderne eine Folge der *Aufklärung* und ihre Weiterentwicklung darstellt oder ob man sie als Bruch oder als Abweichung bezüglich der grundlegenden Prinzipien des 18. Jahrhunderts sehen soll.

Auf Kants Text zurückblickend frage ich mich, ob wir die Moderne nicht eher als Haltung denn als Abschnitt der Geschichte ansehen sollten. Und mit Haltung meine ich eine Form der Beziehung zur Aktualität; eine freiwillige Wahl verschiedener Menschen; schließlich eine Art des Denkens und Fühlens, auch eine Art des Handelns und Verhaltens, das zu ein und derselben Zeit eine Beziehung der Zugehörigkeit ist und sich als Aufgabe darstellt. Wohl ein bißchen wie das, was die Griechen *Ethos* nannten. Und eher als zu versuchen, das »moderne Zeitalter« von dem »vormodernen« und dem »postmodernen« zu unterscheiden, folgere ich daraus, daß es besser wäre, herauszufinden, wie sich seit ihrer Entstehung die Haltung der Moderne mit Haltungen der »Gegenmoderne« auseinandergesetzt hat.

Um diese Haltung der Moderne zu charakterisieren, werde ich ein fast unverzichtbares Beispiel geben: nämlich Baudelaire; denn sein Bewußtsein der Moderne ist weitgehend als eines der geschärftesten des 19. Jahrhunderts anerkannt.

1. Man versucht oft, die Moderne durch das Bewußtsein der Diskontinuität von Zeit zu charakterisieren: ein Bruch mit der Tradition, ein Gefühl der Neuheit, des Schwindels angesichts des Vergänglichen. Und dies scheint Baudelaire in der Tat zu sagen, wenn er Moderne als »das Vorübergehende, das Entschwindende, das Zufällige« definiert.[3] Aber für ihn bedeutet Modern-Sein nicht, diese fortdauernde Bewegung anzuerkennen und anzunehmen; im Gegenteil, es bedeutet, eine bestimmte Haltung gegenüber dieser Bewegung einzunehmen; und diese freiwillige, schwierige Haltung besteht im Wiederergreifen von etwas Ewigem, das nicht jenseits oder hinter dem gegenwärtigen Augenblick liegt, sondern in ihm. Die Moderne unterscheidet sich von der Mode, die nicht mehr tut,

als dem Lauf der Zeit zu folgen; sie ist die Haltung, die es ermöglicht, das »Heroische« des gegenwärtigen Moments zu erfassen. Modernität ist nicht eine Art des Gespürs für den flüchtigen Augenblick; sie ist der Wille, die Gegenwart zu »heroisieren«.

Ich werde mich darauf beschränken, Baudelaires Äußerungen zur Malerei seiner Zeitgenossen anzuführen. Baudelaire macht sich über diejenigen Maler lustig, die, weil sie die Kleidung des 19. Jahrhunderts zu häßlich finden, nichts anderes als antike Togen darstellen wollen. Aber die Modernität der Malerei besteht für Baudelaire nicht darin, schwarze Kleidung in das Gemälde einzuführen. Ein moderner Maler ist der, der jenen dunklen Gehrock als »das notwendige Kleidungsstück für unsere Epoche« zeigen kann, der es versteht, in der aktuellen Mode die wesentliche, beständige und zwanghafte Beziehung unserer Zeit zum Tod deutlich zu machen. »Der schwarze Frack und der Gehrock haben nicht nur ihre politische Schönheit, als Ausdruck der allgemeinen Gleichheit, sondern auch ihre poetische Schönheit, als Ausdruck der öffentlichen Gemütsverfassung; – ein unabsehbarer Heereszug von Leichenbittern, politischen Leichenbittern, verliebten Leichenbittern, bürgerlichen Leichenbittern. Wir tragen jeder etwas zu Grabe.«[4] Zur Bezeichnung dieser Haltung der Moderne verwandte Baudelaire manchmal eine Litotes, die sehr bedeutsam ist, weil sie als Vorschrift formuliert ist: »Man hat kein Recht, die Gegenwart zu verachten.«

2. Diese Heroisierung ist selbstverständlich ironisch. In der Haltung der Moderne geht es nicht darum, den vergänglichen Augenblick zu sakralisieren, um ihn bewahren oder verewigen zu wollen. Es geht vor allem nicht darum, ihn als flüchtige und interessante Kuriosität aufzunehmen: dies wäre, was Baudelaire eine Haltung des »Flanierens« nennt. Das Flanieren gibt sich damit zufrieden, die Augen offenzuhalten, aufmerksam zu sein und in der Erinnerung zu sammeln. Baudelaire stellt dem *flâneur* den Menschen der Moderne gegenüber: »So geht er, läuft und sucht. Ganz gewiß: dieser Mann, ... dieser Einsiedler, der mit seiner tätigen Imagination begabt ist, der immer durch »die große Menschenwüste« reist, hat ein höheres Ziel als ein bloßer *flâneur*, ein anderes, umfassenderes Ziel als das flüchtige Vergnügen des Augenblicks. Er sucht jenes etwas, das ich als die »Modernität« bezeichnen möchte; ... Es handelt sich für ihn darum, von der Mode das loszulösen, was sie im Geschichtlichen an Poetischem ... enthalten mag.« Als Beispiel für

Modernität zitiert Baudelaire den Zeichner Constantin Guys. Scheinbar ist er ein *flâneur*, ein Sammler von Kuriositäten, »überall, wo nur ein Licht leuchten, wo Poesie erklingen, wo Leben wimmeln, wo Musik nur schwingen mag, wird Guys als letzter bleiben, überall, wo eine Leidenschaft seinem Auge Modell stehen mag, überall, wo der natürliche und der konventionelle Mensch sich in einer eigenartigen Schönheit zeigen, überall, wo die Sonne die raschen Freuden des ›verderbten Tieres‹ beleuchtet«.[5]

Aber hier darf man sich nicht täuschen. Constantin Guys ist kein *flâneur*; was ihn in Baudelaires Augen zum modernen Maler par excellence macht, ist, daß er sich dann ans Werk macht, wenn die ganze Welt in einen Schlaf verfällt und daß er sie verwandelt. Eine Verwandlung, die die Realität nicht aufhebt, sondern ein schwieriges Spiel zwischen der Wahrheit des Wirklichen und der Ausübung von Freiheit treibt; »natürliche« Dinge werden dann »mehr als natürlich«, »schöne« Dinge werden dann »mehr als schön«, und einzigartige Dinge erscheinen »mit einem enthusiastischen Leben erfüllt wie die Seele ihres Erweckers«.[6] Für die Haltung der Moderne ist der hohe Wert der Gegenwart nicht von der verzweifelten Anstrengung zu trennen, sie sich vorzustellen, sie sich anders vorzustellen als sie ist und sie zu transformieren, nicht durch Zerstörung, sondern durch ein Erfassen dessen, was sie ist. Baudelairesche Modernität ist eine Übung, in der die höchste Aufmerksamkeit dem Wirklichen gegenüber mit der Praxis einer Freiheit konfrontiert wird, die dieses Wirkliche gleichzeitig respektiert und verletzt.

3. Die Moderne ist für Baudelaire jedoch nicht allein eine Form der Beziehung zur Gegenwart; sie ist auch eine Art von Beziehung, die man zu sich selbst herstellen muß. Die freiwillige Haltung der Moderne ist an eine unverzichtbare Askese gebunden. Modern-Sein heißt nicht, sich so, wie man innerhalb des Flusses vergehender Momente ist, anzuerkennen; es heißt, sich als Objekt einer komplexen und harten Arbeit zu sehen: dies nennt Baudelaire in der Sprache seiner Zeit »dandysme«. Ich werde nicht an die bekannten Passagen erinnern: die über die »derbe, gewöhnliche, gemeine« Natur; die über die unabdingbare Revolte des Menschen gegen sich selbst; die über die »Doktrin der Eleganz«, die ihren »ehrgeizigen und hingabevollen Sektierern« eine Disziplin auferlegt, die despotischer ist als die schrecklichsten Religionen[7]; schließlich die Seiten über die Askese des Dandy, der aus seinem Körper, seinem Verhalten, seinen Gefühlen und Leidenschaften, seiner Existenz ein Kunstwerk macht. Der moderne Mensch ist für Baudelaire nicht derjenige, der sich auf die Entdeckung seiner selbst begibt, seiner Geheimnisse und seiner versteckten Wahrheit; sondern der, der sich selbst zu erfinden versucht. Dies ist keine Modernität der »Befreiung des Menschen zu seinem eigenen Sein«; sie zwingt ihn, sich der Aufgabe der Ausarbeitung seiner selbst zu stellen.

4. Schließlich sei ein letztes Wort hinzugefügt. Diese ironische Heroisierung der Gegenwart, dieses verwandelnde Spiel der Freiheit mit der Wirklichkeit, diese asketische Ausarbeitung seiner selbst – Baudelaire glaubt nicht, daß sie einen Ort in der Gesellschaft selbst oder im politischen Körper haben können. Sie können nur an einem Ort produziert werden, den Baudelaire Kunst nennt.

Ich gebe weder vor, in diesen groben Zügen das komplexe historische Ereignis der *Aufklärung* am Ende des 18. Jahrhunderts noch die Haltung der Moderne in den verschiedenen Gestalten zusammenzufassen, die diese während der letzten zwei Jahrhunderte angenommen haben mag.

Ich wollte einerseits die Wurzel eines Typs philosophischen Fragens in der *Aufklärung* unterstreichen, der gleichzeitig den Bezug zur Gegenwart, die historische Seinsweise und die Konstitution seiner selbst als autonomes Subjekt problematisiert. Andererseits wollte ich deutlich machen, daß nicht die Treue zu doktrinären Elementen der Faden ist, der uns mit der *Aufklärung* verbinden kann, sondern die ständige Reaktivierung einer Haltung – das heißt eines philosophischen *Ethos*, das als permanente Kritik unseres historischen Seins beschrieben werden könnte. Ich möchte dieses *Ethos* kurz charakterisieren.

A. Negativ

1. Dieses *Ethos* impliziert zunächst die Zurückweisung dessen, was ich die »Erpressung« der *Aufklärung* nennen möchte. Ich denke, daß die *Aufklärung*, als eine Gesamtheit politischer, ökonomischer, sozialer, institutioneller und kultureller Ereignisse, von denen wir noch zu einem großen Teil abhängen, ein besonderes Feld der Analyse darstellt. Ich denke auch, daß sie als Unternehmen, das zwischen dem Fortschritt von Wahrheit und der Geschichte der

Freiheit eine direkte Beziehung herstellt, eine philosophische Frage formuliert hat, die für uns zu bedenken bleibt. Ich denke schließlich, wie ich mit Bezug auf Kants Text zu zeigen versucht habe, daß sie eine gewisse Weise des Philosophierens definiert hat.

Aber das heißt nicht, daß man »für« oder »gegen« die *Aufklärung* sein muß. Es heißt sogar, daß wir alles zurückweisen müssen, was sich in Form einer vereinfachten und autoritären Alternative darstellt: entweder man akzeptiert die *Aufklärung* und bleibt in der Tradition ihres Rationalismus (was von einigen als positiv betrachtet und von anderen als Vorwurf benutzt wird); oder man kritisiert die *Aufklärung* und versucht, diesen Prinzipien der Rationalität zu entkommen (auch dies kann wiederum als gut oder schlecht angesehen werden). Und wir brechen aus dieser Erpressung nicht aus, indem wir »dialektische« Nuancen einführen, während wir zu bestimmen suchen, was an der *Aufklärung* gut oder schlecht gewesen sein mag.

Wir müssen versuchen, mit der Analyse unserer selbst als solche Wesen fortzufahren, die zu einem gewissen Teil von der *Aufklärung* historisch determiniert sind. Solch eine Analyse impliziert eine Reihe historischer Untersuchungen, die so präzise wie möglich sein sollten; und diese Untersuchungen werden nicht retrospektiv an dem »wesentlichen Kern der Rationalität« orientiert sein, der in der *Aufklärung* gefunden werden kann und der auf jeden Fall bewahrt werden müßte; sie werden an den »gegenwärtigen Grenzen des Notwendigen« orientiert sein, das heißt an dem, was nicht oder nicht länger zur Konstitution unserer selbst als autonome Subjekte erforderlich ist.

2. Diese permanente Kritik unserer selbst muß die stets zu einfachen Verwechslungen zwischen Humanismus und *Aufklärung* vermeiden.

Wir sollten niemals vergessen, daß die *Aufklärung* ein Ereignis oder eine Gesamtheit von Ereignissen und komplexen historischen Prozessen ist, die an einem bestimmten Punkt der Entwicklung der europäischen Gesellschaften lokalisiert sind. Diese Gesamtheit schließt Elemente sozialer Transformationen ein, Typen politischer Institutionen, Formen des Wissens, Projekte der Rationalisierung von Wissen und Praktiken und technologische Veränderungen, die schwierig in einem Wort zusammenzufassen sind, selbst wenn viele dieser Phänomene heute immer noch wichtig sind. Dasjenige, das ich aufgezeigt habe und das mir für eine ganze Form philosophischer Reflexion grundlegend zu sein scheint, betrifft nur die Weise der reflexiven Beziehung zur Gegenwart.

Humanismus ist etwas ganz anderes: es ist ein Thema, oder eine Reihe von Themen, die im Laufe der Zeit zu verschiedenen Gelegenheiten in europäischen Gesellschaften wieder auftauchen; diese Themen, stets an Werturteile gebunden, variierten natürlich sehr stark sowohl bezüglich ihres Inhaltes wie auch bezüglich der von ihnen bewahrten Werte. Darüber hinaus dienten sie als kritisches Prinzip der Unterscheidung. Es gab einen Humanismus, der sich als Kritik des Christentums oder von Religion im allgemeinen darstellte; es gab einen christlichen Humanismus gegen einen asketischen und mehr theozentrischen Humanismus (dies im 17. Jahrhundert). Im 19. Jahrhundert gab es einen mißtrauischen Humanismus, feindlich und kritisch gegenüber der Wissenschaft, und es gab einen anderen, der im Gegenteil seine Hoffnungen auf diese Wissenschaft setzte. Der Marxismus ist ein Humanismus gewesen; so auch der Existentialismus und der Personalismus; es gab eine Zeit, in der man die humanistischen Werte unterstützte, die der Nationalsozialismus verkörperte und in der die Stalinisten von sich selbst sagten, sie seien Humanisten.

Daraus müssen wir nicht schließen, daß alles, was sich jemals auf den Humanismus berief, zurückgewiesen werden muß, sondern daß die humanistische Thematik in sich selbst zu elastisch, zu verschiedenartig, zu inkonsistent ist, um als Reflexionsachse dienen zu können. Und es ist eine Tatsache, daß zumindest seit dem 17. Jahrhundert das, was Humanismus genannt worden ist, stets gezwungen war, sich auf bestimmte, von Religion, Wissenschaft oder Politik entlehnte Vorstellungen des Menschen zu stützen. Der Humanismus dient dazu, die Vorstellungen des Menschen auszumalen und zu rechtfertigen, auf die er schließlich selbst angewiesen ist.

Nun kann man, glaube ich, dieser häufig wiederkehrenden und immer vom Humanismus abhängigen Thematik das Prinzip einer Kritik und einer permanenten Kreation unserer selbst in unserer Autonomie entgegensetzen: das heißt ein Prinzip, das im Herzen des historischen Bewußtseins liegt, das die *Aufklärung* von sich selbst hat. Von diesem Standpunkt aus bin ich geneigt, zwischen Aufklärung und Humanismus eher eine Spannung als eine Identität zu sehen.

Auf jeden Fall scheint es mir gefährlich, sie zu verwechseln; und darüber hinaus scheint es historisch ungenau. Wenn die Frage nach

dem Menschen, dem Menschengeschlecht, dem Humanisten während des ganzen 18. Jahrhunderts wichtig war, so wohl kaum, wie ich glaube, weil sich die *Aufklärung* selbst als Humanismus verstand. Es ist auch bemerkenswert, daß während des 19. Jahrhunderts die Geschichtsschreibung des Humanismus des 16. Jahrhunderts, die für Leute wie Sainte-Beuve oder Burckhardt so wichtig war, immer von der Aufklärung und dem 18. Jahrhundert verschieden und ihr manchmal ausdrücklich entgegengesetzt war. Das 19. Jahrhundert hatte eine Tendenz, die beiden gegenüberzustellen, mindestens so viel wie sie durcheinanderzubringen.

In jedem Fall glaube ich, daß wir genau wie wir der geistigen und politischen Erpressung des »für-oder-gegen-die-*Aufklärung*-Seins« entkommen müssen, wir auch der historischen und moralischen Verwirrung entkommen müssen, die das Thema des Humanismus und die Frage der *Aufklärung* vermischt. Eine Analyse ihrer komplexen Beziehungen im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte wäre eine wichtige Arbeit, um das Bewußtsein von uns selbst und von unserer Vergangenheit ein wenig aufzuklären.

B. Positiv

Doch auch wenn wir diese Vorsichtsmaßregeln beachten, müssen wir natürlich einen positiven Inhalt dessen angeben, was ein philosophisches *Ethos* sein kann, das in einer Kritik dessen besteht, was wir sagen, denken und tun, mittels einer historischen Ontologie unserer selbst.

1. Dieses philosophische *Ethos* kann als *Grenzhaltung* charakterisiert werden. Es geht nicht um ein Verhalten der Ablehnung. Wir müssen die Alternative des Außen und Innen umgehen; wir müssen an den Grenzen sein. Kritik besteht gerade in der Analyse der Grenzen und ihrer Reflexion. Aber wenn es die Kantische Frage war zu wissen, welche Grenzen die Erkenntnis nicht überschreiten darf, scheint es mir, daß die kritische Frage heute in eine positive gekehrt werden muß: Welchen Ort nimmt in dem, was uns als universal, notwendig und verpflichtend gegeben ist, das ein, was einzig, kontingent und das Produkt willkürlicher Beschränkungen ist? Alles in allem geht es darum, die in Form der notwendigen Begrenzung ausgeübte Kritik in eine praktische Kritik in Form einer möglichen Überschreitung zu transformieren.

Das hat offensichtlich zur Konsequenz, daß Kritik nicht länger als Suche nach formalen Strukturen mit universaler Geltung geübt wird, sondern eher als historische Untersuchung der Ereignisse, die uns dazu geführt haben, uns als Subjekte dessen, was wir tun, denken und sagen zu konstituieren und anzuerkennen. In diesem Sinne ist die Kritik nicht transzendental, und ihr Ziel ist nicht die Ermöglichung einer Metaphysik: sie ist in ihrer Absicht genealogisch und in ihrer Methode archäologisch. Archäologisch – und nicht transzendental – insofern als sie nicht versucht, die universalen Strukturen aller Erkenntnis oder jeder möglichen moralischen Handlung zu identifizieren, sondern die Fälle von Diskursen zu behandeln sucht, die das, was wir denken, sagen und tun in verschiedensten historischen Ereignissen bezeichnen. Und diese Kritik wird insofern genealogisch sein, als sie nicht aus der Form unseres Seins das ableitet, was wir unmöglich tun und wissen können; sondern sie wird in der Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, die Möglichkeit auffinden, nicht länger das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken.

Sie versucht nicht, eine Metaphysik zu ermöglichen, die schließlich zur Wissenschaft wurde; sie versucht, so weit und so umfassend wie möglich, der unbestimmten Arbeit der Freiheit einen neuen Impuls zu geben.

2. Aber falls wir uns nicht mit der Beteuerung oder dem leeren Traum von Freiheit abfinden wollen, scheint mir, daß diese historisch-kritische Haltung auch eine experimentelle sein muß. Ich meine, daß diese an den Grenzen unserer selbst verrichtete Arbeit einerseits einen Bereich historischer Untersuchung eröffnen und sich andererseits dem Test der Wirklichkeit und der Aktualität aussetzen muß, um sowohl die Punkte zu ergreifen, wo Veränderung möglich und wünschenswert ist, als auch zu bestimmen, welche genaue Form diese Veränderung annehmen soll. Das bedeutet, daß diese historische Ontologie unserer selbst von allen Projekten Abstand nehmen muß, die beanspruchen, global oder radikal zu sein. In der Tat wissen wir aus Erfahrung, daß der Anspruch, dem System der gegenwärtigen Realität zu entkommen, um allgemeine Programme einer anderen Gesellschaft, einer anderen Weise zu denken, einer anderen Kultur, einer anderen Weltanschauung hervorzubringen, nur zur Rückkehr zu den gefährlichsten Traditionen geführt haben.

Ich ziehe die sehr spezifischen Transformationen vor, die in den letzten zwanzig Jahren in einer Reihe von Gebieten möglich geworden sind, die die Weise unseres Seins und Denkens betreffen, die Beziehungen der Autorität, die Verhältnisse zwischen den Geschlechtern, die Weise, auf die wir Wahnsinn oder Krankheit wahrnehmen; ich ziehe selbst diese partiellen Transformationen, die in dem Verhältnis von historischer Analyse und praktischer Haltung gemacht wurden, den Versprechungen eines neuen Menschen vor, die die schlechtesten politischen Systeme während des 20. Jahrhunderts wiederholt haben.

Daher charakterisiere ich das philosophische *Ethos*, das der kritischen Ontologie unserer selbst eigen ist, als historisch-praktischen Test der Grenzen, die wir überschreiten können, und damit als eine Arbeit von uns selbst an uns selbst als freie Wesen.

3. Dennoch wäre der folgende Einwand ohne Zweifel vollständig berechtigt: Falls man sich auf diesen Typ stets partieller und lokaler Untersuchungen oder Tests beschränkt, läuft man dann nicht Gefahr, sich von allgemeineren Strukturen bestimmen zu lassen, deren man nicht bewußt ist und die man nicht beherrscht?

Dazu zwei Antworten. Es ist richtig, daß wir die Hoffnung aufgeben müssen, jemals einen Standpunkt zu erreichen, der uns Zugang zu einer vollständigen und definitiven Erkenntnis darüber gewähren könnte, was unsere historischen Grenzen konstituiert. Und von diesem Standpunkt aus ist die theoretische und praktische Erfahrung, die wir von unseren Grenzen und ihrer Überschreitung machen, stets selbst begrenzt, bestimmt und von neuem zu beginnen.

Aber dies heißt nicht, daß jede Arbeit in Unordnung und Zufälligkeit verlaufen muß. Diese Arbeit hat ihre Allgemeinheit, ihre Systematik, ihre Homogenität und ihren Einsatz.

a) Ihr Einsatz: Er wird durch das gekennzeichnet, was »das Paradox der Beziehungen von Fähigkeit und Macht« genannt werden kann. Wir wissen, daß das große Versprechen, oder die große Hoffnung des 18. Jahrhunderts, oder eines Teils des 18. Jahrhunderts, in dem gleichzeitigen und proportionalen Wachstum der technischen Fähigkeiten der Einwirkung auf Gegenstände wie auch in der Freiheit der Individuen in ihren Beziehungen zueinander lag. Und darüber hinaus kann man sehen, daß während der ganzen Geschichte westlicher Gesellschaften (vielleicht liegt hier die Wurzel ihres einzigartigen historischen Schicksals – eines besonderen Schicksals, in seinem Verlauf von den anderen so verschieden und so universalisierend, so beherrschend in bezug auf die anderen) die Aneignung von Fähigkeiten und der Kampf für Freiheit ständige Elemente waren. Nun ist die Beziehung zwischen dem Zuwachs an Fähigkeiten und dem Zuwachs an Autonomie nicht so einfach, wie das 18. Jahrhundert gedacht haben mag. Und man konnte sehen, welche Formen von Machtbeziehungen durch verschiedene Technologien gefördert wurden (ob wir von Produktionen mit ökonomischen Zielen sprechen oder von Institutionen mit dem Ziel gesellschaftlicher Regulierung oder von Kommunikationstechniken): kollektive und individuelle Disziplinen, Prozeduren der Normalisierung, die im Namen der Staatsmacht, als Forderungen der Gesellschaft oder von Teilen der Bevölkerung ausgeübt wurden, geben Beispiele. Der Einsatz ist also: Wie kann der Zuwachs an Fähigkeiten von der Stärkung von Machtbeziehungen getrennt werden?

b) Homogenität: Das führt zu einer Untersuchung dessen, was »praktische Systeme« genannt werden könnte. Als homogenes Bezugsfeld nehmen wir hier weder die Vorstellungen, die Menschen von sich selbst haben, noch die Bedingungen, von denen sie ohne ihr Wissen bestimmt sind, sondern eher, was sie tun und wie sie es tun. Das heißt die Rationalitätsformen, die ihre Weise zu handeln, organisieren (dies könnte der technologische Aspekt genannt werden) und die Freiheit, mit der sie innerhalb dieser praktischen Systeme handeln, darauf reagieren, was andere tun und bis zu einem gewissen Punkt die Spielregeln modifizieren (dies könnte die strategische Seite dieser Praktiken genannt werden). Die Homogenität dieser historisch-kritischen Analysen wird also durch diesen Bereich von Praktiken, mit ihrer technologischen und ihrer strategischen Seite, gesichert.

c) Systematik: Diese praktischen Systeme entstammen drei ausgedehnten Gebieten: Beziehungen der Beherrschung von Dingen, Beziehungen der Wirkung auf andere, Beziehungen zu sich selbst. Dies bedeutet nicht, daß diese drei Gebiete einander völlig fremd sind. Es ist hinreichend bekannt, daß die Herrschaft über Dinge über Beziehungen mit anderen vermittelt ist; und diese enthalten umgekehrt stets Beziehungen zu sich selbst und umgekehrt. Aber es handelt sich um drei Achsen, deren Besonderheiten und Bezie-

hungen untereinander analysiert werden müssen: die Achse des Wissens, die Achse der Macht, die Achse der Ethik. In anderen Worten, die historische Ontologie unserer selbst muß eine offene Reihe von Fragen beantworten; sie muß eine unbestimmte Anzahl von Untersuchungen unternehmen, die nach unserem Belieben vermehrt und spezifiziert werden können, die aber alle auf die folgende Systematisierung antworten müssen: Wie haben wir uns als Subjekte unseres eigenen Wissens konstituiert? Wie haben wir uns als Subjekte konstituiert, die Machtbeziehungen ausüben oder sich ihnen unterwerfen? Wie haben wir uns als moralische Subjekte unserer Handlungen konstituiert?

d) Allgemeinheit: Schließlich sind diese historisch-kritischen Untersuchungen insofern äußerst spezifisch, als sie sich stets auf ein Material, eine Epoche, einen Korpus bestimmter Praktiken und Diskurse beziehen. Und doch haben sie zumindest auf der Ebene der westlichen Gesellschaften, denen wir entstammen, eine gewisse Allgemeinheit, insofern als sie bis zu uns immer wiederkehrten; zum Beispiel das Problem der Beziehung zwischen Vernunft und Wahnsinn, Krankheit und Gesundheit oder Verbrechen und Gesetz, das Problem der Rolle sexueller Beziehungen und so weiter.

Indem ich mich auf diese Allgemeinheit berufe, will ich jedoch keineswegs nahelegen, daß sie in ihrer metahistorischen Kontinuität über die Zeit zurückverfolgt werden soll oder daß ihre Variationen verfolgt werden sollten. Was erfaßt werden muß, ist das Ausmaß, in dem das, was wir von ihr wissen, die Formen der Macht, die in ihr ausgeübt werden und die Erfahrung unserer selbst, die wir in ihr haben, nichts als bestimmte historische Figuren konstituieren, und zwar durch eine gewisse Form der Problematisierung, die Objekte, Handlungsregeln und Weisen der Selbstbeziehung definiert. Das Studium dieser *Problematisierungsweisen* (d.h. dessen, was weder eine anthropologische Konstante noch eine zeitliche Variation ist) ist daher die Art, Fragen von allgemeiner Bedeutung in ihrer historisch einzigartigen Form zu analysieren.

Eine kurze Zusammenfassung, um zu schließen und zu Kant zurückzukehren.

Ich weiß nicht, ob wir jemals mündig werden. Vieles in unserer Erfahrung überzeugt uns, daß das historische Ereignis der *Aufklärung* uns nicht mündig gemacht hat und daß wir es noch immer nicht sind. Dennoch scheint mir, daß der kritischen Befragung der Gegenwart und unserer selbst, die Kant in einer Reflexion über die *Aufklärung* formulierte, eine Bedeutung verliehen werden kann. Es scheint mir, daß Kants Reflexion selbst eine Weise des Philosophierens ist, die während der letzten zwei Jahrhunderte nicht ohne Bedeutung oder Wirksamkeit geblieben ist. Die kritische Ontologie unserer selbst darf beileibe nicht als eine Theorie, eine Doktrin betrachtet werden, auch nicht als ständiger, akkumulierender Korpus von Wissen; sie muß als eine Haltung vorgestellt werden, ein *Ethos*, ein philosophisches Leben, in dem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich die historische Analyse der uns gegebenen Grenzen ist und ein Experiment der Möglichkeit ihrer Überschreitung.

Diese philosophische Haltung muß in die Arbeit verschiedener Untersuchungen übertragen werden. Diese Untersuchungen erhalten ihre methodische Kohärenz in dem zugleich archäologischen und genealogischen Studium von Praktiken, die gleichzeitig als ein technologischer Typ von Rationalität und als strategische Spiele von Freiheiten angesehen werden; sie haben ihre theoretische Kohärenz in der Bestimmung der historisch einmaligen Formen, in denen die Allgemeinheiten unserer Beziehungen zu Dingen, zu anderen und zu uns selbst problematisiert worden sind. Sie haben ihre praktische Kohärenz in der Sorge darum, die historisch-kritische Reflexion an konkreten Praktiken zu prüfen. Ich weiß nicht, ob man heute sagen soll, daß die kritische Aufgabe immer noch den Glauben an die Aufklärung einschließt; ich denke jedenfalls, daß diese Aufgabe eine Arbeit an unseren Grenzen erfordert, das heißt eine geduldige Arbeit, die der Ungeduld der Freiheit Gestalt gibt.

Aus dem Französischen von Eva Erdmann und Rainer Forst

Anmerkungen

1 Im Original deutsch.
2 Giambattista Vico, *Die neue Wissenschaft über die gemeinschaftliche Natur der Völker*, Berlin 1965, S. 416, 419.
3 Charles Baudelaire, »Der Maler des modernen Lebens«, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Dreieich 1981, S. 286.
4 Charles Baudelaire, »Von dem Heroismus des modernen Lebens« (Aus: »Der Salon 1846«), *Sämtliche Werke/Briefe*, Bd. 1, München 1977, S. 281.
5 Baudelaire, »Der Maler des modernen Lebens«, S. 285, 283 (Übers. geänd.).
6 Ebd., S. 284 (Übers. geändert).
7 Ebd., S. 300ff.