

R o l a n d S p a l i n g e r



Der gute Mensch

Epistemologie und
Rhetorik im 18. Jahrhundert

Baumgarten – Sulzer – Kant

Wallstein

Roland Spalinger
Der gute Mensch

Das achtzehnte Jahrhundert

Supplementa

Herausgegeben von der
Deutschen Gesellschaft für die Erforschung
des achtzehnten Jahrhunderts

Band 34

Roland Spalinger

Der gute Mensch

Epistemologie und Rhetorik
im 18. Jahrhundert
(Baumgarten – Sulzer – Kant)



WALLSTEIN VERLAG

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Dieses Werk ist im Open Access unter der Creative-Commons-Lizenz
CC BY-NC-ND 4.0 lizenziert.



Die Bestimmungen der Creative-Commons-Lizenz beziehen sich nur auf das Originalmaterial der Open-Access-Publikation, nicht aber auf die Weiterverwendung von Fremdmaterialien (z. B. Abbildungen, Schaubildern oder auch Textauszügen, jeweils gekennzeichnet durch Quellenangaben). Diese erfordert ggf. das Einverständnis der jeweiligen Rechteinhaberinnen und Rechteinhaber.

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

© Roland Spalinger 2025,  <https://orcid.org/0000-0002-3780-6820>
Publikation: Wallstein Verlag GmbH,
Göttingen 2025; Geiststr. 11, 37073 Göttingen;
www.wallstein-verlag.de; info@wallstein-verlag.de
Vom Verlag gesetzt aus der Adobe Garamond
Umschlaggestaltung: Susanne Gerhards, Düsseldorf,
unter Verwendung von Andriu Deplazes (ohne Titel)

ISBN (Print) 978-3-8353-5794-5
ISBN (Open Access) 978-3-8353-8121-6
ISSN (Print) 1861-8235
DOI <https://doi.org/10.46500/83535794>

Inhalt

EINLEITUNG	9
1. Vom ganzen zum guten Menschen	16
2. Epistemologische Grundlagen	22
3. Rhetorische Grundlagen	25
I. CHARAKTER. Alexander Gottlieb Baumgarten	31
I.1 Charakter und Ethos. Theoretische Grundlagen	33
I.1.1 Von der <i>characteristica universalis</i> zur <i>characteristica moralis</i>	35
I.1.1.1 Leibniz' <i>characteres</i>	35
I.1.1.2 Baumgartens Zeichenkunde	41
I.1.2 Ethos. Darstellung des Charakters	49
I.2 <i>Ethica philosophica</i> . Ethik als Zeichenkunde	59
I.2.1 Göttliches Zeichen. <i>Religio</i> als <i>analogon ethicae</i>	64
I.2.2 Pflichten des Selbst. Ethik der Selbstdarstellung	78
I.2.2.1 <i>Officia erga te ipsum</i>	80
I.2.2.2 <i>Officia erga alia</i>	92
I.2.3 Ethischer Ästhetiker. Von der <i>Ethica</i> zur <i>Aesthetica</i>	98
I.3 <i>Aesthetica</i> . Charakter und Ethos des <i>felix aestheticus</i>	101
I.3.1 Rhetorik I. Epistemologische Grundlagen	103
I.3.2 Rhetorik II. Charakter und Ethos	112
I.3.2.1 Charakter. Übungen des Selbst	114
a) <i>Angeborene natürliche Ästhetik</i>	115
b) <i>Ästhetische Übung</i>	118
c) <i>Ästhetische Lehre</i>	122
d) <i>Ästhetische Begeisterung</i>	126
e) <i>Ästhetische Ausbesserung</i>	128
f) <i>Gewisse Vorsichtsmaßregeln</i>	130
I.3.2.2 Ethos. Darstellungen des Selbst	132
I.4 Fazit	151

II. BILDUNG. Johann Georg Sulzer	157
II.1 Rhetorik der Bildung	160
II.1.1 Historische Anschlüsse	160
II.1.2 <i>Anmerkungen über den gegenseitigen Einfluß der Vernunft in die Sprache, und der Sprache in die Vernunft</i>	165
II.2 <i>Versuch von der Erziehung.</i> Pädagogik der Bildung	178
II.2.1 Paratexte. Struktur der Erziehung	182
II.2.2 Vernunft, Verstand und Urteil bilden	186
II.2.3 Wille und Gemüt bilden	192
II.2.4 Bildung nach Altersstufen	201
II.3 <i>Unterredungen über die Schönheit der Natur.</i> Poetik der Bildung	210
II.3.1 Paratexte. Systematik	213
II.3.1.1 Poetik I. Widmungsschreiben an J. J. Bodmer	213
II.3.1.2 Poetik II. Vorrede	223
II.3.2 <i>Unterredungen.</i> Bildung durch Poesie	226
II.3.2.1 Ethik I. Bildung des natürlich erkennenden Menschen	227
II.3.2.2 Bildende Funktion der Kunst. Poetologische Reflexionen	234
II.3.2.3 Ethik II. Bildung der Gesellschaft	242
II.4 Fazit	248
III. BESTIMMUNG. Immanuel Kant	251
III.1 Vom Trosts Schreiben zur Transzendentalphilosophie. Kants Konzept der Bestimmung	262
III.1.1 Kants Quellen	262
III.1.2 <i>Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben.</i> Kants Bestimmung des Menschen	268
III.1.3 Transzendentalphilosophische Ethik. Von der Methodenlehre zur Pädagogik	279
III.2 <i>Über Pädagogik.</i> Erziehung zur Bestimmung	292
III.2.1 Methodologie der Pädagogik	294

III.2.2 Kindererziehung. Vom moralischen Körper zum guten Menschen	302
III.3 <i>Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.</i>	
Pragmatik der Bestimmung	310
III.3.1 Methodologie der pragmatischen Anthropologie	312
III.3.2 Semiotik des Menschen. Pragmatische Ethik . .	320
III.3.2.1 Semiotik des Subjekts. Ethischer Wert der Zeichen	321
III.3.2.2 Zeichenvermögen. Semiotische Basis der pragmatischen Ethik	329
III.3.2.3 Tischgesellschaft. Höchstes Gut der pragmatischen Ethik	339
III.3.3 Pragmatische Charakteristik. Anleitung zur Lektüre des Menschen	345
III.3.3.1 Der Charakter der Person	348
III.3.3.2 Der Charakter des Geschlechts	357
III.3.3.3 Der Charakter des Volkes	363
III.3.3.4 Der Charakter der Gattung	366
III.4 Fazit	373
IV. CONCLUSIO. Der gute Mensch	375
V. LITERATUR	379
VI. DANK	425
VII. REGISTER	427

EINLEITUNG

›Den‹ Menschen gibt es nicht. Seit der Antike hängt die Vorstellung davon, was ein Mensch ist, von jeweiligen Konzepten ab, die in den mehr als zweitausend Jahren zentraleuropäischer Philosophiegeschichte unterschiedlich zugeschnitten wurden. Dass der Mensch – abgesehen von vielen anderen Bestimmungen, die seine seelischen Leistungen angehen – vor allem Anderen ›gut‹ sein soll, steht zwischen Platon und Immanuel Kant außer Frage. In Frage hingegen steht, was unter dieser Forderung zu verstehen ist. In der europäischen Vormoderne führt sie zur Theologie. Im 18. Jahrhundert – so bislang die Forschung – habe eine anthropologische Wende neue empirische Wissenschaften wie die Erfahrungsseelenkunde, Physiologie, Humanmedizin oder Volkskunde hervorgebracht, mit denen die Vormachtstellung der Theologie zunehmend an Bedeutung verliert. Die vorliegende Arbeit, die sich diesem Zeitraum aus einer neuen Perspektive zuwendet, setzt einen anderen Akzent: Es ist die Epistemologie, die in der Aufklärungsphilosophie mit der philosophischen Ethik eine nahezu untrennbar verbundene Doppeleinheit bildet, wie vor allem die Philosophen der deutschsprachigen Territorien des Heiligen Römischen Reiches nach Gottfried Wilhelm Leibniz und Christian Wolff zeigen. Für die vorliegende Arbeit sind dabei insbesondere diejenigen Entwürfe von Bedeutung, die seit der mittleren Aufklärung die Ästhetik gleichrangig und gleichberechtigt der Logik an die Seite stellen.

Mit der Aufwertung der Sinnlichkeit gegenüber dem Verstand werden auch die Anforderungen an den guten Menschen anspruchsvoller: Gut ist der Mensch in der Art und Weise, wie er die Welt erkennen und gestalten kann bzw. was er dabei will und begehrt – oder kurz gesagt: wie er auf die Welt erkennend zugreift. Ziel dieser Arbeit ist es, die Position des guten Menschen epistemologisch zu bestimmen. Denn in der Epistemologie geht es nicht einfach darum, wie der Mensch sich die Welt erschließt, sondern vor allem um den Modus seines Erkennens, von dem sein ethisches Verhalten sowohl in Bezug auf sich selbst als auch zur Gesellschaft abhängt. Ihren historisch spezifischen Zuschnitt erhält die Epistemologie durch die im 18. Jahrhundert völlig neu bewertete Rhetorik. Diese setzt sich dezidiert mit der diskursiven Macht der Sprache auseinander, weswegen sie traditionell ein Programm an Übungen enthält, das mit der körperlichen Grundierung kognitiver Prozesse kalkuliert und diese Prozesse trainiert. Epistemologie und Rhetorik streben dabei die ethische Vervollkommnung an, an deren Ende der gute Mensch steht.

Aus der Tatsache, dass sowohl ›gut‹ als auch ›Mensch‹ interdisziplinäre Begriffe bilden, erklärt sich, dass die Konzepte des guten Menschen universal angelegt sind. Es liegt auf der Hand, dass diese Universalisierung in zweifacher Hinsicht problematisch ist: Einerseits unterschlägt sie soziohistorische und kulturelle Unterschiede. Für die Aufklärungsphilosophen ist der Mensch in diachroner wie synchroner Perspektive potenziell überall und zu jeder Zeit gleich gut oder schlecht. Andererseits ist der gute Mensch – vor allem dann, wenn der Blick von den seelischen Fähigkeiten und Kräften mit der Rhetorik auf Übungen und Handlungen fällt – ein männlicher Mensch: Knabe, junger oder alter Mann, der zudem in Zentraleuropa lebt und einer wirtschaftlich gesicherten und privilegierten Schicht entstammt; und zwar zunächst dem niederen Adel, dann mit dem fortschreitenden Jahrhundert dem Bürgertum. Mädchen und Frauen, außereuropäische oder ökonomisch prekarisierte Menschen spielen in der Regel keine oder wenn, dann sogar eine negative Rolle, die nach heutigem Erkenntnisstand in stereotypen Gender-Biases, Alterisierungen oder Klassismen und Rassismen wurzelt. Um die Tatsache, dass der gute Mensch vor dem Hintergrund des weißen, privilegierten Mannes entworfen wird, kommt eine Arbeit, die einen Beitrag zur Begriffs- und Ideengeschichte leisten möchte, nicht herum: Geschlecht, Klasse und Ethnie sollten für den guten Menschen keine Rolle spielen, obwohl sich Spuren solcher Konflikte zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen immer wieder finden lassen und daher in der Arbeit auch jeweils mit besonderer Aufmerksamkeit und Sorgfalt berücksichtigt werden.

Dass der Mensch gut zu sein hat, fällt in den anthropologischen Konzepten im Horizont der Säkularisierung mit seiner Ganzheit zusammen: Der gute Mensch ist der ›ganze Mensch‹, d. h. derjenige, der Zugang zu seinen sämtlichen Fähigkeiten hat, die seine Handlungen in der Welt bestimmen. Im Gegensatz zu den Konzepten des ganzen Menschen, die seit den 1990er-Jahren die Aufklärungsforschung prägten, fügen sich die Konzepte des guten Menschen jedoch nicht einer empirischen Wende. Die begriffs- und ideengeschichtliche Untersuchung in dieser Arbeit nimmt deshalb keine Reduktion auf eine Erfahrungsseelenkunde vor, mit der die Forschung das Konzept ›des‹ Menschen bzw. des ›allgemein‹ Menschlichen innerhalb der anthropologischen Aufklärungsforschung untersucht.¹ Vielmehr rückt die Verbindung von Epistemologie und Rhetorik in den Blick, die für die Vermessung des Menschen im 18. Jahrhunderts zentral ist. Dabei bildet der gute Mensch einen Untersuchungsgegenstand, dem sich die Anthropologie annimmt, indem sie den Men-

1 Zu einem detaillierteren Forschungsüberblick vgl. Kap. 1 der Einleitung.

schen als ›in-der-Formung-begriffen‹ bestimmt. Die Formung hängt dabei vor allem vom sinnlichen Zugriff auf die Welt ab, mit dem sowohl das Verhältnis des Menschen zu sich selbst als auch zur Gesellschaft in den Blick gerät. Genau an diesem Verhältnis setzen die hier untersuchten Autoren an, mit dem Ziel, es zu optimieren. Gelingen soll diese Optimierung durch Projektion und Konstruktion: Die Konzepte des guten Menschen bilden den Fluchtpunkt, den Epistemologie und Rhetorik gleichermaßen entwerfen und an dem sie sich in ihrer Auffassung des Menschen ausrichten. Epistemologie und Rhetorik sind deshalb nicht einfach Grundlagen für den guten Menschen, sondern bestehen vielmehr in den Verfahren, welche die Formung des Menschen orchestrieren.

In der Verbindung von Epistemologie und Rhetorik zeichnet sich der gute Mensch in der deutschen Aufklärung auf verschiedenen Schauplätzen ab, von denen drei hier exemplarisch zur Debatte stehen:

I. Charakter.

Alexander Gottlieb Baumgarten

Dass eine Konzeption des Menschen die Formung seines Charakters voraussetzt, bildet die Grundlage für Alexander Gottlieb Baumgartens Ethik und Ästhetik. Die Verfahren zur Formung des Menschen liefert die *Ethica philosophica* (1740/31763), die sich – primär unter Rückgriff auf Wolff – mit der Vervollkommnung des Einzelnen und der Gesellschaft auseinandersetzt. Der gute Mensch ist dabei nicht einfach das Ziel als vollkommener Mensch, sondern die Verfahren der Vervollkommnung sind es, in denen sich der Mensch abzeichnet. Dahinter steht eine theologisch verankerte Überlegung: Als an und für sich unvollkommenes Wesen – vollkommen ist nur Gott – kann der Mensch das Ziel der Vollkommenheit weder erreichen noch hat er unmittelbaren Zugriff auf die Vollkommenheit, die nunmehr lediglich den Prozess der Vervollkommnung reguliert. Dieser Prozess besteht in den dynamisch verstandenen Beziehungen des Menschen zu sich selbst sowie zu seinen Mitmenschen, sodass die eigene Vervollkommnung direkt von einer gesamtgesellschaftlichen Vervollkommnung abhängt.

Als zentraler Faktor wirkt in diesem Prozess der Vervollkommnung die von Baumgarten in seiner *Metaphysica* (1739/71779) entwickelte *facultas characteristica*: das Vermögen der Zeichenkunde. Von Leibniz übernimmt Baumgarten das Konzept des Charakters, das diejenigen Zeichen umfasst, die eine unmittelbare Einsicht in die Dinge erzeugen. Diese Zeichen dienen dazu, die Differenz zwischen zu erkennenden Dingen und der menschlichen Erkenntnis zu überbrücken. Dementsprechend ist

Zeichenkunde für den Prozess der Vervollkommnung nötig, weil die Steigerung der Vollkommenheit des einzelnen Menschen in Bezug sowohl auf sich selbst als auch auf die Gesellschaft von der vermittelnden Funktion der Zeichen abhängt. Sich in Gestik, Mimik, Sprache und Handlung so darzustellen, dass die Vollkommenheit gefördert wird, bildet die semiotische Grundlage des Prozesses. Deshalb führt die Vervollkommnung immer wieder zu deren Medien bzw. in Baumgartens Worten: zur Darstellung. Neben der Kompetenz des guten Darstellens steht vor allem diejenige des guten Lesens zur Diskussion. Denn je besser man andere Gemüter zu lesen vermag, desto besser gelingt dem guten Menschen auch die Darstellung seiner eigenen Vollkommenheit.

Dieser Prozess der Vervollkommnung setzt nicht zuletzt Übungen voraus, insbesondere bezüglich der Darstellung und der Lektüre sinnlicher Zeichen. Deshalb beleuchtet Baumgarten die Schnittstelle zwischen Ethik und Ästhetik, der von ihm begründeten Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis. Darin greift er auf das antike Konzept des ›guten Mannes‹ (*vir bonus*) zurück und schreibt es zum ›glücklichen Ästhetiker‹ (*felix aestheticus*) um. Im Zentrum seiner *Aesthetica* (1750 und 1758) steht eben der Charakter dieses glücklichen Ästhetikers, den Baumgarten einerseits über rhetorische Übungen bestimmt, die er von den antiken Progymnasmata übernimmt. Andererseits setzt er für diesen Charakter ein ästhetisches Ethos voraus, das sich – gemäß einem aristotelischen Ethos-Konzept aus dessen Rhetorik – in der Darstellung ereignet. Rhetorische Übungen sowie sinnliche Erkenntnis legen den Grundstein für den guten Menschen, wie ihn Baumgarten mit dem Begriff des Charakters bestimmt.

II. Bildung. Johann Georg Sulzer

Der Formung des guten Menschen widmet sich Johann Georg Sulzer mit dem Begriff der Bildung und initiiert damit die Aufklärungspädagogik im deutschsprachigen Raum. Ebenso wie Baumgarten versteht er den Menschen nicht als gegebene, sondern als eine ›in-der-Formung-begriffene‹ Größe. Er übernimmt den Begriff der Bildung, der erst kurze Zeit zuvor durch die Übersetzung von Shaftesburys Begriff der *inward form* in einen säkularisierten deutschsprachigen Diskurs eingeführt wurde, und begründet damit eine ethische Bildungslehre. Die Bildung des Menschen beobachtet Sulzer auf einer phylogenetischen sowie auf einer ontogenetischen Ebene. Die phylogenetische Bildung des Menschen analysiert er in seinem 1767 gehaltenen und 1769 veröffentlichten Vortrag *Observations*

sur l'influence réciproque de la raison sur le langage et du langage sur la raison (dt.: *Anmerkungen über den gegenseitigen Einfluß der Vernunft in die Sprache, und der Sprache in die Vernunft*, 1773). Dabei argumentiert er für die Abhängigkeit der Bildung von Vernunft und Sprache, die sich im menschlichen Evolutionsprozess gegenseitig befördern. Sinnliche Übungen bilden dabei sowohl das rationale Erkennen und emotionale Empfinden als auch die Sprache selbst, von der wiederum Erkennen und Empfinden abhängen. Entwicklungsleitend sind dabei rhetorische Verfahren, die nicht nur die menschliche Seele bilden, sondern auch die Parameter für Sulzers Modell der Seele bereitstellen.

Auf ontogenetischer Ebene beobachtet Sulzer die Bildung des Menschen bereits gut zwanzig Jahre früher in seiner pädagogischen Schrift *Versuch von der Erziehung und Unterweisung der Kinder* (1745/1748), in der er jedoch nicht die Bildung des Menschengeschlechts, sondern diejenige des einzelnen Menschen behandelt. Das Ziel seiner Pädagogik liegt in der ›moralischen Bildung‹, die das Individuum zur Lebenskunst (*ars vivendi*) anleitet. Auch beim Individuum muss das Erkennen und Empfinden gebildet werden, was durch sinnliche Sprachübungen möglich ist. Diese Sprachübungen beginnen mit der gesprochenen Sprache. Sehr bald muss das Kind jedoch lesen und schreiben lernen, weil die Bildung durch Eltern und Lehrpersonen allein nicht ausreicht. Aus diesem Grund avanciert die Poesie – wie bei Baumgarten – zu einem zentralen Medium der Bildung. Da gesellschaftspolitische und institutionelle Strukturen keine ausreichende Bildung aller Kinder – und zwar unabhängig von Geschlecht und Klasse – ermöglichen, ersetzt die Poesie den individuellen Unterricht. Insbesondere die Gattung des sokratischen Lehrgesprächs nimmt bei Sulzer eine zentrale Stellung in der Bildung des guten Menschen ein, da sie bei der individuellen Empfindung ansetzt und zum autonomen Denken und Urteilen anleitet.

Von der Potenz dieser poetischen Gattung für die Bildung des guten Menschen ist Sulzer derart überzeugt, dass er kurz nach seiner Pädagogik die *Unterredungen über die Schönheit der Natur* (1750/1779) veröffentlicht, die eben gerade als ein solches sokratisches Lehrgespräch inszeniert sind. Eukrates führt darin seinen Schüler Charites in die Betrachtung der Natur ein. Die Natur fungiert dabei aber nicht nur als zu erkennender Gegenstand, sondern auch als Erkenntnisverfahren: Natürliches Erkennen ist der unhintergehbare Modus, um Wahres und Gutes zu erkennen, und bildet zugleich das Erkenntnissubjekt, das sich im Zugriff auf die Natur formt. Die *Unterredungen* sind als *Mise en abyme* angelegt, die Sulzer im vorangestellten Widmungsschreiben sowie im Vorwort für »den Leser« ausweitete. Würde man seine *Unterredungen* lesen, so erklärt

Sulzer den Lesenden, würde man sich dergestalt bilden, dass natürliches Erkennen und damit auch das Erkennen der Natur gelingen würden. Das Ziel dieser poetischen Bildung liegt in der Formung des guten Menschen, den Sulzer als Individuum in bürgerlichen Familienstrukturen imaginiert.

III. Bestimmung. Immanuel Kant

Die Bestimmung des Menschen legt schließlich Kant als Zweck seiner gesamten Philosophie fest. Die Grundzüge seines Bestimmungsbegriffes erarbeitet er 1760 in einem Trostsreiben, das er an die Mutter eines seiner soeben verstorbenen Studenten richtet. Im Rückgriff auf die Gattung der *consolatio* und stoische Lebensphilosophie skizziert er die Bestimmung des Menschen in der Wechselwirkung von Projektion und Konstruktion, die der Mensch in seinem Leben durchführen kann und sich so selbst zu bestimmen vermag. Diesen Bestimmungsbegriff differenziert Kant in seiner Transzendentalphilosophie weiter aus. Aus transzendentalphilosophischer Sicht liegt die Bestimmung des Menschen darin, dass er Grund zur Hoffnung hat, auf eine moralische Welt hinzuwirken, in der sich alle Menschen gegenseitig achten. Zu seiner Bestimmung lässt sich der Mensch aber nicht mit kategorischem Imperativ und Peitsche führen, sondern einzig und allein durch Kultur. Doch weil die menschliche Kultur nicht fähig ist, den Zustand der Vollkommenheit zu erreichen – weil Vollkommenheit eine regulative Idee, keine Anleitung oder Anweisung zum Handeln ist –, sieht sich Kant gezwungen, jenseits der reinen Vernunft im Feld des Pragmatischen weiterzudenken. Kants Ethik beschränkt sich deshalb nicht auf die reine praktische Vernunft. Zwar ist das Praktische bei Kant der einzige Bereich, in dem die reine Vernunft positiv a priori Erkenntnisse zu gewinnen und Gesetze aufzustellen vermag. Jedoch besitzen diese Gesetze keine direkte Wirkung auf die aktuelle Welt, sodass Kant in der Methodenlehre der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) den Bogen zur Erziehung schlägt: Sokratisches Lehrgespräch und Übungen helfen dort weiter, wo die Grenzen der Vernunft erreicht sind. In den *Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre* (1797) geht er sogar so weit zu konstatieren, dass die »ethische Didaktik« sowie die »ethische Asketik« das moralische Gefühl im Menschen installieren, das dann erst eine Wirksamkeit der von der praktischen Vernunft aufgestellten Gesetze ermöglicht. Die Transzendentalphilosophie mündet so in pädagogischen Reflexionen über die Bildung des Menschen, die es ermöglicht, ihn in seiner Bestimmung voranzubringen.

Als verlängerter Arm der Transzendentalphilosophie dient deshalb die Pädagogik, die den Menschen kultiviert und damit zu seiner Bestimmung führt, in der sich der Mensch durch Projektion und Konstruktion selbst bestimmen kann. In seiner letzten zu Lebzeiten veröffentlichten Schrift *Über Pädagogik* (1803) spezifiziert Kant seine Erziehungstheorie, die auf Dressur, Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung basiert, und beleuchtet körperliche und geistige Übungen, die zum guten Menschen führen. Weil aber eine Wissenschaft von der Erziehung im Allgemeinen und von konkreten Übungen im Besonderen nicht a priori abgeleitet werden kann, sondern von Erfahrungswerten abhängt, denkt er die Pädagogik selbst als eine stetig neu zu formende Theorie. Diese Theorie befindet sich in einem fortwährenden Optimierungsprozess, weswegen Beförderung der menschlichen Bestimmung und Beförderung der Erziehungstheorie direkt voneinander abhängen.

Wie bereits die Pädagogik aufzeigt, liegen die Verfahren, die den guten Menschen bilden, nicht in der Vernunft, sondern in der Kultivierung. Mit der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) verabschiedet sich Kant deshalb radikal von jeglichem transzendentalen Idealismus und wendet sich der Ethik von der Seite der Pragmatik zu. Die daraus resultierende pragmatische Ethik basiert auf der Semiotik, da der gute Mensch pragmatisch gesehen allein darin seinen ethischen Status erhält, dass er sich als handelndes Wesen – wie bereits bei Baumgarten – zeigt und zu lesen gibt. Im Pragmatischen kommt es darauf an, wie er sich selbst und seinen Mitmenschen gegenüber auftritt. Dank seiner Kultivierung ist es ihm möglich, sich innerhalb eines gesellschaftlichen Rollenspiels so zu verhalten, dass er als guter Mensch gelesen wird; nicht zuletzt dadurch erlangt er gesellschaftliche Macht und Einfluss. Eine pragmatische Ethik zielt demnach darauf ab, dass der Mensch diese Macht nutzt, um wiederum sich und seine Mitmenschen weiter zu kultivieren. Dabei helfen Semiotik und Rhetorik, weil sie pragmatische Erkenntnisse über den Menschen vermitteln. Erst mit diesen Erkenntnissen ist es möglich, den Menschen in seiner Bestimmung voranzubringen, denn diese liegt – pragmatisch gewendet – nicht im höchsten Gut einer moralischen Welt, wie sie ein transzendentalphilosophisches Hoffnungsnarrativ vorgibt, sondern überraschenderweise in der Tischgesellschaft. Diese Tischgesellschaft hat die doppelte Funktion, einerseits gesellschaftliche Umgangsformen einzuüben, andererseits ein kultiviertes Mahl im ebenso kultivierten Miteinander zu genießen. Kants pragmatische Ethik sieht deshalb in der Tischgesellschaft gleichzeitig den Zielpunkt der Bestimmung sowie das Prinzip, das die Kultivierung und damit auch die Bestimmung des Menschen befördert.

I. Vom ganzen zum guten Menschen

In Abgrenzung zu einem zuvor dominanten Leib-Seelen-Dualismus und einem damit verbundenen mechanischen Weltbild bestimmt das 18. Jahrhundert das Verhältnis zwischen Körper und Geist neu² und begründet infolgedessen die Wissenschaft vom ›ganzen‹ Menschen.³ Einen Meilenstein markiert Baumgartens *Aesthetica*, mit der die sinnliche Erkenntnis als der Vernunft gleichwertige Erkenntnisform der *ratio* zur Seite gestellt wird. Die unteren Seelenkräfte erfahren dadurch eine Aufwertung, die sich in medizinischen, psychologischen sowie philosophischen Diskursen ausdifferenziert. Das hat die Forschung seit längerem festgestellt: Um 1990 intensiviert sich die Beschäftigung der deutschsprachigen Geistes- und Literaturwissenschaft mit der anthropologischen Wende um 1750, indem sie sich auf empirische Beobachtungen des ganzen Menschen primär innerhalb literarischer Quellen konzentriert.⁴ Besonders hervorzuheben ist nach wie vor die 1994 von Hans-Jürgen Schings herausgegebene Aufsatzsammlung *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*.⁵ Seitdem erforschen interdisziplinär ausgerichtete Studien die »Wendung zum Körper, zu den Sinnen, zum Triebleben, zu den un-

2 Vgl. Stephen Gaukroger: *The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility. Science and the Shaping of Modernity 1680-1760*. Oxford/New York 2012.

3 Zur Vorgeschichte der Anthropologie im 16. und 17. Jahrhundert vgl. Simone de Angelis: *Anthropologien. Genese und Konfiguration einer ›Wissenschaft vom Menschen‹ in der Frühen Neuzeit*. Berlin/New York 2010.

4 Für einen Forschungsüberblick bis zu Beginn der 1990er-Jahre vgl. Wolfgang Riedel: *Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft*. In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*. 6. Sonderheft (1994a), S. 93-157. Einen Forschungsüberblick bis 2000 liefert Julika Funk: *Focus Anthropology/Anthropologie. Forschungsrichtungen in der Anthropologie. Philosophische Anthropologie, Historische Anthropologie, Interkulturalität und Kulturanthropologie*. In: *Historical Social Research* 25/2 (2000), S. 54-138. Für neuere Forschungsüberblicke vgl. Alexander Košenina: *Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen*. Berlin/Boston 2016; Carsten Zelle: *Anthropologie. Literatur – Wissen – Wissenschaft. Aussichten einer ›literarischen Anthropologie‹ der Aufklärung*. In: Stefanie Stockhorst (Hrsg.): *Epoche und Projekt. Perspektiven der Aufklärungsforschung*. Göttingen 2013, S. 285-302. Zur Begriffsgeschichte des Anthropologiebegriffs im 18. Jahrhundert vgl. Mareta Linden: *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*. Bern/Frankfurt a. M. 1976.

5 Hans-Jürgen Schings (Hrsg.): *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. DFG-Symposion 1992. Stuttgart/Weimar 1994.

teren Seelenkräften, zum dunklen fundus animae, zum Unbewußten«,⁶ was die von Georg Simmel fürs 19. Jahrhundert diagnostizierte »Achsendrehung im Begriff des Menschen«⁷ um einhundert Jahre vorverlegt. In der Forschung wird resümiert, dass sich das Wissen über den Menschen im Spannungsfeld von Vernunft und Sinnlichkeit in der Literatur sedimentiert.⁸

Doch von Anfang an wurde an Schings' Paradigma kritisiert, dass der ganze Mensch lediglich in Hinsicht auf empirische – insbesondere medizinhistorische⁹ – Aspekte in Betracht gezogen werde; kulturwissenschaftliche Ansätze kämen dabei zu kurz: »Dieser Band [*Der ganze Mensch*, r. s.] deutet die so genannte »Anthropologische Wende« vorwiegend als Empirisierungs- bzw. Naturalisierungsvorgang und vernachlässigt die in Anthropologie- und Naturdeutung eingelassene normative bzw. kulturelle Dimension.«¹⁰ In den Fokus geraten im Folgenden deshalb vor allem historische,¹¹ soziologische,¹² kulturanthropologische und ethnologi-

- 6 Hans-Jürgen Schings: Vorbemerkungen des Herausgebers. In: Ders. (Hrsg.) 1994, S. 1-6, hier: S. 5.
- 7 Georg Simmel: Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus (1907). In: Ders.: Gesamtausgabe. Hrsg. von Michael Behr, Volkhard Krech und Gert Schmidt. Bd. 10. Frankfurt a. M. 1995, S. 167-408, hier: S. 210.
- 8 Vgl. Jürgen Barkhoff und Eda Sagarra (Hrsg.): Anthropologie und Literatur um 1800. München 1992. Vgl. dazu auch Ernst Stöckmann: Anthropologische Ästhetik. Philosophie, Psychologie und ästhetische Theorie der Emotionen im Diskurs der Aufklärung. Tübingen 2009.
- 9 Vgl. Yvonne Wübben: Aufklärungsanthropologien im Widerstreit? Probleme und Perspektiven der Anthropologieforschung am Beispiel von Hans-Peter Nowitzkis *Der wohltemperierte Mensch*. In: Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen 159/1 (2007), S. 3-26; Carsten Zelle: Johann August Unzers *Gedanken vom Träumen* (1746) im Kontext der Anthropologie der »vernünftigen Ärzte« in Halle. In: Jörn Garber und Heinz Thoma (Hrsg.): Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung. Anthropologie im 18. Jahrhundert. Tübingen 2004, S. 19-30; Hans-Peter Nowitzki: Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit. Berlin/New York 2003.
- 10 Jörn Garber und Heinz Thoma: Vorwort. In: Dies. (Hrsg.) 2004, S. VII-X, hier: S. VIII. Vgl. außerdem Claudia Benthien: Historische Anthropologie. Neuere deutsche Literatur. In: Dies. und Hans Rudolf Velten (Hrsg.): Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Reinbek bei Hamburg 2002, S. 56-82.
- 11 Vgl. Lucas Marco Gisi: Einbildungskraft und Mythologie. Die Verschränkung von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert. Berlin/New York 2007.
- 12 Vgl. Wolfram Mauser: Konzepte aufgeklärter Lebensführung. Literarische Kultur im frühmodernen Deutschland. Würzburg 2000.

sche Fragestellungen,¹³ die nicht selten mit einer Abkehr von den »theoretischen und methodischen Prämissen« der früheren Forschung einhergehen.¹⁴ Mit den »Spannungen zwischen Physis und Norm« wird nun versucht, die »Trennung von Natur- und Geisteswissenschaften zu durchbrechen«¹⁵ und damit die »Grenzen des Menschen« neu zu bestimmen.¹⁶ Die Grenzen des ganzen Menschen erweitert die Forschung der letzten fünfzehn Jahren transdisziplinär¹⁷ sowie in Hinsicht auf außereuropäische Kulturen auf die – freilich eurozentrisch perspektivierte – »ganze Menschheit«.¹⁸ Untersucht werden dabei Alterisierungsstrategien und Stereotypenbildungen in der europäischen Literatur und theoretischen Texten¹⁹ sowie in literarischen Figurentypologisierungen.²⁰ Die

- 13 Vgl. Tanja van Hoorn: Dem Leibe abgelesen. Georg Forster im Kontext der physischen Anthropologie des 18. Jahrhunderts. Tübingen 2004.
- 14 Klaus Ridder, Wolfgang Braungart und Friedmar Apel: Literaturanthropologie. Einige Notizen zur Einführung. In: Wolfgang Braungart, Klaus Ridder und Friedmar Apel (Hrsg.): Wahrnehmen und Handeln. Perspektiven einer Literaturanthropologie. Bielefeld 2004, S. 9-17, hier: S. 10. Vgl. in diesem Sinne auch Manfred Beetz, Jörn Garber und Heinz Thoma (Hrsg.): Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert. Göttingen 2007.
- 15 Garber und Thoma 2004, S. VII-VIII.
- 16 Maximilian Bergengruen, Roland Borgards und Johannes Friedrich Lehmann (Hrsg.): Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800. Würzburg 2001.
- 17 Vgl. Silke Meyer und Armin Owzar (Hrsg.): Disziplinen der Anthropologie. Münster et al. 2011.
- 18 Stefan Hermes und Sebastian Kaufmann (Hrsg.): Der ganze Mensch – die ganze Menschheit. Völkerkundliche Anthropologie, Literatur und Ästhetik um 1800. Berlin/Boston 2014.
- 19 Vgl. Sebastian Kaufmann: Ästhetik des ›Wilden‹. Zur Verschränkung von Ethno-Anthropologie und ästhetischer Theorie 1750-1850. Mit einem Ausblick auf die Debatte über ›primitive‹ Kunst um 1900. Basel 2020; Nigel Rapport und Huon Wardle (Hrsg.): An Anthropology of the Enlightenment. Moral Social Relations Then and Today. London et al. 2018; Markus Winkler et al.: Barbarian. Explorations of a Western Concept in Theory, Literature, and the Arts. Vol. I. From the Enlightenment to the Turn of the Twentieth Century. Stuttgart 2018; Thomas Nutz: »Varietäten des Menschengeschlechts«. Die Wissenschaften vom Menschen in der Zeit der Aufklärung. Köln/Weimar/Wien 2009; Larry Wolff und Marco Cipolloni (Hrsg.): The Anthropology of the Enlightenment. Stanford 2007.
- 20 Vgl. Stefan Hermes: Figuren der Anderen. Völkerkundliche Anthropologie und Drama im Sturm und Drang. Bielefeld 2021; Hannah Berner et al. (Hrsg.): Narren, Götter und Barbaren. Ästhetische Paradigmen und Figuren der Alterität in komparatistischer Perspektive. Bielefeld 2020; Alexandra Böhm und Monika Sproll (Hrsg.): Fremde Figuren. Alterisierung in Kunst, Wissenschaft und An-

interdisziplinäre Ausrichtung ermöglicht es, die Vielfalt anthropologischer Konzepte der Frühen Neuzeit auszuarbeiten, verabschiedet dabei aber gleichzeitig eine Systematisierbarkeit.²¹

Hand in Hand mit der kulturwissenschaftlichen Erweiterung geht der zweite, nicht weniger gravierende Einwand gegen die anthropologische Forschung einher, nämlich dass diese die Literatur auf einen Wissensspeicher über den Menschen reduziert und dadurch die Literarizität bzw. Poetizität der literarischen Quellen nicht berücksichtigt:

Gegenüber den genannten Ansätzen wäre von einer dezidiert ›*Literarischen* Anthropologie‹ zu zeigen, in welcher Weise gerade die Literatur in ihrer spezifischen Medialität und Materialität ein Dispositiv der Selbstrepräsentanz des Menschen darstellt, d. h. inwiefern menschliche Selbst- und Weltverhältnisse an die unhintergehbare Mittelbarkeit literarischer Vergegenständlichung gebunden sind.²²

Oder in anderen Worten: Ausgerechnet der Blick, der die Sinnlichkeit des Menschen neu zur Debatte stellen möchte, verpasst die Darstellungsverfahren, mit denen die Literatur ihr sinnliches Wissen über den Menschen eben gerade nicht abbildet, sondern herstellt. Das Desiderat erfüllen jedoch kurze Zeit später mehrere Studien:²³ Anhand einer »Semiotik der Sinnlichkeit« lässt sich an der Schnittstelle von Anthropologie und Ästhetik systematisch aufzeigen, wie semiotische Konzepte das Empfinden formen, einen sinnlichen Zugang zur Welt ermöglichen und so die unteren Erkenntnisvermögen zugleich in ihrer epistemologischen Funktion bemächtigen wie auch einschränken.²⁴ Indem sie die »*Interdependenz von technischer Medialität und Semiose*, die enge Verflochtenheit der ›Formen‹ und der ›Inhalte‹ von Zeichenvorgängen« beleuchtet, gelingt es

thropologie um 1800. Würzburg 2008; David A. Brewer: *The Afterlife of Character, 1726-1825*. Philadelphia 2005.

- 21 Vgl. Sascha Salatowsky und Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.): *De homine*. Anthropologien der Frühen Neuzeit. Stuttgart 2021.
- 22 Martina Wagner-Egelhaaf: Traum – Text – Kultur. Zur literarischen Anthropologie des Traumes. In: Gerhard Neumann (Hrsg.): *Poststrukturalismus*. Herausforderung an die Literaturwissenschaft. Stuttgart/Weimar 1997, S. 123-144, hier: S. 125.
- 23 An Jean Pauls Anthropologie hat dies Maximilian Bergengruen aufgezeigt. Vgl. Maximilian Bergengruen: *Schöne Seelen, groteske Körper*. Jean Pauls ästhetische Dynamisierung der Anthropologie. Hamburg 2003.
- 24 Sabine Schneider: *Die schwierige Sprache des Schönen*. Moritz' und Schillers Semiotik der Sinnlichkeit. Würzburg 1998.

der Literaturwissenschaft zudem, die Relevanz der Poetizität für die Affektmodellierung einer bürgerlichen Gesellschaft aufzuzeigen.²⁵ Ein besonderes Interesse kommt dabei der Einbildungskraft zu, deren Funktion, den Zusammenhang von Semiotik, Medialität und sinnlicher Erkenntnis zu orchestrieren, bereits um 1750 erkannt wird.²⁶

Kulturwissenschaftliche und semiotische bzw. medienwissenschaftliche Ansätze führen zu einer neuen theoretischen Grundlage, indem nun die Literatur einerseits »als Teil der Gesamtkultur, also in ihrer Mitwirkung an Konstitution, Tradierung und Veränderung von kulturellen Sinn- und Zeichenbildungen« gedacht wird. Andererseits nimmt sich die Forschung vor, »die Ästhetik bzw. Poetik der Kultur zu thematisieren«, wodurch sie die »vielfältigen Wechselwirkungen zwischen ›elementaren‹ extra-literarischen und ›elaborierten‹ literarischen Verfahren« auf »deren gemeinsamen anthropologischen Wurzeln« abstimmt und auf diesem Fundament kulturwissenschaftliche Literaturanthropologie denkt.²⁷ Einen theoretisch ausgerichteten Schwerpunkt setzte der Konstanzer Sonderforschungsbereich der Deutschen Forschungsgemeinschaft *Literatur und Anthropologie* (1996-2002), der sich ab seiner zweiten Förderdauer auf die Kulturanthropologie sowie Interkulturalität konzentrierte. Theoretisch grundlegend sind von Beginn an Fragen, »inwieweit Literatur und andere Medien Auskunft über die wechselnden Bilder vom Menschen geben« und »inwieweit sich in der Konstitution, Seinsweise und Rezeption von Literatur anthropologische Fundamentalien« fassen lassen.²⁸ Die Untersuchungen bewegen sich zwischen »Universalien und Kulturspezifika menschlichen Handelns« und setzen hauptsächlich eine diskursanalytisch ausgerichtete Anthropologie in den jeweiligen Fachbereichen um.²⁹

25 Albrecht Koschorke: Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts. München 1999, S. 11. Vgl. Rüdiger Campe: Affekt und Ausdruck. Zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert. Tübingen 1990.

26 Vgl. Gabriele Dürbeck: Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750. Tübingen 1998.

27 Rüdiger Zymner und Manfred Engel: Nichtkunst und Dichtkunst. Einige vorauseilende Bemerkungen. In: Dies. (Hrsg.): Anthropologie der Literatur. Poetogene Strukturen und ästhetisch-soziale Handlungsfelder. Paderborn 2004, S. 7-10, hier: S. 8.

28 Aleida Assmann, Ulrich Gaier und Gisela Trommsdorff: Vorwort. In: Dies. (Hrsg.): Zwischen Literatur und Anthropologie. Diskurse, Medien, Performanzen. Tübingen 2005, S. 7-8, hier: S. 7.

29 Aleida Assmann, Ulrich Gaier und Gisela Trommsdorff: Vorwort. In: Dies. (Hrsg.): Positionen der Kulturanthropologie. Frankfurt a.M. 2004, S. 7-8, hier: S. 7.

Dank einer solchen diskursanalytisch geschulten Herangehensweise tritt freilich immer stärker zutage, dass sich ›der Mensch nicht als gegebene Größe metaphysisch oder empirisch erschließen lässt, sondern nur im Modus der Formung begriffen werden kann³⁰ – was die Forschung jüngst an dem für die deutschsprachige Aufklärung so zentralen Begriff der »Menschenwürde« aufzeigt.³¹ In diesem Sinne bemerkt die aktuelle Forschung zudem, dass ›der Mensch (als Gattung und als Einzelwesen) eins mit seiner Bildungsgeschichte« wird;³² seine ›wahre Natur‹ genauso wie seine metaphysische Verankerung erhalten den Status von Sekundäreffekten. Nicht zuletzt auch aus der Perspektive des Posthumanismus fällt das Interesse deshalb auch auf »die (oftmals) verborgenen ästhetischen Wirkkräfte, die am Bedeutungsgewebe einer Kultur mitspinnen, individuelle wie kollektive Vorstellungen und Gefühle lenken, Erkenntnisinteressen beeinflussen, Identitäten und Materialitäten formen und eben die Art und Weise des Menschseins bestimmen«. ³³ Bereits und gerade das 18. Jahrhundert führt eine »Verwandlung des Menschen in ein selbst fabriziertes ›Kunstwerk‹« durch,³⁴ womit sich die Frage erübrigt, ›was *der Mensch ist*. An ihre Stelle tritt die Frage: ›Wie können und sollen wir den Menschen formen?‹ Der gute Mensch erweist sich deshalb weniger als ein Produkt von Moraldidaktik oder von vernünftigen Anleitungen und Anweisungen zum guten Handeln, Denken und damit verbunden zur Ermächtigung des ethischen Urteilens. Auch wäre es zu einfach, den guten Menschen in einem Pluralismus von »Kulturen der Moral« zu verorten und ihm damit seine epistemologische Verankerung zu entziehen.³⁵ Denn die Formung des Menschen wurzelt einerseits in der Epistemologie, andererseits in einer historischen Handlungstheorie, wie sie für das 18. Jahrhundert die Rhetorik zur Verfügung stellt.

30 Vgl. Stefan Borchers: Die Erzeugung des ›ganzen Menschen‹. Zur Entstehung von Anthropologie und Ästhetik an der Universität Halle im 18. Jahrhundert. Berlin/New York 2011.

31 Stefanie Buchenau: Menschenwürde. Kant und die Aufklärung. Hamburg 2023.

32 Piroska Balogh und Gergely Fórizs: Vorwort. Aspekte zur anthropologischen Ästhetik. In: Dies. (Hrsg.): Anthropologische Ästhetik in Mitteleuropa 1750-1850. Anthropological Aesthetics in Central Europe 1750-1850. Hannover 2018, S. 9-17, hier: S. 9.

33 Britta Herrmann: Anthropologie und Ästhetik. Annäherungen aus dem 18. Jahrhundert zur Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Anthropologie und Ästhetik. Interdisziplinäre Perspektiven. Paderborn 2019, S. 1-24, hier: S. 16.

34 Britta Herrmann: Über den Menschen als Kunstwerk. Zu einer Archäologie des (Post-)Humanen im Diskurs der Moderne (1750-1820). Paderborn 2018, S. 26.

35 Kristin Eichhorn und Lothar van Laak (Hrsg.): Kulturen der Moral. Beiträge zur DGEJ-Jahrestagung 2018 in Paderborn. Hamburg 2021.

2. Epistemologische Grundlagen

Die Epistemologie in Abhängigkeit dazu zu berücksichtigen, wie der gute Mensch geformt wird, könnte gerade für das 18. Jahrhundert kontraintuitiv wirken – bildet doch der cartesianische Rationalismus ein von der Ethik autonomes Erkenntnisfundament, das über die Schüler Wolffs hinaus und als Neuauflage sogar bis hin zur Transzendentalphilosophie Bestand hat: »*Wir täuschen uns niemals, wenn wir allein dem klar und deutlich Erfassten zustimmen.*«³⁶ Klare und deutliche Erkenntnis führt im Diskurs zwischen René Descartes, Leibniz und Wolff zu einem Seelenmodell, das untere von oberen Erkenntnisvermögen trennt und gar die Sinnlichkeit auf ein rationalistisches Fundament stellt.³⁷ Damit gerät alldings aus dem Blick, dass es sich bei den rationalistischen Erkenntnisbegriffen »*clare & distincte*« um nichts anderes als rhetorische Kategorien handelt, die bei Descartes in eine Erkenntnistheorie übersetzt werden.³⁸ Klare und deutliche Erkenntnisse beruhen direkt auf Darstellungsparametern, die für die Qualität der Vorstellungen (*repraesentationes*) verantwortlich sind. Erst diese Darstellungsparameter erlauben es, rationalistische Erkenntnis- und Seelenmodelle zu erstellen, in denen verschiedene Arten des Erkennens letzten Endes auf verschiedenen Arten von Darstellungsparametern beruhen.

Deshalb ist es Leibniz auch möglich, die Theorie einer Universalsprache zu entwickeln, in der Zeichen über ihre materiale Medialität Erkenntnis hervorbringen, wie die »semilogische Wende« in der Leibniz-Forschung« argumentiert.³⁹ Die damit einhergehende »Erweiterung des Begriffs vom Menschen« rechnet gezielt mit der Tatsache,⁴⁰ dass die Materialität von Zeichen und deren körperliche Wahrnehmung selbst für die Initiation

36 »*Nos nunquam falli, cum solis clare & distincte perceptis assentimur.*« René Descartes: Die Prinzipien der Philosophie. Lateinisch – Deutsch. Übers. und hrsg. von Christian Wohlers. Hamburg 2005, S. 48-49.

37 Vgl. Olga Katharina Schwarz: Rationalistische Sinnlichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Kunsttheorie 1700 bis 1760. Leibniz – Wolff – Gottsched – Baumgarten. Berlin/Boston 2022; Frederick C. Beiser: Diotima's Children. German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing. Oxford 2009.

38 Vgl. Davide Giuriato: »klar und deutlich«. Ästhetik des Kunstlosen im 18./19. Jahrhundert. Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2015.

39 Sybille Krämer: Berechenbare Vernunft. Kalkül und Rationalismus im 17. Jahrhundert. Berlin/New York 1991, S. 224.

40 Hans Adler: Fundus Animae – der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 62/2 (1988), S. 197-220, hier: S. 201.

mathematischer Erkenntnisse verantwortlich sind. Beispielsweise ist dies der Grund dafür, dass die Infinitesimalrechnung trotz des menschlichen Mangels, das Unendliche denken zu können, eben doch erkannt werden kann, wenn nur die richtigen Zeichen den mathematischen Beweis zur Darstellung bringen, die dann über die sinnliche Wahrnehmung der Zeichen zur Erkenntnis dieser mathematischen Funktion führt (vgl. Kap. I.I.I.I).⁴¹ Grundlegend für die Epistemologie des 18. Jahrhunderts erweist sich deshalb weniger ein schematisch schulphilosophisches Erkenntnismodell als vielmehr ein semiotisch grundiertes.⁴² Zwar findet sich bei vielen Autoren – implizit oder explizit – eine Erkenntnistheorie, die innerhalb der empirischen Psychologie (*psychologia empirica*) als Dualismus von oberen und unteren Erkenntnisvermögen formuliert wird. Doch handelt es sich bei diesem Modell um ein Nebenprodukt, da Zeichenordnungen Erkenntnisordnungen festlegen und diesem Modell vorangehen.⁴³

Das Leistungsprofil der Semiotik, auf dem die Epistemologie basiert, formuliert schon Wolff in seinen *Vernünfftigen Gedancken von den Kräftten des menschlichen Verstandes* (1713/14-1754) aus, der sogenannten *Deutschen Logik*. Er überführt Leibniz' Universalsprache in eine Semiotik, die nicht nur eine Gebrauchslogik der Zeichen festlegt, sondern auch den praktisch ausgerichteten Zeichengebrauch reguliert und kontrolliert. Weil Wolff dabei bemerkt, dass die Art und Weise, wie Zeichen gelesen werden, von der Formung des Menschen abhängt und umgekehrt auch für diese verantwortlich ist, leitet er von der Semiotik pädagogische Implikationen ab: Lektüreübungen von Zeichen erfüllen die Funktion, den Menschen als erkennendes Wesen zu gestalten.⁴⁴ Die Genese der Zeichen und die Genese des Menschen stehen dabei in einer wechselseitigen Abhängigkeit. Körperliche Übungen modellieren die menschliche Aufmerksamkeit in einer Weise,⁴⁵ die einen sinnhaften Zugriff auf die Welt

41 Vgl. Bernhard Siegert: Analysis als Staatsmaschine. Die Evidenz der Zeichen und der Ausdruck des Infinitesimalen bei Leibniz. In: Inge Baxmann, Michael Franz und Wolfgang Schäffner (Hrsg.): Das Laokoon-Paradigma. Zeichenregime im 18. Jahrhundert. Berlin 2000, S. 246-273.

42 Vgl. David E. Wellbery: Lessing's *Laocoon*. Semiotics and Aesthetics in the Age of Reason. Cambridge et al. 1984.

43 Vgl. bereits Michel Foucault: Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines. Paris 1966.

44 Vgl. Hans Werner Arndt: Die Semiotik Christian Wolffs als Propädeutik der ars characteristica combinatoria und der ars inveniendi. In: Zeitschrift für Semiotik 1/4(1979), S. 325-331.

45 Vgl. Barbara Thums: Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und Selbstbegründung von Brockes bis Nietzsche. Paderborn 2008.

eröffnet und damit gleichzeitig der wahrgenommenen Materialität Bedeutung verleiht. Damit trainieren diese körperlichen Übungen das menschliche Erkenntnisvermögen. Das Vermögen der Zeichenkunde (*facultas characteristica*), das traditionellerweise zu den unteren Erkenntnisvermögen gehört, rückt so ins Zentrum der Epistemologie.

Mit diesen Exerzitien situiert sich die Epistemologie der Aufklärung nicht innerhalb einer abstrakten Metaphysik, sondern mitten im Leben, das die Epistemologie wiederum mitgestaltet, wie bereits Ernst Cassirer bemerkt:

In der Tat geht die Grundrichtung und das wesentliche Bestreben der Aufklärungsphilosophie keineswegs dahin, das Leben lediglich zu begleiten und es im Spiegel der Reflexion aufzufangen. Sie glaubt vielmehr an eine ursprüngliche Spontaneität des Gedankens; sie weist ihm keine bloß nachträgliche und nachbildende Leistung, sondern die Kraft und die Aufgabe der *Lebensgestaltung* zu.⁴⁶

Epistemologische Grundlagen finden sich nicht in logisch-metaphysischen Grundsätzen, sondern im Alltäglichen, wobei sie wiederum den Menschen in seinem alltäglichen Leben aktiv formen. Zielt die Epistemologie der Aufklärung nun darauf ab, Erkenntnis zu vervollkommen, so steht damit unumgänglich immer auch und direkt verbunden die ethische Vervollkommnung des Menschen zur Debatte.⁴⁷ Dass das menschliche Leben ein gutes Leben sein soll, erklärt, weswegen die Epistemologie der Aufklärung von ethischen Implikationen und Stoßrichtungen nicht zu trennen ist. Sogar wenn Descartes die Nullstellen eines reellen Polynoms bestimmt, Blaise Pascal an einer triangulären Darstellung der Binomialkoeffizienten arbeitet oder Leibniz ein Kriterium zur Darstellung der Konvergenz alternierender Reihen (er-)findet, betreiben sie primär ein »project of self-cultivation«,⁴⁸ dessen Ziel im guten Leben liegt: »Descartes' mathematical exercises, Pascal's arithmetical triangle, and Leibniz's instructive displays and notational innovations« ermöglichen nicht nur »better knowledge«, sondern gleichzeitig damit verbunden »the

46 Ernst Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen 31973, S. X.

47 Vgl. Konstanze Baron und Christian Soboth (Hrsg.): Perfektionismus und Perfektibilität. Theorien und Praktiken der Vervollkommnung in Pietismus und Aufklärung. Hamburg 2018; Aleida Assmann und Jan Assmann (Hrsg.): Vollkommenheit. München 2010.

48 Matthew L. Jones: The Good Life in the Scientific Revolution. Descartes, Pascal, Leibniz, and the Cultivation of Virtue. Chicago/London 2006, S. 3.

good life«.⁴⁹ Die Formung des guten Menschen bildet in der Aufklärung deshalb den Fluchtpunkt, sodass in den letzten Jahren unter dem Stichwort *doing enlightenment* die Praktiken der Aufklärung in den Blick geraten sind,⁵⁰ an denen sich aufzeigen lässt, dass sich Erkenntnistheorie nicht jenseits des Lebens abspielt.

3. Rhetorische Grundlagen

Davon ausgehend wäre es naheliegend, den guten Menschen praxeologisch zu erschließen. Gerade Untersuchungen zu Praktiken bzw. Techniken des Selbst erfassen die Übungen, die sowohl für die Subjektkonstitution als auch für Gesellschaftsstrukturen verantwortlich sind. Da sich aber eine praxeologisch ausgerichtete germanistische Literaturwissenschaft auf eine »Neujustierung der Literatursoziologie« konzentriert, mit der »kaum avanciertere theoretische bzw. konzeptuelle Grundlegungen einhergehen«,⁵¹ verpassen sie ausgerechnet die Verschränkung der epistemologischen Dimension von Praktiken mit der Genese des Menschen.⁵² An dieser Stelle bleiben zwei Möglichkeiten, methodisch weiter zu verfahren: Entweder man erarbeitet für die Literaturwissenschaft eine Praxeologie, die den epistemologischen Implikationen von Praktiken gerecht wird,⁵³ oder man verabschiedet sich von der Praxeologie und wählt eine Alternative. Den zweiten Weg geht diese Arbeit, indem sie ihren systematischen Ansatz historisch verankert: Mit der Rhetorik bietet sich nämlich eine Wissenschaft an, die sich von Übungen, die für die Formung des Menschen verantwortlich sind, über gesellschaftliche Machtverhältnisse bis hin zu einer Epistemologie erstreckt, die ohne metaphysische Absicherungen auskommt. Deshalb eignet sich die Rhetorik hervorragend, den guten Menschen zu profilieren, wie er sich innerhalb

49 Ebd., S. 268-269.

50 Vgl. Stephanie Stockhorst: *Doing Enlightenment*. Forschungsprogrammatische Überlegungen zur »Aufklärung« als kultureller Praxisform. In: *Das achtzehnte Jahrhundert* 42/1 (2018), S. 11-29.

51 Carolin Rocks: *Ästhetisches ethos*. Praxeologie, Foucaults ethische Praktiken und die Literaturwissenschaft. In: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 66/1 (2021), S. 69-95, hier: S. 76.

52 Vgl. aktuell: Steffen Martus und Carlos Spoerhase: *Geistesarbeit*. Eine Praxeologie der Geisteswissenschaften. Berlin 2022.

53 Vgl. Frauke Berndt et al.: Einleitung. In: Dies. et al. (Hrsg.): *Ethische Praktiken in ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts*. Hamburg 2024, S. 7-28; Rolf Elberfeld und Stefan Krankenhagen (Hrsg.): *Ästhetische Praxis als Gegenstand und Methode kulturwissenschaftlicher Forschung*. Paderborn 2017.

der Epistemologie als ein durch Übungen zu formender abzeichnet und in Hinsicht auf sein Empfinden und Erkennen sowie die gesellschaftliche Einbettung seines Handelns zur Debatte steht.

Die Bedeutung der Rhetorik für die Anthropologie ist in der Forschung ausführlich besprochen worden.⁵⁴ Bereits Hans Blumenberg definiert die Rhetorik »als eine Theorie des Menschen außerhalb der Idealität«,⁵⁵ da sie den Menschen, der innerhalb eines gesellschaftlichen Diskurs- und Machtgefüges funktioniert, zum Gegenstand hat.⁵⁶ In diesem Sinne legt auch Aristoteles seine Rhetorik an: »Es sei also die Rhetorik eine Fähigkeit, bei jeder Sache das möglicherweise Überzeugende zu betrachten.«⁵⁷ Das »möglicherweise Überzeugende« einer Sache liegt jedoch nicht in der Sache selbst, sondern in der Bedeutung, die eine Sache innerhalb einer Gesellschaft besitzt. Deshalb geht Aristoteles in der Rhetorik von allgemeingültigen Meinungen, den sogenannten Endoxa (ἐνδοξα), aus, die sich zu überzeugenden Sätzen komponieren lassen. Ihre gesellschaftliche Überzeugungskraft erhält die Rhetorik also gerade daher, dass sie die innerhalb der Gesellschaft vorherrschenden Diskursformationen analysiert und diese gezielt einsetzt. Selbst die gewählten Verfahren, mit Hilfe der Endoxa andere Menschen sprachlich zu überzeugen, basieren – im Gegensatz zur Dialektik⁵⁸ – nicht auf Schlüssen,

54 Vgl. für einen Überblick zum Zusammenhang von philosophischer Anthropologie und Rhetorik Franz-Hubert Robling: Was ist rhetorische Anthropologie? Versuch einer disziplinären Definition. In: Rhetorik 23 (2004), S. 1-10; Stefan Metzger und Wolfgang Rapp: Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): *homo inveniens*. Heuristik und Anthropologie am Modell der Rhetorik. Tübingen 2003, S. 7-18; Josef Kopperschmidt: Was weiß die Rhetorik vom Menschen? Thematisch einleitende Bemerkungen. In: Ders. (Hrsg.): Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus. München 2000, S. 7-37; Gottfried Gabriel: Logik und Rhetorik der Erkenntnis. Zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung. Paderborn et al. 1997.

55 Hans Blumenberg: Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik. In: Ders.: Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. Stuttgart 1981a, S. 104-136, hier: S. 107.

56 Vgl. Klaus Dockhorn: Macht und Wirkung der Rhetorik. Vier Aufsätze zur Ideengeschichte der Vormoderne. Bad Homburg v. d. H. 1968.

57 Aristoteles: Rhetorik. In: Ders.: Werke, in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Hellmut Flashar, übers. von Christof Rapp. Bd. 4. Berlin 2002, S. 22 [1355b26-27]. »ἔστω δὴ ῥητορικὴ δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρησαί τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν.« Ders.: Rhetorik. Griechisch/Deutsch. Übers. und hrsg. von Gernot Krapinger. Stuttgart 2018.

58 Vgl. Aristoteles: Topik. Übers. und kommentiert von Tim Wagner und Christof Rapp. Stuttgart 2004, S. 45 [100a18-30].

die im Sinne der Logik Schlüssigkeit für sich beanspruchen können; relevant ist einzig deren Status als kunstgemäßes Überzeugungsmittel (πίστεις ἔντεχνοι). Weil nicht Wahrheiten, sondern Meinungen für die Überzeugung verantwortlich sind, wird die Rhetorik durch die Topik ergänzt, in der gesellschaftliche Denkweisen als stereotypes Wissen (κοινὸι τόποι/*loci communes*) abgespeichert werden.

Dass von diesen Diskursformationen, die sich die Rhetorik als »Metasprache (deren Objektsprache der »Diskurs« ist)« zum Untersuchungsgegenstand macht, auch die Konstitution des Menschen abhängt, damit kalkuliert die antike Rhetorik seit ihren Anfängen.⁵⁹ Ihre Ursprünge liegen nämlich in der griechischen Pädagogik (παιδεία)⁶⁰ – eine Liaison, von der selbst nach der augustinischen Klassik das prominenteste und umfanglichste rhetorische Lehrbuch zeugt, Quintilians *Institutio oratoria* (ca. 90):⁶¹ Bei der Rhetorik handelt es sich in erster Linie um ein Ausbildungsprogramm. Rhetorik als Unterricht vermittelt dabei aber nicht nur Wissen über Gott und die Welt, sondern ist in dieser Wissensvermittlung primär darauf ausgelegt, den Menschen in seinen geistigen und körperlichen Fähigkeiten zu formen. Genau hier liegt dann auch ihre gesellschaftspolitische Brisanz und zugleich ihr ethisches Potenzial: Die Rhetorik besteht in einer Unterrichtsform, die es nicht zuletzt »den herrschenden Klassen erlaubte, im *Besitz des Sprechens* zu bleiben« und damit zugleich ethische Normen festzulegen.⁶²

Zu diesem Zweck setzt das pädagogische Programm der antiken Rhetorik auf Übungen,⁶³ die den Charakter des Menschen, sein Empfinden und Erkennen formen (vgl. Kap. I). Der Einstieg in den rhetorischen Unterricht beginnt mit den Progymnasmata.⁶⁴ Diese umfassen Schreibübungen, die den Schüler in den gesellschaftspolitischen Diskurs der

59 Roland Barthes: Die alte Rhetorik. In: Ders.: Das semiologische Abenteuer. Frankfurt a. M. 1988, S. 15-155, hier: S. 16.

60 Vgl. Werner Jaeger: Die Formung des griechischen Menschen. 3 Bde. Berlin 1934-1947. Insbesondere Band 3 behandelt den »Streit der Philosophie und Rhetorik um den Anspruch, die bessere Form der Bildung zu sein«, der sich »als Leitmotiv durch die Geschichte der antiken Kultur [zieht]« (ebd., Bd. 3, S. 105).

61 Vgl. Maud W. Gleason: Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome. Princeton 1995.

62 Barthes 1988, S. 17.

63 Vgl. Ruben Pfizenmaier: Übungsformationen. Das Üben der antiken Rhetorik als Praxis der Subjektivierung. Paderborn 2024; Elberfeld und Krankenhagen (Hrsg.) 2017.

64 Vgl. Manfred Kraus: Art. Progymnasmata, Gymnasmata. In: Gert Ueding (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Rhetorik. Bd. 7. Tübingen 2005, Sp. 159-191.

Elite einführen. Sie bestehen in der Regel aus zehn bis vierzehn Übungskategorien, die nach steigendem Schwierigkeitsgrad angeordnet sind.⁶⁵ Dank diesen Übungen erhalten die Schüler

ein durchaus nützliches Rüstzeug an Erzähl-, Argumentations- und Gestaltungstechniken, ein bestimmtes Repertoire von literarischen Vorbildern und einen festen Bestand von Themen, Stoffen, Figuren und auch moralischen Werten, mit denen sie vor einem gleich (aus)gebildeten Publikum operieren und sich verständlich machen konnten.⁶⁶

Bereits in der Antike wurden die Progymnasmata als Schreibübungen verstanden, um den Schüler zu formen; deshalb sind die Progymnasmata »a gymnastic training for the mind, true to the root sense of the verb *gymnazô*, shaping it for certain activities just as athletics shaped the body«. ⁶⁷ Diese Übungen sind sowohl »crucial in laying the foundations for elite discourse«⁶⁸ als auch ausschlaggebend für die Formung des Menschen im Rahmen einer gesellschaftlichen Elite. Weil die Rhetorik bei der Formung des Menschen ansetzt, kann ihre Theorie letzten Endes die Wirksamkeit der Sprache bis hin zu einzelnen rhetorischen Figuren erfassen. Wenn aktuellere empirische Ansätze zeigen, dass solche Figuren persuasive Wirkung besitzen,⁶⁹ so erklärt die pädagogische Seite der Rhetorik, wie diese Wirkung zustande kommt: Es liegt nicht einfach daran, dass Aristoteles und Cicero kognitive Prozesse oder Affekte bemerken, die sie dann bedienen, sondern daran, dass Empfindungs- und Denkformen durch die Rhetorik erst eingeübt werden.

65 Vgl. George A. Kennedy: Introduction. In: Ders. (Hrsg.): *Progymnasmata. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric*. Atlanta 2003, S. IX-XVI. Als Überblick zu den antiken Progymnasmata vgl. die Textsammlung und Übersetzungen in ebd.

66 Christine Heusch: Die Ethopoïe in der griechischen und lateinischen Antike. Von der rhetorischen Progymnasma-Theorie zur literarischen Form. In: Eugenio Amato und Jacques Schamp (Hrsg.): *ἨΘΟΠΟΙΙΑ. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*. Salerno 2005, S. 11-33, hier: S. 12.

67 Ruth Webb: *The Progymnasmata as Practice*. In: Yun Lee Too (Hrsg.): *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden/Boston/Köln 2001, S. 289-316, hier: S. 292.

68 Ebd., S. 289.

69 Vgl. Oliver Lubrich: *Figuralität und Persuasion. Barack Obamas Redekunst als Gegenstand interdisziplinärer und experimenteller Forschung*. In: *Paragrana* 20/2 (2011), S. 248-265.

Überlegungen über den Menschen als gebildetes Wesen und über gesellschaftliche Diskurse macht sich die Rhetorik zugleich zunutze, um ihr Ausbildungsprogramm zu optimieren. Eben diese Leistung der Rhetorik wird im 18. Jahrhundert virulent. Während im Barock die Rhetorik primär eine Schuldisziplin war, die systematische Gelehrsamkeit verbreitete, vollziehen sich um 1700 verschiedene Transformationen der Rhetorik.⁷⁰ Neu strukturieren beispielsweise die *rhetorices partes* nicht mehr die Regelpoetik, sondern einen sinnlich erkennenden Zugriff des Menschen auf die Welt, sodass sich die Gefühlskultur nach einem rhetorischen Format bildet.⁷¹ Das um 1700 mit der Abschaffung der letzten verbliebenen universitären Rhetorik-Lehrstühle markierte Ende der Disziplin⁷² läutet deshalb das Zeitalter der Rhetorizität ein: »the age, that is, of a generalized rhetoric that penetrates to the deepest levels of human experience«. Rhetorik avanciert so zur »condition of our existence«.⁷³ Nicht nur gibt die Rhetorik die Parameter vor, in denen sich die Epistemologie des 18. Jahrhunderts festlegt, sondern damit in direkter Abhängigkeit auch diejenigen, die den guten Menschen profilieren.

70 Vgl. Dietmar Till: Transformationen der Rhetorik. Untersuchungen zum Wandel der Rhetoriktheorie im 17. und 18. Jahrhundert. Tübingen 2004.

71 Vgl. Ralf Simon: Rhetorik in konstitutionstheoretischer Funktion (Leibniz, Baumgarten, Herder). In: Ders. (Hrsg.): Herders Rhetoriken im Kontext des 18. Jahrhunderts. Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft Schloss Beuggen nahe Basel 2012. Heidelberg 2014, S. 113-127; Frauke Berndt: Poema/Gedicht. Die epistemische Konfiguration der Literatur um 1750. Berlin/Boston 2011; Eberhard Ostermann: Die Authentizität des Ästhetischen. Studien zur ästhetischen Transformation der Rhetorik. München 2002.

72 Vgl. Gunter E. Grimm: Literatur und Gelehrtentum in Deutschland. Untersuchungen zum Wandel ihres Verhältnisses vom Humanismus bis zur Frühaufklärung. Tübingen 1983.

73 John Bender und David E. Wellbery: Rhetoricity. On the Modernist Return of Rhetoric. In: Dies. (Hrsg.): The Ends of Rhetoric. History, Theory, Practice. Stanford 1990, S. 3-39, hier: S. 25.

I. CHARAKTER

Alexander Gottlieb Baumgarten

Die Formung des guten Menschen steht im Zentrum von Alexander Gottlieb Baumgartens Philosophie. Mit diesem Projekt unterscheidet er sich zunächst kaum von denjenigen seiner zwei wichtigsten Einflussquellen: Christian Wolffs Ethik sowie pietistische Theologie. Eine radikale Neuerung liegt jedoch in dem Ansatz, dass Baumgarten den guten Menschen zugleich als Konstruktion und Projektion denkt. Denn da der Mensch als unvollkommenes Wesen keinen Zugriff auf die Vollkommenheit hat, entfällt ein sicherer Orientierungspunkt dafür, wie der gute Mensch gestaltet sein soll bzw. sich zu gestalten hat. An die Stelle eines fertigen Konzepts des guten Menschen tritt eine prozessual gedachte Vervollkommnung des Menschen, die einerseits durch Übungen den Charakter formt und andererseits konzeptuelle Vorlagen entwirft, an denen sich die Formung orientieren kann. Weil sich aber nicht nur die Übungen nach den Projektionen richten, sondern durch die Übungen jeweils neue Vorlagen für den guten Menschen entworfen werden, treten Konstruktion und Projektion in eine gegenseitige Abhängigkeit, mit der Baumgarten in seiner Philosophie kalkuliert und die das dynamische Grundgerüst seines Denkens festlegt.

Ohne für den Menschen zugänglichen metaphysischen oder theologischen Fluchtpunkt startet Baumgarten dieses Projekt mit der *Ethica philosophica* (1740/31763). Darin konzeptualisiert er den Charakter des Menschen als Schnittpunkt, der verschiedene Verhältnisse organisiert: Verhältnisse des Menschen zu sich selbst sowie zu seinen Mitmenschen (Kap. I.2). Da die Beziehungen des Menschen zu sich selbst sowie zu anderen nur über Repräsentationen und d. h. mittels Zeichen möglich sind, denkt Baumgarten seine gesamte Ethik von der Semiotik her. Wie ein Zeichen Bedeutung generiert, wie der Mensch Zeichen liest und wie er sich zur Darstellung bringt, sind die grundlegenden Parameter, die es für Baumgarten dann erst ermöglichen, ethische Verhältnisse zu analysieren. Die Vervollkommnung von sich selbst und seinen Mitmenschen hängt davon ab, dass er sich und andere lesen kann und sich so verhält, dass die Vollkommenheit befördert wird. Eine nicht zu unterschätzende Relevanz erhält dadurch das Konzept des Charakters, den Baumgarten sowohl in seiner ethischen als auch semiotischen Funktion denkt. Den Charakter des Menschen begründet deshalb die *facultas characteristicca*, das Vermögen zur Zeichenkunde, das Baumgarten bereits in der *Metaphysica*

(1739/1779) entwickelt (Kap. I.1). Weil für den Charakter des guten Menschen das Zeichenlesen sowie die Darstellung seines Selbst die zentrale Rolle einnimmt, widmet er sich mit seiner *Aesthetica* denjenigen Übungen, die für die Charakterbildung in Abhängigkeit zur Charakterdarstellung verantwortlich sind. Am idealen Charakter des *felix aestheticus* führt Baumgarten vor, wie die Formung des guten Menschen aussehen muss, um sich als solchen zu konzipieren und d. h. als solcher zur Darstellung zu gelangen (Kap. I.3).

I.1 Charakter und Ethos. Theoretische Grundlagen

Bereits in der Antike umfasst der Begriff des Charakters Reflexionen über Zeichen und über den Menschen.¹ Das griechische Nomen *χαρακτήρ* (vom Verb *χαράσσω*, *einritzen/einprägen*) bezeichnet sowohl ein Instrument, um Prägungen beispielsweise in Münzen einzudrücken, als auch den durch diesen Eindruck entstandenen Abdruck. Deshalb lässt sich ›Charakter‹ als einer der frühesten semiotischen Begriffe *avant la lettre* verstehen.² Spätestens mit Theophrasts Traktat *Charakteres ethikoi* (ca. 320 v. u. Z.) wird der Begriff für Persönlichkeitsmerkmale, für Kennzeichen einzelner Charaktertypen angewendet. Während Theophrasts Lehrer, Aristoteles, den menschlichen Charakter noch unter dem Konzept des Ethos behandelt,³ schärft die Verwendung des Begriffs Charakter zwei wesentliche Punkte: So gelangt erstens das »Spannungsfeld zwischen singulärer Individualität und überindividueller Typisierung« von Persönlichkeitsmerkmalen in den Blick,⁴ und zweitens die Frage der Möglichkeit von Entwicklung und Veränderung solcher Persönlichkeitsmerkmale. Dies führt zur Doppelung des Charakterbegriffs, der innerhalb der europäischen Philosophie sowohl für die Semiotik als auch für die Anthropologie eine relevante Funktion erhält.

Ab dem Ende des 17. Jahrhunderts werden Semiotik und Anthropologie zu den leitenden Parametern der Aufklärung. Gottfried Wilhelm Leibniz baut seine gesamte Erkenntnistheorie auf einer Zeichentheorie auf, der *characteristica universalis*, und macht damit die Semiotik zur philosophischen Leitdisziplin.⁵ Diese bereits bei Leibniz angelegte metase-

1 Vgl. Ludwig J. Pongratz: Art. Charakter. In: Joachim Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1. Basel/Stuttgart 1971, Sp. 984-992.

2 Thomas Bremer: Art. Charakter/charakteristisch. In: Karlheinz Barck et al. (Hrsg.): *Ästhetische Grundbegriffe*. *Historisches Wörterbuch* in sieben Bänden. Bd. 1. Stuttgart/Weimar 2010, S. 772-794, hier: S. 773.

3 Zu Aristoteles' Ethos-Konzept vgl. Eduardo Charpenel: *Ethos und Praxis*. *Der Charakterbegriff bei Aristoteles*. Freiburg i. Br./München 2017; Margaret Hampson: *Aristotle on the Nature of Ethos and Ethismos*. In: Jeremy Dunham und Komarine Romdenh-Romluc (Hrsg.): *Habit and the History of Philosophy*. London/New York 2023, S. 37-50.

4 Bremer 2010, S. 772. Vgl. Hans Robert Jauß: *Vom Plurale tantum der Charaktere zum Singulare tantum des Individuums*. In: Ders.: *Wege des Verstehens*. München 1994, S. 107-146.

5 Vgl. Hans Poser: *Leibniz' Philosophie*. *Über die Einheit von Metaphysik und Wissenschaft*. Hrsg. von Wenchao Li. Hamburg 2016, S. 87-134.

miotische Matrix⁶ nutzt Mitte des 18. Jahrhunderts auch Baumgarten, um in seiner *Metaphysica* sowie in der postum veröffentlichten *Sciagraphia encyclopaediae philosophicae* (1769) die ethischen und auf die aktuelle Welt ausgerichteten Implikationen der Semiotik systematisch zu erfassen. Obwohl die Forschung den Charakterdiskurs in der Ästhetik um 1800 breit untersucht und sogar die wesentliche Rolle von Baumgartens *Aesthetica* für diesen Diskurs betont,⁷ bleibt sein Begriff des Charakters selbst unbeachtet.⁸ Monika Sprolls Studie zum ›Charakteristischen‹ zwischen Leibniz und Friedrich Hölderlin, die den Übergang des Charakterkonzepts von einer ordnungsstiftenden Funktion in der Kontingenz des menschlichen Verhaltens hin zu einer Funktion nachzeichnet, welche die menschliche Individualität garantiert,⁹ berücksichtigt Baumgarten nicht. Ebenfalls lässt Francesco Rossi Baumgarten aus, wenn er den Übergang der Leibnizschen Theorie der *characteristica universalis* hin zu einer *semiotica moralis* bei Baumgartens Schüler Georg Friedrich Meier aufzeigt.¹⁰ Dabei fällt unter den Tisch, dass die *characteristica* bereits bei

6 Vgl. David E. Wellbery: *Lessing's Laocoon. Semiotics and Aesthetics in the Age of Reason*. Cambridge et al. 1984.

7 Vgl. Alessandro Costazza: Das ›Charakteristische‹ ist das ›Idealische‹. Über die Quellen einer umstrittenen Kategorie der italienischen und deutschen Ästhetik zwischen Aufklärung, Klassik und Romantik. In: Norbert Bachleitner, Alfred Noe und Hans-Gert Roloff (Hrsg.): *Beiträge zu Komparatistik und Sozialgeschichte der Literatur*. Festschrift für Alberto Martino. Amsterdam 1997, S. 463-490.

8 Vgl. Roland Kanz und Jürgen Schönwälder (Hrsg.): *Ästhetik des Charakteristischen. Quellentexte zu Kunstkritik und Streitkultur in Klassizismus und Romantik*. Göttingen 2008; Alessandro Costazza: Das ›Charakteristische‹ als ästhetische Kategorie der deutschen Klassik. In: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft* 42 (1998), S. 64-94; Hilmar Frank: *Identität und Charakter. Diskurs und Gegendiskurs*. In: *Weimarer Beiträge* 43/1 (1997), S. 27-35; Jürgen Schönwälder: *Ideal und Charakter. Untersuchungen zu Kunsttheorie und Kunstwissenschaft um 1800*. München 1995; Holger Jergius: *Versuch über den Charakter. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der Poetik des 18. Jahrhunderts*. In: *Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft* 6 (1971), S. 7-45; Eudo C. Mason: *Schönheit, Ausdruck und Charakter im ästhetischen Denken des 18. Jahrhunderts*. In: Maria Bindschedler und Paul Zinsli (Hrsg.): *Geschichte – Deutung – Kritik. Literaturwissenschaftliche Beiträge dargebracht zum 65. Geburtstag Werner Kohlschmidts*. Bern 1969, S. 91-108.

9 Monika Sproll: *Das ›Charakteristische‹. Studien zu ›Charakter‹-Konzepten und zur Ästhetik des ›Charakteristischen‹ von Leibniz bis Hölderlin*. Würzburg 2020.

10 Vgl. Francesco Rossi: *Die Charakteristik. Prolegomena zur Theorie und Geschichte einer deutschen Gattung – nebst komparatistischen Bemerkungen*. In: *Scientia Poetica* 21 (2017), S. 38-63.

Baumgarten ausformuliert wird und Meier sie zu einem großen Teil bloß von seinem Lehrer übernimmt.¹¹

Das Desiderat, das sowohl die Forschung des 18. Jahrhunderts als auch diejenige zu Baumgarten betrifft, wiegt deshalb schwer, weil der Charakter ein zentrales Konzept von Baumgartens Ethik und Ästhetik ausmacht. Um dieses Desiderat zu beheben, bespreche ich in einem ersten Schritt Leibniz' Zeichenkunde, die Baumgarten für seine *characteristica universalis* sowie *characteristica moralis* als Ausgangspunkt nimmt (Kap. I.1.1). Für die Darstellung des Charakters im Medium der Poesie, die insbesondere in der Fortsetzung der ethischen Ausbildung innerhalb der *Aesthetica* relevant wird, komplementiert Baumgarten seinen Charakterbegriff mit dem Konzept des Ethos, wie es in der Antike sein Profil erhält (Kap. I.1.2).

I.1.1 Von der *characteristica universalis* zur *characteristica moralis*

»Charakter« hat – nicht nur – bei Baumgarten zwei verschiedene Bedeutungen, die aber indirekt miteinander zusammenhängen. Erstens handelt es sich um einen Terminus für eine spezifische Art von Zeichen, zweitens um einen für – individuelle oder allgemeine – menschliche Gemüteseigenschaften. Der Zusammenhang dieser zwei Bedeutungen äußert sich darin, dass Gemüteseigenschaften für einen Menschen bezeichnend sind, weswegen sich in der Aufklärung unter der *characteristica moralis* eine Zeichenlehre entwickelt, die es erlaubt, das Gemüt eines Menschen zu lesen und so auf seine ethische Verfassung zu schließen. Weil Baumgarten diesen semiotischen Ansatz, den Menschen zu verstehen, zum Ausgangspunkt seiner Ethik macht, muss in einem ersten Schritt Baumgartens Zeichenkonzept beleuchtet werden. Die grundlegenden Überlegungen dazu finden sich bei Leibniz (Kap. I.1.1.1), werden jedoch von Baumgarten weiterentwickelt. Sein Zeichenkonzept erweitert Baumgarten dahingehend, dass er in ihm bereits die Schnittstelle und Ansätze für seine Ethik verankert (Kap. I.1.1.2).

I.1.1.1 Leibniz' *characteres*

»Ich habe die Elemente einer neuen Charakteristik gefunden, die von der Algebra vollkommen verschieden ist, und die vorzüglich dazu geeignet

¹¹ Vgl. Alexander Gottlieb Baumgarten: *Sciagraphia encyclopaediae philosophicae*. Hrsg. von Johann Christian Foerster. Halle 1769.

sein wird, dem Geiste die Objekte der sinnlichen Anschauung genau und ihrer Natur gemäß, wenngleich ohne Figuren, darzustellen«,¹² schreibt Leibniz begeistert in einem Brief vom 8. September 1679 an Christiaan Huygens. Mit dieser Charakteristik legt Leibniz das Fundament für die Gründung der philosophischen Disziplin der Ästhetik.¹³ Obwohl Baumgarten durchaus für sich beanspruchen kann, die philosophische Ästhetik im engeren Sinne begründet zu haben, zeichnet sich in Leibniz' Entdeckung dieser Charakteristik – oder *characteristica universalis* – bereits eine ›Proto-Ästhetik‹ ab.¹⁴ Denn während sich Leibniz mit algebraischen Problemen auseinandersetzt, stößt er auf die epistemische Eigenleistung von visuellen Zeichen. Leibniz erweitert die »Aufgaben der Zeichen über ihre kommunikativen und mnemotechnischen Dienste hinaus« und weist ihnen Aufgaben zu, »innerhalb derer den Zeichen nicht mehr eine bloß subsidiäre, vielmehr konstitutive Rolle für das Erkennen zufällt«, und die zudem »voraussetzen, die Zeichen nicht nur in ihrer repräsentierenden, darstellenden, sondern in ihrer instrumentellen Funktion zu fassen«.¹⁵ Dies äußert sich darin, dass sich Leibniz mit seiner *characteristica universalis* eine allgemein verständliche Universalsprache verspricht.¹⁶ Diese Universalsprache bedarf erstens einer *grammatica uni-*

12 »J'ay trouvé quelques éléments d'une nouvelle caractéristique, tout à fait différente de l'Algèbre, et qui aura des grands avantages pour représenter à l'esprit exactement et au naturel, quoique sans figures, tout ce qui dépend de l'imagination.« Gottfried Wilhelm Leibniz: Leibniz an Huygens. In: Ders.: Mathematische Schriften. Hrsg. von Carl Immanuel Gerhardt. Bd. 2. Hildesheim/New York 1971a, S. 17-25, hier: S. 20. Übersetzung: Gottfried Wilhelm Leibniz: Entwurf der geometrischen Charakteristik. In: Ders.: Philosophische Werke in vier Bänden. Hrsg. von Ernst Cassirer, übers. von Artur Buchenau. Bd. 1. Hamburg 1996a, S. 56-61, hier: S. 56.

13 Vgl. Ralf Simon: Rhetorik in konstitutionstheoretischer Funktion (Leibniz, Baumgarten, Herder). In: Ders. (Hrsg.): Herders Rhetoriken im Kontext des 18. Jahrhunderts. Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft Schloss Beuggen nahe Basel 2012. Heidelberg 2014, S. 113-127; Constanze Peres: Die Grundlagen der Ästhetik in Leibniz' und Baumgartens Konzeption der Kontinuität und Ganzheit. In: Melanie Sachs und Sabine Sander (Hrsg.): Die Permanenz des Ästhetischen. Wiesbaden 2009, S. 139-162.

14 Vgl. Johannes Hees: Denken und Betrachten. Zur Proto-Ästhetik bei Gottfried Wilhelm Leibniz und Barthold Hinrich Brockes. In: Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft 64/1 (2019), S. 85-107.

15 Sybille Krämer: Berechenbare Vernunft. Kalkül und Rationalismus im 17. Jahrhundert. Berlin/New York 1991, S. 238-239.

16 Vgl. Massimo Mugnai: *Ars Characteristica*, Logical Calculus, and Natural Languages. In: Maria Rosa Antognazza (Hrsg.): The Oxford Handbook of Leibniz.

versalis, also einer syntaktischen Struktur, die darauf ausgerichtet ist, »Gedankenordnungen sichtbar zu machen«, und deshalb zu einer »sinnlich wahrnehmbaren Gestalt der ratio avanciert, welche sich in der Ordnung des visuellen Mediums unmittelbar kundgibt«.17 Doch nicht nur die syntaktische Struktur, sondern auch die in dieser Struktur eingesetzten Zeichen selbst funktionieren nach dem Prinzip der Unmittelbarkeit, weswegen zweitens *characteres* notwendig sind, die als »materiell fixierte Verkörperung des Denkens« eine Analogie zu den Relationen der Dinge einnehmen und diesen innerhalb der *grammatica universalis* Evidenz verleihen.18

Das Projekt der Leibniz'schen *characteristica universalis*, deren Zweck er primär in der »Ausbreitung des Glaubens« (*ad propagandam fidem*) sieht,19 beginnt mit seinem prominenten *Dialogus* (1677), in dem Instanz A im Fragemodus Instanz B dazu herausfordert, das Verhältnis zwischen Dingen (*res*), Bezeichnungen oder Zeichen (*vocabula vel signa*), Gedanken (*cogitationes*) und Wahrheit (*veritas*) zu reflektieren. Wahrheit und Falschheit, finden sie schnell heraus, können nicht in den Dingen liegen, da den Dingen keine Falschheit zukommen kann. Auch die Lösung, Wahrheit und Falschheit in den Gedanken zu verorten, kann nicht überzeugen. Denn Denken ist nur mittels Zeichen möglich, die jedoch auf Arbitrarität beruhen – Wahrheit und Falschheit als Eigenschaft der Zeichen würden demnach auf Kontingenz basieren, was für A wie für B unbefriedigend ist. Sie finden aber heraus, dass in der Verknüpfung der Zeichen etwas hervortritt, das nicht mehr von der Willkür abhängig ist, nämlich das Verhältnis bzw. die Relation (*proportio sive relatio*) zwischen Zeichen und Dingen, die in der Verknüpfung der Zeichen zur Geltung kommen und die sie sodann zur Grundlage der Wahrheit erklären.20

Dass diese Verhältnisse die Grundlage der Wahrheit sind, scheint zunächst eine fundamental anti-ästhetische Schlagrichtung zu enthalten: Leibniz entzieht die Wahrheit den sinnlich wahrnehmbaren Dingen und

Oxford 2018, S. 177-208; Martin Schneider: Leibniz' Konzeption der *characteristica universalis* zwischen 1677 und 1690. In: *Revue Internationale de Philosophie* 48/188 (1994), S. 213-236.

17 Krämer 1991, S. 253.

18 Horst Bredekamp: *Die Fenster der Monade*. Gottfried Wilhelm Leibniz' Theater der Natur und Kunst. Berlin 2008, S. 86.

19 Gottfried Wilhelm Leibniz: *De numeris characteristicis ad linguam universalem constituendam*. In: Ders.: *Philosophische Schriften*. Hrsg. von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster. Bd. 4, A. Berlin 2006a, S. 263-270, hier: S. 269. Übersetzung: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Zur allgemeinen Charakteristik*. In: Ders. 1996b, Bd. 1, S. 16-23, hier: S. 22.

20 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Dialogus*. In: Ders. 2006b, Bd. 4, A, S. 20-25.

verlagert sie ins Reich der Verhältnisse zwischen Zeichen und Dingen sowie den Verknüpfungen der Zeichen. Doch Leibniz' Zeichen sind – und das ist die entscheidende Wendung, mit der die Sinnlichkeit durch die Hintertür wieder in sein System eintritt – materiell. »Hier ist«, beschreibt Sybille Krämer Leibniz' Zeichenmodell, »ein Medium etabliert, welches gewährleistet, daß die materiellen Gestalten der Zeichen eine eindeutig lokalisierbare Stelle einnehmen, in dieser Stellung fixierbar, aber auch veränderbar werden: also einen Platz innehaben und von diesem Platz verrückt werden können, wie andere elementare Dinge auch.«²¹

Der »Dingstatus« der Zeichen²² kommt auch dem wohl prominentesten Zeichentypus in Leibniz' Denksystem zu: den Charakteren. Diese zeichnen sich dadurch aus, dass Leibniz sie an jener Position verortet, die im *Dialogus* die Grundlage der Wahrheit bildet: »*Charaktere* sind einige Dinge, durch welche die Verhältnisse zwischen anderen Dingen ausgedrückt werden und deren Gebrauch einfacher ist als der Gebrauch der Dinge selbst.«²³ Weil die Charaktere die Verhältnisse der Dinge ausdrücken, erhalten sie als visuelle Zeichen – »Geschriebene, gezeichnete oder plastische Zeichen aber heißen Charaktere«²⁴ – Evidenz, welche die Dinge vor Augen stellt. Charaktere erlauben es somit, als Dinge andere Dinge zu erkennen, indem sie sowohl zu den zu erkennenden Dingen als auch zu den anderen Zeichen-Dingen ein spezifisches Verhältnis einnehmen. Dadurch ermöglichen sie es, das zu Erkennende evident zur Darstellung zu bringen.

Dieses Vor-Augen-Stellen der Charaktere funktioniert jedoch nicht über Ähnlichkeit von Zeichen und Bezeichnetem. Weil sich Figuren bei Leibniz dadurch auszeichnen, dass die darstellende Figur dem dargestellten Ding ähnelt, schließt er im Brief an Huygens auch explizit Figuren für seine Charakteristik aus.²⁵ Das Vor-Augen-Stellen gelingt vielmehr in

21 Krämer 1991, S. 267.

22 Ebd.

23 »*Characteres* sunt res quaedam, quibus aliarum rerum inter se relationes exprimuntur, et quarum facilius est quam illarum tractatio.« Gottfried Wilhelm Leibniz: *Characteristica Geometrica. Analysis Geometrica propria. Calculus situs*. In: Ders. 1971b, Bd. 5, S. 141-211, hier: S. 141. Übersetzung: r. s.

24 »*Signa* autem scripta, vel delineata vel sculpta characteres appellantur.« Gottfried Wilhelm Leibniz: *Fundamenta calculi ratiocinatoris*. In: Ders. 2006c, Bd. 4, A, S. 917-922, hier: S. 919. Übersetzung: Ders.: Die Charakteristik als Organon der allgemeinen Wissenschaft. In: Ders.: *Fragmente zur Logik*. Übers. von Franz Schmidt. Berlin 1960a, S. 110-115, hier: S. 111.

25 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Quid sit Idea*. In: Ders. 2006d, Bd. 4, B, S. 1369-1371, hier: S. 1371.

der Analogie: »Nicht Ähnlichkeiten, sondern strukturelle Beziehungen zwischen distinkten Elementen müssen durch diese Zeichen entfaltet sein.«²⁶ Dergestalt bringen die Charaktere als »demonstratio ocularis«²⁷ die Dinge »erst überhaupt zur Erscheinung«, indem sie diese durch die Darstellung erschließen.²⁸ Leibniz hält dazu fest: »Denn durch das Auffinden dessen, das in den Charakteren gesucht wird, wird – durch eine von Beginn an gesetzte Übereinstimmung der Dinge und Charaktere – dasselbe leicht in den Dingen gefunden werden.«²⁹ Deshalb ist der ›Gebrauch‹ der Charaktere auch ›einfacher‹ als derjenige der Dinge selbst. Als Dinge, die Verhältnisse von anderen Dingen ausdrücken, stellen sie andere Dinge sowie die als Wahrheit festgehaltenen Verhältnisse zwischen den Dingen und den Zeichen-Dingen derart vor Augen, dass diese Dinge selbst erst ›sichtbar‹ werden.

Die Charaktere erschließen als Dinge andere Dinge, indem sie die Relationen der Dinge unter sich und zu den Zeichen sichtbar machen. Der Charakter als erkenntnistiftendes Medium richtet sich aber nicht nur auf Dinge, zu deren Relationen er eine Analogie bildet, durch die dann die Dinge wiederum erkannt werden können, sondern zudem auf das Denken: »*Charakter* nenne ich ein sichtbares, Gedanken repräsentierendes Zeichen.«³⁰ Der vermeintliche Widerspruch, dass Charaktere gleichzeitig Dinge und Gedanken zur Darstellung bringen, löst sich auf, wenn das Denken selbst in die Materialität ausgelagert wird. Denken geschieht bei Leibniz – so könnte man überspitzt sagen – nicht im Kopf, sondern im Zeichenmaterial. Beweise müssen bei Leibniz dank der *characteristica universalis* nämlich nicht mehr innerlich erdacht werden, sondern vollziehen sich im Medium, durch Tinte und Papier:

Wenn man mir ein falsches Theorem präsentiert, habe ich es weder nötig, dieses zu überprüfen, noch einen Beweis zu kennen, weil ich die Falschheit a posteriori durch eine einfache Erfahrung entdecken

26 Bredekamp 2008, S. 90.

27 Gottfried Wilhelm Leibniz: De alphabeto cogitationum humanarum. In: Ders. 2006e, Bd. 4, A, S. 270-273, hier: S. 271.

28 Friedrich Kaulbach: Der Begriff des Charakters in der Philosophie von Leibniz. In: Kant-Studien 57 (1966), S. 126-141, hier: S. 127.

29 »Invento enim quod quaeritur in characteribus, facile idem invenietur in rebus per positum ab initio rerum characterumque consensum.« Leibniz 1971b, S. 141. Übersetzung: r. s.

30 »*Characterem* voco, notam visibilem cogitationes repraesentantem.« Gottfried Wilhelm Leibniz: De characteribus et de arte characteristica. In: Ders. 2006f., Bd. 4, A, S. 916. Übersetzung: r. s.

werde, die nichts anderes als Tinte und Papier kostet, sozusagen durch das Kalkül; das wird den Irrtum zu erkennen geben, so klein er auch sein mag.³¹

Dass sich das Kalkül nicht im Denken vollzieht, sondern *in* der Tinte *auf* dem Papier und dann erst sekundär – a posteriori – durch die Wahrnehmung des Materials erkannt wird, macht sodann Leibniz' Verständnis der Mathematik aus, die in ihrer Grundlage auf Anschauung beruht.³² Das (logische) Denken ereignet sich im Medium, weswegen in den Charakteren »Daten und Performanz der Operation zusammenfallen«.³³

Bernhard Siegert beschreibt dieses Denken im Medium – das es Leibniz übrigens erlaubt, die Infinitesimalrechnung zu entwickeln – in seiner ganzen Radikalität: »Die Zeichen der Charakteristik rechnen nicht bloß *auf* dem Papier, sie rechnen *mit* und *durch* das Papier; sie lagern den Denktakt aus in das Außen des papiernen Mediums. Zeichen bilden mit dem Papier, auf dem sie stehen, eine ›intelligent machinery‹«.³⁴ Deshalb zeichnet sich der erfolgreiche Mathematiker gerade dadurch aus, dass er gut darin ist, Zeichen zu (er-)finden, die erst mathematische Operationen ermöglichen.³⁵ Erst a posteriori ist die logische Operation des Charakters dem Denken zugänglich, und zwar durch *Anschauung* der Charaktere, wie Leibniz anschließend festhält:

31 »Car quand on me presente un theoreme faux, je n'ay pas besoin d'en examiner ny même d'en sçavoir la demonstration, puisque j'en découvriray la fausseté à posteriori par une experience aisée, qui ne coûte rien que de l'encre et du papier, c'est à dire par le calcul; qui fera connoistre l'erreur pour petit qu'il soit.« Gottfried Wilhelm Leibniz: Préface a la science générale. In: Ders.: Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits de manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre. Hrsg. von Louis Couturat. Paris 1903, S. 153-157, hier: S. 154. Übersetzung: r. s.

32 Vgl. dazu bereits Fritz Kaulbach: Zur Logik und Kategorienlehre der mathematischen Gegenstände. Zur Ganzheit des theoretischen Gegenstandes, mit besonderem Hinblick auf das mathematische Existenzproblem. Erlangen 1937.

33 Bernhard Siegert: Analysis als Staatsmaschine. Die Evidenz der Zeichen und der Ausdruck des Infinitesimalen bei Leibniz. In: Inge Baxmann, Michael Franz und Wolfgang Schäffner (Hrsg.): Das Laokoon-Paradigma. Zeichenregime im 18. Jahrhundert. Berlin 2000, S. 246-273, hier: S. 254.

34 Ebd.

35 Vgl. Eberhard Knobloch: Leibniz Between *ars characteristic* and *ars inveniendi*. Unknown News about Cajori's ›Master-Builder of Mathematical Notations‹. In: Albrecht Heffer und Maarten van Dyck (Hrsg.): Philosophical Aspects of Symbolic Reasoning in Early Modern Mathematics. London 2010, S. 289-302.

Zum Auffinden und zum Beweis von Wahrheiten ist eine Analyse der Gedanken erforderlich; weil diese der Analyse der Charaktere entspricht, die wir zur Bezeichnung der Gedanken benutzen – jedem beliebigen bestimmten Charakter nämlich entspricht ein Gedanke –, können wir eine anschauliche Analyse der Gedanken geben und wie mit einem mechanischen Faden lenken, da ja die Analyse der Charaktere etwas Anschauliches ist.³⁶

Wenn also Leibniz mit seiner *characteristica universalis* »alle Fragen insgesamt auf Zahlen reduzieren und so eine Art von Statik darstellen« möchte, »vermöge derer die Vernunftgründe gewogen werden können«,³⁷ so ist hier das Fundament keine begriffliche oder vom Material abstrakte Erkenntnis, sondern durch die Evidenz der Charaktere generierte Anschauung. Leibniz als Rationalisten zu verstehen, missachtet schlicht, dass – auch wenn er versucht haben mag, jegliche Fragen durch logische Operationen zu beantworten – er den Zugang zu logischem Denken und mathematischen Beweisen in der Anschauung lokalisiert.

I.1.1.2 Baumgartens Zeichenkunde

Dass sich Baumgarten nicht einfach zwischen Wolffianismus und Pietismus verortet,³⁸ sondern stark von Leibniz geprägt ist, hat die Forschung wiederholt bemerkt³⁹ und ihm gar eine »tiefe und umfangreiche

36 »Ad inventionem ac demonstrationem veritatum opus est analysi cogitationum: quae quia respondet analysi characterum, quibus ad significandas cogitationes utimur, cuilibet enim characteri certa respondet cogitatio, hinc analysin cogitationum possumus sensibilem reddere, et velut quodam filo mechanico dirigere; quia analysis characterum quiddam sensibile est.« Gottfried Wilhelm Leibniz: *Analysis linguarum*. In: Ders. 2006g, Bd. 4, A, S. 102-105, hier: S. 102. Übersetzung: Gottfried Wilhelm Leibniz: *Analyse der Sprachen*. In: Ders. 1960b, S. 96-104, hier: S. 96.

37 »Nunc vero *characteristica nostra* cuncta ad numeros revocabit, et ut ponderari etiam rationes queant velut quoddam staticae genus dabit.« Leibniz 2006a, S. 269. Übersetzung: Ders. 1996b, S. 22.

38 Vgl. Corey W. Dyck: *Between Wolffianism and Pietism*. Baumgarten's Rational Psychology. In: Courtney D. Fugate und John Hymers (Hrsg.): *Baumgarten and Kant on Metaphysics*. Oxford 2018, S. 78-93.

39 Vgl. Courtney D. Fugate und John Hymers: *Introduction to the Translation*. In: Alexander Gottlieb Baumgarten: *Metaphysics. A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes and Related Materials*. Hrsg. und übers. von Courtney D. Fugate und John Hymers. London et al. 2013, S. 1-65, hier: S. 13-14; Ursula Goldenbaum: *Die Karriere von Leibniz' idea clara et confusa* bei Alexander

Leibniz-Kenntnis« attestiert.⁴⁰ Als »Schlüssselfigur für die verwickelte Leibnizrezeption um die Mitte des 18. Jahrhunderts«⁴¹ ist Baumgarten sogar dafür verantwortlich, dass überhaupt von einer Leibniz-Wolff-Schule gesprochen werden kann.⁴² Auch Dutzende von Schriften über und von Leibniz in Baumgartens Privatbibliothek⁴³ sowie Kommentare zu Leibniz in den *Philosophischen Briefen von Aletheophilus* (1741) zeugen von einer intensiven und breiten Auseinandersetzung mit diesem Philosophen, sogar mit dessen schwer zugänglichen, für seine Zeichentheorie jedoch zentralen »zerstreute[n] Aufsätze[n] von der Philosophie«.⁴⁴ Insbesondere Baumgartens Zeichenlehre lehnt sich stark an Leibniz' Charakter-Konzept an. Wenn die Baumgartenforschung bemerkt, Baumgartens Zeichentheorie werde »medientheoretisch« interessant, weil es ihm gelingt, »sie von den logischen Zeichentheorien der Zeit ab[zu]setzen«, ist das insofern richtig, als die Materialität der Zeichen bei Baumgarten epistemologisch fruchtbar gemacht wird.⁴⁵ Jedoch gelingt ihm dies weniger über eine Absetzung als durch eine präzise Lektüre von Leibniz' Charakter-

Baumgarten und Moses Mendelssohn. In: Friedrich Beiderbeck und Stephan Waldhoff (Hrsg.): Pluralität der Perspektiven und Einheit der Wahrheit im Werk von G. W. Leibniz. Berlin 2011, S. 265-283; Clemens Schwaiger: Alexander Gottlieb Baumgarten – Ein intellektuelles Portrait. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011, S. 25-26; Dagmar Mirbach: Die Rezeption von Leibniz' Monadenlehre bei Alexander Gottlieb Baumgarten. In: Hans-Peter Neumann (Hrsg.): Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung. Berlin/Boston 2009, S. 271-300; Mario Casula: A. G. Baumgarten entre G. W. Leibniz et Chr. Wolff. In: Archives de Philosophie 42/4 (1979), S. 547-574; Johannes Schmidt: Leibniz und Baumgarten, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Aesthetik. Halle 1875.

40 Dagmar Mirbach und Andrea Allerkamp: Ale.theophilus Baumgarten / Wenn die Magd in den Brunnen fällt. In: Dies. (Hrsg.): Schönes Denken. A. G. Baumgarten im Spannungsfeld zwischen Ästhetik, Logik und Ethik. Hamburg 2016, S. 317-340, hier: S. 320.

41 Schwaiger 2011, S. 26.

42 Vgl. Mario Casula: La metafisica di A. G. Baumgarten. Milano 1973, S. 8-22.

43 Vgl. [Anonym]: Catalogus librorum a viro excellentissimo amplissimo Alexandro Gottlieb Baumgarten [...]. Frankfurt a. d. O. 1762.

44 [Alexander Gottlieb Baumgarten]: Philosophische Brieffe von Aletheophilus. Frankfurt a. d. O./Leipzig 1741, S. 23.

45 Petra Bahr: Darstellung des Undarstellbaren. Religionstheoretische Studien zum Darstellungsbegriff bei A. G. Baumgarten und I. Kant. Tübingen 2004, S. 51; vgl. Ursula Franke: Die Semiotik als Abschluß der Ästhetik. A. G. Baumgartens Bestimmung der Semiotik als ästhetische Propädeutik. In: Zeitschrift für Semiotik 1/4 (1979), S. 345-359.

Konzept. Genau wie Leibniz bestimmt er Charakter als ein visuell wahrnehmbares Zeichen: »Mit den Augen wahrnehmbare Wörter sind CHARAKTERE IN ENGERER BEDEUTUNG« (Met §350).⁴⁶ Und wie Leibniz denkt er die Charaktere in Bezug auf die *lingua universalis*: »Wenn Charaktere in jeder Einzelsprache verstanden werden können, ist ihr Inbegriff die ALLGEMEINE SPRACHE« (Met §350).⁴⁷

Baumgarten verfasst seine Zeichentheorie – anders als Leibniz – nicht in zerstreuten Aufsätzen, sondern innerhalb seiner fast schon zwangsstrukturierten *Metaphysica*, und zwar als letztes Kapitel des ersten Teils, der *ontologia*, unter dem Titel *signum et signatum* (vgl. Met §§347-350). Für das Verständnis von Baumgartens Zeichen- und Charakter-Konzept ist es deshalb notwendig, wenigstens die grundlegenden Punkte der *Metaphysica*, insbesondere der *ontologia*, zu erläutern.⁴⁸ Ontologie definiert Baumgarten als »die Wissenschaft von den allgemeineren Prädikaten des Dinges« (*scientia praedicatorum entis generaliorum*, Met §4).⁴⁹ Sie lässt sich wiederum in Wissenschaften zu den inneren und äußeren Prädikaten eines Dings einteilen, wobei die inneren Prädikate den Einzeldingen ohne Bezug auf andere Dinge, die äußeren Prädikate hingegen den Einzeldingen in Bezug auf andere Dinge zukommen, weswegen äußere Prädikate relativ sind (vgl. Met §6). Prädikate definiert Baumgarten als Bestimmungen (*determinationes*, vgl. Met §36), die einem Etwas (*aliquid*) zukommen oder nicht zukommen – wenn diesem Etwas keine widersprechenden Bestimmungen zukommen (z. B. a und nicht-a), ist es ein Mögliches (*possibile*, vgl. Met §8). Die inneren Bestimmungen eines möglichen Etwas beziehen sich entweder auf sein Wesen oder seine Existenz (vgl. Met §56). Das Wesen (*essentia*, vgl. Met §40) besteht aus der

46 »Termini ductus oculis observandi, sunt CHARACTERES STRICTUS DICTI (cf. §67).« Alexander Gottlieb Baumgarten: *Metaphysica/Metaphysik*. Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. und übers. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011 [= Met]. Wenn nicht anders vermerkt, stammen alle hier zitierten Übersetzungen der *Metaphysica* aus dieser Ausgabe. Hier: Übersetzung angepasst.

47 »si in omni lingua particulari legi possunt, eorum complexus est LINGUA UNIVERSALIS.«

48 Für eine breitere Auseinandersetzung mit Baumgartens Metaphysik empfiehlt sich die bestechende Studie von Alexander Aichele: *Wahrscheinliche Weltweisheit*. Alexander Gottlieb Baumgartens Metaphysik des Erkennens und Handelns. Hamburg 2017 sowie der Sammelband von Fugate und Hymers (Hrsg.) 2018.

49 Vgl. Angelica Nuzzo: *Determination, Determinability, and the Structure of Ens*. Baumgarten's Ontology and Beyond. In: Fugate und Hymers (Hrsg.) 2018, S. 23-41.

Summe aller primären inneren Bestimmungen (*essentialia*, vgl. Met § 39) eines Möglichen, weswegen dieses Etwas lediglich aufgrund seines Wesens zwar keine Wirklichkeit erhält, jedoch denkbar wird.⁵⁰ Aus den *essentialia* können weitere mögliche innere Bestimmungen folgen, die Folgebestimmungen (*affectiones*), die jedoch nicht zum Wesen gehören, mit ihm aber in einem Zusammenhang stehen (vgl. Met §§ 41-49). Wenn die *affectiones* einen zureichenden Grund im Wesen haben, handelt es sich um Attribute (*attributa*); wenn nicht, wenn sie also von außerhalb vom Etwas (mit-)begründet sind, dann um Modi (*modi*, vgl. Met § 50). Modi sind demnach Prädikate, die einem Etwas in Beziehung zu mindestens einem anderen Etwas zukommen; sie sind somit durch die *Verhältnisse* zu anderem bestimmt – was für einen Charakterbegriff in Anlehnung an Leibniz relevant ist. Die Summe der *affectiones* macht die Existenz (*existentia*) des Etwas aus und komplementiert das Wesen (vgl. Met § 55).⁵¹ Für alle inneren Bestimmungen gilt damit, dass sie entweder zum Wesen oder zur Existenz eines Etwas gehören. Wenn alle Folgebestimmungen (*existentia*) von einem möglichen Etwas bestimmt sind, dann handelt es sich bei diesem Etwas um ein Ding (*ens*, vgl. Met § 61), das Aktualität (*actualitas*) besitzt.⁵²

Ausgehend von diesen Bestimmungen ist ein Blick auf Baumgartens Zeichenmodell möglich:⁵³ »Das Mittel, die Existenz eines anderen zu erkennen, ist das ZEICHEN, der Zweck/das Ziel des Zeichens das BEZEICHNETE« (Met § 347).⁵⁴ Wie bei Leibniz zielt dieses Modell auf ein Erkennen der Relationen zwischen den Dingen ab, da die Erkenntnis der Existenz eines Dings, die nicht aus dem Wesen desselben selbst resultieren kann, in der Erkenntnis von Modi besteht, also in der Erkenntnis von Relationen zwischen Dingen. Des Weiteren sticht die Verbindung von Zeichenmodell und der Zweck-Mittel-Relation hervor, die bei Baumgarten eine spezifische Funktion besitzt, die ethisch gesättigt ist und in Bezug auf Handlungen über Leibniz hinausweist. Denn die Zweck-Mittel-Relation beruht in der *Metaphysica* nicht auf Kausalität, sondern auf

50 Vgl. Aichele 2017, S. 226-232.

51 Vgl. Courtney D. Fugate: Baumgarten and Kant on Existence. In: Ders. und Hymers (Hrsg.) 2018, S. 131-153.

52 Zum Verhältnis von *actualitas* und *existentia* vgl. ebd., S. 132-135.

53 Zu Baumgartens Zeichenmodell vgl. auch Ursula Franke: Baumgartens Erfindung der Ästhetik. Mit einem Anhang: »Baumgartens Ästhetik im Überblick« von Nicolas Kleinschmidt. Münster 2018, S. 83-89; Aichele 2017, S. 100-105.

54 »Medium cognoscendae alterius existentiae SIGNUM est, signi finis SIGNATUM.« Übersetzung angepasst.

ethischen Handlungen. Die ethische Korrelation ergibt sich durch die Absicht (*intentio*), die jemand hat, um dasjenige, was dieser Person gut scheint (*bonum visum*), zu verwirklichen:

Wenn jemand etwas gebraucht oder mißbraucht, um etwas, das ihm gut scheint, zu verwirklichen, so heißt das, was ihm gut scheint, ZWECK (vgl. § 248), die Ursachen des Zwecks, die er zu dem Zweck gebrauchen oder mißbrauchen kann, MITTEL (das dazu Bestimmte, Zweckdienliche, vgl. § 248, die Hilfsmittel) und die Vorstellung des Zwecks ABSICHT.⁵⁵ (Met § 341)

Die Verwirklichung eines für gut Befundenen (Zweck/Ziel, *finis*) durch ein Mittel (*medium*) hängt neben ethischen Intentionen von Handlungen (*actiones*) ab:

Der Zweck ist die Wirkung der Handlung und der Mittel, die der Handlende gebraucht oder mißbraucht (§ 341, 319). Folglich ist der erfüllte Zweck gleich der Handlung und den Mitteln. Die Mittel und die Handlungen sind gleich (proportional) dem erfüllten Zweck (§ 311). Das Ergreifen einer Gelegenheit (§ 323) und das Ausräumen von Hindernissen (§ 221) sind Mittel (§ 341).⁵⁶ (Met § 342)

Dieser handlungsethische Sinn, in dem Baumgarten das Mittel denkt – als Ergreifen der Gelegenheit und Ausräumen von Hindernissen für etwas, das man als gut erachtet –, führt zu einer intrikaten Erweiterung des Zeichenmodells. Wenn das Zeichen das Mittel ist, die Existenz von einem anderen zu erkennen, so erhält das Zeichen nicht einfach eine repräsentative, sondern – wie bei Leibniz – eine epistemische Funktion, die – über Leibniz hinaus – weder von Handlung noch von der (ethischen) Absicht getrennt werden kann, da »der erfüllte Zweck gleich der Handlung und den Mitteln« ist. Zeichen bestehen bei Baumgarten also in einer von einer für gut gehaltenen Intention geleiteten Handlung, die zur

55 »Si quis utitur vel abutitur aliquo ad bonum sibi visum actuandum: ipsum bonum agenti visum FINIS (cf. § 248), causae finis, quibus ad finem uti vel abuti potest, MEDIA (destinata, finita, cf. § 248, remedia), finisque repraesentatio INTENTIO dicitur.«

56 »Finis est effectus actionis et mediorum, quibus agens utitur vel abutitur (§ 341, 319). Hinc finis plenus est aequalis actioni et mediis. Media et actio sunt aequalia (proportionata) fini pleno (§ 331). Captatio occasionis (§ 323) et impedimentorum remotio (§ 221) sunt media (§ 341).«

Erkenntnis existenzieller innerer Bestimmungen eines Dinges führt, die als Modi in Beziehung zu anderen Dingen steht.

»Folglich ist das Zeichen das Erkenntnisprinzip des Bezeichneten«, hält Baumgarten weiter fest, »und der Zusammenhang zwischen Zeichen und Bezeichnetem ist der BEZEICHNUNGSZUSAMMENHANG, und wenn er dem Zeichen beigelegt wird, heißt er BEDEUTUNG (Kraft, Macht)« (Met § 347).⁵⁷ Die Bedeutung, die ein Zeichen mit einem Bezeichneten verbindet, der *nexus significativus*, entsteht demnach gerade im Akt des Erkennens der Existenz, also der Relation zwischen den Dingen, weswegen eine »Beziehung des *nexus significativus* zum *nexus rerum universalis*« besteht.⁵⁸ Oder mit Leibniz gesprochen: Die Verknüpfung von Zeichen und Bezeichnetem ermöglicht das Erkennen der Verhältnisse zwischen Dingen. Dieser *nexus significativus* ist aber nicht einfach vorhanden, sondern kommt bei Baumgarten erst durch die Handlung zustande, mittels derer Hindernisse aus dem Weg geräumt werden, damit die Erkenntnis über die Existenz von einem Etwas zustande kommt. Zeichen und Bezeichnetes in Verbindung zu bringen und dadurch den *nexus significativus* zu erzeugen, entspricht deshalb einer ethischen Handlung mit epistemischer Funktion. Wenn es sich bei diesem Etwas um ein Ding handelt, also um ein Etwas, das Aktualität besitzt, führt dies zu einer speziellen Kategorie von Zeichen, die Wirkliches, d. h. in der aktuellen Welt Existierendes, bezeichnet: Demonstrationszeichen für Gegenwärtiges, Erinnerungszeichen für Vergangenes und prognostische Zeichen für Zukünftiges (vgl. Met § 348). Allgemein benennt Baumgarten die Wissenschaft der Zeichen als Charakteristik (*characteristica*), die er in zwei Kategorien unterteilt. Wenn die Mittel zur Erkenntnis der Existenz eines Etwas noch nicht vorliegen, sind die Zeichen Gegenstand der Heuristik (*heuristica*); wenn sie bereits vorliegen, sind sie Gegenstand der Hermeneutik (*hermeneutica*, vgl. Met § 349).

Die Charakteristik umfasst mehrere Teilwissenschaften, die Baumgarten in ihrer ganzen Fülle in seiner *Sciagraphia encyclopaediae philosophicae* erläutert.⁵⁹ Innerhalb der *Metaphysica* hält er sich deutlich kürzer und unterteilt die Zeichen in zwei Klassen: Nominalcharaktere (*characteres nominales*) und Realcharaktere (*characteres reales*). Beiden gemein ist, dass sie einerseits Zeichen für Vorstellungen (*signa repraesentationum*), ande-

57 »Hinc signum est signati principium cognoscendi (§ 311), et NEXUS inter signum et signatum SIGNIFICATIVUS est, signoque tributus SIGNIFICATUS dicitur (vis, potestas).«

58 Aichele 2017, S. 103.

59 Vgl. Baumgarten 1769, S. 3-7 [§§ 5-13] und 15-19 [§§ 28-38].

rerseits mit den Augen wahrnehmbar (*oculis observandi*, vgl. Met § 350) sind. Während Nominalcharaktere für Wörter (*vocabula*) stehen, bergen die Realcharaktere eine Unmittelbarkeit in sich, da sie nicht für Wörter, sondern für die Sachen direkt stehen. Zudem hält Baumgarten – ganz in Leibniz'scher Manier – fest, dass Charaktere, die unabhängig von Einzelsprachen verstanden werden können, die *lingua universalis* bilden. Zu Baumgartens Charakter-Konzept lässt sich abschließend zusammenfassen, dass Charaktere als Mittel zur Erkenntnis von der Existenz von einem Etwas in Relation zu anderem dienen. Zudem sind sie mit den Augen wahrnehmbar. Die Verbindung zwischen diesem Mittel und dem Zweck, die Existenz von einem Etwas zu erkennen, kommt in einer mit Absicht – also ethisch – gesättigten Handlung zustande, welche die Erkenntnis hervorbringt und die Baumgarten als *nexus significativus*, der Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem benennt.

Die Fähigkeit, diesen *nexus significativus* zu erzeugen und dadurch mittels Zeichen die Existenz eines Bezeichneten zu erkennen, rechnet Baumgarten zu den unteren Erkenntnisvermögen: »Ich nehme Zeichen zusammen mit den Bezeichneten⁶⁰ wahr; also habe ich das Vermögen, Zeichen und Bezeichnete in der Vorstellung zu verbinden; dies kann das VERMÖGEN DER ZEICHENKUNDE genannt werden (§ 216)« (Met § 619).⁶¹ Das Vermögen der Zeichenkunde (*facultas characteristica*) ermöglicht es somit, den *nexus significativus* einerseits durch die Handlung hervorzubringen, indem es durch das Zeichen als Mittel der Handlung zum Bezeichneten als Erkenntniszweck gelangt. Andererseits behauptet Baumgarten aber gleich im Folgesatz, dass der *nexus significativus* bereits in der Welt vorliegt und deshalb nicht hergestellt, sondern aufgefunden werden muss: »Und da in dieser Welt ein Bezeichnungszusammenhang besteht (§ 358), werden die Vorstellungen des Bezeichnungsvermögens durch die Kraft der Seele, das Universum vorzustellen, verwirklicht (§ 513)« (Met § 619).⁶² Die Gleichzeitigkeit von Hervorbringen und Auffinden des *nexus significativus* durch die *facultas characteristica* hat nun nicht direkt mit der Unterscheidung von Heuristik und Hermeneutik der Zeichen zu tun – diese Unterscheidung hängt vielmehr

60 Auch wenn die Übersetzung von »dem Bezeichneten« spricht, kann »signatis« nur ein Plural sein.

61 »Signa cum signatis una percipio; ergo habeo facultatem signa cum signatis repraesentando coniungendi, quae FACULTAS CHARACTERISTICA dici potest (216).« Übersetzung angepasst.

62 »Cumque sit in hoc mundo nexus significativus (§ 358), facultatis characteristicae perceptiones acuantur per vim animae repraesentativam universi (§ 513).«

davon ab, ob ein spezifisches Zeichen bereits in gesellschaftlicher Verwendung ist oder nicht –, sondern mit dem Umstand, dass, wenn anhand eines Mittels die Existenz eines anderen erkannt werden kann, dieser Zusammenhang von Erkenntnismittel und Erkanntem immer schon in der Welt existiert. Ethisches Handeln kann diese Erkenntnis befördern, d. h. den bereits in der Welt vorliegenden *nexus significativus* wiederherstellen. Deshalb handelt es sich bei einem fälschlich aufgestellten *nexus significativus*, bei dem also das Zeichen nur vermeintlich zur Erkenntnis der Existenz eines anderen dient, schlicht um fehlerhafte Erkenntnis (vgl. Met § 621).

Die auf ethischen Handlungen basierende *facultas characteristic*a erhält für Baumgartens *Ethica philosophica* eine zentrale Funktion. Denn in seiner Ethik sind das Zeichenlesen und die Selbstdarstellung durch Zeichen der Dreh- und Angelpunkt der Vervollkommnung und damit des (potenziell) guten Menschen und geben die Ordnung der *Ethica* vor (vgl. Kap. I.2). Die *facultas characteristic*a bezieht sich nämlich nicht nur auf das Erkennen der Existenz von Dingen, sondern im Besonderen auf das Erkennen der Charaktere der Menschen. Bereits in seiner Vorlesung zur *Sciagraphia encyclopaediae philosophicae*, die er Mitte der 1730er-Jahre entwickelte und spätestens in den 1740er-Jahren an der Viadrina hält,⁶³ prägt Baumgarten den Begriff der *characteristica moralis*, den sein Schüler Meier 1757 in seinem *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* sodann – ohne Verweis auf seine lateinische Quelle – übernimmt, indem er schlicht die lateinischen Paragraphen der *Sciagraphia* übersetzt.⁶⁴ Da Meier einerseits den Paragraphen zerteilt und in verschiedene Kontexte neu einbettet und andererseits wesentliche Änderungen in der Übersetzung vornimmt,⁶⁵ sei hier nicht Meiers, sondern meine eigene Übersetzung aufgeführt:

Die MORALISCHE ZEICHENKUNDE (Semiotik) ist die Lehre derjenigen Zeichen, aus denen der Schlupfwinkel/Rückzugsort der Gesinnung des Menschen – auch durch eine unfreiwillige Untersuchung eines Menschen – erkannt wird, namentlich I) die Gedanken und die

63 Vgl. Constanze Peres: Die Doppelfunktion der Ästhetik im philosophischen System A. G. Baumgartens. In: Allerkamp und Mirbach (Hrsg.) 2016, S. 89-116.

64 Nicht nur die Größenordnung von Meiers ›Plagiat‹, sondern sogar, dass Meier in seinem *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* auf Baumgartens *Sciagraphia* zurückgreift, ist der Forschung bis anhin entgangen.

65 Vgl. Georg Friedrich Meier: *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst*. Hrsg. von Axel Bühler und Luigi Cataldi Madonna. Hamburg 1996, S. 94 [§ 253] und 97-98 [§ 269].

Begierden, II) die Vermögen: 1) das Ingenium, 2) das psychologische Temperament, III) die Fertigkeiten, die Sitten und die bedeutenderen Praktiken oder MAXIMEN, und dieses lässt 1) durch die Rede, 2) durch andere über die Rede hinausgehende Phänomene des Körpers die PHYSIOGNOMIE EINES MENSCHEN als Zeichen erkennen, die sich von dem von der mantischen Physiognomie (§ 67) bezeichneten Objekt unterscheidet; als A) LINEAMENTE oder beharrlichere Züge der Glieder, B) veränderbarere Züge des Gesichtes, C) Gebärden, D) Stellung des Körpers, E) Gang, F) Stimme, G) Temperament des Körpers etc.⁶⁶

Baumgartens Wissenschaft der *characteristica* behandelt somit mit Blick auf den Charakter des Menschen die *characteristica moralis*, welche die Gesinnung eines Menschen in den Fokus rückt, die sich in Sprache, Handlungen, Gestik und Mimik am Körper ablesen lässt.⁶⁷ Von einer sich auf Leibniz stützenden und mit einer ethischen Handlungstheorie gesättigten Zeichentheorie spannt Baumgarten seinen Charakterbegriff über das Vermögen zur Zeichenkunde (*facultas characteristica*) bis hin zur Lektüre des menschlichen Gemüts, was sodann den Ausgangspunkt für die *Ethica philosophica* liefert.

I.1.2 Ethos. Darstellung des Charakters

Die Charakterlektüre (*characteristica moralis*) hat ihren antiken Vorläufer im Konzept des Ethos. Das Ethos, wie es seit Aristoteles in der Rhetorik, Ethik und Poetik eine beachtliche Karriere aufweist, wird von Baumgarten in seine Charaktertheorie eingegliedert. Dabei verknüpft er in seinem Charakterkonzept Zeichentheorie, rhetorisches Überzeugungsmittel, ethi-

66 »CHARACTERISTICA (semiotica) MORALIS est, signa docens, ex quibus mentis humanae recessus, inuito etiam homine examinando cognoscuntur et quidem I) cogitationes et appetitiones II) facultates 1) ingenium 2) temperamentum psychologicum III) habitus, mores et maiores practicae s. MAXIMAE, idque 1) ex sermone 2) ex aliis praeter sermonem phaenomenis corporis, PHYSIOGNOMIA differens obiecto signato a physiognomia mantica §. 67. signa autem exhibet; A) LINEAMENTA, constantiores membrorum ductus. B) ductus vultus mutabiliores C) gestus D) positum corporis E) incessum F) vocem G) temperamentum corporis etc.« Baumgarten 1769, S. 31-32 [§ 86]. Übersetzung: r. s.

67 Vgl. Alexander Košenina: Anthropologie und Schauspielkunst. Studien zur »eloquentia corporis« im 18. Jahrhundert. Tübingen 1995; Ursula Geitner: Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert. Tübingen 1992.

ches Übungsprogramm und poetische Figurentheorie, was für ihn weniger ein Problem ausmacht als vielmehr ein Programm bereitstellt, das der Komplexität seines Charakterkonzepts gerecht wird. Dieses Programm besteht darin, dass mit dem Ethos die »Verwurzelung in dem anthropologischen Fundament der Rhetorik« zur Debatte steht.⁶⁸ Ethos als Charakter des sich durch Sprache oder durch Handlung zeigenden Menschen ist deshalb immer als zeichenförmiger Zugang zum Charakter des Menschen zu begreifen. Aus diesem ethisch und darstellungstheoretisch ausgerichteten Ethos lässt sich auch – wie dies vor ihm Johann Jacob Bodmer und nach ihm Gotthold Ephraim Lessing durchführen⁶⁹ – eine Theorie zu literarischen Figuren (*fictio personae*) ableiten, wobei »literary characters as fictive persons or fictional *analoga* to human beings« bereits die antiken Poetiken bestimmen.⁷⁰

Mit dieser Dreiteilung des Ethos in darstellungstheoretische, ethische und poetische Form folgt Baumgarten einer antiken Tradition, wie sie Aristoteles mit der Rhetorik, Ethik und Poetik begründet hat. Er entwirft erstens mit seiner Rhetorik eine Theorie, wie das Ethos des Redners als sprachlicher Effekt genutzt werden kann, um die Rede überzeugend zu gestalten.⁷¹ Zweitens geht Aristoteles davon aus, dass sich das Ethos anhand der Tugendhaftigkeit einzelner Handlungen lesen lässt. Auch wenn das Ethos in seinen biologischen Schriften teilweise in der Physis verankert ist,⁷² so ermöglichen es die Technik der Rhetorik sowie ethische

68 Heinrich Niehues-Pröbsting: Ethos. Zur Rückgewinnung einer rhetorischen Fundamentalkategorie. In: Josef Kopperschmidt (Hrsg.): Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus. München 2000, S. 339-352, hier: S. 340.

69 Vgl. zu Bodmer Roland Spalinger: Ethopoeia. Charakterpraktiken zwischen Anthropologie und Rhetorik in Johann Jacob Bodmers *Critischen Betrachtungen über die Poetischen Gemähle der Dichter* (1741). In: Frauke Berndt, Johannes Hees-Pelikan und Carolin Rocks (Hrsg.): Johann Jacob Bodmers Praktiken. Zum Zusammenhang von Ethik und Ästhetik im Zeitalter der Aufklärung. Göttingen 2022, S. 113-133; vgl. zu Lessing Heide Volkening: Charakter und Tugend. Über Lessings *Emilia Galotti*, die *Hamburgische Dramaturgie* und *ethos* bei Aristoteles. In: Mariacarla Gadebusch Bondio und Andrea Bettels (Hrsg.): Im Korsett der Tugend. Moral und Geschlecht im kulturhistorischen Kontext. Hildesheim/Zürich/New York 2013, S. 237-261.

70 Koen de Temmerman: *Crafting Characters. Heroes and Heroines in the Ancient Greek Novel*. Oxford 2014, S. 6.

71 Vgl. Marc Petersdorff: Eine geliehene Evidenz. Zum Begriff des *ēthos* bei Aristoteles. In: Olaf Kramer, Carmen Lipphardt und Michael Pelzer (Hrsg.): Rhetorik und Ästhetik der Evidenz. Berlin/Boston 2020, S. 45-65; Eugene Garver: *Aristotle's Rhetoric. An Art of Character*. Chicago 1994.

72 Vgl. Charpenel 2017, S. 58-73.

Handlungsformate, das Ethos eines Menschen dergestalt gezielt zu erzeugen, dass er als guter und überzeugender Mensch gelesen wird. Diese technische Ethosproduktion verselbständigt sich drittens in der Poetik, in der das Ethos zu einer Theorie literarischer Figuren weiterentwickelt wird.

Noch bevor Aristoteles zwischen einer rhetorischen und einer ethischen Funktion von Ethos differenziert und mit den Disziplinen der Rhetorik und Ethik Ethos aus verschiedenen Perspektiven untersucht, entspricht das Ethos als Produkt von ethischen Handlungen und das Ethos als Produkt von sprachlicher Darstellung in der *Ars rhetorica quae vulgo fertur Aristotelis Ad Alexandrum* (4. Jh. v. u. Z.), die wahrscheinlich von Anaximenes von Lampsakos stammt, noch einer unhinterfragten Einheit. Die als sophistisch bezeichnete Verschränkung von sprachlichem und ethischem Ethos unterscheidet noch nicht zwischen einem Ethos, das durch Handlungen, und einem Ethos, das durch sprachliche Darstellung zustande kommt. Die an den Monarchen adressierte Rhetorik von Anaximenes fasst die in der Rede überzeugende und im Leben ethische Reputation als eine Einheit, sodass Anaximenes beispielsweise behaupten kann, dass Handlungen dem Ethos angemessen zu sein haben, um rednerische Überzeugung zu erreichen.⁷³ Auch wenn Anaximenes' Rhetorik nicht durch moralische Didaxen besticht – weswegen ihr die Forschung auch einen »lack of ethical scruple«⁷⁴ attestiert hat –, bildet trotzdem die Ethik einen generischen Teil dieser Rhetorik; schlicht deshalb, weil sie das Ethos zugleich als Produkt der Rede und des Lebens analysiert.

Gegen diese Tradition grenzt sich Aristoteles in seiner *Ars Rhetorica* (ca. 330 v. u. Z.) ab. Die Rhetorik bestimmt er als eine »Fähigkeit«⁷⁵ (δύναμις), das Überzeugende einer Sache zu erkennen und diese Erkenntnis sodann gezielt zur Überzeugung einzusetzen. Damit erteilt er der Rhetorik nicht einfach – wie den anderen Wissenschaften – einen Gegenstandsbereich, vielmehr erhebt er sie – neben der Dialektik – in den Status einer Metawissenschaft. Dabei organisiert die Rhetorik Erkennt-

73 Vgl. Anaximenes: *Ars rhetorica quae vulgo fertur Aristotelis Ad Alexandrum*. Hrsg. von Manfred Fuhrmann. München/Leipzig 2000, S. 94 [1446a14-16].

74 Malcolm Heath: *Codifications of Rhetoric*. In: Erik Gunderson (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*. Cambridge 2009, S. 59-73, hier: S. 61.

75 Aristoteles: *Rhetorik*. In: Ders.: *Werke*, in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Hellmut Flashar, übers. von Christof Rapp. Bd. 4. Berlin 2002, S. 22 [1355b26-27]. Der griechische Text folgt der Ausgabe: Ders.: *Rhetorik*. Griechisch/Deutsch. Übers. und hrsg. von Gernot Krappinger. Stuttgart 2018.

nisse über Dinge, wie sie im gesellschaftlichen Diskurs vorliegen. Dieses Erkennen orientiert sich deshalb neben den Dingen zugleich auch an der Gesellschaft, weil es danach fragt, was an den Dingen in einer spezifischen Situation für Menschen überzeugend wirkt. Die Mittel, das Überzeugende einer Sache rednerisch zu nutzen, unterteilt Aristoteles in zwei Kategorien: Überzeugungsmittel, die außerhalb der Rede (*πίστεις ἀτεχνοί*), und Überzeugungsmittel, die durch die Rede (*πίστεις ἐντεχνοί*) zustande kommen. Bei atechnischen Überzeugungsmitteln handelt es sich laut Aristoteles beispielsweise um Zeugenaussagen, Verträge oder Geständnisse durch Folter. Da sie bereits vorliegen und nicht – wie die entechnischen – direkt durch die Rede erzeugt werden, sondern innerhalb der Rede lediglich besser oder schlechter eingesetzt werden können, legt Aristoteles in der Untersuchung zur rhetorischen Technik seinen Fokus auf die zweite Klasse, auf die entechnischen Überzeugungsmittel, die aus der Rede selbst resultieren.

Aristoteles unterteilt die Methode (*μέθοδος*), wie durch die Rede überzeugt werden kann, in drei Kategorien: Ethos (*ἦθος*), Pathos (*πάθος*) und Logos (*λόγος*). Während das Pathos überzeugt, indem die Rede auf die Emotionen der Zuhörenden einwirkt, und der Logos dadurch, dass Wahrscheinliches durch glaubwürdige Argumente in der Rede zur Darstellung gelangt, überzeugt das Ethos, indem die Rede den Redner glaubwürdig erscheinen lässt.⁷⁶ Mit dem Ethos als rhetorisches Überzeugungsmittel grenzt sich Aristoteles deutlich von der alexandrinischen Rhetorik ab, da das überzeugende Ethos bei Aristoteles allein aus der Rede resultiert:

Durch den Charakter [*τοῦ ἦθους*, r. s.] also (erfolgt die Überzeugung), wenn die Rede so gehalten wird, dass sie den Redner glaubwürdig macht; denn wir glauben den Tugendhaften in höherem Maße und schneller – und zwar im Allgemeinen bei jeder Sache, vollends aber bei solchen Fällen, in denen es nichts Genaueres, sondern geteilte Meinungen gibt. Dies muss sich aber durch die Rede ergeben, und nicht durch eine vorab bestehende Meinung darüber, was für ein Mensch der Redner ist; es verhält sich nämlich nicht so, wie einige der Rhetoriklehrer in ihren Lehrbüchern behaupten, dass die Tugendhaftigkeit des Redners zur Überzeugungskraft nichts beiträgt, vielmehr verfügt der Cha-

76 Vgl. Markus H. Wörner: Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles. Freiburg i. Br./München 1990.

rakter beinahe sozusagen über den wichtigsten Aspekt der Überzeugung.⁷⁷

Das sprachlich-performativ ausgerichtete Überzeugungsmittel des Charakters, damit sich der Redner durch seine eigene Rede als ethisch gut und deshalb glaubhaft darstellt, verbindet Aristoteles mit drei verschiedenen Ursachen: »Dafür, dass die Redner selbst glaubwürdig erscheinen, gibt es drei Ursachen; so viele Gründe nämlich gibt es außer den Beweisen, weswegen wir etwas glauben. Es sind dies Klugheit, Tugend und Wohlwollen.«⁷⁸ Indem sich der Redner klug, tugendhaft und wohlwollend darstellt, gelingt es ihm, »a *persona* of goodness in himself« zu konstruieren. Auf einen ethischen Charakter außerhalb der Sprache kommt es nicht direkt an: »Aristoteles never says that the speaker must himself *be good*«. ⁷⁹

Auch wenn dieses Ethos-Konzept fundamental unethisch scheint, schlägt Aristoteles eine Brücke von rhetorischem Ethos hin zum Ethos, wie er es in der *Ethica Nicomachea* (ca. 350 v. u. Z.) ausformuliert. Denn dadurch, dass man sich als ethisch gut darstellt, übt man sich den Habitus des Gut-Seins an. Obgleich Ethos in den aristotelischen Schriften »manchmal unterschiedlich verwendet wird«, beleuchtet Aristoteles das Ethos lediglich aus verschiedenen Perspektiven, weswegen es als einheitliches Konzept zu verstehen ist.⁸⁰ So verhält es sich auch mit dem Ethos der Rhetorik und der Ethik: Den Schnittpunkt zwischen dem Ethos als Überzeugungsmittel und einem handlungsbasierten Ethos, wie es in seiner Ethik angelegt ist, das aus der *Hexis*, d. h. Haltung, Habitus, Disposition oder – wie Christopher Rapp das Griechische *ἕξις* übersetzt – der »Charaktereigenschaft« resultiert, bildet die angemessene Darstellung einer Person in der Rede: »Wenn man also die der Charaktereigenschaft [*ἕξει*, r. s.] entsprechenden Ausdrücke ausspricht, wird das den Charakter

77 Aristoteles 2002, S. 23 [1356a5-14]: »διὰ μὲν οὖν τοῦ ἠθους, ὅταν οὕτω λεχθῆ ὁ λόγος ὥστε ἀξιόπιστον ποιῆσαι τὸν λέγοντα· τοῖς γὰρ ἐπιεικέσι πιστεύομεν μᾶλλον καὶ θάττον, περὶ πάντων μὲν ἀπλῶς, ἐν οἷς δὲ τὸ ἀκριβὲς μὴ ἔστιν ἀλλὰ τὸ ἀμφιδοξεῖν, καὶ παντελῶς. δεῖ δὲ καὶ τοῦτο συμβαίνειν διὰ τοῦ λόγου, ἀλλὰ μὴ διὰ τὸ προδοδεξάσθαι ποιόν τινα εἶναι τὸν λέγοντα.«

78 Ebd., S. 72-73 [1378a6-9]: »τοῦ μὲν οὖν αὐτοῦ εἶναι πιστοῦς τοὺς λέγοντας τρία ἔστι τὰ αἴτια· τοσαῦτα γὰρ ἔστι διὰ πιστεύομεν ἔξω τῶν ἀποδείξεων. ἔστι δὲ ταῦτα φρόνησις καὶ ἀρετὴ καὶ εὐνοία.«

79 Troels Engberg-Pedersen: Is There an Ethical Dimension to Aristotelian Rhetoric? In: Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.): *Essays on Aristotle's Rhetoric*. Berkeley/Los Angeles/London 1996, S. 116-141, hier: S. 136.

80 Charpenel 2017, S. 28.

bewirken [ποιήσει τὸ ἦθος, r. s.]. Denn ein ländlicher und ein gebildeter Mensch dürften weder dasselbe sagen noch auf dieselbe Weise sprechen.«⁸¹ Mit der angemessenen Darstellung von Personen und Charaktertypen knüpft Aristoteles das in der Rhetorik analysierte Ethos als Überzeugungsmittel an das Ethos, das – wie in seiner Ethik – an die Hexis gebunden ist; zudem implementiert er am Schnittpunkt zwischen Ethik und Rhetorik eine poetische Figurentheorie, worauf ich weiter unten zurückkommen werde. Relevant für die Verbindung von Rhetorik und Ethik ist die – vielleicht erstmal verwirrende – Aussage Aristoteles', dass die Hexis, in Sprache übersetzt, das Ethos bewirkt.

Deutlich wird das Verhältnis zwischen Hexis und Ethos in Aristoteles' Ausführungen innerhalb der *Ethica Nicomachea*, in der er das Verhältnis von Hexis und Charaktertugenden auslotet. Die Tugend des Charakters (ἠθικὴ ἀρετή) koppelt Aristoteles an die Gewöhnung (ἔθος) und grenzt sie gegen die dianoetischen Tugenden ab, die auf rationalem Denken und Belehrung basieren. Die Verbindung von Tugenden des Charakters und der Gewöhnung begründet Aristoteles einerseits – wie bereits Platon – mit der etymologischen Nähe von ἦθος und ἔθος,⁸² andererseits über Handlungsformate: »Durch das Handeln im Umgang mit anderen Menschen werden die einen von uns gerecht, die anderen ungerecht, durch das Handeln in gefährlichen Situationen und durch Gewöhnung an Furcht und Zuversicht werden die einen tapfer, die anderen feige.«⁸³ Der Gerechte wird zum Gerechten, indem er Gerechtes tut, und dergestalt die Hexis einübt: »Mit einem Wort: die Dispositionen [ἔξεις, r. s.] entstehen aus Tätigkeiten der gleichen Art.«⁸⁴ Gleichartige Handlungen formen die Hexis, die sich durch diese Handlungen sedimentiert und eine zwar veränderbare, jedoch durch langwährende Übungen etablierte Grund-

81 Aristoteles 2002, S. 139 [1408a30-33]: »ἐὰν οὖν καὶ τὰ ὀνόματα οἰκεῖα λέγῃ τῇ ἔξει, ποιήσει τὸ ἦθος· οὐ γὰρ ταῦτα οὐδ' ὡσαύτως ἂν ἀγροικὸς ἂν καὶ πεπαιδευμένος εἴπειεν.«

82 Vgl. Aristoteles: *Nikomachische Ethik*. In: Ders.: *Werke*, in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Christoph Rapp, übers. von Dorothea Frede. Bd. 6. Berlin/Boston 2020a, S. 23 [1103a15-18]. Der griechische Text folgt der Ausgabe: Ders.: *Nikomachische Ethik*. Griechisch/Deutsch. Übers. und hrsg. von Gernot Krappinger. Ditzingen 2020b. Zur Beziehung von Ethos und Gewöhnung bei Platon vgl.: Platon: *Nomoi*. Buch IV-VII. Übers. von Klaus Schöpsdau. Göttingen 2003, S. 94 [VII 792e2].

83 Aristoteles 2020a, S. 24 [1103b14-18]: »πράττοντες γὰρ τὰ ἐν τοῖς συναλλάγμασι τοῖς πρὸς τοὺς ἀνθρώπους γινόμεθα οἱ μὲν δίκαιοι οἱ δὲ ἄδικοι, πρᾶττοντες δὲ τὰ ἐν τοῖς δεινοῖς καὶ ἐθιζόμενοι φοβεῖσθαι ἢ θαρρεῖν οἱ μὲν ἀνδρείοι οἱ δὲ δειλοί.«

84 Ebd., S. 24 [1103b21-22]: »καὶ ἐνὶ δὴ λόγῳ ἐκ τῶν ὁμοίων ἐνεργειῶν αἱ ἔξεις γίνονται.«

lage für die Tugenden des Charakters liefert. Der »Komplex«,⁸⁵ der sich aus den durch die Handlungen verfestigenden Dispositionen ergibt, bringt das Ethos eines Menschen hervor: »Der Charakter (*ēthos*) als Totalität der im Sein des Subjekts tief verwurzelten ethischen *hexeis* drückt diese Identifikation und Konnaturalität aus, welche die durch Gewöhnung verinnerlichten und konsolidierten Verhaltensmodelle und Wertstandards auszeichnet.«⁸⁶ Weil diese Eingewöhnung relativ träge vonstatten geht, ist Aristoteles der Meinung, dass das Ethos bei der Jugend noch unreif ist⁸⁷ und bereits von Kindesalter an durch Gewöhnung geformt werden soll.⁸⁸ Anhand von Handlungen wird Ethos einerseits erworben und habitualisiert, andererseits stellt es die Basis bereit, aufgrund derer eine ethische Handlung durchgeführt wird, weswegen die nicht dianoetischen Tugenden der Gattung nach der *Hexis* entsprechen.⁸⁹

Habitualisierte Handlungen machen aber nicht nur das Grundgerüst der ethischen Tugenden aus, sondern auch desjenigen Ethos, das Aristoteles als Modell für seine Theorie von literarischen Figuren (*fictio personae*) verwendet. Für die Figurentheorie, die er in seiner *Poetica* (ca. 330 v. u. Z.) begründet, setzt Aristoteles wiederum auf die Verbindung von Ethos und *Hexis*: Ein Charakter kommt in der Poesie genau dann zustande, wenn in einer sprechenden oder handelnden Entität ein Habitus sichtbar wird: »Charakter [ἦθος, r. s.] hat jemand, wenn, wie gesagt, sein Reden oder Handeln irgendeine Tendenz [ἔξει, r. s.], Bestimmtes vorzuziehen, erkennen lässt, und einen guten, wenn diese Tendenz gut ist.«⁹⁰ Auch wenn in Aristoteles' *Poetica* der Handlungsablauf (*μῦθος*) im Zentrum steht und die Charaktere zweitrangig sind,⁹¹ entsteht eine intrikate Abhängigkeit zwischen Handlungen und Charakter: »[M]an umfasst die

85 Charpenel 2017, S. 106.

86 Alejandro Vigo: *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*. Freiburg i. Br./München 1996, S. 190; vgl. Charpenel 2017, S. 106.

87 Vgl. Aristoteles 2020a, S. 4 [1095a6].

88 Vgl. ebd., S. 24 [1103b23-25].

89 Vgl. ebd., S. 29 [1106a10-13].

90 Aristoteles: *Poetik*. In: Ders.: *Werke*, in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Hellmut Flashar, übers. von Arbogast Schmitt. Bd. 5. Berlin 2008, S. 21 [1454a16-19]. Der griechische Text folgt der Ausgabe: Ders.: *Poetik*. Griechisch/Deutsch. Übers. und hrsg. von Manfred Fuhrmann. Ditzingen 2017: »Ἐξει δὲ ἦθος μὲν ἔαν, ὥσπερ ἐλέχθη, ποιῆ φανερόν ὁ λόγος ἢ ἡ πράξις προαίρεσίν τινα, χρηστὸν δὲ ἔαν χρηστήν.«

91 Vgl. Aristoteles 2008, S. 10 [1450a20-25].

Charaktere durch die Handlungen mit,«⁹² weswegen die Charaktere genauso durch die Handlung zur Darstellung gelangen wie die Ursachen und Motivationen der Handlungen durch die Charaktere.⁹³ Den Charakter einer handelnden Figur grenzt er – gleich den ethischen Tugenden – gegen deren *Dianoia* ab, die sich im rationalen Argumentieren einer Figur zeigt.⁹⁴ Ethos hingegen motiviert die nicht rational determinierten Handlungen, sodass Ethos den Charakter im engeren, Ethos zusammen mit *Dianoia* den Charakter im weiteren Sinne ausmacht, wie zur Doppelung des Ethos in der *Poetica* bemerkt wird.⁹⁵

Mit der Übernahme des Ethos-Modells aus der Rhetorik und der Ethik in die Poetik entwirft Aristoteles eine Theorie des Charakters, der sich durch Sprache und Handlung zeigt. Dabei setzt er das Ethos an zwei verschiedenen Systemstellen an: Einerseits kann aus der Rede das Ethos des Redners – oder aus der Poesie das Ethos des Dichters⁹⁶ – als ein sprachlicher Effekt abgeleitet werden. Andererseits kann ein Ethos in der Poesie – oder auch in der Rede – dargestellt sein, das sich gleich dem Ethos des Redners oder Dichters aus den Handlungen und Reden herleiten lässt, jedoch anders als beim Redner oder Dichter nicht durch die Rede oder Poesie selbst, sondern durch die in der Rede oder Poesie dargestellten Reden oder Handlungen. Die rhetorische Tradition nach Aristoteles beschäftigt sich mit beiden Systemstellen, indem sie sich für beide Arten von Ethos fragt, wie es hervorgebracht werden kann. Die Frage, wie das Ethos einer literarischen Figur zu erzeugen ist, führt zu einer separaten Übungskategorie innerhalb der antiken Progymnasmata, die unter dem Namen der *Ethopoeia* firmiert. Sie gibt Anleitungen für Schüler, wie sie das Ethos einer Person durch Handlungen und Reden in der Sprache erzeugen können.⁹⁷ Ebenfalls als *Ethopoeia* benennt

92 Ebd., S. 10 [1450a22]: »ἀλλὰ τὰ ἤθη συμπεριλαμβάνουσιν διὰ τὰς πράξεις.«

93 Vgl. Andreas Kablitz: *Mimesis versus Repräsentation. Die Aristotelische Poetik in ihrer neuzeitlichen Rezeption.* In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles. Poetik.* Berlin 2009, S. 215-232.

94 Vgl. Aristoteles 2008, S. 11 [1450b8-12]. Zum Verhältnis von Ethos und *Dianoia* in Aristoteles' Poetik vgl. Mary Whitlock Blundell: *Ἔθος and Διανοία Reconsidered.* In: Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.): *Essays on Aristotle's Poetics.* Princeton 1992, S. 155-175.

95 Vgl. Arbogast Schmitt: *Kommentar.* In: Aristoteles 2008, S. 193-742, hier: S. 354.

96 Vgl. Aristoteles 2008, S. 6-8 [1448b24-1449a29].

97 Vgl. Christine Heusch: *Die Ethopoïie in der griechischen und lateinischen Antike. Von der rhetorischen Progymnasma-Theorie zur literarischen Form.* In: Eugenio Amato und Jacques Schamp (Hrsg.): *ἩΘΟΠΟΙΙΑ. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive.* Salerno 2005, S. 11-33.

Dionysios von Halikarnassos die Ethos-Genese an der zweiten Systemstelle: Damit der Redner Ethos in der Sprache hervorzubringen vermag und deshalb überzeugt, muss die Rede – wie Dionysios argumentiert – primär natürlich wirken.⁹⁸ Diese zwei Systemstellen der Ethos-Genese – Ethopoeia im Sinne von *fictio personae* und die Ethopoeia des Redners bzw. Dichters – nutzt dann auch Baumgarten in seiner *Aesthetica* und skizziert nach ihnen das epistemologische Modell der Ästhetik.⁹⁹

Neben den zwei verschiedenen Arten der Ethopoeia übernimmt Baumgarten zudem die Differenzierung der *fictio personae* in individuelle Figuren und Figurentypen. Bereits bei Aristoteles sind die literarischen Figuren entweder Typen wie ›der Bauer‹, ›der Weise‹ und ›die Frau‹ oder mythische Figuren wie ›Skylla‹, ›Medea‹ und ›Ödipus‹.¹⁰⁰ Wie sich die Übersetzung von Rede oder Handlung in Charakter genau vollzieht, erprobt Aristoteles' Schüler Theophrast in seinem Traktat *Charakteres ethikoi*. Dazu entwirft er dreißig moralische Charaktertypen, die er jeweils nach den für sie typischen Worten und Handlungen klassifiziert. Er übernimmt das von Aristoteles entworfene Ethos-Konzept und entwickelt mit seiner Typologie »den Grundstein für den neuzeitlichen Charakter-Begriff«. Denn »die Handlungen werden als Konsequenzen des Charakters dargestellt; der Charakter wiederum wird mittels der Handlung charakterisiert«.¹⁰¹ Dazu gibt Theophrast einen bestimmten Charaktertypus an und führt zu diesem Charaktertypus jeweils auf, durch welche Handlungen und Reden er sich auszeichnet. Diese Charaktertypen führen in der Frühen Neuzeit ein Nachleben,¹⁰² aus dem gegen Ende des 17. und im gesamten 18. Jahrhundert wissenschaftliche Bestrebungen erwachsen, die Charaktere von Menschen anhand ihrer Reden und Handlungen zu lesen.

Gerade in Halle etabliert sich mit Christian Thomasius' *Neuen Erfindung andrer Menschen Gemüther zu erkennen* (1691) und Wolffs *Vernünff-*

98 Vgl. Kristine S. Bruss: Persuasive *Ethopoeia* in Dionysius's *Lysias*. In: *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric* 31/1 (2013), S. 34-57.

99 Zum Verhältnis von dargestelltem und eingeübtem Ethos in der Figur der Ethopoeia vgl. Spalinger 2022.

100 Für die bereits in der aristotelischen Ethik angelegte Figurentypologie vgl. Kevin L. Flannery: *Action & Character According to Aristotle. The Logic of the Moral Life*. Washington 2013.

101 Sandra Richter: *Charakter und Figur. Charakterologie im Ausgang von der Rezeption des Theophrast von Eresos bis zu Christoph Martin Wielands *Abderiten* (1781)*. In: Nicolas Pethes und Sandra Richter (Hrsg.): *Medizinische Schreibweisen. Ausdifferenzierung und Transfer zwischen Medizin und Literatur (1600-1900)*. Berlin/New York 2008, S. 145-169, hier: S. 148-149.

102 Vgl. David A. Brewer: *The Afterlife of Character, 1726-1825*. Philadelphia 2005.

tigen Gedanken Von der Menschen Thun und Laßen (1720) die Wissenschaft der Charakterologie, die über Theophrast auf Aristoteles' Ethos-Konzept zurückgeht. Spätestens mit Jean de La Bruyères französischer Übersetzung von Theophrasts Traktat von 1688 stellt sich in der Aufklärung eine breite Rezeption dieses Textes ein, nicht zuletzt in Baumgartens *Aesthetica*, was die Forschung zur Theophrast-Rezeption in der Aufklärung bis anhin aber nicht untersucht hat.¹⁰³ Dabei erfährt nicht nur die Theorie literarischer Figuren, sondern auch die Anthropologie erhebliche Einflüsse durch die *Characteres*.¹⁰⁴ Denn mit der Übersetzung von Handlung bzw. Sprache in Charakter beschäftigen sich in der Aufklärung verschiedene Disziplinen wie Poetik, Rhetorik, Physiognomik, Medizin, Psychologie etc. Ihr Ziel besteht darin, Regeln bereitzustellen, wie der Charakter von Menschen gelesen werden kann. Prominent widmet sich die *characteristica moralis* dem Entwurf eines Regelwerks, wie sie sodann auch im Zentrum von Baumgartens Ethik steht und mit der Baumgarten den Bogen vom Ethos- zum Zeichenmodell mit dem Begriff des Charakters schließt.

Das ursprünglich semiotische Konzept des Charakters dient bereits in der Antike dazu, den ethischen Status eines Menschen zu markieren. Dabei bindet es diesen Status an die Darstellung des Menschen zurück: Wie er sich als ethischer Mensch zeigt, formt über die Hexis letzten Endes seinen Charakter. Die Darstellung eines Charakters, wie sie Aristoteles unter dem rhetorischen Ethos-Konzept fasst, ist dabei nicht einfach Trug. Vielmehr kommt das eigene Ethos als Nebenprodukt der Handlungen auch im Menschen selbst zustande. Die Frage ist für Aristoteles also nicht, ob ein Mensch sein Ethos richtig repräsentiert, sondern inwiefern sich das Ethos des Menschen durch die Darstellung formt. Exakt diesen Komplex von Übungen, die den Charakter erzeugen, indem sie ihn darstellen, nimmt Baumgarten implizit als Grundlage für seine *Ethica* (vgl. Kap. I.2). Explizit setzt er sich damit zudem in der *Aesthetica* auseinander (vgl. Kap. I.3).

103 Zur Theophrast-Rezeption in der Aufklärung vgl. John W. Smeed: *The Theophrastan Character. The History of a Literary Genre*. Oxford/New York 1985.

104 Vgl. Vera Fasshauer: *Wahre Charaktere, gute Karikaturen, schöne Ungeheuer. Zur Poetik des Hässlichen im 18. Jahrhundert*. Heidelberg 2016; Richter 2008; Wolfgang Martens: *Moralische Charaktere*. In: Wolfram Groddeck und Ulrich Stadler (Hrsg.): *Physiognomie und Pathognomie. Zur literarischen Darstellung von Individualität*. Berlin/New York 1994, S. 1-15; Ute Schneider: *Der moralische Charakter. Ein Mittel aufklärerischer Menschendarstellung in den frühen deutschen Wochenschriften*. Stuttgart 1976.

1.2 *Ethica philosophica*. Ethik als Zeichenkunde

Die von Baumgarten entwickelte Zeichentheorie, die *characteristica*, sowie die *characteristica moralis* als Lesetechnik, Gemüter zu erkennen (vgl. Kap. I.I.I), orchestrieren seine 1740 erschienene, 1751 und 1763 überarbeitete wiederaufgelegte *Ethica philosophica*. Die *Ethica* richtet sich beinahe durchgehend in der zweiten Person Singular an einen männlichen Adressaten – eine Adressatin sieht die *Ethica* einzig an der Stelle vor, an der es stark abwertend um die maßlose Überschätzung der eigenen körperlichen »Leibesgestalt« (*forma corporis*, Eth § 264) geht.¹⁰⁵ Der Adressat erhält in der *Ethica* Anweisungen, wie er seinen Charakter nach ethischen Richtlinien zu formen hat. Dazu werden ihm zwei Aufgaben auferlegt: Er soll nach innen sein Selbst vervollkommen und nach außen anderen helfen, dies zu erreichen; d. h., die innere und äußere Harmonie des Selbst mit sich und mit anderen soll gesteigert werden, da die Vollkommenheit auf Übereinstimmung beruht.¹⁰⁶ Um die innere und äußere Übereinstimmung zu steigern, muss das Du aber zunächst lernen, sein eigenes Gemüt und dasjenige der anderen zu lesen. Gemüter zu lesen und darauf aufbauend die Übereinstimmung zu steigern, indem man sich jeweils neu auf sich selbst sowie auf andere ausrichtet und sich dadurch umformt, führt zu einem unabschließbaren Prozess. Als Orientierung in diesem Prozess gibt Baumgarten ethische Handlungsformate vor, die sich auf das Lesen, dann aber auch auf Erkenntnis-, Körper- und Gesellschaftsübungen beziehen, die zu einem Habitus führen, in dem sich das Subjekt als guter Mensch zeigt. Die Vervollkommnung organisieren somit Charakter formende Handlungen, deren Dreh- und Angelpunkt die *characteristica moralis* ausmacht, das Lesen des eigenen Gemüts und fremder Gemüter. Im Vollzug dieser Übungen des Selbst konstituiert sich der Charakter des guten Menschen.

Während Baumgartens *Aesthetica* in der Forschung der letzten Jahrzehnte enorme Aufmerksamkeit erhielt, blieb es um seine *Ethica* vergleichsweise still. Ein genauerer Blick auf die *Ethica* macht nicht zuletzt auch deshalb ein schwerwiegendes Desiderat aus, weil sich *Ethica* und

105 Alexander Gottlieb Baumgarten: *Ethica philosophica*. Scripsit Acroamaticae. Halle [1740] 31761 [= Eth].

106 Zum Vollkommenheitsbegriff bei Baumgarten vgl. Alessandro Nannini: *The Six Faces of Beauty*. Baumgarten on the Perfections of Knowledge in the Context of the German Enlightenment. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 102/3 (2020), S. 477-512; Aichele 2017, S. 94-97.

Aesthetica »analog und komplementär« ergänzen und »intrinsisch miteinander verknüpft« sind.¹⁰⁷ Ohne Ethik keine Ästhetik. Obgleich verschiedene Untersuchungen den Zusammenhang von Baumgartens Ethik und Ästhetik bereits sehr früh bemerkt haben,¹⁰⁸ interessiert sich die Baumgartenforschung vor allem für die ethischen Aspekte der *Aesthetica*, weshalb die *Ethica* noch weiter marginalisiert wird.¹⁰⁹ Die dünne Forschungslage zur *Ethica* mag auch darin begründet sein,¹¹⁰ dass erst 2024 eine Übersetzung aus dem Latein erschien; diesem Kapitel liegt daher meine eigene Übersetzung zugrunde.¹¹¹ Bis anhin ist deshalb auch nur

107 Dagmar Mirbach: *Ingenium venustum und magnitudo pectoris*. Ethische Aspekte von Alexander Gottlieb Baumgartens *Aesthetica*. In: Alexander Aichele und Dagmar Mirbach (Hrsg.): *Alexander Gottlieb Baumgarten. Sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus*. Hamburg 2008a, S. 199-218, hier: S. 199-200.

108 Vgl. die bereits in den 30er-Jahren des 20. Jahrhunderts erschienene Studie: Hans Georg Peters: *Die Ästhetik Alexander Gottlieb Baumgartens und ihre Beziehungen zum Ethischen*. Berlin 1934, die – mit Ausnahme einiger Seitenblicke – Baumgartens *Ethica* im Großen und Ganzen außen vorlässt.

109 Vgl. Frauke Berndt: *Schönes Wollen. A. G. Baumgartens literarische Medienethik*. In: Rüdiger Campe und Malte Wessels (Hrsg.): *Bella Parrhesia. Begriff und Figur der freien Rede in der Frühen Neuzeit*. Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2018, S. 171-194; Mirbach 2008a; Steffen W. Groß: *Felix aestheticus. Die Ästhetik als Lehre vom Menschen. Zum 250. Jahrestag des Erscheinens von Alexander Gottlieb Baumgartens *Aesthetica**. Würzburg 2001, S. 174-183; Hans Rudolf Schweizer: *Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis. Eine Interpretation der ›Aesthetica‹ A. G. Baumgartens mit teilweiser Wiedergabe des lateinischen Textes und deutscher Übersetzung*. Basel/Stuttgart 1973, S. 29-32.

110 Sogar Übersichtsdarstellungen von Baumgartens *Ethica* finden sich nur selten. Eine vergleichsweise ausführliche Inhaltsübersicht liefert Bernhard Poppe: *Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekanntenen Handschrift der Ästhetik Baumgartens*. Borna-Leipzig 1907, S. 29-34.

111 Vgl. Alexander Gottlieb Baumgarten: *Baumgarten's Philosophical Ethics. A Critical Translation*. Hrsg. und übers. von John Hymers. London et al. 2024. Teilübersetzungen der *Ethica* finden sich bei Dagmar Mirbach: *Anhang. Referenzstellen aus Baumgartens *Metaphysica* und *Ethica philosophica**. In: Alexander Gottlieb Baumgarten: *Ästhetik. Lateinisch – Deutsch*. Hrsg. und übers. von Dagmar Mirbach. Hamburg 2007a, S. 1051-1116, sowie Dagmar Mirbach und Thomas Nisslmüller: *Alexander Gottlieb Baumgarten: Praelectiones Theologiae dogmaticae (Auszüge)*. Hrsg. von Dagmar Mirbach und Thomas Nisslmüller. In: Aichele und Mirbach (Hrsg.) 2008, S. 305-350. Des Weiteren findet sich die Übersetzung der ersten 25 Paragraphen in einem Manuskript von Moses Mendelssohn: *Übersetzung von Baumgartens *Ethica philosophica* (§§ 1-25)*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Hrsg. von Eva J. Engel. Bd. 6.2.

wenigen die zentrale Funktion der ethischen Zeichenkunde für die *Ethica* aufgefallen.¹¹² Einen Grund für die erstaunliche darstellungs- und zeichentheoretische Relevanz in der *Ethica* nennt Simon Grote, indem er auf Baumgartens pietistischen Einfluss hinweist. Der Pietismus stellt eine neue Lesetechnik bereit, die aus religiösen Übungen des Selbst resultiert. Insbesondere die Buße, die im Pietismus eine christliche Bekehrung täglich und unabschließbar immer wieder neu bezeugt,¹¹³ findet sich ethisch gewendet in Baumgartens *Ethica* wieder (vgl. Eth §§ 426-450). Diese Übungen des Selbst ermöglichen die Ausbildung und Disziplinierung der Affekte, was für die Halleschen Pietisten die Voraussetzung für ein bestimmtes, biblisch-hermeneutisches Lese- und Sinnstiftungsverfahren bildet,¹¹⁴ für die *aisthesis*.¹¹⁵ Die pietistisch ausgerichteten ethischen Übungen, welche die unteren Erkenntnis- und Begehrensvermögen derart korrigieren, dass das Selbst zur Erkenntnis und Darstellung göttlicher Wahrheit qua *aisthesis* gelangt, liefert die Grundlage für die im 18. Jahr-

Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, S. 235-241, die jedoch lediglich als Orientierung taugen. Als weitere Übersetzungsorientierung dienen Ken Aso et al. (Hrsg.): *Onomasticon philosophicum. Latinoteutonicum et teutonicolatium*. Tokyo 1989, sowie Mirbachs Glossar, das sie in Baumgarten 2007, S. 1117-1192 erstellt hat.

- 112 Vgl. Stephanie Buchenau: *The Founding of Aesthetics in the German Enlightenment. The Art of Invention and the Invention of Art*. Cambridge 2013, S. 178-192.
- 113 Vgl. Jonathan Storm: *German Pietism and the Problem of Conversion*. Pennsylvania 2018.
- 114 Vgl. die Artikel zur Sektion »Allgemeine Hermeneutik und Bibelhermeneutiken in Aufklärung und Pietismus« in: Oda Wischmeyer (Hrsg.): *Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart*. Berlin/Boston 2016, S. 635-765.
- 115 Vgl. Simon Grote: *Pietistische Aisthesis und moralische Erziehung bei Alexander Gottlieb Baumgarten*. In: Aichele und Mirbach (Hrsg.) 2008, S. 175-198. Zum pietistischen Einfluss auf Baumgartens Ästhetik vgl. zudem ders.: *From Spiritual Taste to Good Taste? Reflections on the Search for Aesthetic Theory's Pietist Roots*. In: Karl Axelsson, Camilla Flodin und Mattias Pirholt (Hrsg.): *Beyond Autonomy in Eighteenth-Century British and German Aesthetics*. New York/London 2021, S. 161-179; Martin Fritz: *Hallische Avantgarde. Die Erfindung der Ästhetik und die Ästhetisierung des Christentums*. In: *Journal for the History of Modern Theology* 21/1 (2014), S. 1-27; ders.: *Erbauung durch Poesie. Die Anfänge einer Ästhetik der religiösen Sprache in Pietismus und Aufklärung*. In: Ders. und Regina Fritz (Hrsg.): *Sprachen des Glaubens. Philosophische und theologische Perspektiven*. Stuttgart 2013, S. 93-116; Ernst Müller: *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion. In den Philosophien von der Aufklärung bis zum Ausgang des deutschen Idealismus*. Berlin 2004, S. 45-53.

hundert wirkmächtige Denkfigur der ›schönen Seele‹.¹¹⁶ Auch Baumgarten knüpft daran an, säkularisiert die Übungen und übernimmt sie für seine Philosophie.¹¹⁷ Dass also das Vermögen der Zeichenkunde – oder eben: das Charaktervermögen – den gemeinsamen Nenner zwischen Ethik und Ästhetik bei Baumgarten ausmacht, verdankt sich der säkularisierenden Abstraktion pietistischer Selbsttechniken.

Wie die Forschung darüber hinaus festhält, basiert Baumgartens *Ethica* aber nicht nur auf pietistischen Übungen, sondern auch auf der rationalistischen Ethik Wolff'scher Prägung.¹¹⁸ Die philosophiehistorisch ausgerichtete Baumgarten-Forschung interessiert sich deshalb für Baumgartens Ethik als *missing link* der deutschen Ethikgeschichte zwischen Wolff und Immanuel Kant.¹¹⁹ Neben ihren Gemeinsamkeiten – dass beispielsweise eine philosophische Ethik auf potenziell vernunftig erkennbaren Verpflichtungen fundiert und keiner christlichen Dogmatik oder Moralphilosophie als Voraussetzung bedarf – hebt sie auch Baumgartens philosophiegeschichtliche Innovationen hervor. In der Begrenzung menschlicher Verpflichtungen auf den Bereich des dem Menschen Möglichen sowie in der Einsicht, vernunftgemäße Erkenntnis alleine reiche für ethisch richtige Handlungen nicht aus, sieht dieser Forschungszweig Baumgartens Eigenbeitrag gegenüber einer rationalistisch ausgerichteten Ethiktradition.¹²⁰ Zudem betont man seine elementare

116 Vgl. Dorothea E. von Mücke: *The Practices of the Enlightenment. Aesthetics, Authorship, and the Public*. New York 2015; Marie Wokalek: *Die schöne Seele als Denkfigur. Zur Semantik von Gewissen und Geschmack bei Rousseau, Wieland, Schiller, Goethe*. Göttingen 2011; Maximilian Bergengruen: *Schöne Seelen, groteske Körper. Jean Pauls ästhetische Dynamisierung der Anthropologie*. Hamburg 2003; Robert E. Norton: *The Beautiful Soul. Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*. Ithaca 1995.

117 Vgl. Simon Grote: *The Emergence of Modern Aesthetic Theory. Religion and Morality in Enlightenment Germany and Scotland*. Cambridge 2017, S. 128-141; ders.: *Vom geistlichen zum guten Geschmack? Reflexionen zur Suche nach den pietistischen Wurzeln der Ästhetik*. In: Allerkamp und Mirbach (Hrsg.) 2016, S. 365-379.

118 Vgl. Clemens Schwaiger: *Das Wesen des Moralischen bei Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten*. In: Kristin Eichhorn und Lothar van Laak (Hrsg.): *Kulturen der Moral. Beiträge zur DGEJ-Jahrestagung 2018 in Paderborn*. Hamburg 2021, S. 54-66; ders. 2011.

119 Vgl. Clemens Schwaiger: *Ein ›missing link‹ auf dem Weg der Ethik von Wolff zu Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der praktischen Philosophie von Alexander Gottlieb Baumgarten*. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 8 (2000), S. 247-261.

120 Vgl. Alexander Aichele: *Einleitung*. In: Alexander Gottlieb Baumgarten: *An-*

Rolle für Kants vorkritische Arbeit im Bereich der Ethik, die von einer intensiven Auseinandersetzung mit Baumgartens *Ethica* zeugt.¹²¹ Was darüber hinaus ins Auge springt, ist das gemeinsame Dritte, das zwischen Wolffs Ethik¹²² und dem Pietismus¹²³ besteht, das auch Baumgarten zum Ausgangspunkt seiner Ethik wählt: die Vervollkommnung.

Der auf den ersten Blick paradox anmutende Umstand, dass Baumgarten im Rückgriff auf den Pietismus eine säkulare Ethik entwirft,¹²⁴ lässt sich dadurch lösen, dass er die Religion lediglich dazu nutzt, seiner Ethik eine Form zu geben. Weil weder Dogmatik noch Vernunft dazu ausreichen, um einen sich ethisch vervollkommnenden Charakter zu schaffen, braucht die Ethik ein anderes Fundaments. Dieses liegt in der Struktur analogie zwischen Religion und Ethik, »aufgrund dere[r] beide einander in einem epistemologischen Balanceakt wechselseitig erhellen«, worin Baumgartens »Kunst der Analogie« besteht.¹²⁵ Die analoge Struktur liegt dabei

fangsgründe der praktischen Metaphysik. Vorlesung. Übers. und hrsg. von Alexander Aichele. Hamburg 2019, S. VII-LXVIII.

- 121 Vgl. die Einleitung und die Stellenkommentare von John Hymers in Baumgarten 2024. Vgl. zudem Toshiro Osawa: Kant's Debt to Baumgarten in His Religious (Un-)Grounding of Ethics. In: Kant Yearbook 10 (2018a), S. 105-123; Stefano Bacin: Kant's Lectures on Ethics and Baumgarten's Moral Philosophy. In: Lara Denis und Oliver Sensen (Hrsg.): Kant's Lectures on Ethics. A Critical Guide. Cambridge 2015, S. 15-33; Corey W. Dyck: Chimerical Ethics and Flattering Moralists. Baumgarten's Influence on Kant's Moral Theory in the Observations and Remarks. In: Susan Meld Shell und Richard L. Velkley (Hrsg.): Kant's Observations and Remarks. A Critical Guide. Cambridge 2012, S. 38-56; Oliver Thorndike: *Ethica Deceptrix*. The Significance of Baumgarten's Notion of a Chimerical Ethics for the Development of Kant's Moral Philosophy. In: Valério Rohden et al. (Hrsg.): Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. 3. Berlin 2008, S. 451-462.
- 122 Vgl. Heiner F. Klemme: Werde vollkommen! Christian Wolffs Vollkommenheitsethik in systematischer Perspektive. In: Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph (Hrsg.): Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004. Hildesheim 2007, S. 163-180.
- 123 Vgl. Konstanze Baron und Christian Soboth (Hrsg.): Perfektionismus und Perfektibilität. Theorien und Praktiken der Vervollkommnung in Pietismus und Aufklärung. Hamburg 2018.
- 124 Vgl. dazu auch Clemens Schwaiger: Alexander Gottlieb Baumgartens Begriff der Religion im Spannungsfeld von Wolffianismus und Pietismus. In: Albrecht Beutel und Martha Nooke (Hrsg.): Religion und Aufklärung. Tübingen 2016a, S. 437-447.
- 125 Frauke Berndt: Die Kunst der Analogie. A. G. Baumgartens literarische Epistemologie. In: Allerkamp und Mirbach (Hrsg.) 2016, S. 183-199, hier: S. 184; vgl. zu-

zwischen der religiösen Figur der Erbauung (*aedificatio*) und der ethischen Vervollkommnung (*perfectio*). So wie der Mensch die Ehre Gottes (*gloria dei*) im religiösen Exerzitium der Erbauung sowohl in sich selbst als auch in anderen vermehren soll, so hat er auch in der Ethik die Vervollkommnung sowohl in sich selbst als auch in anderen zu vermehren (Kap. I.2.1).

Da innere und äußere Vervollkommnung voneinander abhängig sind, hält Baumgarten in der *Ethica* nicht nur Religion und Ethik im Gleichgewicht, sondern auch das Innere und das Äußere des potenziell guten Menschen. Diesen doppelten Akt analysiert Baumgarten als Pflichten (*officia*) des Menschen sich selbst sowie anderen gegenüber (Kap. I.2.2). Als Relais von inneren und äußeren Pflichten fungieren bei Baumgarten Medien: Dank seines Vermögens zur Zeichenkunde (*facultas characteristic*) konstituiert sich der Mensch in der vermittelnden Funktion zwischen Vervollkommnung durch Selbstdisziplinierung, die von Zeichenregimes abhängig ist, und der Verbreitung der Vervollkommnung in anderen, die durch die Darstellung der eigenen ethischen Vervollkommnung möglich ist und nach den Gesetzen der *characteristica moralis* dargestellt und gelesen werden kann. Weil die Abhängigkeit zur Darstellung besteht, muss der gute Mensch dann auch ein *aestheticus* sein, was den Übergang der *Ethica* zur *Aesthetica* bildet (Kap. I.2.3).

I.2.1 Göttliches Zeichen. *Religio als analogon ethicae*

Auch wenn die grobe Gliederung von Baumgartens *Ethica* auf den ersten Blick wenig spektakulär erscheint und auf eine sich bereits im 17. Jahrhundert in Aufklärungsethiken (z. B. Samuel von Pufendorfs, Thomasius' oder Wolffs) etablierte Dreiteilung von Pflichten Gott, dem Selbst und anderen gegenüber zurückgreift,¹²⁶ weist ihre Systematik dennoch eine erhebliche argumentative Durchschlagskraft auf: Die *Ethica* bildet in ihrer Struktur das theologische Konzept der Erbauung ab, womit – paradoxerweise – erst Baumgartens säkulare Ethik ihre methodologische Absicherung erreicht. Denn um das Ethische ohne Glauben (*sine fide*, vgl. Eth § 2) theoretisch zu

dem Howard Caygill: Über Erfindung und Neuerfindung der Ästhetik. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 49/2 (2001), S. 233-241. Mit der Analogie übernimmt Baumgarten ein Verfahren, das bereits Christian Wolff zentral stellt: vgl. Francesco Valerio Tommasi: Wolff und die Analogie. Von den mannigfachen Modi des Seienden zwischen Ontologie und Theologie. In: Aufklärung 23 (2012), S. 57-69.

¹²⁶ Vgl. Osawa 2018a, S. 107.

erkennen und praktisch umzusetzen, übersetzt Baumgarten die Erbauung in das ethische Konzept der Vervollkommnung,¹²⁷ dessen Fluchtpunkt der absoluten Vollkommenheit der Mensch aber weder konzeptuell erkennen noch praktisch erreichen kann. Vollkommenheit als Orientierungspunkt bleibt deshalb ausgespart – an die Leerstelle tritt die Vervollkommnung, die jedoch einzig prozessual als Konstruktion und Projektion des guten Menschen begriffen werden kann. Die Konstruktion und Projektion des guten Menschen handhabt Baumgarten dabei mit der Kunst der Analogie. Dass er die ethische Vervollkommnung mit dem christlichen Erbauungskonzept in ein analoges Verhältnis setzt, ermöglicht es ihm, die Ethik zu verankern, während er zugleich auf ihre theologische oder rein rationalistische Fundierung verzichtet. Denn die Erbauung stellt nicht das Fundament für seine Ethik bereit, sondern stiftet als »Denkfigur«¹²⁸ die Möglichkeit, Ethik als Wissenschaft ohne Glauben zu betreiben, da seine Ethik durch die Analogie zur Religion innerhalb der Theorie erst denk- und darstellbar wird.

Das Ziel der christlichen Erbauung, das Selbst innerlich mit sich und äußerlich mit der Gemeinschaft in Harmonie zu bringen und dadurch zugleich den eigenen Charakter zu formen,¹²⁹ basiert im Pietismus auf einer spezifischen Technik der Bibelexegese. Diese Hermeneutik analysiert der Hallenser Theologe August Hermann Francke – der für die Hallesche Universitätspolitik und für den dortigen Wissenschaftsdiskurs eine prägende Rolle spielte und dessen Waisenschule Baumgarten in seinen frühen Jahren besuchte¹³⁰ – in einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnis mit einem moralischen Verhaltens- und Affektregime:¹³¹

127 Zum Vollkommenheitskonzept in Baumgartens Ethik vgl. Osawa 2018a. Zum ästhetischen und metaphysischen Vollkommenheitskonzept bei Baumgarten vgl. Frauke Berndt: *Facing Poetry. Alexander Gottlieb Baumgarten's Theory of Literature*. Berlin/Boston 2020, S. 87-96; Aichele 2017, S. 94-97.

128 Vgl. zur epistemologischen Funktion der Denkfigur Jutta Müller-Tamm: *Die Denkfigur als wissenschaftsgeschichtliche Kategorie*. In: Nicola Gess und Sandra Janßen (Hrsg.): *Wissens-Ordnungen. Zu einer historischen Epistemologie der Literatur*. Berlin/Boston 2014, S. 100-120.

129 Vgl. Gerhard Friedrich und Gerhard Krause: *Art. Erbauung*. In: Horst Robert Balz et al. (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 10. Berlin/New York 1982, S. 18-28.

130 Vgl. Peter James Yoder: *Pietism and the Sacraments. The Life and Theology of August Hermann Francke*. Pennsylvania 2020.

131 Zu Franckes Hermeneutik vgl. auch Constantin Plaul: *August Hermann Francke. Manuductio ad lectionem Scripturae Sacrae (1693) und Praelectiones hermeneutica (1717)*. In: Wischmeyer (Hrsg.) 2016, S. 663-675.

Nach Francke ruft das Erkennen der geistlichen Wahrheit eines biblischen Textes eine persönliche, moralische Veränderung hervor, nicht nur auf der Ebene des Verhaltens, sondern auch auf der tieferen Ebene der eigenen Affekte. Die Erfahrung geistlicher Affekte beim Leser ist sicherlich eine Voraussetzung für die richtige Erkenntnis der geistlichen Wahrheit, aber sie ist auch das Ergebnis der Erkenntnis.¹³²

Lesen bestimmt das rationale und sinnliche Erkennen und *vice versa*. Die daraus resultierenden und an Medien gekoppelten Übungen, die den Charakter so formen, dass er gar zur *conversio* gelangt (vgl. Eth § 433),¹³³ funktionieren im Halleschen Pietismus über das Konzept der *aisthesis*. Diese *aisthesis* übersetzt nun Baumgarten von der Theologie in die Ethik. Indem er aber nicht einfach die geistlichen Wahrheiten als religiöse Erbauung zum Zielpunkt erklärt, sondern sich ihr Prinzip, medial gegründete Übungen und Charakterformung zu verschränken, für seine Ethik zu Nutze macht, entwirft er eine Strukturanalogie zwischen Religion und Ethik. Diese Struktur der Erbauung ermöglicht es ihm, Ethik zum einen als Pflege oder Sorge (*cura*) des Selbst, zum anderen als Pflege oder Sorge einer Gesellschaft zu denken. So wie die Harmonie verschiedener Elemente innerhalb der Theologie die medial eingeübte Erbauung des Selbst hervorbringt, so ist sie ethisch betrachtet mit der medial eingeübten Selbstvervollkommnung des Charakters zu erreichen, die zwischen Selbst- und Fremdbezug zustande kommt und dergestalt den guten Menschen bildet.

Damit diese Übertragung der Erbauungsstruktur aus der Theologie in die Ethik gelingt, nutzt Baumgarten die Analogie, die bereits die Synopse der *Ethica* ausstellt. Der Hauptteil der *Ethica (tractatio)* umfasst 490 der 500 Paragraphen. Bevor aber die *tractatio* beginnt, legen die zehn Paragraphen der *prolegomena* die Grundlage für seinen Ethikbegriff.¹³⁴ Baumgarten bestimmt die Ethik als die »Wissenschaft der innerlichen Verpflichtungen des Menschen im natürlichen Zustand« (Eth § 1)¹³⁵ – eine Wissenschaft derjenigen Verpflichtungen also, die allen Menschen unab-

132 Grote 2008, S. 182.

133 Vgl. Storm 2018.

134 Neben der Definition der Ethik liefert Baumgarten in den *prolegomena* eine »Aufzählung verschiedener defizitärer Ethiktypen«, die »ein hohes Maß an Originalität aufweisen«. Clemens Schwaiger: Zwischen Laxismus und Rigorismus. Möglichkeiten und Grenzen philosophischer Ethik nach Alexander Gottlieb Baumgarten. In: Allerkamp und Mirbach (Hrsg.) 2016b, S. 255-270, hier: S. 257; vgl. Dyck 2012; Thorndike 2008.

135 »ETHICA (a) (disciplina pii, honesti, decori, scientia virtutis, moralis, practica, as-

hängig von ihren besonderen Lebensumständen zukommen. Um das Konzept der Verpflichtung (*obligatio*) zu beleuchten, bietet sich ein Blick in die *Initia philosophiae practicae primae* (1760) an, Baumgartens praktische Metaphysik, in der er den Begriff der Verpflichtung und des Verpflichtenden (*obligantia*) abhandelt.¹³⁶ Wo der Mensch frei seine Handlung bestimmen kann, ist eine Verpflichtung zur Ausführung oder Unterlassung der Handlung überhaupt erst möglich. Die freien Bestimmungen (*determinationes liberae*) können zu moralisch nötigen werden, wenn man zu einer Handlung verpflichtet wird. Da sich die freien Bestimmungen an den bewegenden Ursachen (*causae impulsivae*) orientieren, die durch die sinnlichen und rationalen Triebfedern des Gemüts (*elateres animi*) Kraft und Wirksamkeit (*vis et efficacia*) auf die freien Bestimmungen ausüben, sind Verpflichtungen Verknüpfungen (*connectiones*) von bewegenden Ursachen und freien Bestimmungen.¹³⁷

Handelt man der Verpflichtung gemäß, so ist diese Handlung eine Pflicht (*officium*).¹³⁸ Oder anders gesagt: Pflichten sind auf das Handeln ausgerichtete Verpflichtungen. Deshalb bestimmt Baumgarten seine Pflichtenethik nicht nur als eine – wie er das in der dritten Auflage der *Ethica* analog zum ersten Paragraphen der *Aesthetica* mit einer Klammer einfügt – »Lehre des Frommen, Ehrbaren, Wohlanständigen«, sondern ebenfalls als »praktische« (*practica*) und »einübende« (*ascetica*) »Wissenschaft der Tugend« (Eth §1):¹³⁹ »ETHICA (a) (disciplina pii, honesti, decori, scientia virtutis, moralis, practica, ascetica) est scientia obligationum hominis internarum in statu naturali.« Im Praktischen sind nämlich sinnliche und rationale Erkenntnisse zu trainieren, wodurch es möglich ist, die ethische Vollkommenheit zu steigern. Denn mithilfe praktisch eingeübter Erkenntnisse können bewegende Ursachen und damit Triebfedern zum ethisch richtigen Handeln aktiviert und so die Verpflichtungen möglichst einfach eingehalten werden (vgl. Kap. I.2.2).

»PERFICE TE« (Eth §10) ist deshalb der leitende Imperativ,¹⁴⁰ der Baumgartens Ethik strukturiert, was ihn zum »intratextuellen Leitpara-

ctica) est scientia obligationum hominis internarum in statu naturali.« Übersetzung: Mirbach 2007a, S. 1106.

136 Vgl. Baumgarten 2019.

137 Vgl. ebd., S. 18-50 [§§ 10-32]; Aichele 2019, S. XXXVII-XLVII.

138 Vgl. Baumgarten 2019, S. 128-130 [§ 83].

139 Übersetzung: Mirbach 2007a, S. 1106.

140 Zu Baumgarten als Erfinder des moralischen Imperativs vgl. Clemens Schwaiger: Baumgartens Ansatz einer philosophischen Ethikbegründung. In: Aichele und Mirbach (Hrsg.) 2008, S. 219-237, hier: S. 225.

ph[en]«¹⁴¹ der *Ethica* macht, der die *prolegomena* beendet und die *tractatio* eröffnet. Mit diesem Imperativ im letzten Paragraphen der *prolegomena* führt Baumgarten nun mit einer Apostrophe den Adressaten seiner Ethik in der zweiten Person Singular als ein ›Du‹ ein, an das sich die gesamte *tractatio* der Ethik richtet und das seinen Charakter in doppelter Weise formen soll: Einerseits muss dieses Du als Ziel bzw. Zweck (*finis*) sein Selbst vervollkommen, andererseits muss es sich als »Medium« (*medium*) so bilden, dass es andere vervollkommnet (Eth §10). Dies spiegelt sich auch in der Gliederung der *Ethica* wider. Die Paragraphen der *tractatio* sind in zwei Hälften unterteilt, *generalis* und *specialis*, wobei der erste 390, der zweite genau einhundert Paragraphen umfasst. Der erste, allgemeine Teil (*generalis*) behandelt die Pflichten, die allen Menschen unabhängig von besonderen Lebensumständen zukommen. Die Pflichten dem Selbst gegenüber (*officia erga te ipsum*) sollen dabei die innere Vervollkommnung befördern,¹⁴² während die Pflichten anderen gegenüber (*officia erga alia*) die Vervollkommnung in Abhängigkeit von den Mitmenschen steigern sollen.

Die *religio*, der erste der drei Teile des allgemeinen Segments (*generalis*), bildet die Klammer der angestrebten Vervollkommnung in Bezug auf sich selbst und auf die anderen, indem sie die Balance der Vervollkommnung in dieser doppelten Ausrichtung absichert. Oder anders ausgedrückt: Die Pflichten, die das Du sich selbst und anderen gegenüber zu erfüllen hat, finden sich bereits in der *religio* abgebildet, die dergestalt die Konstitution des guten Menschen in der Spannung von *officia erga te ipsum* und *officia erga alia* stabilisiert. Auch diese Analogie zwischen Religion und Ethik findet sich bereits in der Synopse: Mit der Unterteilung der *religio* in (a') generelle Religion und Ehre Gottes (*religio in genere* und *gloria dei*), in (b') *cultus dei internus* und in (c') *cultus dei externus* spiegelt das Kapitel a die Gesamtform des allgemeinen Teils der *Ethica* mit den drei Kapiteln a (*religio*), b (*officia erga te ipsum*) und c (*officia erga alia*) in sich selbst wider. Dies führt bereits auf der ersten Gliederungsebene der *tractatio* zu einer Selbstähnlichkeit der *Ethica* und stellt so die Analogie von Religion und Ethik aus.

141 Dagmar Mirbach: *Praepositur – illustratur*. Intertextualität bei A. G. Baumgarten. In: Aichele und Mirbach (Hrsg.) 2008b, S. 71-88, hier: S. 84.

142 Vgl. Toshiro Osawa: General Conception of Duties Towards Oneself in Baumgarten and Kant. In: Violetta L. Waibel, Margrit Ruffing und David Wagner (Hrsg.): *Natur und Freiheit*. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses 2015. Berlin/Boston 2018b, S. 2013-2020.

Die subtile Modifikation der etablierten Dreiteilung in der Ethik – die Pflichten Gott, sich selbst und anderen gegenüber – ist bereits in den Kapitelüberschriften sichtbar: Wo Baumgarten den Titel *religio* wählt, wäre aufgrund der Reihenlogik, der Einheitlichkeit sowie der Tradition eigentlich *officia erga deum* zu erwarten. Jedoch besteht die besondere Funktion der Religion in Baumgartens *Ethica* darin, dass Religion nicht einfach Selbstzweck ist oder im Zeichen einer wünschenswerten *humilitas* des Menschen gegenüber Gott steht, sondern dass sie primär dazu dient, die Pflichten dem Selbst und anderen gegenüber zu befördern:

Nun wird die Religion die bewegenden Ursachen zu allen übrigen Pflichten und deren Würde, Wahrheit, Gewissheit, Klarheit oder Licht und Leben vermehren, Met. § 947. Also wird sie alle übrigen Pflichten erleichtern. Nun wirst du zur Erleichterung aller deiner Pflichten verpflichtet, so viel es möglich ist. Denn je weniger Kräfte für die eine aufzuwenden sind, desto mehr sind für andere übrig, § 10. Also wirst du zur Religion verpflichtet.¹⁴³ (Eth § 21)

Das Du wird zur Religion verpflichtet, weil diese sozusagen als Katalysator für die bewegenden Ursachen jeglicher Pflichten dient. Und da die Religion nichts anderes ist als die Ehre Gottes und dessen Verherrlichung (*gloria dei et illustratio eius*, vgl. Met § 947), die sich aus der lebendigen Erkenntnis des vollkommensten Wesens (Gott) ergibt (*viva entis perfectissimi cognitio*, vgl. Eth § 15), ist das Du zu dieser Erkenntnis verpflichtet.¹⁴⁴ Mit dieser Erkenntnis erreicht das Du eine innere Übereinstimmung mit sich selbst, was sich mit der Vervollkommenung des Du deckt, da die »Vollkommenheit [...] eine Beziehung verschiedener Elemente zueinander [bezeichnet]«, nämlich die Beziehung der »Übereinstimmung« (vgl. Met § 98).¹⁴⁵

Ogleich der Mensch seit dem Sündenfall die innere Übereinstimmung mit sich selbst und mit Gott und somit seine Vollkommenheit verloren hat, wie Baumgarten in den *Praelectiones theologiae dogmaticae*

143 »Iam religio augebit causas impulsivas ad reliqua officia omnia, earumque dignitatem, veritatem, certitudinem, claritatem s. lucem, et vitam, M. §. 947. Ergo facilitabit officia reliqua omnia. Iam obligaris ad facilitanda tibi officia omnia, quantum fieri potest. Quo minores enim vires vni impendendae sunt, hoc maiores supersunt ad alia, §. 10. Ergo obligaris ad religionem.«

144 Zum Einfluss von Johann Liborius Zimmermanns *Natürliche Erkenntniß Gottes, der Welt und des Menschen* (1729) auf Baumgartens Konzept der Ehre Gottes vgl. Nannini 2020.

145 Aichele 2017, S. 94.

(1773) ausführt, sind Überreste der Ebenbildlichkeit Gottes (*reliquiae imaginis divinae*) im Menschen verblieben.¹⁴⁶ Deshalb entspricht die innere Vervollkommnung, die in der Ethik in der Folge die Pflichten gegenüber dem Selbst übernimmt, der inneren Angleichung an Gottes Ebenbildlichkeit:

Sei ein Abbild deines Gottes ihm selbst so sehr ähnlich, wieviel du es sein kannst, § 10, Met § 852. Folglich 1) suche nach einer Theologie, die in dir als Abbild dem Urbild [εκτυπον αρχετυπω, r. s.] besonders ähnlich sein kann, Met § 866, 2) weil Gott auf eine Verherrlichung seiner Ehre hintreibt, Met § 949, bist du, weil du gemeinsame Ziele mit ihm selbst hast und somit auch ihm ähnlich werden musst, Met § 70, zur Religion verpflichtet, Met § 947.¹⁴⁷ (Eth § 19)

Die »Überbleibsel des göttlichen Ebenbildes«,¹⁴⁸ wie Baumgarten lapidar die von den Kirchenvätern bis zur frühneuzeitlichen Metaphysik prominenten Begriffe des Archetypus und Ektypus in seiner Vorlesung zur Ästhetik übersetzt, muss das Du in sich suchen und sich ihnen ähnlicher machen.¹⁴⁹ Die *Ethica* operiert also bereits in der *religio* auf einem zeichentheoretischen Fundament, welches das Verhältnis des Menschen zu seinem Inneren organisiert. Dieses Abbildverhältnis, dessen Übereinstimmung es zu steigern gilt, entwickelt Baumgarten zudem erkenntnistheoretisch in der postum veröffentlichten *Philosophia generalis* (1770) weiter, in welcher der als Ektypus charakterisierte menschliche Philosoph sich in seinem Erkennen dem archetypischen Philosophen, nämlich Gott, anzugleichen hat.¹⁵⁰

146 Vgl. Alexander Gottlieb Baumgarten: *Praelectiones theologiae dogmaticae*. Halle 1773, S. 225-228 [§§ 383-387].

147 »Esto imago dei tui tantum ipsi similis, quantum esse potest, § 10. M. 852. Ergo 1) quaere theologiam in te εκτυπον αρχετυπω, quae esse potest, simillimam, M. §. 866. 2) quum deus agat ad illustrationem suae gloriae, M. 949. communes cum ipso fines habens, sic etiam ipsi assimilandus, M. §. 70. obligaris ad religionem M. §. 947.«

148 Alexander Gottlieb Baumgarten: *Kollegium über die Ästhetik*. In: Poppe 1907, S. 59-258, hier: S. 79 [§ 12].

149 Vgl. Stefan Borchers: *Die Erzeugung des ›ganzen Menschen‹*. Zur Entstehung von Anthropologie und Ästhetik an der Universität Halle im 18. Jahrhundert. Berlin/New York 2011, S. 148; Jürgen Hüllen: *Art. Archetypus*. In: Ritter (Hrsg.) 1971, Bd. 1, Sp. 497-500.

150 Vgl. Alexander Gottlieb Baumgarten: *Philosophia generalis*. Hrsg. von Johann Christian Foerster. Halle 1770, S. 223-231 [§§ 260-281].

Sich innerlich Gottes Ebenbild anzugleichen und dadurch innere Vollkommenheit zu vermehren, heißt nichts anderes, als die Ehre Gottes zu erweitern (*amplificare*). Deshalb richtet sich die Religion nicht nur nach innen auf das Selbst, sondern auch nach außen auf die anderen, auf die das Du die Ehre Gottes und die göttliche Vollkommenheit zu übertragen hat:

Weil du verpflichtet wirst, die höchste Ehre Gottes zu erstreben, die dir physisch möglich ist, § 30, 29, erstrebe die wahrste, klarste, gewisste und feurigste Erkenntnis der meisten und größten göttlichen Vollkommenheiten, die durch dich in dir und außerhalb von dir in allen anderen erreicht werden kann, so viel du kannst, Met § 942. Erkenne Gott, mach als Theologe Gott bekannter, so viel du kannst, § 27, Met § 800. Die Handlung, durch die 1) mehr göttliche Vollkommenheiten, 2) mehr von der göttlichen Vollkommenheit Gegebenes, 3) mehreren bekannt wird, ist die ERWEITERUNG DER GÖTTLICHEN EHRE [AMPLIFICATIO GLORIAE DIUINAE, r. s.]. [...] Strebe, soviel du kannst, zur Erweiterung und höchsten Würdigung der göttlichen Ehre in dir und in anderen, so viel du unmittelbar oder durch andere kannst, § 30.¹⁵¹ (Eth § 31)

Bereits die Sektion zur generellen Religion und zur Ehre Gottes, der Teil, den ich zuvor schematisch als *a'* benannt habe, umfasst also die Pflichten des Du sich selbst und anderen gegenüber. Denn mit der Erweiterung der Ehre Gottes nach innen und nach außen gliedert sich nicht nur das gesamte erste Kapitel zur Religion nach *a'*, *b'* und *c'*, sondern sogar das Unterkapitel *a'* birgt in sich *b''* und *c''*, was die Gliederung zu einer Mise en abyme werden lässt – und damit zu einer formalen Perfektionsfigur, wie sie seit der Renaissance beliebt ist. Die Selbstähnlichkeit der *Ethica* weitet die Analogie auf der zweiten Gliederungsebene also auf das Verhältnis von Selbst und Gesellschaft aus.

151 »Ad summam, quae per te physice possibilis, gloriam dei quaerendam quum obli-geris, §. 30, 29. quaere cognitionem plurimarum maximarumque perfectionum diuinarum, quae per te obtineri potest, verissimam, clarissimam, certissimam, ardentissimam in te et extra te in tot aliis, in quot poteris, M. §. 942. Nosce deum, notio-rem fac deum, quantum potes, theologus, §. 27. M. §. 800. Actio, qua 1) plures perfectiones diuinae, 2) plura de data perfectione diuina, 3) pluri-bus innotescunt, est AMPLIFICATIO GLORIAE DIUINAE. [...] Quaere, quantum potes in te et aliis, quantum potes immedie, vel per alios, amplificationem et maiestatem gloriae diuinae, §. 30.«

Zur Erweiterung der göttlichen Ehre, die das Du im Selbst und in den anderen vorzunehmen hat, bedarf es nach Baumgarten der wahren, klaren, gewissen und lebendigen Erkenntnis und Darstellung Gottes (*cognitio propositioque*, vgl. Eth § 32). Die Gleichzeitigkeit von Erkennen und Darstellen macht also nicht nur ein fundamentales Prinzip von Baumgartens *Aesthetica* aus, sondern auch der *Ethica*. Erkennen und Darstellen als ›Kehrseiten einer Medaille‹ in Baumgartens Denken ermöglichen es nämlich,¹⁵² dass innere und äußere Vermehrung der Ehre Gottes stets voneinander abhängen, wodurch die Erkenntnis des Du auch gleich mit der Vermittlung dieser Erkenntnis verbunden ist. Baumgarten gliedert die vier folgenden Sektionen nach den vier Attributen zur Erweiterung – also zum Erkennen und Darstellen – der göttlichen Ehre (Wahrheit, Klarheit, Gewissheit, Lebendigkeit). Im Abschnitt über die wahre Erkenntnis Gottes argumentiert er, dass nicht nur die Wahrheit die Ehre Gottes befördert, sondern umgekehrt auch die Ehre Gottes die Wahrheit: Weil die Bewegungsgründe zur Erkenntnis aller Wahrheiten in der Ehre Gottes gefunden werden können, dient die Erkenntnis der Wahrheit selbst zur Verherrlichung der Ehre Gottes (vgl. Eth §§ 32-39). Die Klarheit der Erkenntnis Gottes erlaubt es zudem, die Deutlichkeit und Lebendigkeit der Darstellung Gottes zu steigern, und zwar sowohl in den eigenen Vorstellungen als auch in der Verbreitung nach außen (vgl. Eth §§ 40-53).

Die Gewissheit der göttlichen Erkenntnis, d. h. das Bewusstsein der Wahrheit (vgl. Met § 531),¹⁵³ bringt nun das Problem mit sich, dass sie nie gänzlich zu erreichen ist, da die Erkenntnis Gottes jenseits des Beweisbaren liegt. Erweissucht (*pruritus demonstrandi*) ist deshalb genauso wie Zweifelsucht (*scepticismus*) hinderlich, Gewissheit in der göttlichen Erkenntnis zu erlangen. Da es keinen Referenzpunkt für das Du gibt, von dem aus Gewissheit erlangt werden kann, erhalten gar die Methoden, mit denen sich das Du der Gewissheit der göttlichen Erkenntnis annähert, einen unsicheren Status, den Baumgarten durch das rhetorische Verfahren der Evidenzgenese einholt.¹⁵⁴ Die logisch unbefriedigende Gleichzeitigkeit von notwendigem Zweifel und zu erreichender Gewiss-

152 Vgl. Berndt 2020; dies.: Poema/Gedicht. Die epistemische Konfiguration der Literatur um 1750. Berlin/Boston 2011.

153 Vgl. Aichele 2017, S. 167-224.

154 Vgl. Rüdiger Campe: Bella Evidentia. Der Begriff und die Figur der Evidenz in Baumgartens Ästhetik. In: Ders., Anselm Haverkamp und Christoph Menke (Hrsg.): Baumgarten-Studien. Zur Genealogie der Ästhetik. Berlin 2014a, S. 49-71.

heit, welche die Evidenz mithilfe des sinnlichen Mediums epistemologisch aufzuheben anstrebt, zeigt sich in Baumgartens Anleitungen darin, wie das Du sich der Gewissheit der Ehre Gottes anzunähern hat: Einerseits muss das Du durch das Studium von ›heiligen‹ Geschichten (*historiae sacrae*) Gewissheit in der Erkenntnis und der Darstellung der göttlichen Ehre erlangen, andererseits muss es in diesem lesenden Annähern gleichzeitig urteilen, ob es sich bei dem Gelesenen tatsächlich um ›heilige‹ Geschichten handelt, über die sich Gewissheit erlangen lässt, oder doch eher um – wie Baumgarten selbst übersetzt – »[s]cheinheilige Maerchen« (*legendae*, Eth § 64).

Die möglichst klare Darstellung der möglichst wahren Erkenntnis Gottes, die mit möglichst hoher Gewissheit erreicht wird, ist aber noch nicht mit einer Handlung verknüpft. Erst mit der Lebendigkeit der göttlichen Erkenntnis kommen die Bewegungsgründe und die Triebfedern zum guten Handeln ins Spiel (vgl. Eth § 67).¹⁵⁵ Lebendigkeit ermöglicht nämlich eine *cognitio practica*, eine »Kenntnis, die auf Thun und Lassen geht, und in Leben und Wandel einen Einfluss hat« (Eth § 70). »Da die symbolische Erkenntnis des Göttlichen oder der BUCHSTABE göttlicher Kenntnissen bei Entbehrung jeglicher beobachtbaren Anschauung tot ist« (Eth § 69),¹⁵⁶ wie Baumgarten Paulus adaptiert,¹⁵⁷ muss für die Aktivierung des guten Menschen – damit die Darstellung und die Erkenntnis des Göttlichen keine »untaugliche[n] theologische[n] Hirngebäude« (Eth § 70) bleiben¹⁵⁸ – in der Erkenntnis und der Darstellung intuitive sowie sinnliche Anschauung angestrebt werden. Zum toten Buchstaben muss der lebendige Geist hinzutreten: »Der Zuwachs beider [intellektueller und sinnlicher Anschauung in der Darstellung und Erkenntnis Gottes, r. s.] oder die Veränderung in eine wahrere, klarere, gewissere, feurigere [Anschauung in der Darstellung und Erkenntnis Gottes, r. s.] ist die ERBAUUNG; deshalb vernachlässige weder die sinnliche noch die geistliche Erbauung von dir und anderen« (Eth § 69).¹⁵⁹ Mit der Erbauung,

155 Zum Konzept der Lebendigkeit in der *Ethica* vgl. auch die unter Baumgartens Aufsicht entstandene Dissertation von Samuel Wilhelm Spalding: *De Vi et Efficacia Ethices Philosophicae*. Frankfurt a. d. O. 1741, die Armin Emmel übersetzt und herausgegeben hat: <https://www.ruhr-uni-bochum.de/aesth/Emmel/Spalding.pdf> (Abruf: 15.5.2024). Vgl. dazu auch Schwaiger 2016b.

156 »Quum symbolica diuinorum cognitio omni obseruabili intuitu destituta, s. LITTERA, (a) sit mortua, M. §. 669. denuo obligaris ad intuitum diuinorum quaerendum, M. §. 652.«

157 Vgl. 2 Kor 3,6.

158 »speculationes theologicas«. Übersetzung: Mirbach und Nisslmüller 2008, S. 315.

159 »Vtriusque augmentum, seu mutatio in viorem, clariorem, certioorem, ardenti-

die anhand der Steigerung der Wahrheit, Klarheit, Gewissheit und Lebendigkeit in der Erkenntnis und der Darstellung des Göttlichen zustande kommt, ist es möglich, sich und andere weiter zu vervollkommen und damit auch zum moralisch guten Handeln (vgl. Eth § 67), zur Pflicht zu bewegen. Die Erbauung führt also direkt zum erklärten Ziel der Ethik.

Wie die Erbauung zu erreichen ist, erläutert das *religio*-Kapitel in zwei weiteren Abschnitten, dem *cultus dei internus* (*b'*) und dem *cultus dei externus* (*c'*) – eine Unterteilung, die bereits Thomasius im ersten Buch seiner *Institutiones jurisprudentiæ divinæ* (1688) etabliert.¹⁶⁰ Im Abschnitt zum *cultus dei internus* erhält das Du Anleitungen, wie es die innere Erbauung erreichen und so seinen Charakter formen kann. Mit dem inneren Gottesdienst soll einerseits das innere Vergnügen durch Gottes Vollkommenheit gesteigert werden: Sinnlich sowie vernünftig hat sich deshalb das Du an Gott zu erfreuen (vgl. Eth § 71). Andererseits findet Gott an denjenigen Menschen den größten Wohlgefallen, die zur höchstmöglichen Vervollkommnung gelangen, weswegen ›Gott erfreuen‹ und ›sich ob Gottes Vollkommenheit erfreuen‹ in der Vervollkommnung des Selbst zusammenfallen. Dergestalt würde sich der gute Mensch letzten Endes durch die Vervollkommnung im Willen Gottes aufheben (vgl. Eth § 80). Baumgarten bringt diesen inneren Gottesdienst auf die Formel der Nachahmung (*imitatio*) des Göttlichen, welche die innere Vervollkommnung auslöst:

Das Streben, sich dem ähnlich zu machen, was einem anderen zugehört, ist DESSEN NACHAHMUNG (a); strebe du danach, Gott und allem Göttlichen in dir ähnlich zu werden, soweit dir dies möglich ist, § 19. Also strebe danach, soviel du kannst, Gott nachzuahmen, indem du vermeidest, was auch immer an Vermeidbarem dich Gott unähnlich macht, Met § 70. Also suche, alle in dir möglichen Vollkommenheiten zu erlangen, vermeide um der Ehre Gottes willen alle deine zufälligen

orem, est AEDIFICATIO; (b) hinc aedificationem tuam et aliorum, nec sensitiuam, nec intellectualem, negligē, §. 66.«

¹⁶⁰ Vgl. Christian Thomasius: *Institutiones jurisprudentiæ divinæ*, in positiones succinctè contractæ [...]. Bd. I. Frankfurt a.M./Leipzig 1688, S. 144-152. Vgl. dazu auch Martin Pott, der jedoch irritierenderweise behauptet, dass diese Unterteilung erst im zweiten Buch der *Institutiones* vorgenommen wird: Martin Pott: Thomasius' philosophischer Glaube. In: Werner Schneiders (Hrsg.): *Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung. Mit einer Bibliografie der neueren Thomasius-Literatur*. Hamburg 1989, S. 223-247.

Vollkommenheiten, § 67, damit du ein Ebenbild Gottes seist (b), soviel du dies zu sein vermagst, Met § 852.¹⁶¹ (Eth § 92)

Um Gott nachzufolgen und seinem Ebenbild ähnlicher zu werden, bestimmt die *Ethica* eine Reihe von Anweisungen: Neben dem Gehorsam, der Ehrfurcht und dem Vertrauen gegenüber Gott ist auch dessen Anbetung notwendig. Befolgt das Du die Anleitungen zum inneren Gottesdienst, darf es im Gegenzug durch Gebete seine Wünsche an Gott richten – aber natürlich nur solche, die mit der göttlichen Liebe harmonieren (vgl. Eth § 93).

Der innere Gottesdienst gipfelt idealerweise im Habitus des Frommen (*pīi habitus*), in dem der Mensch die Verherrlichung von Gottes Ehre mit Lauterkeit (*puritas*), Beständigkeit (*constantia*) sowie Ernst und Eifer (*fervor et zelus*) betreibt. Die fromme Einfalt (*pīa simplicitas*) ist derjenige Habitus, in dem man alle seine Handlungen auf den Zweck der Religion ausrichtet, »um die Ehre Gottes darzustellen« (Eth § 100).¹⁶² An dieser Stelle zeigt sich, dass der innere Gottesdienst vom äußeren Gottesdienst (*cultus dei externus*) nicht scharf zu trennen ist. Denn der Zusammenhang von innerem und äußerem Gottesdienst liegt bereits in Baumgartens Definition der Handlung, die er gleich zu Beginn des Abschnittes *cultus dei externus* (*c'*) liefert:¹⁶³ »Unsere freien Bestimmungen, die durch harmonische Bewegungen unseres Körpers deutlich gemacht werden, sind ÄÜßERE MENSCHLICHE HANDLUNGEN« (Eth § 110).¹⁶⁴ Der äußere Gottesdienst ergibt sich aus der Gesamtheit derjenigen menschlichen Handlungen, die aus Bewegungsgründen um der Ehre Gottes willen vollzogen werden und zudem die Ehre Gottes außerhalb vermehren. Dabei müssen innere Haltung und äußere Handlung übereinstimmen. Die Vervollkommnung, also die Steigerung der Übereinstimmung, hat sich demnach nicht nur nach innen und nach außen auszurichten, sondern auch auf die Beziehung von innerer und äußerer Vervollkommnung selbst (vgl. Eth § 110). Der lediglich äußerlich vollzogene Gottesdienst

161 »Studium assimilandi quid alteri est EIUS IMITATIO (a); te deo et omnia tua diuinis tantum assimilare stude, quantum eius a te fieri potest, §. 19. Ergo deum, quantum potes, imitare, vitans, quicquid vitabilium te deo reddit dissimilem, M. §. 70. Ergo quaere omnes perfectiones in te possibiles, vita omnes perfectiones tuas contingentes, ob dei gloriam, §. 67. vt sis imago dei tui (b) quanta potes, M. §. 852.« Übersetzung: Mirbach und Nisslmüller 2008, S. 335.

162 »ad illustrandam dei gloriam«.

163 Die Unterteilung von innerem und äußerem Gottesdienst findet sich bereits bei Thomasius (vgl. Thomasius 1688).

164 »Determinaciones nostrae liberae, motibus nostri corporis harmonicis declaratae sunt ACTIONES HUMANAЕ EXTERNAЕ (a).«

ohne innere Religion – bloß zum eigenen Vorteil ausgeführt – wäre Heuchelei (vgl. Eth § 115).

Damit das Du seine innere Frömmigkeit nach außen tragen und somit die Ehre Gottes außer sich vermehren kann, muss es seinen Körper als Medium zur Verfügung stellen: »DER ÄUßERE GOTTESDIENST ist der Gebrauch deines Körpers für die Religion [...]. Einige deiner äußeren Handlungen sind Medien der inneren Religion, die diese entweder direkt oder indirekt befördern können« (Eth § 111).¹⁶⁵ Um nach außen wirken zu können, erweist es sich aber als notwendig, zuerst die gesellschaftlichen Diskurse zu kennen, weswegen man sich – wie beim Erlangen der Gewissheit – durch Medien zu schulen hat: »lege et audi« (Eth § 112), wird dem Du auferlegt, damit es zum *cultus dei externus* befähigt wird. Zentral ist hier der gegenseitige Einfluss des Inneren auf das Äußere und des Äußeren auf das Innere sowie der Einfluss der Gesellschaft auf den einzelnen Menschen und des Einzelnen auf die Gesellschaft: Der gute Mensch soll nach außen die Ehre Gottes vermehren, was durch von außen kommende *sermones* und *scripta* möglich ist, die wiederum seine innere göttliche Vervollkommnung steigern (vgl. Eth § 112). Der unabgeschlossene, auf das Göttliche ausgerichtete Imitationsprozess des Selbst findet also sein Äquivalent zwischen dem Selbst und seinem Äußeren.

Den *cultus dei externus* teilt Baumgarten wiederum in vier Abschnitte. Mit der *confessio dei* erhält das Du seinen Missionierungsauftrag: »Erstrebe auch in den anderen Menschen die reichste, die Gott würdigste, § 31, wahrste, § 32, klarste, § 40, gewisseste, § 54, feurigste Erkenntnis Gottes herzustellen, so viel sie in dir ist, § 66« (Eth § 118).¹⁶⁶ Damit die innere Religion vermittelt werden kann, muss sie aber zuerst einerseits überhaupt vorhanden sein, andererseits zeichenförmig werden, damit sie sich bezeichnen sowie darstellen lässt (vgl. Eth § 119). Die Zeichen der inneren Religion werden im *cultus dei externus* in allgemein verständliche Zeichen übersetzt und anderen Menschen öffentlich gezeigt (*confessio*), was dazu dient, die Glorie Gottes zu erweitern (vgl. Eth § 119). Das Bekenntnis seines Gottes gelingt, indem man die Vorstellungen seiner Religiosität durch die Rede oder die Tat den anderen – idealerweise lebendig – zur Darstellung bringt. Bekenntnisse müssen dabei mit der inneren

165 »CULTUS DEI EXTERNUS est vsus corporis tui ad religionem [...]. Quaedam actiones tuae externae sunt media religionis internae, quam vel mediate, vel immediate promouere possunt«.

166 »In aliis etiam hominibus quaere, quantum in te est, vberimam, deo dignissimam, §. 31. verissimam, §. 32 clarissimam, §. 40, certissimam, §. 54, ardentissimam dei cognitionem producere, §. 66.«

Religion (*religio interna*) übereinstimmen, da der Mensch ansonsten zu einem heuchlerischen Prahler wird, also zu viel Religiosität vorgaukelt, oder – für Baumgarten ebenso verwerflich – sich seiner Gottseligkeit schämt und zu wenig Religiosität zur Darstellung bringt (vgl. Eth § 121). Einen Schritt weiter als das Bekenntnis geht der darauffolgende Abschnitt zum *studium promovendae religionis*, in dem Baumgarten die zweite Möglichkeit zum äußeren Gottesdienst sieht. Wenn sich das Du dazu befähigen kann, soll es – als *doctor pietatis* – die Religion lehren oder zumindest andere unterstützen, die sie lehren. Die von Baumgarten gegebenen Unterrichtshinweise deuten darauf hin, dass das Du die Lehre Gottes um einiges besser zu vermitteln vermag, wenn es den mystischen Rauch (*fumus mysticus*) und das Allegorisieren in der Lehre außen vor lässt (vgl. Eth § 130), dafür aber die anderen unterstützt, indem es nicht nur auf die Erweiterung, Würde und Wahrheit des Stoffes, sondern auch auf seine Klarheit, Gewissheit und Lebendigkeit setzt.

Die dritte Möglichkeit des äußeren Gottesdiensts besteht darin, dass der gute Mensch ein frommes Beispiel (*pium exemplum*) abgibt und den anderen so die Nachfolge (*imitatio*) ermöglicht. Damit stellt Baumgarten die Analogie der inneren und der äußeren Erbauung direkt her: Die selbst geleistete Vervollkommnung, die das Du aufgrund der Nachfolge Gottes in sich erreicht hat, soll es sogleich nach außen hin bereitstellen, damit die Erbauung des Selbst und die Erbauung der Gesellschaft sich aufeinander ausrichten und gegenseitig befruchten. Dazu dient das öffentliche Beten, das Loben Gottes und das Singen von Lobliedern (vgl. Eth §§ 133-139). Natürlich besteht bei der Nachfolge, die das Du durch seine Frömmigkeit befördern soll, die Gefahr, dass auch Unvollkommenheiten imitiert werden. Wenn ein Mensch dies nicht nur nicht verhindert, sondern sogar aktiv befördert, wird er gar zum Gegenteil des Beförderers der göttlichen Ehre, namentlich zum Verführer.

Dank der richtigen Nachfolge unter den Menschen, d. h. der Nachahmung der Vervollkommnung und Vermeidung der Unvollkommenheiten, sind letztlich kollektive Handlungen zur Vermehrung der Ehre Gottes möglich, die »die Frömmigkeit ausdrückenden Gebräuche« (*piae caeremoniae*, Eth § 140). Dabei handelt es sich um Riten, die von mehreren Gesellschaftsmitgliedern durchgeführt werden und die Pflichten der Frömmigkeit vollziehen. Diese Zeremonien sind einerseits auf kollektive Handlungen ausgerichtet, andererseits auf eine durch diese Handlungen erzeugte Bedeutungsdimension: Der Kult stiftet innerhalb der Gesellschaft kollektiven Sinn. Da die kollektiven Handlungen der frommen Gebräuche über ein Zeichenregime funktionieren und nicht mehr die individuelle Frömmigkeit, sondern die die Frömmigkeit bedeutenden

Handlungen im Zentrum stehen, implementiert Baumgarten eine Anleitung zur kollektiven Zeichenverwendung in das Kapitel der frommen Zeremonien. Zentral dabei ist, dass das Bedeuten der Handlungen auf sichere und möglichst eindeutige, Ambiguitäten vermeidende Art und Weise die Frömmigkeit zur Darstellung bringen soll (vgl. Eth §§141-146). Nur so kann vermieden werden, dass falsche Religionen oder Aberglaube in den Gebräuchen zur Darstellung kommen (*ceremoniae superstiosae*, vgl. Eth § 142).

Der Schritt vom inneren über den äußeren bis zum kollektiven Gottesdienst ist durchaus riskant. Denn der gute Mensch muss sich in der Spannung zwischen innerer und äußerer, also kollektiver, Erbauung, zwischen dem inneren Aufsuchen seines eigenen Gottes (*tuus deus*) und gesellschaftlich erstellten Medien (wie Reden und Schriften), anderen Menschen und zudem an Gebräuchen orientieren, weswegen ein fester Referenzpunkt fehlt. Jedoch führt dieses Verhältnis zu einer Struktur, die Baumgarten nicht nur seiner gesamten Ethik zugrunde legt, sondern aufgrund der Mise-en-abyme-Struktur ebenfalls innerhalb des Kapitels zur *religio* selbst widerspiegelt. Mithilfe dieser Strukturanalogie vermögen sich innere und äußere Erbauung abzusichern: Medientechnik und Übungen, die den Charakter formen, kulminieren in der religiösen Erbauung oder – wie es Baumgarten dann in den folgenden Teilen ethisch wendet – in der Vervollkommnung des Selbst und der Gesellschaft. Was also das Du nach dem allgemeinen Teil der *Ethica* sich selbst und anderen gegenüber zu leisten hat, wird deshalb von der *religio* vereinfacht, weil mit der Religion ebendieses Verhältnis des Menschen sich selbst und anderen gegenüber strukturell angeboten und medial eingeübt wird – und zwar anhand des Konzepts der Erbauung. Dieses unabgeschlossene, auf Medien ausgerichtete Aufeinander-bezogen-Sein von Innerem und Äußerem des Selbst ist dann auch der Grund, warum Baumgarten die *religio* als *analogon ethicae* wendet, die sich in der Ähnlichkeit des guten Menschen mit sich selbst, seinem Gott und der Gesellschaft zeigt.

I.2.2 Pflichten des Selbst. Ethik der Selbstdarstellung

Auf das Kapitel der *religio* folgen in der *tractatio* die *officia erga te ipsum* (b) und *officia erga alia* (c), die zusammen genau 250 von insgesamt 500 Paragrafen ausmachen. 150 Paragrafen nimmt das Kapitel *officia erga te ipsum* ein, die restlichen hundert das Kapitel *officia erga alia*. In diesen zwei Teilen übersetzt Baumgarten die religiösen Übungen der inneren und äußeren Erbauung analog in eine philosophische Ethik. Als Schalt-

stelle der Übersetzung fungiert das Vermögen zur Zeichenkunde, die hier nicht mehr das Lesen der ›heiligen‹ Schriften und das Hören der göttlichen Lehre organisiert, sondern als *characteristica moralis* den ethischen Charakter des Menschen. Obgleich die philosophische Ethik diejenige Ethik ist, die ohne Glauben erkannt werden kann (vgl. Eth § 2),¹⁶⁷ und die Erbauung den Kapiteln *b* und *c* lediglich als Strukturanalogie der Vervollkommnung unterlegt ist, durchdringt eine christlich-pietistische Denkkordnung mit entsprechender Terminologie auch den ›säkularen‹ Teil.¹⁶⁸ Denn mit den Pflichten sich selbst und anderen gegenüber greift Baumgarten auf *die* Selbstdisziplin des Abendlandes schlechthin zurück: auf die Buße (μετάνοια) bzw. – wenn es um die anderen geht – auf die ›brüderliche Korrektur‹ (*correctio fraterna*).¹⁶⁹ Francke führt mit dem Konzept des ›Bußkampfes‹ eine Aufwertung der Buße ein, die durch tägliche Übungen eine christliche Bekehrung (*conversio*) bezeugen soll.¹⁷⁰ Die Bekehrung zum Christentum ist im Pietismus nämlich kein einmaliger Akt, sondern mit der permanenten Askese sozusagen in eine wiederholte Übung überführt, was sich in Baumgartens Ethik als »sittliche, praktische, einübende Wissenschaft der Tugend« niederschlägt (Eth § 1).¹⁷¹

Diese Übungen, die den Charakter zu einem ethisch guten Charakter formen, skizziert Baumgarten jedoch nicht entlang einer theologischen Dogmatik oder Moraltheologie, sondern entlang der *facultas characteristica*: Zeichen vollkommener zu lesen und anzuwenden, ermöglicht es, die innere und äußere Vervollkommnung zu steigern. Der potenziell gute Mensch muss sich in einem ersten Schritt selbst möglichst genau erkennen und beurteilen, um sich mithilfe von Übungen zu vervollkommen. Die »Selbstuntersuchung« (*tui exploratio*, Eth § 157) bedingt eine Repräsentation des Selbst in seinen vergangenen und gegenwärtigen Zuständen. Neben der Selbstreflexion helfen dabei – insbesondere für die Beobachtung seines Selbst über eine weitere Zeitspanne – spezifische Medien wie z. B. Tagebücher, denen gerade im Pietismus eine erhöhte

167 »ETHICA PHILOSOPHICA (a) (philosophia moralis, ius naturae internum) est ethica, quatenus sine fide cognosci potest.«

168 Vgl. insbesondere Grote 2017, S. 128–141, sowie ders. 2016.

169 Vgl. zur Selbstpraktik der *metanoia* in der Spätantike und dem frühen Christentum Michel Foucault: Die Geständnisse des Fleisches. Hrsg. von Frédéric Gros, übers. von Andrea Hemminger. Berlin 2019.

170 Vgl. Yoder 2020; Storm 2018; Hans Wißmann et al.: Art. Buße. In: Horst Robert Balz et al. (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. 7. Berlin/New York 1981, S. 430–496.

171 »scientia virtutis, moralis, practica, ascetica«. Übersetzung: Mirbach 2007a, S. 1106.

Aufmerksamkeit zukommt.¹⁷² Ausgehend von den Erkenntnissen über das Selbst, die durch Selbstuntersuchungen gewonnen wurden, ist es in einem nächsten Schritt möglich, anhand von Übungen den Charakter gezielt zu vervollkommen (vgl. Kap. I.2.2.1). Dadurch wird zudem der Grundstein gelegt, die Vervollkommnung auch nach außen zu vermitteln, wofür wiederum Zeichenvermögen und Medien notwendig sind (vgl. Kap. I.2.2.2). Im Prozess dieser Selbst- und Fremdvervollkommnung konstituiert sich der gute Mensch, der über die Darstellung das Verhältnis zu sich sowie zu seinen Mitmenschen organisiert.

I.2.2.1 *Officia erga te ipsum*

Nach demselben Schema wie die gesamte *Ethica* und wie die *religio* unterteilt Baumgarten die Pflichten sich selbst gegenüber in allgemeine und besondere. Der erste Abschnitt (*generatim*) enthält vier Unterkapitel zu den Hauptkategorien, die für die Selbstvervollkommnung notwendig sind: Erkenntnis (vgl. Eth §§ 150-163), Urteil (vgl. Eth §§ 164-174), Gewissen (vgl. Eth §§ 175-190) und Eigenliebe (vgl. Eth §§ 191-200). Analog zur Religion ist auch in der philosophischen Ethik das Ziel der Vervollkommnung zuerst auf das Selbst ausgerichtet. Da aber der Mensch nicht unmittelbar auf sein Selbst zugreifen kann, muss er dieses zur Vervollkommnung seiner selbst erst einmal durch Erkenntnisverfahren bestimmen: »nosce te ipsum, quantum potes«, erlegt Baumgarten deshalb dem Menschen auf (Eth § 153). Mit der pietistisch geprägten Selbsttechnik der kontemplativen Selbsterforschung seines Zustandes richtet das Du die ethische Vervollkommnung auf sein Selbst aus. Da sich der Mensch nicht auf die Gegenwart beschränkt, sind zur Selbsterforschung auch die Erinnerung an sich selbst und die Antizipation des zukünftigen Selbst notwendig. Baumgarten empfiehlt zur besseren Selbsterkenntnis, seine Lebensumstände mithilfe von Tagebüchern (*diaria*) in eine schriftliche Form zu bringen und die – mit Michel Foucault gesprochen – »*ethopoetische* Funktion« des Schreibens zu nutzen,¹⁷³ um nicht nur das Selbst kla-

172 Vgl. Ralph Köhnen: Selbstoptimierung. Eine kritische Diskursgeschichte des Tagebuchs. Berlin et al. 2018, S. 87-98; Ulrike Kummer: Autobiographie und Pietismus. Friedrich Christoph Oetingers *Genealogie der reellen Gedanken eines Gottes=Gelehrten*. Untersuchungen und Edition. Frankfurt a.M. et al. 2010; Sibylle Schönborn: Das Buch der Seele. Tagebuchliteratur zwischen Aufklärung und Kunstperiode. Tübingen 1999.

173 Michel Foucault: Über sich selbst schreiben. In: Ders.: Schriften zur Literatur. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald, übers. von Michael Bischoff. Frankfurt a. M. 2012, S. 350-367, hier: S. 353.

rer zu erkennen, sondern dadurch auch seinen Charakter zu formen (vgl. Eth §160). Anders als noch bei Francke dient das Tagebuchschreiben bei Baumgarten also bereits nicht mehr einer primär kircheninstitutionellen »unmittelbare[n] Zweckbindung«,¹⁷⁴ sondern ethisch ausgerichteten Übungen zur Charakterformung.¹⁷⁵ Diese Charakterformung soll den Menschen zu einer Gelassenheit führen, in der ihn nichts unerwartet trifft, wie Baumgarten im Rückgriff auf die antiken Konzepte ἀθαυμαστία bzw. »*nil admirari*« argumentiert (Eth §163).¹⁷⁶

Neben den Selbsterkenntnis- stellen die Urteilsverfahren die zweite allgemeine Voraussetzung für die Pflichten sich selbst gegenüber dar (vgl. Eth §§164-174). Mit dem Habitus, seine Vollkommenheiten richtig zu beurteilen, ist der Mensch zur Selbstachtung, mit dem Habitus, seine Unvollkommenheiten korrekt einzuschätzen, zur Demut verpflichtet.¹⁷⁷ Dabei gilt es, die eigene Vervollkommnung ebenso wenig zu überschätzen – was zum Übermut (*arrogantia*) führt –, wie die eigene Seele niedrig zu schätzen. Dank dem Urteilsvermögen ist man aber nicht nur in der Lage, sein Selbst richtig zu beurteilen und zu erkennen, sondern auch, sich selbst in Bezug auf seine Taten einzuschätzen (vgl. Eth §§175-190). Das Gewissen bildet dabei diejenige Instanz, mit der sich der Mensch als Urheber einer spezifischen Tat beurteilt.¹⁷⁸ Sein Gewissen setzt den urteilenden Menschen in ein Verhältnis von Verpflichtung und freier Bestimmung, in dem es als Kontrollinstanz das eigene Handeln überprüft. Wird dem Gewissen keine Folge geleistet, so entstehen »Gewissensbisse« (*mor- sus conscientiae*, Eth §184).

Zusätzlich zur Pflicht der Selbsterkenntnis und -beurteilung bestehen die allgemeinen Pflichten sich selbst gegenüber in der Eigenliebe (*beautophilia*, vgl. Eth §§191-200).¹⁷⁹ »Liebe dich selbst, wie Gott dich liebt« (*ama te ipsum, sicut deus te amat*, vgl. Eth §191), lautet Baumgartens Imperativ, der die Selbstliebe sowohl legitimiert als auch begrenzt.¹⁸⁰ Da die

174 Schönborn 1999, S. 35.

175 Vgl. dazu auch Baumgartens eigene Diarien *Gedanken über die Reden Jesu* (1796 und 1797).

176 Zu ἀθαυμαστία bzw. *nil admirari* in der antiken Ethik vgl. den Kommentar in Baumgarten 2024, S. 108.

177 Vgl. Aichele 2017, S. 94-97.

178 Vgl. auch Baumgarten 2019, S. 212 [§126] und 338-346 [§§200-205].

179 Vgl. Toshiro Osawa: Can Love Be Excessive? Baumgarten and Kant on Love, Respect, and Friendship. In: Beatrix Himmelmann und Camilla Serck-Hanssen (Hrsg.): *The Court of Reason. Proceedings of the 13th International Kant Congress*. Berlin/Boston 2022, S. 1483-1492.

180 Vgl. Toshiro Osawa: Kant and Baumgarten on the Duty of Self-Love. In: *The*

Liebe die Freude über irgendjemandes¹⁸¹ Vervollkommnung ist (*gaudium ex alicuius perfectione*, vgl. Met § 684), der Mensch aber die höchstmögliche Vervollkommnung nicht erreichen kann, muss sich die Eigenliebe in Grenzen halten – legitim wäre unendliche Eigenliebe nur im Zustand der Vollkommenheit, was aber nur Gott zukommt. Die abgöttische Eigenliebe (*idololatrica philautia*), welche die Eigenliebe über die Liebe zu Gott stellt, ist deshalb ebenso zu vermeiden wie die Eigennützigkeit (*solipsismus moralis*).¹⁸² Die richtige Selbstliebe setzt also die korrekte Selbsterkenntnis, die Beurteilung des Selbst und ein gutes Gewissen des Selbst voraus. So kann sich das Du aus sich selbst heraus der Selbstherrschaft und damit seiner Freiheit möglichst stark annähern (vgl. Eth § 200 sowie Met § 730), indem es sich durch Eigenliebe pflegt, Unvollkommenheiten korrigiert und so die innere Vervollkommnung vorantreibt.

Nach diesen allgemeinen Voraussetzungen für die Selbstvervollkommnung widmet sich Baumgarten in drei Abschnitten den besonderen Bereichen der Selbstpflichten. Die drei Kapitel ordnet er nach der Logik »vom Inneren zum Äußeren« des Menschen an und sorgt dadurch für einen möglichst fließenden Übergang zwischen den Pflichten sich selbst und anderen gegenüber. Gegenstand der Selbstpflichten sind Seele, Körper und äußere Lebensumstände des Selbst. Mit den Pflichten seiner Seele gegenüber übernimmt Baumgarten das Modell der Psychologie, das er schon in der *Metaphysica* entwickelt. Im Vergleich zur bereits relativ komplexen *Metaphysica* verdichtet Baumgarten seine Argumentation in der *Ethica* allerdings nochmals bzw. setzt mit intertextuellen Verweisen die *Metaphysica* voraus.

Die Seele besitzt zwei Arten von Vermögen: einerseits das Erkenntnisvermögen (*facultates cognoscitivae*), andererseits das Begehungsvermögen (*facultates appetitiva*), die jeweils noch einmal in oberes (*superior*) und

Southern Journal of Philosophy 62/4 (2024), S. 469-485; allgemein zum Verhältnis der Gottes-, Selbst-, und Nächstenliebe vgl. Friedrich Vollhardt: Selbstliebe und Geselligkeit. Untersuchungen zum Verhältnis von naturrechtlichem Denken und moraldidaktischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert. Tübingen 2001.

181 Unglücklicherweise übersetzen sowohl Gawlick und Kreimendahl (Baumgarten 2011) als auch Mirbach (Baumgarten 2007) »alicuius« mit »eines anderen« und vertuschen gerade dadurch Baumgartens Aufhebung einer rein altrozentrischen Liebe – wie sie noch bei Wolff vorherrscht – durch die Ersetzung von »alterius« durch »alicuius«, vgl. Schwaiger 2008, S. 229.

182 Zu Baumgarten als Begründer der Begriffsverwendung sowohl der *idololatrica philautia* sowie des *solipsismus moralis* und zur »Baumgarten-Blindheit bisheriger begriffsgeschichtlicher Forschung« vgl. Schwaiger 2008, S. 231.

unteres (*inferior*) Erkenntnis- bzw. Begehrensvermögen unterteilt sind. Allgemein gilt für die ethische Vervollkommnung der Seele, dass man diese Vermögen selbst kennen und pflegen muss, um eine möglichst hohe Vervollkommnung zu erreichen – und zwar im materialen sowie im formalen Sinne. Mit der materialen Vervollkommnung der Seele ist sicherzustellen, dass lediglich zu Erkennendes und zu Begehrendes erkannt bzw. begehrt werden, da sich das Materiale auf die Extension, d. h. auf die Gegenstände und deren Anzahl, bezieht, sodass man das ethisch Richtige erkennt bzw. begehrt. Die formale Vollkommenheit hingegen ist die Art und Weise des Erkennens und des Begehrens, die der Mensch durch Übungen (*exercitia*, vgl. Eth § 202) zu steigern hat, sodass er ›richtig‹ erkennt und begehrt.¹⁸³

Generell definiert Baumgarten Erkenntnis (*cognitio*) in der *Acroasis logica* (1761) als zusammenhängende Anhäufung von Vorstellungen: »COGNITIO, est complexus repraesentationum, seu perceptionum.«¹⁸⁴ Das untere Erkenntnisvermögen oder auch das *analogon rationis*, wie Baumgarten das Kapitel im Fließtext entgegen dem Inhaltsverzeichnis überschreibt, gliedert er mit einer Ausnahme nach der Erkenntnispsychologie der *Metaphysica*: Im Besonderen besteht das untere Erkenntnisvermögen aus dem Sinn, der Einbildungskraft, der Feinsinnigkeit, dem Gedächtnis, dem Dichtungsvermögen, der Vorhersehung und dem Voraussehungsvermögen sowie dem Vermögen der Zeichenkunde. Einzig das Urteilsvermögen ist in der *Ethica* von der metaphysischen Gliederung der unteren Seelenvermögen ausgenommen. Weil es als notwendige Voraussetzung ein zentrales Vermögen der Vervollkommnung des Selbst ausmacht, ist es in den allgemeinen Teil der Selbstpflichten ausgelagert. Der Unterschied zwischen *Ethica* und *Metaphysica* besteht nun darin, dass die *Ethica* die einzelnen Unterkategorien der unteren Erkenntnisvermögen stark verdichtet abhandelt und jeweils zusätzlich mit dem Imperativ einleitet, die einzelnen Vermögen zu kennen, zu erfahren und zu vermessen (*nosce, experire et metire*). Dank der Kenntnis des einzelnen Vermögens kann der Mensch das jeweilige Vermögen sodann gezielt einüben, pflegen und verbessern (*exercere, curare et emendare*), was dazu führt, dass die *psychologia empirica* als dynamische Entität verstanden wird.

Ähnliches sieht Baumgarten im Abschnitt *cura intellectus* auch für die oberen Erkenntnisvermögen vor. Der Verstand (*intellectus*) umfasst die Aufmerksamkeit (*attentio*), die Überlegung (*reflexio*), das Vergleichen

183 Vgl. Nannini 2020, S. 488-493.

184 Alexander Gottlieb Baumgarten: *Acroasis Logica*. In Christianum L. B. de Wolff. Halle 1761, S. 1-2 [§ 3].

(*comparatio*) und die Absonderung (*abstractio*), die schrittweise von der Wahrnehmung zum Begriff führen.¹⁸⁵ Ausgehend von den unteren Erkenntnisvermögen gelangt Baumgarten mithilfe der Aufmerksamkeit, die »zwischen unteren und oberen Erkenntniskräften vermittelt« und so die »Selbstbearbeitungspraxis« durch die ästhetische Erziehung begründet, zu den oberen Erkenntnisvermögen, worin die epistemologische Verankerung seiner Übungen des Selbst bestehen.¹⁸⁶ Die Aufmerksamkeit steht im Zentrum der Vervollkommnung des Verstandes, wie Baumgarten auch in seinen *Philosophischen Briefen von Aetheophilus* argumentiert, denn sie ist »zur Verbeßerung aller übrigen Erkenntnis-Vermögen unentbehrlich«.¹⁸⁷

Die Voraussetzung für die obere Erkenntnis ist jedoch nach wie vor die sinnliche Erkenntnis,¹⁸⁸ auf deren Vorstellung sich zuerst die Aufmerksamkeit zu richten hat. An dieser Stelle kommen zwei weitere Eigenschaften des Verstandes ins Spiel: die Überlegung und der Vergleich. Indem der Mensch seine Aufmerksamkeit auf einzelne Merkmale der Vorstellung richtet und den »Klarheitsgrad« der einzelnen Merkmale festhält,¹⁸⁹ überlegt er. Wenn er dann die Aufmerksamkeit wieder auf die ganze Vorstellung mit den nun überlegten einzelnen Merkmale richtet, vergleicht er (vgl. Met § 626). Da ihm nach der Überlegung und dem Vergleich die Klarheitsgrade der einzelnen Vorstellungen bewusst sind, kann man mithilfe der Absonderung die dunklen Teile der Vorstellung »aus den Gedanken schlagen« (vgl. Met § 625), wodurch die Vorstellung eines Dinges zur Vorstellung eines Begriffs wird.¹⁹⁰ Deshalb stellt Baumgarten die Aufgabe, seinen Verstand – gleich den unteren Erkenntnisvermögen – zu kennen, zu erfahren und zu vermessen, damit man ihn durch Übungen verbessern kann. Genau dasselbe gilt auch für das besondere Vermögen des Verstandes, für die Vernunft, die es ermöglicht, den Zusammenhang der Dinge (*nexus rerum*) anhand von vernünftigen Schlüssen zu erkennen.

185 Zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden von Baumgartens Verstandesbegriff zu Wolff vgl. Casula 1973, S. 168-173.

186 Barbara Thums: Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und Selbstbegründung von Brockes bis Nietzsche. Paderborn 2008, S. 139 und 137. Vgl. zur Aufmerksamkeit auch Rüdiger Campe: Baumgartens Ästhetik. Metaphysik und *technē*. In: Allerkamp und Mirbach (Hrsg.) 2016, S. 149-170, sowie [Baumgarten] 1741, S. 5-8.

187 [Baumgarten] 1741, S. 7.

188 Vgl. Aichele 2017, S. 129.

189 Ebd., S. 131.

190 Zu Baumgartens Begriffsbildung vgl. ebd., S. 126-157.

Neben dem Erkenntnisvermögen besitzt der Mensch ein Begehungsvermögen. In einem ersten Schritt behandelt Baumgarten – auch wieder analog zu seiner *Metaphysica* – die grundlegenden Konzepte und allgemeinen Gesetze des Begehungsvermögens, bevor er zu den besonderen unteren und oberen Begehungsvermögen übergeht. Allgemein basiert das Begehungsvermögen auf dem Empfinden von Lust (*voluptas*), Unlust (*taedium*) oder Gleichgültigkeit (*indifferentia*). Diese seelischen Zustände stellen sich in dem apostrophierten Du dann ein, wenn es in einer Anschauung mehr Vollkommenheiten als Unvollkommenheiten (Lust) oder umgekehrt (Unlust) zu erkennen glaubt. Wenn in einer Anschauung gleich viele Vollkommenheiten wie Unvollkommenheiten erkannt werden, so ist die erkennende Instanz der Anschauung gegenüber gleichgültig. Den Menschen verpflichtet Baumgarten auf die materiale und auf die formale Lust. Mit der materialen vollkommenen Lust stellt das Du sich die Welt am wahrsten und – da es sich bei der Welt um die beste aller möglichen handelt (vgl. Met § 936) – am besten vor (vgl. Eth § 228). Im Gegensatz zur materialen Lust zielt die formale nicht auf den Gegenstand, sondern auf die Art und Weise der Anschauung ab. Die formale Vollkommenheit der Lust wird gesteigert, wenn die Anschauungen möglichst gut sind, d. h. am wahrsten, klarsten, gewissensten und am feurigsten. Mit der Qualitätssteigerung der Anschauung geht die Veränderung der daraus resultierenden Lüste einher: Wenn das Du die bestmögliche Anschauung erreicht, will es keine unbeständige, sondern lediglich beständige Lüste (vgl. Eth § 234).

Die lust- bzw. unlusthervorbringenden Anschauungen erzeugen bewegende Erkenntnisse, die eine Kraft ausüben und dadurch Begehren auslösen. Mit dem Begehren richtet sich der Mensch an seiner Zukunft aus, indem er bemüht ist, dasjenige hervorzubringen, was gefallen wird (vgl. Met § 665). Da das Begehungsvermögen durch diese bewegende Kraft aus dem Erkenntnisvermögen folgt (vgl. Eth § 235), besteht die Vervollkommnung des Begehungsvermögens darin, die Übereinstimmung mit dem Erkenntnisvermögen zu steigern. Ethisch gutes Erkennen und ethisch gutes Begehren decken sich umso mehr, je vollkommener man erkennt und begehrt. Wenn sich das materiale Erkenntnisvermögen vervollkommnet, dann wird das materiale Begehrensvermögen automatisch das Gute immer vollkommener begehren. Formal kann das Begehungsvermögen verbessert werden, indem das formale Erkenntnisvermögen korrigiert wird: Je besser man erkennt, desto besser begehrt man. Jedoch kann es durchaus sein, dass selbst dem guten Menschen etwas gefällt, das zwar gut ist, jedoch einem noch höheren Guten im Weg steht. An dieser Stelle, so Baumgarten,

ist das Du zur ›Selbstverleugnung‹ (*abnegatio*, vgl. Eth § 239), zur Verleugnung spezifischer Begehren verpflichtet.

Neben den allgemeinen Bestimmungen des Begehungsvermögens adressiert Baumgarten zusätzlich das untere und das obere Begehungsvermögen im Besonderen. Das untere Begehungsvermögen folgt aus den unteren Erkenntnisvermögen, wobei dunkle sowie verworrene Vorstellungen durch sinnliche Triebfedern (*stimuli*) sinnliches Begehren auslösen können. Dunkle Vorstellungen führen – wenn sie sinnliche Triebfedern in sich bergen – zu blinden Trieben und blinder Abscheu (vgl. Met § 677). Da sich Trieb und Abscheu der direkten Kontrolle entziehen, machen sie eine große Herausforderung für die ethische Charakterformung aus. Die blinden Triebe und die blinde Abscheu sollen aber nicht einfach ›mit den Wurzeln‹ ausgerissen werden, da beispielsweise gerade der Trieb der Neugierde durchaus etwas Gutes haben kann (vgl. Eth § 243). Um seine Triebe zu beherrschen, geht Baumgarten indirekt vor und fokussiert auf den Grund der Seele, den *fundus animae*, den das Du anhand von sinnlichen Übungen vervollkommen kann (vgl. Eth § 242).¹⁹¹ Dies gelingt dem Menschen, indem er seine Affekte diszipliniert, d. h. diejenigen unteren Begehungsvermögen, die aus verworrenen Vorstellungen resultieren.

Mit dieser Disziplinierung der Affekte leitet Baumgarten die Pathologie ein, die als psychologische bzw. ästhetische Pathologie eine Anleitung für die Affektkontrolle bereitstellt. Sie führt aus, wie das Du seine Affekte erwecken und besänftigen kann, damit es nicht mehr »Slave seiner Leidenschaften« (*servus affectuum*, Eth § 245) ist. Die psychologische Pathologie besteht dabei in einer Affekttheorie, die ästhetische hingegen in den rednerischen, rhetorischen und poetischen Regeln, die das untere Begehungsvermögen steuern und disziplinieren (vgl. Eth § 245; Met § 678) – ein Projekt, das Baumgarten insbesondere in der *Aesthetica* weiterverfolgt.¹⁹² Diese Disziplinierung ermöglicht sodann, den *fundus animae* an-

191 Vgl. Sina Dell’Anno: ›satura‹ – Monströses Schreiben in Antike und Aufklärung. Lucilius, Varro, Horaz, Petron, Martianus Capella, Hamann, Jean Paul. Berlin/Boston 2023, S. 309-318; Tanehisa Otabe: Der Begriff der ›petites perceptions‹ von Leibniz als Grundlage für die Entstehung der Ästhetik. In: Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, Aesthetics 35 (2010), S. 41-53; Hans Adler: Fundus Animae – der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 62/2 (1988), S. 197-220.

192 Vgl. zudem Baumgarten 1769, S. 39-40 [§103]. Zur Pathologie bei Baumgarten vgl. Johan Redin: Pathogenesis: Life, Literature and Animality. Medical Theory and Biological Nihilism in Eighteenth-Century Thought. In: Knut Stene-Johan-

hand von ästhetischen Übungen indirekt zu vervollkommenen (*fundus animi per indirectum perfici*, vgl. Eth § 242), was durch die »Disziplin der Ästhetik«¹⁹³ die »technology« und »construction of the self« ermöglicht (vgl. Kap. I.3.2).¹⁹⁴

Auf den ersten Blick unabhängig von den Trieben des *fundus animae* und den Affekten scheint das obere Begehungsvermögen zu agieren: der Wille. Während das untere Begehungsvermögen durch die sinnlichen Triebfedern bestimmt wird, wird das obere von den verstandesmäßigen Bewegungsgründen (*motiva*) determiniert, die aus dem oberen Erkenntnisvermögen resultieren. Wollen ist also vernunftgeleitetes Begehren. Mit dem vernünftigen Begehren kommt für den Menschen auch erst die Möglichkeit ins Spiel, sich frei für eine Handlung zu entschließen. Denn die Freiheit bestimmt Baumgarten als »das Vermögen, nach seinem Belieben zu wollen oder nicht zu wollen« (Met § 719).¹⁹⁵ Jedoch – und hier erhält seine Willentheorie eine intrikate Wendung – sind nicht nur Handlungen frei, die aufgrund des Willens geschehen. Denn weil der Mensch auch ein sinnliches Wesen ist, ist dem spezifischen Wollen stets etwas Sinnliches beigegeben, sodass selbst die freiesten Handlungen nicht nur von Bewegungsgründen, sondern auch von sinnlichen Triebfedern bestimmt sind (vgl. Met § 720). Deshalb kann der Mensch auch gar nicht für alle Handlungen ein vernunftgemäßes Begehren entwickeln (vgl. Eth § 246). Nichtsdestoweniger hat er die Freiheit, sich für eine Handlung zu entscheiden, obwohl diese gegen den vernunftgeleiteten Willen spricht. An dieser Stelle verdoppelt sich daher Baumgartens Willenskonzept: Der Wille im engeren Sinne bildet das obere Begehungsvermögen, das von den verstandesmäßigen Bewegungsgründen geleitet

sen und Frederik Tygstrup (Hrsg.): *Illness in Context*. Amsterdam/New York 2010, S. 221-245; Dieter Kliche: *Ästhetische Pathologie*. Ein Kapitel aus der Begriffsgeschichte der Ästhetik. In: *Archiv für Begriffsgeschichte* 42 (2000), S. 197-229.

193 Christoph Menke: *Die Disziplin der Ästhetik ist die Ästhetik der Disziplin*. Baumgarten in der Perspektive Foucaults. In: Campe, Haverkamp und Menke (Hrsg.) 2014, S. 233-247. Englische Übersetzung: Christoph Menke: *The Discipline of Aesthetics is the Aesthetics of Discipline*. Baumgarten from Foucault's Perspective. In: J. Colin McQuillan (Hrsg.): *Baumgarten's Aesthetics. Historical and Philosophical Perspectives*. Lanham et al. 2021, S. 273-281.

194 Gabriel Trop: *Poetry as a Way of Life*. *Aesthetics and Askesis in the German Eighteenth Century*. Evanston 2015, S. 25-49.

195 »*facultas volendi nolendive pro lubitu suo*«. Vgl. Clemens Schwaiger: *Baumgarten's Theory of Freedom. A Contribution to the Wolff-Lange Controversy*. In: Fugate und Hymers (Hrsg.) 2018, S. 42-60.

wird. Der Wille im weiteren Sinne betrifft die Wahlfreiheit des Menschen, sich für eine Handlung zwischen vernunftgemäßen Bewegungsgründen und sinnlichen Triebfedern entscheiden zu können.

Aufgrund dieser Bestimmung kann sich der Mensch, gerade weil ihm durch den Willen im weiten Sinne die Willensfreiheit möglich ist, frei für eine Handlung entscheiden, die gegen die vernunftgemäßen Bewegungsgründe gerichtet ist und aus den sinnlichen Triebfedern resultiert. Diese freien Handlungen sind solche, die man ›nicht willentlich will‹ (*invitus volo*, vgl. Met § 722), wie Baumgarten das scheinbare Paradoxon auf den Punkt bringt (vgl. Met §§ 721-722). Die Lösung für dieses Paradoxon liefert das Konzept des ›schönen Wollens‹, das der Mensch zwar nicht durch die Vernunft, jedoch durch sinnliche Übungen und die Disziplinierung seines Selbst – also wiederum durch die Pathologie – steuern kann.¹⁹⁶ Weil also das Abwägen zwischen den einzelnen sinnlichen Triebfedern und vernunftgemäßen Bewegungsgründen sowie das Entschließen für oder wider eine Handlung die Freiheit des guten Menschen ausmachen,¹⁹⁷ dies aber nie ein rein vernunftgemäßer Vorgang sein kann, sieht Baumgarten ethische Übungen vor (vgl. Eth §§ 247-248). Mit zunehmendem Schwierigkeitsgrad muss das Du lernen, sich selbst zu zwingen, damit es seinen ethischen Pflichten nachkommen kann – auch gegen den eigenen Willen. Erst mithilfe dieser Exerzitien ist es möglich, die wahre Freiheit zu erlangen, indem das Du sein sinnliches Begehren mithilfe ästhetischer Disziplinierung pflichtgemäß ausbildet und dergestalt unteres und oberes Begehrensvermögen in Übereinstimmung bringt, also vervollkommnet.

Im ersten Abschnitt des Kapitels zu den Pflichten des Selbst bestimmt Baumgarten die Pflicht gegenüber der Seele, die jeweils wiederum in unteres und oberes Erkenntnis- bzw. Begehrensvermögen geteilt sind. Auf die Pflicht zur Seelenpflege folgt die Pflicht, für den Körper zu sorgen. Der Mensch soll die Vervollkommnung auch körperlich vorantreiben, die im 18. Jahrhundert jedoch nicht in einem Schönheitsideal und der körperlichen Leistungsfähigkeit liegt. Hier macht vielmehr die Übereinstimmung von Körper und Seele die formale, die Übereinstimmung des Körpers mit sich selbst die materiale Vollkommenheit des Körpers aus (vgl. Eth § 250). In fünf Abschnitten erklärt Baumgarten, wie der Mensch diese Vervollkommnung praktizieren kann. Die erste Voraussetzung ist, dass der Körper nicht seiner grundlegenden Funktion beraubt wird: des

¹⁹⁶ Vgl. Berndt 2020; dies. 2018.

¹⁹⁷ Vgl. zum Vorgang des Abwägens und Entschließens bei Baumgarten Aichele 2019, S. XXXVII-XLVII.

Lebens (*vita*). Einerseits soll deshalb der Tod möglichst vermieden, andererseits aber auch nicht allzu sehr gefürchtet werden, da er nach Baumgarten letztlich bloß »ein Übergang von einem Haus in ein anderes« ist (Eth § 252).¹⁹⁸ Trotz dieser Ethik oder Kunst des guten Sterbens (*ars bene moriendi*, vgl. Eth §§ 467-470)¹⁹⁹ soll der Mensch aber, solange er lebt, den Tod in gelassener Erwartung herauszögern. Dazu hat das Du für seine Gesundheit (*sanitas*) zu sorgen, die in der inneren Harmonie der einzelnen Körperteile liegt. Dies gelingt dank einer Diätetik, einer »Gesundheitskunst« (*diaetetica*), die nicht nur für die innere Harmonie des Körpers mithilfe von guten Nahrungsmitteln, Bewegung etc. sorgt, sondern auch für einen »gesunden Geist« Ratschläge gibt (Eth § 254).²⁰⁰ Übungen zur körperlichen Vervollkommnung enthalten also innere Selbsttechniken wie Gesundheitskunst und körperlich-seelische Harmonie, zu denen der Mensch sich verpflichtet.

Auf denjenigen Übungen, die zur körperlichen Vervollkommnung auf das Innere – wie z. B. die Gesundheit – ausgerichtet sind, folgen die Übungen, die das Äußere formen. Deren Anleitungen führt Baumgarten im folgenden Abschnitt »Nahrungsmittel und Kleidung« (*victus et amictus*) aus. Den Umschlagpunkt von innerer und äußerer körperlicher Vervollkommnung bildet die gute Verdauung (*concoctio*, vgl. Eth § 259), die durch gemäßigte Alkohol- und Nahrungsaufnahme im Gleichgewicht gehalten werden kann. Mit seiner Diätetik grenzt er sich explizit gegen eine Ethik ab, die mithilfe einer kasteienden »Dressur« des Körpers die Seele von ihrer physischen Verbundenheit lösen will und eine leiblich unabhängige Existenz propagiert. Denn Baumgarten sieht die Vervollkommnung in der Übereinstimmung zwischen Seele und Körper, sodass

198 »quasi transitus e domo in domum est«. Übersetzung: Mirbach 2007a, S. 1107.

199 Vgl. Alessandro Nannini: How a Philosopher Dies. Reason, Faith, and *aisthesis* in Baumgarten's *ars moriendi*. In: Das achtzehnte Jahrhundert 43/1 (2019), S. 48-72; Mirbach 2008a; Raimund Bezold: Baumgartens Tod. In: Peter-André Alt et al. (Hrsg.): Prägnanter Tod. Studien zur deutschen Literatur der Aufklärung und Klassik. Würzburg 2002, S. 19-28.

200 Vgl. zur Diätetik bei Baumgarten: Alessandro Nannini: Baumgarten's Diet. Physical Exercise, Health, and Beauty. In: *Aisthesis* 15/2 (2022a), S. 137-146; Redin 2010; Carsten Zelle: Anakreontik und Anthropologie. Zu Johann Arnold Eberts *Das Vergnügen* (1743). In: Manfred Beetz und Hans-Joachim Kertscher (Hrsg.): *Anakreontische Aufklärung*. Tübingen 2005, S. 93-106, hier: S. 97-99; ders.: Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750. In: Ders. (Hrsg.): »Vernünftige Ärzte«. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung. Tübingen 2001, S. 5-24.

die von ihm empfohlene Diätetik den »philosophische[n] Tod« – also die Ablösung der Seele vom Körper – und die »Casteyung, die Creutzigung des Fleisches« verwirft (*disciplina corporis*, Eth § 262). Ganz im Gegenteil huldigt Baumgarten gar – wie die *Philosophischen Brieffe* zeigen – dem »Gesundheit-Trinken« als kulturelle und religiöse Zeremonie.²⁰¹ Wegen dieser Übereinstimmung von Seele und Körper erhält letzten Endes auch das leibliche Aussehen eine gewisse Relevanz. Für Baumgarten ist ein Körper dann »schön«, wenn es sich um einen »gesunden« Körper handelt (vgl. Eth § 264). Wo jedoch körperliche »Abnormitäten« vorliegen, kann Kleidung Abhilfe schaffen, welche die »Mängel« ebenso zu verdecken wie sie körperliche »Vorzüge« hervorzuheben vermag, womit Baumgarten die ethische Funktion der Mode in Anschlag bringt (vgl. Eth § 266).

Ebenfalls in der Kategorie der äußeren Körperpflege behandelt Baumgarten die Abschnitte über Beschäftigungen und Muße (*occupationes et otia*) sowie über Keuschheit (*castitas*), die bereits vom Kapitel über die Körperpflege zum nächsten Kapitel über die Pflege des äußeren Zustands überleiten. Sowohl die Beschäftigungen als auch die Muße müssen einem Zeitmanagement unterworfen werden (*dispensatio temporis nostri*), wodurch selbst die Zeit zur ethischen Kategorie wird (vgl. Eth §§ 267-271). Die Keuschheit steht dem Beischlaf (*coitus*) entgegen. Mit Hilfe der Klugheit (*prudentia*) soll das Du sich entgegen dem »fleischlichen Begehren« dergestalt disziplinieren, dass es nicht jeglichen Beischlaf erstrebt, sondern nur den höchstmöglichen, wodurch der Mensch seine Keuschheit zu wahren vermag. Diesen höchstmöglichen Beischlaf verortet Baumgarten in der heterosexuellen Monogamie, die darüber hinaus institutionell durch die Ehe verankert sein muss. Zudem beauftragt Baumgarten den Menschen, mit der verheirateten Person nicht nur eine physisch befriedigende, sondern gleichzeitig auch moralisch gute Verbindung einzugehen. Dadurch soll das Du seiner »aphroditischen Handlungen« »Herr« werden (vgl. Eth § 272), damit die »Unreinigkeit der Geilheit« (*impuritas salacitatis*, Eth § 274) sowie der *coitus* außerhalb des Ehestandes (vgl. Eth § 275) vermieden werden können.

Die Pflichten seinem Selbst gegenüber beschränken sich nicht auf die eigene Seele und den eigenen Körper. Im dritten Abschnitt der Selbstpflichten behandelt Baumgarten weitere Beschäftigungen, die zu den charakterformenden Übungen gehören: Das Kapitel *status externus* bezieht sich bereits auf äußere Dinge, sie gehören aber gleichzeitig zu den Pflichten dem Selbst gegenüber. In seinem äußeren Zustand hat das Du nach Vervollkommnung zu streben, indem es die Dinge außerhalb seiner

201 [Baumgarten] 174I, S. 93-96.

selbst mit den eigenen Zielen in Einklang bringt. Dazu gehören beispielsweise notwendige Dinge des Lebens sowie Bequemlichkeiten, zu denen ein ethisch richtiges Verhältnis gefunden werden muss. Außerdem erstreckt sich die Vervollkommnung auf die Tätigkeiten, durch die diese Dinge herbeigeführt werden, nämlich die Arbeit (*labor*, vgl. Eth § 281). Deshalb ist auch der Umgang mit Geld und Genussmitteln wichtig, um die Vollkommenheit des Selbst zu befördern. Dafür greift Baumgarten zum Beispiel auf das aristotelische Konzept der »Beschaffungskunst«²⁰² zurück (*χρηματιστική*), die – wenn sie nicht im Dienst der »Kunst der Haushaltsführung«²⁰³ (*οικονομία*) steht – zur »gewinnsüchtige[n] Erwerbskunst«²⁰⁴ verkommt (vgl. Eth § 286).

Mit dem letzten Abschnitt der Pflege des *status externus* beleuchtet Baumgarten die Repräsentation des Selbst bei seinen Mitmenschen, welche die menschlichen Beziehungen organisiert. Die »Pflege des Rufs« (*cura existimationis*, Eth § 293) erweist sich deshalb als zentral, da die gesellschaftliche Position sowie gesellschaftliche Machtverhältnisse davon abhängen. Wie Aristoteles kehrt er die Ambivalenz der »*philotimia*« (Eth § 293) hervor, die er mit »Ehrliche« übersetzt – während aktuelle Aristoteles-Übersetzungen »φιλοτιμία[]«²⁰⁵ abwertend als »Ehrgeiz«²⁰⁶ bzw. sogar als »Ehrsucht«²⁰⁷ verdeutschen und dadurch gerade die bei Aristoteles angelegte Ambivalenz unter den Tisch kehren. Auch wenn die Ehrliche gnadenlos aufzeigt, dass Freundschaft und Liebe zu den Mitmenschen primär durch eigennützige Selbstliebe motiviert sind, so soll sie laut Baumgarten dennoch kultiviert werden, weil sie den eigenen Ruf befördert und so den Menschen vervollkommnet:

Weil nicht nur der einfache Ruf zwischen den größten Gütern des äußeren Zustandes aufzunehmen ist, § 276, sondern auch ein vergrößerter [Ruf, r. s.], der genauer Ehre [honor, r. s.] genannt wird, einen sehr vervollkommnet, M. § 942, da jener auch von dem Urteil anderer Menschen sehr abhängt – zu unserem Glück und Unglück, M. § 912 –, wird nicht alle EHRLICHE [PHILOTIMIA, r. s.] – oder der Habitus, einen Ruf zu begehren, der strenge Wächter des einfachen Rufes –,

202 Aristoteles: Politik. Buch I. In: Ders.: Werke, in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Hellmut Flashar. Bd. 9.1. Berlin 1991, S. 21 [1256a11-12].

203 Ebd.

204 Ebd., S. 23 [1256b40-42].

205 Aristoteles 2020b, S. 438 [1159a13].

206 Ebd., S. 439 [1159a13].

207 Aristoteles 2020a, S. 148 [1159a13].

und Ausdehnungen der Anstrengung für die Zunahmen, so viel wie es derer möglich ist, zu verwerfen sein, wichtiger ist es, [diese, r. s.] in den Sorglosigkeiten zu erregen, § 276.²⁰⁸ (Eth § 293)

Freilich muss dieses Begehren nach Ehre auch bei Baumgarten im Gestus der Bescheidenheit durchgeführt werden, da es ansonsten schnell in »Eitelkeit« (*vanitas*, Eth § 296) umschlagen kann. Eine ethisch ideale Repräsentation seines Selbst hingegen gelingt – so Baumgarten – durch ein »ehrliebendes Betragen« (*honestas*, Eth § 300). Während bei der Eitelkeit die Eigennützigkeit der Ehrliche sichtbar wird, bleibt sie bei dem ehrliebenden Betragen unbemerkt, weswegen dieses für die Pflege seines Rufs und somit für die Selbstvervollkommnung dienlich ist.

I.2.2.2 *Officia erga alia*

Weil in Baumgartens Metaphysik durch den *nexus rerum* alles miteinander in Verbindung steht,²⁰⁹ sind Pflichten anderen gegenüber (*officia erga alia*) und Pflichten dem Selbst gegenüber nicht scharf voneinander getrennt: Pflichten gegenüber anderen sind immer auch Pflichten gegenüber einem selbst (vgl. Eth § 301), da die Vervollkommnung der anderen immer auch die Vervollkommnung des Selbst bedeutet. Auch die Pflichten anderen gegenüber (*c*) enthalten die übliche Zweiteilung in *generatim* und *speciatim*. Grundsätzlich geht es mit den *officia erga alia* um die Vervollkommnung von allem, was außerhalb des Selbst liegt. Damit der Mensch motiviert ist, die Vollkommenheit äußerer Dinge zu erstreben, gilt allgemein, dass er einen Gefallen an diesen äußeren Vervollkommnungen haben sollte. Da das Gefallen an Vervollkommnungen Baumgartens Definition von Liebe entspricht, wird der Mensch allumfassend zur Liebe verpflichtet: zur *amor universalis* bzw. zur *pamphilia*. Um sich aber ob der Vervollkommnung zu erfreuen, ist zuerst die Erkenntnis des äußeren Dinges notwendig. Je mehr man erkennt – so Baumgartens Schluss –, desto mehr ist es möglich zu lieben (vgl. Eth §§ 301-303).

208 »Quum non existimatio solum simplex inter maxima status externi bona referenda sit, §. 276, sed et aucta, quae strictius honor dicitur, eum admodum perficiat, M. 942, quum ex aliorum etiam hominum iudicio multum bonae malaeque nostrae fortunae dependeat, § 912: PHILOTIMIA (a), s. habitus existimationem appetendi, rigidus custos existimationis simplicis, et intensae nisus in augmenta, quantum eius fieri potest, non erit reicienda omnis, excitanda potius in socordibus, §. 276.«

209 Vgl. Aichele 2017.

Nach der allgemeinen Verpflichtung zur *pamphilia* wendet sich Baumgarten den besonderen Pflichten den äußeren Dingen gegenüber zu, die er in zwei Kategorien teilt: *officia erga alios homines* und *officia erga alia, quae non sunt homines*. Die Grundlage von Baumgartens Ethik zwischen den Menschen bildet die Liebe, weswegen das Du zur allgemeinen Liebe gegenüber den Menschen verpflichtet ist (*amor hominum*). An dieser Stelle setzt Baumgarten wiederum auf die Analogie zur Religion: Weil Gott alle Menschen liebt und sich der gute Mensch Gott anzugleichen hat, ist er auch zur allgemeinen Menschenliebe, zur Philanthropie verpflichtet (vgl. Eth § 308). Da aber kein Mensch vollkommen ist, sondern – theologisch gesprochen – seit dem Sündenfall gezwungenermaßen moralische Mängel aufweist, ist nicht nur Liebe, sondern auch Barmherzigkeit (*misericordia*) notwendig, damit sich die Menschen nicht gegenseitig für ihre Unvollkommenheiten abstrafen (vgl. Eth § 306). Mit der Menschenliebe direkt verbunden ist das Bestreben nach Frieden (*studium pacis*). Um Frieden zwischen den Menschen zu erreichen, hat das Du ein verträglicher Mensch zu sein (vgl. Eth § 327), der sich an innere und äußere Gesetze hält (vgl. Eth § 319) und sich durch Sanftmut (*mansuetudo*, vgl. Eth § 323), Milde (*animus mitis*, vgl. Eth § 324) und Versöhnlichkeit (*placabilitas*, vgl. Eth § 326) auszeichnet. Dank der Verträglichkeit legt der Mensch das Fundament der Freundschaft (*amicitia*), die es erst ermöglicht, zur Vervollkommnung von anderen Menschen beizutragen.²¹⁰

Um andere Menschen allgemein zu vervollkommen, ist ein gegenseitiges richtiges Erkennen notwendig. Das setzt wiederum voraus, dass man sich anderen ›richtig‹ präsentiert bzw. darstellt, weshalb Baumgarten ein spezifisches Zeichensystem der Selbstdarstellung in seine Ethik implementiert (vgl. Kap. I.I.I.2):

Weil ein anderer Mensch nicht wissen kann, was in deinem Geiste vollzogen wird, wenn es nicht bezeichnet wird, ist es oft dennoch nicht nur für dich allein, sondern auch für ihn, wichtig, dass er reicher, wahrer, klarer, sicherer und feuriger weiß, auf welche Art und wie viel er von dir geliebt wird.²¹¹ (Eth § 309)

²¹⁰ Vgl. Roland Spalinger: »Prüfe-Stein«. Praktiken der Freundschaft in A.G. Baumgartens *Ethica philosophica* und *Philosophischen Briefen des Aletheophilus*. In: Frauke Berndt et al. (Hrsg.): *Ethische Praktiken in ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts*. Hamburg 2024a, S. 297–316; Osawa 2022.

²¹¹ »Quum alter homo, quid intra mentem tuam agatur, nosse non possit, nisi significatum, M. §. 347, saepe tamen non tua solum, sed et illius intersit, eum vbe-

Durch die Darstellung der Liebe gegenüber anderen gewöhnt sich der Mensch den Habitus des »liebreiche[n] Betragen[s]«, die *humanitas* an (Eth § 309). Verschiedene Zeichentypen erlauben es, die Menschenliebe zur Darstellung zu bringen. Neben »natürlichen« Zeichen des inneren Wesens, die außerhalb der direkten Kontrolle des Menschen für seine Selbstdarstellung liegen, muss der Mensch »künstliche Zeichen« (*artificialia signa*) verwenden, um sein Wesen in menschlichen Interaktionen darzustellen:

Von den Zeichen, anderen seine Liebe zu offenbaren, sind einige natürlich, einige willkürlich [arbitraria, r. s.], und von diesen einige Sitten, § 140, einige gemäß gewissen allgemeinen Regeln menschlicher Willkür [arbitrii, r. s.] festzulegende KÜNSTLICHE ZEICHEN. Wenn jemand das eine oder das andere von diesen dir gegenüber vernachlässigt, entweder weil er es nicht wusste oder weil er dachte, entweder mit dir, einem Ort oder einem Zeitpunkt nicht zusammenzupassen oder weil er es physisch oder moralisch nicht zeigen konnte, sollst du nicht voreilig auf sein unfreundliches Wesen [inhumanitatem, r. s.] schließen, § 309.²¹² (Eth § 335)

Sich »richtig« zur Darstellung zu bringen, misst Baumgarten also nicht am Maßstab eines authentischen inneren Selbst, da der gute Mensch gerade kein »wahres Inneres« oder »wahres Selbst« hat, sondern immer in einem dynamischen Projektions- und Konstruktionsprozess begriffen ist. Vielmehr hängt die Darstellung von der »richtigen« Verwendung der künstlichen, arbiträren Zeichen ab, die sich an der menschlichen Sitte und Willkür orientieren.

Doch trotz der Arbitrarität, die sich Baumgarten an dieser Stelle einhandelt, versucht er, ein Regelwerk für die Frage zu erstellen, welche Art der Verwendung von künstlichen Zeichen zu einem unaufrichtigen und täuschenden Darstellen führt. Die »gekünstelten Zeichen« (*affectata signa*) sind problematische künstliche Zeichen, und zwar aus drei Grün-

rius, verius, clarius, certius, ardentius nosse quomodo quantumque a te ametur, §. 299«.

212 »In signis amorem suum aliis declarandi, quaedam sunt naturalia, quaedam arbitraria, et horum quaedam mores, §. 140, quaedam secundum certas generales arbitrii humani regulas determinanda ARTIFICIALIA (b). Horum vnum vel alterum si quis erga te neglexerit, vel quia nesciuit, vel quia non conuenire tibi, loco vel tempori cogitauit, vel quia physice moraliterue non potuit praebere, eius ad inhumanitatem ne temere concludas, §. 309.«

den: Erstens können sie gekünstelt sein, weil sie unnötige Supplemente zu natürlichen Zeichen sind. Zweitens kann es sein, dass die Regeln der auf menschlicher Willkür beruhenden Arbitrarität durch die Theorie schlecht aufgestellt wurden. Drittens ist es möglich, dass die Regeln zwar gut sind, jedoch schlecht zur Anwendung kommen. Gekünstelte Zeichen führen in jedem Fall zu einer verfälschten Selbstdarstellung innerhalb eines kollektiven Rahmens, die wiederum zu einer Fehlbeurteilung eines Menschen durch das Kollektiv führen kann, wodurch die Vervollkommnung abnimmt. Das gesellschaftliche Zeichenregime und nicht die Authentizität reguliert also die allgemein vervollkommnende Selbstdarstellung. Dies geht letzten Endes so weit, dass gar die Freundschaft auf einem Zeichenregime beruht, weswegen eine »semiology of friendship«²¹³ diese Beziehungsform zu anderen Menschen orchestriert.²¹⁴

Die unaufrichtige Selbstdarstellung zu erkennen, muss das Du üben, um dem simulierenden Menschen die Masken wegzureißen (*larvas detrahere*).²¹⁵ Insbesondere dort, wo eine unaufrichtige Selbstdarstellung dem Natürlichen am nächsten kommt, steht es in einer Pflicht zu dieser ›Entdeckung‹ des anderen (vgl. Eth § 338). Erst die Zeichenkunde (*facultas characteristica*) ermöglicht also die Beurteilung und Korrektur von anderen Menschen. Ausgehend von dieser Kunst des sittlichen Kennens von Menschen (*anthropognosia moralis*) kann der Mensch zum nächsten Schritt gelangen, zur Beurteilung der anderen (*diiudicatio aliorum*, vgl. Eth §§ 348-360). Zur Vervollkommnung der anderen ist es nämlich notwendig, diese zuerst möglichst genau zu erkennen und zu beurteilen. Zentral ist dabei die Art und Weise, wie man zu urteilen hat: mit Liebe. Gleichzeitig muss das Du sich im liebevollen Urteilen vor Naivität schützen und darf nicht auf Schmeichler:innen hereinfließen. Nachdem es sich im richtigen Urteilen geübt hat, ist es fähig, die Unvollkommenheiten der anderen zu verbessern. Dabei darf es aber auf keinen Fall arrogant sein, d. h. sich weniger um die eigenen Unvollkommenheiten kümmern als um diejenigen der anderen (vgl. Eth §§ 348-360).

213 Toshiro Osawa: Perfection and Morality. A Commentary on Baumgarten's ›Ethica Philosophica‹ and its Relevance to Kantian Ethics. Diss. Sydney 2014, S. 198.

214 Vgl. Spalinger 2024a.

215 Dieses Grundproblem des simulierenden Menschen erhält spätestens mit Christian Thomasius eine breite Diskussionsplattform. Vgl. Košenina 1995; Geitner 1992; Rüdiger Campe: Affekt und Ausdruck. Zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert. Tübingen 1990.

Erst nach all diesen Voraussetzungen kann die eigentliche Aufgabe der *officia erga alia* in Angriff genommen werden, den anderen in der Vervollkommnung zu helfen (vgl. Eth §§ 361-366). Eine wesentliche Rolle spielt dabei, wie das Du den anderen hilft: Mit Zurückhaltung und Milde, durch Loben und Glückwünschen – so ist sich Baumgarten sicher –, ist die Verbreitung der Vervollkommnung in anderen am nachhaltigsten möglich. Eine freundschaftliche Basis zwischen den Menschen ist unumgänglich, damit das Du seiner Pflicht nachkommen kann und mithilft, die anderen zu vervollkommen. Die größte Hilfe – und hier schließt Baumgarten seine Analogie zur Religion kurz – ist das *studium propagandae religionis* (vgl. Eth. §§ 367-369), das an dieser Stelle nun aber nicht mehr zur Verbreitung von Gottes Ehre, sondern aufgrund der Vervollkommnung der anderen betrieben werden soll. Wenn die anderen die Lehre der Religion lebendig vermittelt bekommen, dann steigert sich auch ihre Vervollkommnung. Neben der Religion sollen den anderen Menschen aber auch die Wissenschaften und Tugendlehren nahegebracht werden (vgl. Eth §§ 370-373). Denn Erkennen vervollkommnet die Menschen.

Neben der theoretischen ist der Mensch zur praktischen Hilfe angewiesen. Einerseits soll er im Materialen helfen und beispielsweise Almosen verteilen (vgl. Eth § 375). Andererseits soll er sich auch geistig um andere kümmern. Die Pflicht zu Konversationen mit anderen hilft diesen gegen ihre Einsamkeit und befördert so ihren Geschmack und damit ihre Gesellschaftstauglichkeit.²¹⁶ In der Konversation besteht die Möglichkeit, als Vorbild zu fungieren und andere zu befähigen, diesem Beispiel zu folgen. Sich ohne zu schmeicheln als angenehmes Wesen (*decorum*) zu präsentieren, befördert die allgemeine Vervollkommnung (vgl. Eth § 380). Mit dem Rückgriff auf die rhetorische Kategorie des *decorum* verweist Baumgarten wiederum auf die ethische Dimension der zeichenhaften Darstellung des Selbst, indem er das rhetorische Fundament in der ethischen Funktion hervorhebt.²¹⁷ Die rhetorische Darstellung des Selbst übersetzt die *Ethica* also in Übungen des Selbst, die den Charakter formen. Analog zu den Selbstpflichten muss sich der Mensch zudem auch um den Ruf der anderen kümmern. Sie zu honorieren und sich ihnen gegenüber nicht hochmütig zu betragen, befördert die Geselligkeit zwischen den Menschen (*socialitas*), die – wie bereits bei von Pufendorf –

216 Vgl. Alessandro Nannini: Critical Aesthetics. Baumgarten and the Logic of Taste. In: *Aesthetic Investigations* 4/2 (2021a), S. 201-218.

217 Vgl. Buchenau 2013, S. 188-190.

wiederum auf die allgemeine Menschenliebe zurückwirkt.²¹⁸ Die Geselligkeit zwischen den Menschen entspricht aber nicht nur dem gesellschaftlich höchsten Gut, sondern auch dem des einzelnen Menschen. Denn der höchste Grad von Geselligkeit ist »zu leben wissen« – der letzte Imperativ, zu dem der Mensch anderen Menschen gegenüber verpflichtet wird: »Nosce vivere« (Eth § 390); und so schließt sich auch der Kreis von der äußeren zur inneren Vollkommenheit.

Im letzten Abschnitt zu den *officia erga alia* behandelt Baumgarten die Pflichten gegenüber denjenigen, die keine Menschen sind. Was aus heutiger Sicht auf den ersten Blick eine Tier- oder Umweltethik impliziert, entpuppt sich aber in einer Zeit, in der Aufklärung und Aberglauben noch Hand in Hand gehen,²¹⁹ als Pflichten gegenüber Geistern (*spiritus*). Unter den Geistern gibt es sowohl gute (*agathodaemones*) als auch böse (*cacodaemones*). Die Wissenschaft von den guten Geistern liefert nach Baumgarten nicht nur eine reinigende oder sogar eine göttliche Tugend (vgl. Eth § 391), sondern ermöglicht gar eine Vermittlung des Göttlichen selbst (vgl. Eth § 392). In der Erforschung der Geisterwelt findet man – wenn sie vernunftgemäß durchgeführt wird und nicht in Götzendienst (*idololatria*) umschlägt – innerhalb dieser Welt laut Baumgarten gar Zugang zum Göttlichen. Denn das gute Geistliche, das notwendigerweise körperlich in der Welt verankert ist (vgl. Met § 797), ermöglicht als reinigendes Heilmittel die Erfahrung des Göttlichen. An diesem Punkt zeigt sich erneut die Kohärenz von Baumgartens selbstständiger Ethik: Während das Ziel der Selbstpflege die Ähnlichkeit mit dem Göttlichen ist, die den Menschen anhand der Vervollkommnung des Selbst erreicht, bildet dieses Göttliche zugleich den Zielpunkt der äußeren Pflichten. Von äußeren Handlungen, die nicht nur zur Vervollkommnung der anderen, sondern auch zum guten Leben des Selbst und zur äußeren göttlichen Erfahrung führen, ist die innere Vollkommenheit genauso abhängig wie *vice versa* die äußere Vervollkommnung von der inneren Vollkommenheit. Interaktionen mit Menschen, bei denen das Du sich »gut« zur Darstellung zu bringen hat, vermitteln genauso die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten wie die Medien der Rede und der Schrift, weswegen das Vermögen der Zeichenkunde (*facultas characteristica*) den Dreh- und Angelpunkt der Ethik Baumgartens ausmacht.

²¹⁸ Vgl. Vollhardt 2001.

²¹⁹ Vgl. Martin Pott: Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik. Tübingen 1992.

I.2.3 Ethischer Ästhetiker. Von der *Ethica* zur *Aesthetica*

Mit der *Ethica* leitet Baumgarten ein Du anhand innerer und äußerer Pflichten zu ethischen Übungen an und formt so dessen Charakter zu einem guten Menschen. Dieses Du – so das Ziel – kann ein guter Mensch werden, indem es sich in Bezug auf sein Selbst und die Gesellschaft vervollkommnet. Da diese doppelte Ausrichtung der Selbstvervollkommnung durch keinen letztbegründeten Bezugspunkt abgesichert werden kann, bedarf die *Ethica* der Analogie zur Religion. Religion liefert dabei jedoch keine Dogmatik, sondern mit der Erbauung die Struktur, die das Verhältnis des Du mit seinem Selbst sowie mit der Gesellschaft organisiert. Die Vervollkommnung des Selbst kommt in dem interdependenten Verhältnis zwischen Selbstvervollkommnung und Vervollkommnung der anderen zustande, die zudem den Menschen in dieser doppelten Bezugnahme konstituiert. Den Übergangspunkt zwischen Innerem und Äußerem nimmt das Vermögen der Zeichenkunde, die *facultas characteristic* ein, die den Charakter des Selbst organisiert. Dieses Verfahren erstellt ein Modell für das Du, dessen Kontrollzentrum die Zeichenkunde ausmacht. Im Zentrum von Baumgartens *Ethica* steht deshalb nicht einfach ein Mensch, der verpflichtet wird,²²⁰ sondern eine differenzierte Analyse der Zeichenkunde, die hier eine ethische Einbettung erfährt und wiederum den Ausgangspunkt seiner *Aesthetica* bildet. Dazu führt Baumgarten mit dem zweiten Teil der *Ethica*, dem *pars II. specialis*, die ethischen Pflichten des Du auf, die ihm in seinen spezifischen Lebenssituationen zukommen. Wenn ein Mensch die höchsten Privilegien genießt, hat er die Pflicht, sich zu einem auszubilden, der sich zudem als *aestheticus* ausweisen muss.

Ob Baumgarten auf die religiöse Verherrlichung und Verbreitung der Ehre Gottes abzielt oder auf die ethische Verbreitung der Vollkommenheit; so oder so basiert seine Argumentation auf der Abhängigkeit von Innerem und Äußerem des Selbst: Innere Religion kommt durch die Annäherung an Gottes Ebenbildlichkeit zustande, die im Du einerseits bereits als Überrest seit dem Sündenfall vorhanden ist. Andererseits muss das Du lernen, diese Ebenbildlichkeit *als* solche zu erkennen, wozu es das Urteil und die Gewissheit durch äußere Medien – »heilige« Schriften und Reden – bilden muss. Doch nicht nur für die innere Religiosität, sondern auch um die eigene Religiosität nach außen zu vermitteln, muss das Du auf äußere Medien und den eigenen Körper als Darstellungsmittel zu-

220 Vgl. Schwaiger 2011.

rückgreifen. Nur dann kann es als Vorbild dienen, dem andere folgen können. Gleich verhält es sich mit der ethischen Vervollkommnung: Die innere Vervollkommnung hat das Du in sich und den anderen zu steigern und zu vermehren. Deshalb muss es sich selbst kennen und beurteilen, um die eigene innere Vervollkommnung voranzutreiben und sich durch seine Verhaltens- und Ausdrucksweise anderen mitzuteilen. Zudem kann der Mensch andere nur dann verbessern, wenn er selbst fähig ist, ihre Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten an ihren Verhaltensweisen abzulesen. Beides ist über ein Zeichen- und Medienregime möglich, sodass ein spezifisches Vermögen im Zentrum steht: die *facultas characteristic*, das Vermögen der Zeichenkunde. Denn die Selbstbeurteilung sowie die Vermittlung des Selbst und die Korrektur der anderen ist nicht unabhängig von Zeichen und Medien möglich.

Wenn nun das ethische Du die Vollkommenheit der *facultas characteristic* erweitern soll – und damit verbunden: den *nexus significativus* einüben muss (vgl. Eth §§ 217-218) –, verbessert es seine Fähigkeit, innere und äußere Vervollkommnung aufeinander abzustimmen. Baumgarten denkt dabei die Zeichen aber nicht unabhängig von einer materialen Verankerung: Die sprachliche (Schriften, Reden) und körperliche Materialität sind in der Verbreitung der Vollkommenheit reflektiert, was aber bereits in seiner Semiotik angelegt ist (vgl. Kap. I.1.1). Diesem Punkt trägt Baumgarten dadurch Rechnung, dass der Mensch qua Zeichen seine innere und äußere Vollkommenheit steigern soll: Nicht nur die Zeichen muss das Du mit seiner Seele lernen, sondern auch die materiale Basis der Zeichen, seine Reden, Schriften und seinen Körper hat es zur Verbreitung der Vollkommenheit zu verbessern.

Diese Zeichen verankert Baumgarten in der aktuellen Welt, weswegen der zweite Teil der *Ethica*, die *ethica specialis*, die konkreten Lebensumstände berücksichtigt. So hat beispielsweise ein Kind andere Pflichten als eine erwachsene Person und eine körperlich weniger eingeschränkte Person andere als eine körperlich stärker eingeschränkte. Die speziellen Pflichten der Seele macht Baumgarten in zwei Abschnitten von der Gelehrsamkeit (*eruditorum et ineruditorum*) und von der Tugendhaftigkeit (*virtuosi et vitiosi*) abhängig. Damit das Vermögen der Zeichenkunde gesteigert werden kann, ist ein möglichst fähiges Ingenium vonnöten. Auch wenn nun gewisse Menschen Baumgartens Ansicht nach vernunftbegabter sind als andere, sagt dies noch nichts über ihre Gelehrsamkeit aus. Denn Gelehrsamkeit besteht darin, dass ein ›rohes‹ Ingenium verbessert wird. Dies geschieht durch das Hören von Gelehrten und durch das Lesen von gelehrten Schriften (*audiendo legendoque*) sowie durch die Erkenntnis der Wissenschaften (*cognitio disciplinarum*), was aber wiederum nicht allen

gleich leichtfällt. Den zentralen Punkt der Gelehrsamkeit machen die Übungen (*exercitia*) aus, die Menschen zu Gelehrten machen. Das Du muss dabei auf die zentrale Funktion der Selbstbegründung zurückgreifen: die Aufmerksamkeit. Als ein unteres Erkenntnisvermögen erlaubt die Aufmerksamkeit gleichzeitig die Ausbildung des oberen Erkenntnisvermögens, sodass die Übungen nicht nur gezwungenermaßen praktisch, sondern auch sinnlich sind (vgl. Eth § 414). Eine gelehrte Person – und das ist die bemerkenswerte Pointe – muss deshalb notwendigerweise praktischer Ästhet sein, was Baumgarten sodann durch den jussiven Konjunktiv unterstreicht und zum Schluss seiner Ethik gewissermaßen in die Ästhetik überleitet: »Omnis eruditus sit aestheticus practicus« (Eth § 413).

Gelehrsamkeit allein genügt jedoch noch nicht. Denn auch wenn mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen das Ingenium und damit verbunden die *facultas characteristic*a verbessert werden, ist neben dem Erkennen auch ein Wollen notwendig, um das Vermögen der Zeichenkunde anzuwenden und sich wiederum anhand von Medien (*audiendo legendoque*) zu bilden. Den höchsten Zustand der Erkenntnis kann nämlich auch eine lasterhafte Person erreichen (vgl. Eth § 444), die trotz Erkenntnis nicht zum tugendhaften Handeln übergeht. Der gute Mensch hingegen erreicht mit der höchsten Erkenntnis den ›Zustand des Lichts‹ (*status lucis*), den Baumgarten in seiner *Aesthetica* unter intertextuellem Rückgriff auf Vergil, Horaz und Cicero als »›Gemeinschaft mit dem Göttlichen« bestimmt (vgl. Kap. 1.3.2.2).²²¹ Sich in diesem Zustand des Lichts zu befinden, in dem die Erkenntnis sowie der Wille tugendhaft sind, heißt deshalb zwingend, dass die Handlungen der Tugend entsprechen, oder in Baumgartens Worten: Der Zustand des Lichts schließt auch das ›Wandeln im Licht‹ (*ambulare in luce*) ein, in dem die tugendhafte Person das Reich des Lichts vergrößert und die Vervollkommnung nach außen vermehrt (vgl. Eth § 444). Diese Charakterbildung führt zu den ethischen Voraussetzungen, die Baumgarten innerhalb seiner Ästhetik für die Figur des *felix aestheticus* fruchtbar macht, an dessen Konturen er seine Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis skizziert.

221 Mirbach 2008a, S. 214.

I.3 *Aesthetica*.Charakter und Ethos des *felix aestheticus*

Für den guten Menschen machen die Darstellung des Selbst sowie das Lesen anderer Menschen die grundlegenden Operationen aus, was Baumgarten in seiner *Aesthetica* weiterverfolgt. Hier entwirft er eine Theorie der sinnlichen Erkenntnis, deren Zentrum das Konzept des Charakters auf doppelte Weise besetzt. Einerseits beschreibt die *Aesthetica* die Übungen, die ein schönes Denken hervorbringen. Dazu skizziert Baumgarten die Voraussetzungen und die Ausbildung, die zum Charakter des *felix aestheticus* führen (*character felicitis aethetici*, vgl. Ae §27), der durch das schöne Denken bestimmt ist.²²² Andererseits zeichnet sich dieser Charakter immer in einem Medium ab, da sich dieses schöne Denken niemals im reinen Denken vollziehen kann. Die mediale Seite des schönen Denkens benennt Baumgarten als schöne Erkenntnis, in der sich die schön denkende Person widerspiegelt, was die Bindung von sinnlichem Erkennen und Medium ausstellt. Während er die eine Seite der sinnlichen Erkenntnis als Charakter des *felix aestheticus* anhand von Übungen analysiert, die vom schönen Denken zur schönen Erkenntnis führen, analysiert er die andere Seite als Ethos des *felix aestheticus*, mit dem Baumgarten das Medium an den schön denkenden Menschen zurückbindet. Dass Charakter und Ethos ein Janusgesicht bilden, dessen eine Seite das eingübte schöne Denken und dessen andere Seite die medialisierte schöne Erkenntnis zeigt, ist der Forschung bis anhin aus zwei Gründen entgangen. Erstens wurde die epistemologisch relevante Differenz von Denken und Erkennen in der *Aesthetica* nicht bemerkt und zweitens die Kategorie des ästhetischen Ethos in der *Aesthetica* bis anhin nicht beachtet.

Weil Baumgarten seinen Fokus in dieser neu begründeten Wissenschaft auf das Sinnliche richtet, das sich dem Feld des Begrifflichen entzieht, findet er sich veranlasst, über die sichere Basis eines statischen Rationalismus Wolff'scher Provenienz hinauszugehen und ein »dynamisches Prinzip der Erkenntnis und der Gestaltung« zu entwickeln.²²³ Die

222 Vgl. Alexander Gottlieb Baumgarten: *Ästhetik*. Lateinisch – Deutsch. Hrsg. und übers. von Dagmar Mirbach. Hamburg 2007 [= Ae].

223 Schweizer 1973, S. 25. Vgl. dagegen Olga Katharina Schwarz: *Rationalistische Sinnlichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Kunsttheorie 1700 bis 1760*. Leibniz – Wolff – Gottsched – Baumgarten. Berlin/Boston 2022; Frederick C. Beiser: *Diotima's Children. German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*. Oxford 2009, S. 118-155. Ihm folgt – mit ihrer ansonsten sehr luziden Monografie – Buchenau 2013. Ebenfalls der Wolff'schen Methodologie verpflichtet,

Verabschiedung eines rationalistischen Fundaments führt in der Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis zum Problem, ihren wissenschaftlichen Status zu garantieren. Mit der doppelten Annäherung an die sinnliche Erkenntnis über praktische Charakterübungen und mediale Analyse des Ethos begründet Baumgarten seine Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis. In einem ersten methodologischen Schritt fragt Baumgarten, wie eine Theorie der sinnlichen Erkenntnis überhaupt beschaffen sein muss. Da die sinnliche Erkenntnis nie unabhängig von ihrer Medialität bestehen kann, setzt er auf eine neuartige Methodik, die er in der Kunst des *analogon rationis* verortet. Analog zur Logik bedarf es eines Analyse-instrumentariums, das jedoch nicht wie die Logik vom Medium abstrahiert, sondern mit der verankerten Zeichenhaftigkeit dieser Erkenntnis kalkuliert. Deshalb bedient sich Baumgarten der Rhetorik, von der aus er in Analogie zur Logik eine Methodik erstellt,²²⁴ was sich auch deshalb anbietet, weil das Leitmedium von Baumgartens Ästhetik die Sprache, genauer gesagt: die Poesie ausmacht, die sich durch die Rhetorik analysieren lässt.²²⁵ Denn in der Poesie sind die Gesetze der sinnlichen Erkenntnis ablesbar; die Rhetorik aber ist fähig, die Struktur der Poesie anhand der rhetorischen Figuren- und Tropenlehre zu beschreiben. Dank der Rhetorik kann Baumgarten dann auch Gesetzmäßigkeiten der sinnlichen Erkenntnis aus der Poesie extrapolieren und so Regeln für die sinnliche Erkenntnis aufstellen (Kap. I.3.1).

Die Gesetzmäßigkeiten des sinnlichen Erkennens lassen sich jedoch nicht vom denkenden Subjekt lösen. Sowohl die Genese als auch die Lektüre der Poesie, in der sich die Strukturen der sinnlichen Erkenntnis ereignen, sind von der denkenden Leistung des Subjekts abhängig, weswegen Baumgarten neben der *ars analogi rationis* die *ars pulcre cogitandi* als Methodik in seine Ästhetik implementiert (Kap. I.3.2). Er erprobt deshalb in einem weiteren Schritt seinen zweiten methodischen Ansatz, die sinnliche Erkenntnis anhand der Kunst des schönen Denkens zu fassen. Dazu untersucht er den Charakter des schön denkenden Menschen und erläutert anhand von Übungen und Unterricht,²²⁶ wie der Charak-

liest Werner Strube Baumgartens Ästhetik, vgl. Werner Strube: Entstehung der Ästhetik als einer wissenschaftlichen Disziplin. In: *Scientia Poetica* 8 (2004), S. 1-30.

224 Vgl. Baumgarten 1769, S. 33-34 [§§ 90-92].

225 Vgl. zum Leitmedium der Literatur bereits Herbert Sommer: Die poetische Lehre Alexander Gottlieb Baumgartens. Literarhistorisch dargestellt. München 1911. Zur Analyse der Sinnlichkeit der Poesie durch die Rhetorik vgl. Berndt 2020; dies. 2011.

226 Vgl. Rolf Elberfeld: Ästhetische Übungen bei Baumgarten und Sulzer. Über die

ter des *felix aestheticus* zustande kommen kann, die er zudem an die Prämissen seiner *Ethica philosophica* knüpft: Der schön denkende ist deshalb immer auch ein ethisch gut denkender Mensch (Kap. I.3.2.1).

Dies erlaubt es Baumgarten, die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis anhand von Übungen des Selbst zu vermessen.²²⁷ Da diese Übungen des Selbst mediale Spuren hinterlassen, kommt Baumgarten zu seinem letzten methodischen Schritt: Indem er Medialität und Charakter des *felix aestheticus* zueinander in Beziehung setzt, fokussiert er auf einen Fluchtpunkt, den er anhand des aristotelischen Ethos theoretisiert. War der schön denkende Mensch die Ursache des schönen Erkennens, ist er – vom Medium aus gesehen – einzig als Spur – oder eben: rhetorisches Ethos – präsent und kann deshalb von dieser Spur hochgerechnet werden. So gesehen wird der *felix aestheticus* zu einem regelrechten Hysteron-Proteron, da er einerseits die Poesie hervorbringt, andererseits erst im Nachhinein aus der Poesie abgeleitet werden kann. Dieser systematische Ort, an dem der *felix aestheticus* zwischen Übungen des Selbst und seiner Medialität oszilliert, firmiert bei Baumgarten unter dem Namen des ästhetischen Ethos (Kap. I.3.2.2). Damit komplementiert er sein Konzept des guten Menschen, der gerade deshalb gut ist, weil er sich als schön denkender Mensch zur Darstellung bringt.

I.3.1 Rhetorik I. Epistemologische Grundlagen

Bereits im ersten Paragraphen der *Aesthetica* vereinigt Baumgarten mit seiner neuen Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis zwei Gegenstandsbereiche, die von einer »doppelseitige[n] Ästhetikauffassung als *Ars empirica* und Kunstphilosophie« zeugen:²²⁸ »DIE ÄSTHETIK (Theorie der freien Künste, untere Erkenntnislehre, Kunst des schönen Denkens, Kunst des Analogons der Vernunft) ist die Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis« (Ae §1).²²⁹ Der Gegenstandsbereich der Ästhetik umfasst demnach einerseits eine Theorie der unteren Erkenntnisvermögen und andererseits eine Theorie der freien Künste, womit die Ästhetik zur ers-

Entfaltung performativer »Kraft«. In: Jens Roselt und Ekaterina Trachler (Hrsg.): Üben üben. Praktiken und Verfahren des Übens in den Künsten. Paderborn 2024, S. 157-182.

227 Vgl. Trop 2015, S. 29-39.

228 Peres 2016, S. 114.

229 »AESTHETICA (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis) est scientia cognitionis sensitivae.«

ten Wissenschaft avanciert, in der die Verknüpfung von »Affekt und Ausdruck« eine generische Funktion einnimmt.²³⁰ Die Vereinigung von Epistemologie und Mediologie, einer Theorie der unteren Seelenvermögen (*gnoseologia inferior*) und einer Kunsttheorie (*theoria liberalium artium*), drückt Baumgartens Bewusstsein für ein Problem aus, »für das die zeitgenössische Philosophie weder eine Systematik noch Begriffe bereitstellt«, und das Frauke Berndt als das »Problem der Medialität der Erkenntnis« diagnostiziert.²³¹

Diese methodischen Schwierigkeiten löst Baumgarten, indem er in der *Aesthetica* eine neuartige Methodik entwickelt, die gänzlich aus dem Raster rationalistischer Schulphilosophie fällt.²³² Gerade weil die Methodik der zeitgenössischen Philosophie keine Lösung für den systematischen Umgang mit medial gebundener Erkenntnis liefert, bestimmt Baumgarten die Wissenschaft der Ästhetik nicht nur durch ihren Gegenstandsbereich, sondern primär durch ihre methodologische Fragestellung. Die Ästhetik ist deswegen eine doppelte *ars*, nämlich die Kunst des schönen Denkens (*ars pulcre cogitandi*) und des Analogons der Vernunft (*ars analogon rationis*). Mit der Kunst des schönen Denkens und des Analogons der Vernunft, die er zusammen als Methodik seiner neuen Wissenschaft entwickelt, löst Baumgarten das Problem, das er seinen Vorgängern im Bereich der Kunstwissenschaft vorwirft: »Man hat den Namen *schöne Wissenschaften* lange gehabt, obgleich eigentlich nichts Wissenschaftliches drinnen gewesen ist.«²³³ Um die Ästhetik in den Status einer Wissenschaft zu befördern, hält er in einem ersten Schritt fest, dass die Ästhetik zugleich als eine Wissens- oder Erkenntnisordnung und ebenso als Tätigkeit begriffen werden muss. Dies stellt der erste auf die *Prolegomena* folgende Paragraf aus, der den Abschnitt *Über die Schönheit der Erkenntnis im Allgemeinen (de pulcritudine cognitionis generatim)* eröffnet: »Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivae, qua talis«, was Dagmar Mirbach folgendermaßen übersetzt: »Der Zweck der Ästhetik ist die Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis als solcher« (Ae § 14).²³⁴

230 Campe 1990.

231 Berndt 2011, S. 13.

232 Vgl. Ralf Simon: Die Idee der Prosa. Zur Ästhetikgeschichte von Baumgarten bis Hegel mit einem Schwerpunkt bei Jean Paul. München 2013, S. 35-38; Salvatore Tedesco: A. G. Baumgartens Ästhetik im Kontext der Aufklärung. Metaphysik, Rhetorik, Anthropologie. In: Aichele und Mirbach (Hrsg.) 2008, S. 137-150.

233 Baumgarten 1907, S. 66 [§ 1].

234 Zur Begründung der Übersetzung vgl. Dagmar Mirbach: Einführung. Zur fragmentarischen Ganzheit von Alexander Gottlieb Baumgartens *Aesthetica* (1750/58). In: Baumgarten 2007b, S. XV-LXXX, hier: S. LIII-LV.

Bereits in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wird die Übersetzung von *perfectio* an dieser Stelle in der Forschung intensiv diskutiert.²³⁵ »Das starre *Sein* der Vollkommenheit brauchte sich nur in eine *Funktion* zu verwandeln«, wird Baumgartens innovativer Bruch mit Wolff kommentiert und deswegen vorgeschlagen, *perfectio* mit Vervollkommnung zu übersetzen.²³⁶ Ursula Franke verweist auf die Ambivalenz in der *perfectio*, die in objektiver Verwendung – ganz der Schulphilosophie gemäß – auf den Zusammenhang der Dinge verweist, in subjektiver Verwendung auf das Korrektiv, welches das sinnliche Urteil vervollkommnet.²³⁷ Der Ambiguität der *perfectio* wird sodann auch Hans Rudolf Schweizer mit seiner Übersetzung gerecht: »Das Ziel der Ästhetik ist die Vollkommenheit (Vervollkommnung) der sinnlichen Erkenntnis als solcher.«²³⁸ Mit der Doppelung von Vollkommenheit und Vervollkommnung gelingt es Baumgarten, Erkennen und Tätigkeit in ihrer Gleichzeitigkeit zu begreifen.

Jüngst hat Ralf Simon die *perfectio* in ihrer aktivischen sowie passivischen Bedeutung analysiert und gefragt, was für Folgen daraus für Baumgartens methodischen Ansatz resultieren.²³⁹ Bei einem passiven Verständnis der *perfectio* liegt die sinnliche Erkenntnis bereits – in einer ontologischen Ordnung der Welt (*nexus rerum universalis*) – vorgeformt und vollkommen vor. In diesem Fall soll die Ästhetik dazu dienen, diese »innere Form der sinnlichen Wahrnehmung herauszuarbeiten und sichtbar werden zu lassen«. Bei einem aktivischen Verständnis der *perfectio* lässt sich keine bereits vorgeformte sinnliche Erkenntnis vorfinden, weswegen sie »durch die Kultivierung der Kunst so vervollkommnet werden [müsste], dass *aisthesis* erst durch Ästhetik finalisiert (*finis*) werden könnte«. ²⁴⁰ Diese Ambiguität löst auch das Problem, dass sich der *nexus significativus* und der *nexus rerum universalis* decken, Zeichen bei Baumgarten jedoch nicht ohne menschliche Aktivität bestehen können und so der Mensch die Vollkommenheit der Welt zu verantworten hat (vgl. Kap. I.1.1.2).

Mit dieser Begriffsverwendung von *perfectio* überwindet Baumgarten in der *Aesthetica* so auch die »Differenz zwischen dem Philosophen und

235 Vgl. Peters 1934, S. 14-26.

236 Alfred Baeumler: Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft. Tübingen 1967, S. 114.

237 Vgl. Ursula Franke: Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgarten. Wiesbaden 1972, S. 88-91.

238 Alexander G. Baumgarten: Theoretische Ästhetik. Lateinisch – Deutsch. Übers. und hrsg. von Hans Rudolf Schweizer. Hamburg 1988, S. 11 [§ 14].

239 Vgl. Simon 2014; vgl. auch Schweizer 1973, S. 21.

240 Simon 2014, S. 119.

dem Künstler«,²⁴¹ da die Kunst den epistemologischen Zugriff auf die Welt vervollkommnet und so die Abhängigkeit der Vollkommenheit von der menschlichen Erkenntnis markiert. Vollkommenheit der Welt unabhängig von der Vervollkommnung menschlichen Erkenntnis zu denken, wäre schlicht sinnlos. Deshalb ist der *felix aestheticus* auch Philosoph und Künstler in Personalunion. Ihm gelingt es, durch seine Kunstwerke die Vollkommenheit der Erkenntnis zu befördern, indem der dadurch neu geschaffene epistemologische Zugriff auf die Welt die Vollkommenheit innerhalb der Welt steigert – ganz einfach deshalb, da durch seine Kunst Ordnung in der Welt hergestellt wird, die vorher höchstens als Potenzialität vorlag.²⁴² Deswegen fallen innerhalb der Ästhetik auch Erkennen und Darstellen zusammen und machen zwei »Kehrseiten derselben Medaille« aus:²⁴³ Erkenntnis über die Welt kommt durch die Darstellung der Kunst zustande, die nicht einfach Erkenntnis abbildet, sondern überhaupt erst herstellt.

Weil die Rhetorik Darstellung und Erkenntnis gleichermaßen berücksichtigt, implementiert sie Baumgarten in einem weiteren Schritt als Ordnungsprinzip in seine Epistemologie. Dass die Rhetorik innerhalb der Heuristik eine analogische Kunst bildet, um methodische Schwierigkeiten zu lösen, stellt Baumgarten bereits in der *Sciagraphia encyclopaediae philosophicae* fest.²⁴⁴ Analog zur Logik hat deshalb die Rhetorik für die Ästhetik die wissenschaftlichen Grundlagen festzulegen.²⁴⁵ Für die Leistung, sinnliche Erkenntnis zu vervollkommen, definiert Baumgarten die Schönheit (*pulcritudo*) als die Vervollkommnung der sinnlichen Erkenntnis als solche (vgl. Ae §14). Die Schönheit im Allgemei-

241 Ebd., S. 120.

242 Vgl. Friedhelm Solms: *Disciplina Aesthetica. Zur Frühgeschichte der ästhetischen Theorie bei Baumgarten und Herder*. Stuttgart 1990, S. 49-61.

243 Berndt 2011, S. 84.

244 Vgl. Baumgarten 1769, S. 33-34 [§§ 90-92].

245 Vgl. Rüdiger Campe: Effekt der Form. Baumgartens Ästhetik am Rande der Metaphysik. In: Ders., Haverkamp und Menke (Hrsg.) 2014b, S. 117-144; Simon 2014; Heinz Paetzold: Rhetorik-Kritik und Theorie der Künste in der philosophischen Ästhetik von Baumgarten bis Kant. In: Gérard Raulet (Hrsg.): *Von der Rhetorik zur Ästhetik. Studien zur Entstehung der modernen Ästhetik im 18. Jahrhundert*. Rennes 1995, S. 7-37; Wolfgang Bender: Rhetorische Tradition und Ästhetik im 18. Jahrhundert. Baumgarten, Meier und Breitingen. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 99/4 (1980), S. 481-506; Schweizer 1973, S. 38; Marie-Luise Linn: A. G. Baumgartens »Aesthetica« und die antike Rhetorik. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 41/3 (1967), S. 424-443.

nen analysiert er anhand von drei Prinzipien (vgl. Ae § 17), die er auf die ersten drei *rhetorices partes* projiziert und die zusammen die Schönheit verantworten:²⁴⁶

- 1) Schönheit der Sachen und der Gedanken (*pulcritudo rerum et cogitationum*, vgl. Ae § 18)
- 2) Schönheit der Ordnung (*pulcritudo ordinis*, vgl. Ae § 19)
- 3) Schönheit der Bezeichnung (*pulcritudo significationis*, vgl. Ae § 20)

Diese Dreiteilung entspricht der Einteilung der Ästhetik in Heuristik, Methodologie und Semiotik (vgl. Ae § 13) und zudem der Gliederung der Rhetorik in *inventio*, *dispositio* und *elocutio*.²⁴⁷ Jedes dieser drei Prinzipien führt dabei vor, wie die scheinbar unvereinbare Ambiguität von ontologisch wahrzunehmender Vollkommenheit und Vervollkommnung durch Darstellung dank der rhetorischen Struktur der *Aesthetica* zusammengehalten wird. Als »erkenntnisleistende« Struktur lässt sich die Rhetorik dadurch in Anschlag bringen, dass in Baumgartens Erkenntnisssystem sowohl die ontologische Beschaffenheit der Dinge, insofern sie sinnlich erkennbar sind, als auch das sinnliche Erkennen selbst den »rhetorischen Organisationsstrukturen« entsprechen.²⁴⁸

Zum ersten Punkt, der Schönheit der Sachen und der Gedanken, hält Baumgarten im der *inventio* entsprechenden Teil fest:²⁴⁹ »Die allgemeine Schönheit der sinnlichen Erkenntnis wird 1) die Übereinstimmung der Gedanken, insoweit wir noch deren Ordnung und Zeichen außer acht lassen, unter sich zu Einem sein, das Erscheinung [*phaenomenon*, r. s.] genannt sei« (Ae § 18).²⁵⁰ Wenn die Gedanken zu einem Ganzen übereinstimmen, ist die erste Bedingung für die allgemeine Schönheit der sinnlichen Erkenntnis eingelöst. Erstaunlicherweise benennt Baumgarten

246 Vgl. J. Colin McQuillan: Baumgarten on Sensible Perfection. In: *Philosophica* 44 (2014), S. 47-64.

247 Vgl. Schweizer 1973, S. 38; Linn 1967.

248 Dagmar Mirbach: Alexander Gottlieb Baumgarten. »Gnoseologische Rhetorik«. In: Simon (Hrsg.) 2014, S. 93-111, hier: S. 96.

249 Zur Funktion der *inventio* bei Baumgarten vgl. Buchenau 2013.

250 »Pulcritudo cognitionis sensitivae erit universalis, § 14, 1) consensus cogitationum, quatenus adhuc ab earum ordine et signis abstrahimus, inter se ad unum, qui phaenomenon sit, § 14, Metaphysic. § 662«. Mirbach übersetzt »qui« mit »das«, womit der Sinn des Satzes insofern verändert wird, als die Erscheinung (*phaenomenon*) mit den Gedanken zusammenfällt und nicht mit der *Übereinstimmung* der Gedanken. Das maskuline »qui« lässt sich aber nur auf »consensus« zurückbeziehen, vgl. Schweizer 1973, S. 38-39; Baumgarten ²1988, S. 13.

dieses erste Prinzip aber nicht mit ›Schönheit der Gedanken‹, sondern mit ›Schönheit der Sachen und der Gedanken‹. Die Koinzidenz von zu denkendem Gegenstand und repräsentierenden Gedanken steckt bereits in der Zusammenführung der Übereinstimmung von Gedanken mit dem Phänomen (*consensus cogitationum, qui phaenomenon sit*), das Baumgarten noch in der *Metaphysica* mit dem Wahrzunehmenden (*observabilia*) gleichsetzt (vgl. Met § 425).²⁵¹ Diese paradox anmutende Gleichsetzung von Übereinstimmung der (subjektiven) Gedanken und wahrzunehmendem Objekt leuchtet ein, sobald die Funktion der Rhetorik in der Ästhetik ernst genommen wird. Wenn also die Schönheit der Sachen und der Gedanken auf das rhetorische Verfahren der *inventio* zurückzuführen ist, liegt in der Koinzidenz von Wahrgenommenem und Übereinstimmung im Repräsentierten keine Paradoxie. Vielmehr setzt Baumgarten auf die Logik der *Topoi*, die für die *inventio* ausschlaggebend sind und in denen Denkstruktur und Material aufeinandertreffen.²⁵²

Dasselbe wie für die *inventio* gilt auch für die *dispositio*, mit der Baumgarten das zweite Prinzip der schönen Erkenntnis und die Schönheit der Ordnung verknüpft:

Die allgemeine Schönheit der sinnlichen Erkenntnis, ist, weil es keine Vollkommenheit ohne Ordnung gibt, 2) die Übereinstimmung der Ordnung, in der wir über die schön gedachten Sachen nachdenken, sowohl in sich als auch mit den Sachen, insofern sie Erscheinung ist. Dies ist die SCHÖNHEIT DER ORDNUNG und der Disposition.²⁵³
(Ae § 19)

Baumgarten unterwandert mit diesem allgemeinen Schönheitsprinzip die Vorherrschaft einer ontologischen Ordnung und substituiert sie durch das rhetorische Fundament der *dispositio*.²⁵⁴ Doch nicht nur zu

²⁵¹ Vgl. Mirbach 2007b, S. LIV.

²⁵² Vgl. Frauke Berndt: Poetische Topik. In: Rüdiger Zymner (Hrsg.): Handbuch literarische Rhetorik. Berlin/Boston 2015, S. 433-460; Lothar Bornscheuer: »Toposforschung? Gewiß! Aber im Lichte des zu Erforschenden: im Lichte der Utopie.« Zum topikgeschichtlichen Paradigmenwechsel bei Vico und Baumgarten. In: Thomas Schirren und Gert Ueding (Hrsg.): Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium. Tübingen 2000, S. 275-306.

²⁵³ »Pulcritudo cognitionis sensitivae universalis, § 14, quia nulla perfectio sine ordine, Metaphys. § 95, 2) consensus ordinis est, quo res pulcre cogitatas meditemur, et internus, et cum rebus, phaenomenon, § 14, PULCRITUDO ORDINIS et dispositionis.«

²⁵⁴ Vgl. Simon 2014; ders. 2013.

einer ontologischen Ordnung, sondern auch zu sich selbst und zu den unter dem ersten Prinzip besprochenen *phaenomena* setzt sich die Schönheit der Ordnung in das Verhältnis der Übereinstimmung. Diese Übereinstimmung der Ordnung mit sich selbst und mit den *phaenomena* verunmöglicht eine klare Abgrenzung des ersten vom zweiten Prinzip der allgemeinen Schönheit. Noch deutlicher wird dieser fließende Übergang der Prinzipien in der Kollegschrift, in der Baumgarten für die *dispositio*, die lediglich für die Ordnung der einzelnen Teile zuständig wäre, die Schönheit der Sachen und der Gedanken voraussetzt: »Die Teile müssen miteinander übereinstimmen, die Gedanken untereinander selbst und die Gedanken mit den Gegenständen.« Auch von der *elocutio* lässt sich die *dispositio* nicht scharf abgrenzen, weswegen er bemerkt, dass »die Disposition [...] sogar bis auf alle Beiwörter im Ausdruck [geht].«²⁵⁵

Mit dem dritten Prinzip verdichtet Baumgarten seine Gliederung von der allgemeinen Schönheit der sinnlichen Erkenntnis um eine weitere Stufe:

Die allgemeine Schönheit der sinnlichen Erkenntnis ist, weil wir Bezeichnetes nicht ohne Zeichen vorstellen, 3) die innere Übereinstimmung der Zeichen, sowohl mit der Ordnung als auch mit den Sachen, insofern sie Erscheinung ist, die SCHÖNHEIT DER BEZEICHNUNG, welche der Ausdruck und die Redeweise ist, wenn das Zeichen eine Rede oder eine Unterredung ist, und zugleich eine Handlung, wenn die Unterredung mündlich gehalten wird.²⁵⁶ (Ae § 20)

Die innere Übereinstimmung der Zeichen bildet den letzten Schritt von Baumgartens Prinzipien, der aber wiederum mit den zwei vorhergehenden Prinzipien zusammenhängt. Die Übereinstimmung der Zeichen kann nur erreicht werden, wenn einerseits die ersten zwei Übereinstimmungen gegeben sind und sich zweitens die innere Übereinstimmung der Zeichen auch mit den zwei vorhergehenden Übereinstimmungen deckt. Bereits in der Schönheit der Sachen und der Gedanken findet sich also die Schönheit der Bezeichnung angelegt und umgekehrt. Nicht zuletzt aufgrund dieser dichten Verschaltung von *inventio*, *dispositio* und

255 Baumgarten 1907, S. 82 [§19].

256 »Pulcritudo cognitionis sensitivae universalis est, §14, quia signata non percipimus sine signis, Met. §619, 3) consensus signorum internus, et cum ordine, et cum rebus, phaenomenon, PULCRITUDO SIGNIFICATIONIS, qualis dictio et eloquutio, quando signum est oratio s. sermo, et simul actio, quando sermo viva voce habetur.«

elocutio, die Baumgarten auf die drei Teile der *Aesthetica* – Heuristik, Methodik und Semiotik – spiegelt, ergibt es nur bedingt Sinn, die *Aesthetica* als unabgeschlossenes Werk zu betrachten, weil der versprochene zweite Teil zur *dispositio* und *elocutio* nie geschrieben worden ist. Denn durch die sich gegenseitig immer schon bedingenden und spiegelnden Teile kann Baumgarten die Heuristik gar nicht abschließend behandeln, ohne auch bereits Methodik und Semiotik besprochen zu haben. Dass Methodik und Semiotik im ersten Teil der *Aesthetica* zwar angekündigt, im zweiten aber nicht als separate Kapitel eingelöst werden, führt deshalb nicht zu einem Fragmentcharakter der *Aesthetica*, weil Baumgarten mit der Heuristik oder eben der *inventio* »schon alles gesagt hat«. ²⁵⁷ Dass sich die einzelnen Analyseteile nicht klar gegeneinander abgrenzen lassen und in jedem der Teile der Bauplan für die anderen enthalten ist, stellt das grundsätzliche Problem aus, die Schönheit der Erkenntnis in ein Analysemodell zu überführen.

Weil eine solche Quadratur des Kreises nie abschließend gelingen kann, unterlegt Baumgarten der Schönheit der Erkenntnis eine weitere Struktur, die er ebenfalls der Rhetorik entlehnt, genauer gesagt der Stilistik, und die Baumgarten zu seinen sechs Vollkommenheitskategorien umwandelt: ²⁵⁸

Der Reichtum, die Größe, die Wahrheit, die Klarheit, die Gewißheit und das Leben der Erkenntnis, insofern wie in einer Vorstellung und unter sich übereinstimmen [...] und insofern die verschiedenen anderen Teile der Erkenntnis mit denselben übereinstimmen, ergeben die Vollkommenheit jeder Erkenntnis. Als Erscheinungen ergeben sie die Schönheit des Sinnlichen, und zwar eine allgemeine [...]. ²⁵⁹ (Ae § 22)

²⁵⁷ Berndt 2011, S. 32.

²⁵⁸ Bereits Wolfgang Bender verweist auf den rhetorischen Ursprung von Baumgartens Vollkommenheitskategorien, vgl. Bender 1980. Vgl. zudem Paetzold 1995. Alessandro Nannini ist der Hinweis zu verdanken, dass sich einzelne Kategorien schon vor Baumgarten in der Metaphysik der Aufklärung, insbesondere in Baumgartens Umfeld, etabliert haben, vgl. Nannini 2020. Der Schluss, dass die Vollkommenheitskategorien deshalb primär metaphysischen und nicht rhetorischen Ursprungs sind, greift aber zu kurz, nicht zuletzt deshalb, da die Aufklärungsmetaphysik ihre Kategorien der Rhetorik entnimmt, vgl. Davide Giuriato: »klar und deutlich«. Ästhetik des Kunstlosen im 18./19. Jahrhundert. Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2015.

²⁵⁹ »Ubertas, magnitudo, veritas, claritas, certitudo, et vita cognitionis, quatenus consentiunt in una perceptione, et inter se, [...] quatenus varia cognitionis

Darstellungsverfahren, die von der Stilistik als Sinnlichkeit der Sprache analysiert werden, generieren Anschauungen in der ästhetischen Argumentation, während die *rhetorices partes* die Grundstruktur festlegen. Baumgarten verknüpft die zwei rhetorischen Organisationsstrukturen und ermöglicht so das ästhetische Argumentieren, wodurch das sinnliche Denken nicht einfach nur zur Schönheit, sondern sogar zum schönen Beweisen befähigt wird. An den Knotenpunkten, an denen die sechs Vollkommenheitskategorien und die drei Prinzipien der allgemeinen Schönheit der sinnlichen Erkenntnis jeweils verknüpft werden, lokalisiert Baumgarten sinnliche Argumente. Da es sich bei Argumenten um Vorstellungen handelt, die einen Grund für eine andere Vorstellung festlegen, im Bereich des Sinnlichen aber die Argumente durch (mindestens) eine der sechs Vollkommenheitskategorien Gründe für Vorstellungen liefern, werden die Argumente erstens nach den sechs Vollkommenheitskategorien unterteilt.

Weil sinnliche Argumente geschmackvoll sind und derjenige Teil der Erkenntnis, der etwas Geschmackvolles aufweist, nach Baumgartens Definition »eine FIGUR (ein Schema)« ist (*figura (schema)*, Ae §26), entsprechen ästhetische Argumente schlicht rhetorischen Figuren.²⁶⁰ Diese Figuren können nun zweitens an verschiedenen Systemstellen der sinnlichen Erkenntnis auftreten, genauer gesagt in den Sachen und Gedanken, in der Ordnung und in der Bezeichnung, was zu den drei Figurenkategorien nach den Prinzipien der allgemeinen Schönheit der sinnlichen Erkenntnis führt: *figurae sententiae*, *figurae ordinis*, *figurae dictionis* (vgl. Ae §26). Mit der Analyse der sinnlichen Erkenntnis als figürliche Erkenntnis schließt Baumgarten den Rahmen um sein von der Logik autonomes System der sinnlichen Erkenntnis, das sich analog zur Logik auf die Rhetorik zurückführen lässt.²⁶¹

Diese Vorgehensweise, sinnliche Erkenntnis mithilfe der Rhetorik zu systematisieren, ist der Grund für eine »medientheoretische Wende der Erkenntnistheorie.«²⁶² Denn die figurativ operierenden ästhetischen Ar-

alia, §§18-20, consentiunt ad easdem, dant omnis cognitionis perfectionem, M. §§669, 94, phaenomena sensitivae pulcritudinem, §14, universalem, §17«.

260 Vgl. Ioku Yoko: Rhetorik der Zeichen. A. G. Baumgartens Anwendung rhetorischer Figuren auf die bildende Kunst. In: *Aesthetics* 22 (2018), S. 1-15.

261 Vgl. Anselm Haverkamp: »Wie die Morgenröthe«. Baumgartens Innovation. In: Campe, Haverkamp und Menke (Hrsg.) 2014, S. 15-47, hier: S. 30.

262 Berndt 2011, S. 41. Vgl. auch Gérard Raullet: *Logica inventionis* und *epistemē esthetikē*. Die leisen Übergänge eines bahnbrechenden Umbruchs. In: Allerkamp und Mirbach (Hrsg.) 2016, S. 127-145, sowie Campe 2014a.

gumente sind nicht von ihrer Darstellung abstrahierbar. Das Darstellen ist dem Erkennen nicht mehr zeitlich nach-, bzw. hierarchisch untergeordnet, sondern tritt in ein interdependentes Verhältnis zu ihm, weswegen in der Ästhetik »auch die kategoriale Trennung von Erkenntnistheorie und Rhetorik verabschiedet werden [kann]«. ²⁶³ Denn die Figur, in der sich die sinnliche Erkenntnis vollzieht, ist auf eine Medialisierung angewiesen, welche die sinnliche Erkenntnis ›vor Augen stellt. ²⁶⁴ Deshalb avanciert die *evidentia* auch zu Baumgartens »Mastertropo«. ²⁶⁵ Sie steht als Figur für die sinnliche Erkenntnis als solche, da in ihr Darstellen und sinnliches Erkennen zusammenfallen. Was daraus folgt, bildet eine erkenntnistheoretische Herausforderung, da zugleich Lese- und Darstellungstechniken sowie die Ausbildung des Erkenntnissubjekts Teil der sinnlichen Erkenntnis werden. Denn – und hier greift Baumgarten wie in der *Ethica* auf die pietistische Lese- und Sinnstiftungstechnik der *aisthesis* zurück ²⁶⁶ – der Vorgang des sinnlichen Erkennens kann nicht einfach vernünftig verstanden und umgesetzt werden, wie beispielsweise eine formallogische Analyse von Aussagesätzen, sondern muss sinnlich eingeübt werden.

1.3.2 Rhetorik II. Charakter und Ethos

Mit der »Rückstufung der Rhetorik in die Philosophie« ²⁶⁷ treffen sich einerseits Erkennen und Darstellen, andererseits ist Baumgarten damit auch gezwungen, sich für seine Wissenschaft der Ästhetik zu fragen, »wie das Subjekt beschaffen sein muß, das sie treiben soll«. ²⁶⁸ An dieser Stelle wechselt er von seinen methodischen Überlegungen, die er mit der *ars analogi rationis* löst, zur *ars pulcre cogitandi*: Anders als begriffliche Erkenntnis hängt sinnliche Erkenntnis stets von einem konkreten Erkenntnissubjekt ab. Dies äußert sich darin, dass Baumgarten das Erkenntnissubjekt als

263 Berndt 2011, S. 34.

264 Vgl. Campe 2014a; Bahr 2004; Hans Carl Finsen: Evidenz und Wirkung im ästhetischen Werk Baumgartens. Texttheorie zwischen Philosophie und Rhetorik. In: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 70/2 (1996), S. 198–212.

265 Bahr 2004, S. 109.

266 Vgl. Grote 2017, insbesondere S. 67–101; ders. 2008.

267 Ulrich Gaier: Rhetorisierung des Denkens. In: Stefan Metzger und Wolfgang Rapp (Hrsg.): *homo inveniens*. Heuristik und Anthropologie am Modell der Rhetorik. Tübingen 2003, S. 19–32, hier: S. 19.

268 Baumgarten 1907, S. 85 [§ 27].

schön denkende Person, welche die schöne Erkenntnis hervorbringt, zum Gegenstand seiner methodologischen Überlegungen macht.²⁶⁹ Die Schönheit der Erkenntnis analysiert er als Wirkung des schön denkenden Menschen, wofür er den *felix aestheticus* als zu formenden Charakter einführt:

Weil die Schönheit der Erkenntnis eine Wirkung des schön Denkenden ist und weder größer noch edler als dessen lebendige Kräfte, wollen wir vor allem anderen gewissermaßen die Entstehung und die Idee des schön Denkenden, den CHARAKTER DES GLÜCKLICHEN ÄSTHETIKERS, umreißen und eine Aufzählung dessen erstellen, was in einer Seele die näheren Gründe des schönen [Erkennens, r.s.] sind.²⁷⁰ (Ae § 27)

Das schöne Denken des *felix aestheticus* entzieht sich einem unmittelbaren Zugang, genauso wie die rein begriffliche Analyse der schönen Erkenntnis.²⁷¹ Was bleibt, ist die Schönheit der Erkenntnis, die im Medium als Spur das schöne Denken des *felix aestheticus* lesbar macht.²⁷² Deshalb konzentriert sich Baumgarten aufseiten der Übungen des Selbst auf den Charakter des *felix aestheticus* und wie er auszubilden ist (Kap. I.3.2.1), und aufseiten der Darstellung auf das Ethos und wie sich die schöne Erkenntnis medial – insbesondere im Medium der Poesie – abzeichnet (Kap. I.3.2.2).

269 Vgl. Groß 2001.

270 »Pulcritudo cognitionis, § 14, quum sit effectus pulcre cogitantis huius viribus vivis nec maior, nec nobilior, M. §§ 331, 332, ante omnia delineemus aliquam genesis et ideam pulcre cogitaturi, CHARACTEREM FELICIS AESTHETICI, enumerationem eorum, quae in anima naturaliter pulcræ cognitionis causae proprio sunt.« Erstaunlicherweise übersetzt Mirbach »pulcræ cognitionis causae« an dieser Stelle mit »Gründe des schönen Denkens«, während sie im selben Satz »pulcritudo cognitionis« mit »Schönheit der Erkenntnis« und »effectus pulcre cogitantis« mit »Wirkung des schön Denkenden« übersetzt. Gründe dafür, dass »cognitionis« an dieser Stelle als »cogitationis« übersetzt wird, sind nicht angegeben und mir nicht ersichtlich. Ähnlich wie Mirbach verfährt Gabriel Trop in seiner englischen Übersetzung des Paragraphen – ebenfalls ohne weitere Begründung. Vgl. Trop 2013, S. 59. Schweizer hingegen übersetzt »pulcræ cognitionis causae« mit »Beweggründe, die [...] zur schönen Erkenntnis führen«, Baumgarten² 1988, S. 17.

271 Vgl. Franke 1972, S. 82-85.

272 Vgl. Berndt 2020, S. 194-213.

I.3.2.1 *Charakter.
Übungen des Selbst*

Anders als die Logik, die Mathematik oder die Metaphysik kann die Ästhetik nicht einfach aus Büchern gelernt werden. Die Rhetorik als *ars analogi rationis*, die das epistemische Fundament für die Ästhetik liefert, reicht zwar dazu aus, die Struktur der schönen Argumentation zu erfassen – wie die Schönheit der Erkenntnis aber erzeugt wird, vermag sie nicht zu beantworten. Deshalb implementiert Baumgarten die *ars pulcre cogitandi*, die als Schönheit des Denkens Ursache der Schönheit der Erkenntnis ist, als Anleitung für die Ausbildung des *felix aestheticus*. Für die *ars pulcre cogitandi* beansprucht Baumgarten noch einmal die Rhetorik, jetzt aber als Übungsprogramm, das den Charakter formt.²⁷³ Die Formung des *felix aestheticus* verläuft dabei auf zweifache Art:²⁷⁴ Einerseits muss sich der angehende glückliche Ästhetiker (*felix futurus aestheticus*, vgl. Ae § 115) durch Übungen, andererseits durch Wissen bilden. Die Übungen des Selbst stimmt Baumgarten dabei exakt auf die ethischen Parameter seiner *Ethica philosophica* ab, sodass der schön Denkende aufgrund der intrinsischen Verknüpfung von Ethik und Ästhetik ein ethisches Profil aufweist.²⁷⁵ Die Wissenschaft der Ästhetik entwickelt deshalb nicht einfach eine neue Episteme, sondern oszilliert fortwährend zwischen Episteme und eingeübtem Können.²⁷⁶ Die Übungen des Selbst stellen so eine *conditio sine qua non* für die Wissenschaft des Sinnlichen, wodurch Baumgarten nicht nur radikal ein rationalistisches Fundament verabschiedet, sondern auch das erkenntnisbildende Potenzial von Übungen in seine Untersuchung der Ästhetik miteinbezieht.²⁷⁷

Damit der angehende Ästhetiker zu einem *felix aestheticus* wird, der durch sein schönes Denken sinnliche Erkenntnis hervorbringt, muss ihm

273 Einen luziden Überblick über die ästhetische Übung der *Aesthetica* gibt Elke Dubbels: Nach der Rhetorik. »Übung« in der Ästhetik und Dichtungstheorie des 18. Jahrhunderts (A. G. Baumgarten und K. Ph. Moritz). In: Zeitschrift für deutsche Philologie 142/4 (2023), S. 503-528.

274 Vgl. Jörg Zirfas: Die Kunst des schönen Denkens und Darstellens. Die Bildung des *felix aestheticus* bei Alexander Gottlieb Baumgarten. In: Ders., Leopold Klepacki und Diana Lohwasser (Hrsg.): Geschichte der ästhetischen Bildung. Bd. 3.1. Paderborn 2014, S. 123-139.

275 Vgl. Mirbach 2008a, S. 200.

276 Vgl. Campe 2016.

277 Vgl. Gabriel Trop: Aesthetic Askesis. Aesthetics as a Technology of the Self in the Philosophy of Alexander Baumgarten. In: Das achtzehnte Jahrhundert 37/1 (2013), S. 56-73.

erstens die natürliche Ästhetik (*aesthetica naturalis*, vgl. Ae § 2) zukommen. Die natürliche Ästhetik lässt sich in spezifische angeborene Grundfähigkeiten (*aesthetica naturalis connata*, vgl. Ae §§ 28-46) und in ästhetische Übungen (*exercitatio aesthetica*, vgl. Ae §§ 47-61) unterteilen. Beide Kategorien koppelt Baumgarten dabei jeweils an seine Ethik.²⁷⁸ Die Übungen steigern die angeborenen Fähigkeiten und verhindern zudem, dass sie verkümmern. Zweitens ist eine spezifische Ausbildung nach den Parametern der künstlichen Ästhetik (*aesthetica artificialis*, vgl. Ae § 3) notwendig, die als ästhetische Lehre (*disciplina aesthetica*, vgl. Ae §§ 62-77), ästhetische Begeisterung (*impetus aestheticus*, vgl. Ae §§ 78-95) und ästhetische Ausbesserungen (*correctio aesthetica*, vgl. Ae §§ 96-103) die natürliche Ästhetik ergänzen und mit ihr zusammen den positiven Charakter des angehenden Ästhetikus ausmachen. Neben dem positiven bespricht Baumgarten auch den negativen Charakter, den er mit gewissen Vorsichtsmaßregeln (*cautiones quaedam*, vgl. Ae §§ 104-114) zu prävenieren sucht. Durch diese Übungen des Selbst, mit denen Baumgarten seinen *felix aestheticus* skizziert, initiiert die Ästhetik »a specific correlation between a conception of the self and the exercises that train and shape the contours of the self«. ²⁷⁹ Dank dieser Korrelation von Konzept und Übungen vermag der *felix aestheticus* die erkenntnistheoretische Leerstelle der *Aesthetica* zu schließen.

a) Angeborene natürliche Ästhetik

Für »die Entstehung und die Idee des schön Denkenden« (Ae § 27) beginnt Baumgarten *ab ovo*, bei der angeborenen natürlichen Ästhetik des angehenden Ästhetikus. Die natürliche Ästhetik beschränkt sich auf den »nur durch den Gebrauch, ohne dogmatische Lehre beförderte[n] Grad der Verfassung der unteren Erkenntnisvermögen« (Ae § 2) und unterteilt sich in angeborene natürliche Ästhetik (vgl. Ae §§ 28-46) und in nicht nach Regeln geleitete Übungen (vgl. Ae §§ 47-57). Die angeborene natürliche Ästhetik setzt sich wiederum aus dem angeborenen anmutigen und geschmackvollen Ingenium (*ingenium venustum et elegans connatum*, vgl. Ae § 29) und dem angeborenen ästhetischen Temperament (*temperamentum aestheticum connatum*, vgl. Ae § 44) zusammen. Die doppelte Ausstattung des schön denkenden Menschen, das Ingenium und das Temperament, entspricht in der Kollegschrift dem guten Kopf und dem

²⁷⁸ Vgl. Mirbach 2008a.

²⁷⁹ Trop 2013, S. 57.

guten Herz,²⁸⁰ die zudem chiasmisch angelegt sind: »Baumgartens ›Kopf‹ ist als ein sensitiver Kopf konzipiert, sein ›Herz‹ als ein intelligentes Herz«, wodurch »die vermeintlich empfindsame Opposition von Kopf und Herz, von Verstand und Empfindung bei Baumgarten der argumentativen Praxis einer chiasmisch interagierenden Doppereinheit von Herzens-Verstand und Verstandes-Herz weicht.«²⁸¹ Die Wesensgrundlage des *felix aestheticus* unterminiert damit einen rationalistisch angelegten Dualismus und ersetzt ihn – wie im Folgenden gezeigt wird – durch Übungen des Selbst.

Sowohl der Kopf als auch das Herz des Ästhetikus sind auf die *Ethica* abgestimmt. Das Ingenium, das seit der Antike eine zentrale Position im Diskurs der Rhetorik sowie der Poetik einnimmt und zusammen mit der *ars* das Ideal des *orator perfectus* bzw. des *poeta doctus* ausmacht,²⁸² bestimmt Baumgarten analog zum Modell der Psyche aus der *Metaphysica*, das er auch seiner *Ethica* zugrunde legt (vgl. Kap. I.2.2). Die »psychologisch begründete Verbindung von Erkenntnislehre und Ethik ist für B[aumgarten]s gesamte Ästhetik zentral.«²⁸³ In der *Aesthetica* werden im psychologischen Erkenntnismodell aber bloß die unteren Erkenntnisvermögen genauer betrachtet (vgl. Ae §§ 30-37), den oberen widmet Baumgarten gerade einmal einen Paragraphen (vgl. Ae § 38), was zum genuin empfindsamen Ingenium führt.²⁸⁴ Dieses empfindsame Ingenium nimmt dabei die Rolle des Geschmacksrichters ein, der über das sinnlich Wahrgenommene urteilt (vgl. Ae § 35) und die Schönheit einer Sache zu erkennen sucht, ohne die Gründe, weshalb etwas schön ist, deutlich einsehen zu können.²⁸⁵ Durch das Geschmacksurteil hat das Ingenium sicherzustellen, dass es »die Sprache des Herzens reden, das ist rühren«, kann.²⁸⁶ Zu rühren vermag es, wenn der Kopf selbst zuvor gerührt war – oder an-

280 Vgl. Baumgarten 1907, S. 86 [§ 28] und 93 [§ 44].

281 Berndt 2011, S. 108-109.

282 Vgl. exemplarisch zur Rhetorik: Marcus Fabius Quintilianus: Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher. Hrsg. und übers. von Helmut Rahn. Darmstadt 62015, Bd. 1, S. 14 [I, 1, 1], Bd. 2, S. 490 [X, 2, 12] u. ö.; zur Poetik: Quintus Horatius Flaccus: De arte poetica. In: Ders.: Opera. Hrsg. von Friedrich Klingner. Leipzig 31959, S. 294-311, hier: S. 309 [V. 408-411] u. ö. Zum Ingenium als »anthropologischer Grundbegriff« vgl. Eberhard Ortland: Art. Genie. In: Karlheinz Barck et al. (Hrsg.): Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Bd. 2. Stuttgart/Weimar 2010, S. 661-708, hier: S. 669.

283 Dagmar Mirbach: Anmerkungen. In: Baumgarten 2007c, S. 935-1050, hier: S. 941.

284 Vgl. Berndt 2020, S. 167-173; Trop 2015, S. 29-39.

285 Vgl. Baumgarten 1907, S. 89 [§ 35]. Zudem: Nannini 2021a.

286 Baumgarten 1907, S. 89 [§ 36].

ders gesagt: wenn es sich Zugang zum kollektiv angelegten »Affektarchiv« erworben hat.²⁸⁷ Wenn sich das Ingenium durch ästhetische Regeln vervollkommnet hat, ist es fähig, über Kunstgegenstände richtig zu urteilen. Zu beurteilen, was Gefallen oder Missfallen in anderen auslöst, und die Ergebnisse in Worte zu fassen, indem der Kopf die Sprache des Herzens spricht, implementiert neben dem psychologischen Modell ethische Übungen aus der *Ethica* in die Wesensbestimmung des *felix aestheticus*.²⁸⁸ Dieses Lesen- und Darstellen-Können von Affekten nimmt in Baumgartens *Ethica* die leitende Funktion ein, anderen die eigenen Vollkommenheiten zu vermitteln und so eine ethische Konstitution des Selbst und der Gesellschaft auszubalancieren (vgl. Kap. 1.2.2).

Ebenfalls ethisch gesättigt hat das angeborne ästhetische Temperament des angehenden *felix aestheticus* zu sein, was einer spezifischen Verfassung seiner Begehrungsvermögen entspricht. Das notwendige angeborne ästhetische Temperament bestimmt Baumgarten deshalb auch nach ethischen Parametern:

Zum geborenen Ästhetiker, wird 2) eine Gemütsart erfordert, die einer würdigen und bewegenden Erkenntnis besonders gern folgen will, und dasjenige Verhältnis der Begehrungsvermögen, durch das er leichter zur schönen Erkenntnis gebracht wird: das ANGEBORENE ÄSTHETISCHE TEMPERAMENT.²⁸⁹ (Ae § 44)

Das angeborne ästhetische Temperament bildet die höchste Stufe des Begehrens. Baumgarten normiert anhand einer »sehr merkwürdigen ›Tafel der Werte«²⁹⁰ das Begehren des angehenden Ästhetikus: Während das niedere Begehren nach Gold und Geldwert strebt, richtet sich das höhere Begehren auf die Arbeit – nicht um des Geldes, sondern um des Arbeitens willen. Noch höhere Stufen nehmen das Übergewicht des Vergnügens (*praedominium voluptatis*) und die Freiheit ein, »der Zustand, wo mir niemand sonderlich zu befehlen hat.«²⁹¹ Die Verbreitung der eigenen Ehre, die Freundschaft, die Pflege des Körpers und die verehrungswür-

287 Campe 1990, S. 39.

288 Vgl. zu den ethischen Implikationen der Sprache des Herzens Geitner 1992.

289 »Ad aestheticum natum, § 28, requiritur 2) indoles dignam et moventem cognitionem pronius sequutura, facultatumque appetitivarum ea proportio, qua in pulcrum cognitionem facilius feratur, s. TEMPERAMENTUM AESTHETICUM CONNATUM, M. § 732.«

290 Peters 1934, S. 50.

291 Baumgarten 1907, S. 94 [§ 45].

dige Tugend sind aber keine ›seltsame Tafel, auf der Baumgarten willkürlich seine Tugenden auflistet, sondern Stufen einer Klimax, wie er sie seiner *Ethica* entlehnt (vgl. Kap. I.2.2). Für die höchste Form des Begehrens benötigt das ästhetische Temperament »eine gewisse ANGEBORENE GRÖSSE DES HERZENS« (*magnitudinem aliquam pectoris conatam*), die »ein vorzüglichster Trieb zum Großen hin« determiniert (*instinctus in magna potissimus*, Ae § 45). Die Stufen der ethischen Wertetafel zu erklimmen, ist die notwendige Eigenschaft des ästhetischen Temperaments. Die angeborene Größe des Herzens – die »nichts anderes als das Streben nach sittlicher Größe« ist²⁹² – nutzt Baumgarten als Ausgangs- und Zielpunkt seiner Ethos-Typologie, wie im Folgenden gezeigt wird (vgl. Kap. I.3.2.2).

b) Ästhetische Übung

Ingenium und Temperament allein reichen für den *felix aestheticus* nicht aus. Denn die angeborene Natur »kann sich auch für kürzere Zeit nicht auf derselben Stufe halten«. Wenn »ihre Anlagen oder ihre Fertigkeiten nicht durch stetige Übungen vermehrt werden, nimmt sie, so groß sie auch immer angelegt sein mag, um einiges ab und erlahmt« (Ae § 48).²⁹³ Gegen den Zerfall, welcher der angeborenen natürlichen Ästhetik eingeschrieben ist, helfen die Askesis und die ästhetische Übung (*ἄσκησις et exercitatio aesthetica*, vgl. Ae § 47), die sich durch eine »häufigere Wiederholung gleichartiger Handlungen« (*crebrior repetitio actionum in hoc homogenearum*, Ae § 47) auszeichnen und die der angehende Ästhetikus »wirklich täglich« durchzuführen hat.²⁹⁴ Mit der Askesis geht Baumgarten zurück auf »the genre of the spiritual exercise inherited from Hellenistic philosophy, a term that was virtually synonymous with the training of the mind through the careful coordination of semiotic practices (above all speaking, reading, and writing) with patterns of thought and bodily activity«. ²⁹⁵ Das Konzept der *exercices spirituelles* stammt von Pierre Hadot, der dafür argumentiert, dass sich die antike Philosophie nicht nur durch Lehren über die Welt, sondern primär durch geistige Übungen auszeichnet:

292 Mirbach 2007b, S. LXVII. Vgl. auch dies. 2008a.

293 »Natura, de qua S. II, non potest vel per brevius tempus, in eodem gradu subsistere, M. § 550, hinc nisi continuis exercitiis augeantur eius vel dispositiones vel habitus, § 47, decrescit, quantacunque ponatur, nonnihil ac torpescit, M. § 650.«

294 Baumgarten 1907, S. 98 [§ 47], vgl. Elberfeld 2024.

295 Trop 2015, S. 40; vgl. ders. 2013.

Die wahre Philosophie ist also in der Antike geistige Übung. Die philosophischen Theorien werden entweder ausdrücklich in den Dienst der Praktik der geistigen Übungen gestellt, wie es im Stoizismus und Epikureismus der Fall ist, oder aber sie werden zu Gegenständen intellektueller Übungen, zu einer Betätigung des kontemplativen Lebens, die selbst schließlich nichts anderes ist als eine geistige Übung.²⁹⁶

Auch wenn sich nun Baumgartens gesamtes philosophisches Projekt – gleich Hadots Urteil über die antike Philosophie – nicht auf Übungen reduzieren lässt, so bildet doch die Askesis eine generische Funktion innerhalb seiner Ästhetik, in der zwischen Metaphysik und der »Lehre des Machens und bewerkstelligen Handelns« keine kategoriale Differenz mehr vorherrscht.²⁹⁷

Die Übungen, die den *felix aestheticus* ausbilden, legt Baumgarten graduell an, d. h. sie müssen den je individuellen Fertigkeiten angemessen sein, was er anhand von Erzählungen veranschaulicht: Bei Kindern fällt die »Neugierde [...] sehr bald auf Histörchen, die ihnen das Gesinde erzählt«; in späteren Stadien soll man ihnen »unschuldige Fabeln erzählen«, die ihnen in noch höheren Stufen »nach und nach die verborgenen Sittenlehren mit entdecken«.²⁹⁸ Poesie formt also den Charakter des angehenden Ästhetikus. Baumgarten adaptiert des Weiteren Aristoteles' »figure of a playing child«, das durch unreflektiertes und ungeleitetes Spiel sowie Improvisation einerseits Poesie und Kultur hervorbringt, sich dadurch aber andererseits auch gerade vom Kind zum erwachsenen Menschen entwickelt.²⁹⁹ Dieser Übergang vom unreflektierten, »natürlichen« Kind zum kultivierten erwachsenen Menschen verbindet nicht nur Natur und Kultur, sondern stellt zudem den Ort der Kulturgenese selbst dar. Denn kindliche, unreflektierte Übungen bringen in dieser Argumentation das Feld der Kultur erst hervor.³⁰⁰ Die spielenden Übungen

296 Pierre Hadot: Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit. Frankfurt a. M. 2002, S. 41.

297 Campe 2016, S. 150.

298 Baumgarten 1907, S. 98 [§ 48].

299 Anthony Krupp: Cultivation as Maturation. Infants, Children, and Adults in Alexander Baumgarten's *Aesthetica*. In: Monatshefte 98/4 (2006), S. 524-538, hier: S. 524.

300 Vgl. Rüdiger Campe: Vier Tropen bei Vico und Baumgarten. Zur Inversion von Kulturwissenschaft und Ästhetik. In: Ders., Haverkamp und Menke (Hrsg.) 2014c, S. 173-201; Haverkamp 2014; Steffen W. Groß: *Cognitio Sensitiva*. Ein Versuch über die Ästhetik als Lehre von der Erkenntnis des Menschen. Würzburg 2011, S. 375-497.

führen anhand von Wiederholungen gleichartiger Handlungen dazu, »a new zone of interaction between the exercise of cognition and patterns of selfhood« zu eröffnen,³⁰¹ neben dem Selbst aber auch gleichzeitig eine kollektive Kultur zu erzeugen.³⁰²

Die erste Stufe der ästhetischen Übungen machen nach Baumgarten die Improvisationen aus dem Stegreif (αὐτοσχεδιάσματα, vgl. Ae § 52) aus, »die noch ohne Lenkung durch die gelehrte Kunst [artis eruditae]« durchgeführt werden. Die Idee, dass die αὐτοσχεδιάσματα die »ersten Funken jedweder schönen Natur« hervorbringen, entlehnt Baumgarten ebenfalls der aristotelischen Poetik, in der die αὐτοσχεδιάσματα verantwortlich für den Ursprung der Tragödie sind.³⁰³ Baumgarten argumentiert aber nicht nur mit antiker Poetik, sondern auch mit antiker Poesie. Denn vor der Theorie der Poetik braucht es den Gegenstand der Poesie, der in der theoretischen Auseinandersetzung erst die Poetik ermöglicht.³⁰⁴ In der Poesie der Antike finden sich die »Urbilder« (*archetypa*, Ae § 53) der Kunst, welche die Ästhetik epistemologisch fruchtbar zu machen hat. Dazu liefern sowohl das saturnische Versmaß als auch Homer und Pindar die Muster der Poesie, die einerseits zur Nachahmung (*imitatio*, vgl. Ae § 54) anregen. Andererseits wird durch die »Urbilder« die Wissenschaft der schönen Künste ermöglicht, »denn die Gelehrten der folgenden Zeiten haben *nach ihnen* die Regeln der Poesie festgesetzt.«³⁰⁵ Aus unreflektierten, »natürlichen« Wiederholungen entstehen – so könnte man verkürzend sagen – Urbilder der Kunst, durch die *imitatio* Abbilder (*ectypa*, vgl. Ae § 53) und durch die Auseinandersetzung mit deren Verhältnis die Theorie der Kunst.

Bei diesem Ursprung der Theorie aus unreflektierten Übungen zeigt sich, »wie aus einer willkürlichen Wiederholung oder Nachahmung tatsächlich eine bewusst betriebene Übung werden kann«, die gerade deshalb eine theoretische Absicherung aufweist, weil sie Theorie erst ermöglicht und hervorbringt.³⁰⁶ Die Genese des *felix aestheticus* läuft parallel zur Genese der Kunst und ihrer Theorie, befördert jeweils durch die αὐτοσχεδιάσματα. Gleichzeitig analysiert Baumgarten die Machtstruktura-

301 Trop 2015, S. 26.

302 Vgl. Elberfeld 2024.

303 Vgl. Aristoteles 2017, S. 14 [I449a]. Vgl. zudem Schmitt 2008, S. 294–302.

304 Vgl. Berndt 2020.

305 Baumgarten 1907, S. 101 [§ 53], Hvh. r. s.

306 Christiane Frey: Zur ästhetischen Übung, Improvisiertes und Vorbewusstes bei A. G. Baumgarten. In: Allerkamp und Mirbach (Hrsg.) 2016, S. 171–181, hier: S. 179.

ren, die in dieser Verbindung von Übungen des Selbst und Kunst bzw. Kulturgenealogie liegen.³⁰⁷ Dazu fokussiert er auf die »Spiele der Kinder«, in denen er nichts anderes als »Übungen für den schönen Geist« sieht:

Man wird bald sehen, welches unter einer Anzahl von Kindern am geschicktesten zum schönen Geiste ist. Es ist angenehm, zu sehen, wie es die anderen als ihren kleinen Spielkönig ansehen, wie es die Spiele anordnen muß, und wie sie sich durch eine besondere Harmonie alle unterwerfen.³⁰⁸

Ist ein Kind geschickt in seinem Spiel und weist eine qualitativ hochwertige angeborene natürliche Ästhetik auf, hat es zugleich Einfluss auf die anderen Kinder, unterwirft sie sich und wird wortwörtlich zum »Spielkönig«. Ästhetische Übungen, die auf der häufigen Wiederholung gleichartiger Handlungen basieren, erzeugen somit in wechselseitiger Abhängigkeit Kunst sowie Kunsttheorie und sind zudem die Grundlage von Charakterformung sowie – damit immer untrennbar verbunden – von gesellschaftlichen Machtstrukturen.

Die Theorie der schönen Künste, die aus den improvisierten Übungen resultiert, implementiert Baumgarten im nächsten Schritt in sein Übungsprogramm, wodurch die Theorie, die sich aus den Produkten der natürlichen Übungen ableitet, eine Anwendung für die Übungen selbst erhält. Von diesem Punkt an spielen sich die Übungen des Selbst nicht mehr auf dem Feld der natürlichen, sondern auf dem der künstlichen Ästhetik ab (vgl. Ae § 3). Zur »Herrin Natur« (*domina natura*) muss sich die gelehrte Kunst (*ars erudita*, Ae § 58) gesellen, und die Übungen müssen sich mit der Zeit immer mehr nach Regeln richten und sich so von »jugendlichen Übungen« zu »männlichen« entwickeln,³⁰⁹ welche die Vermögen des Subjekts ausmachen. Die improvisierten sowie die theoretisch abgesicherten Übungen überführen Ingenium und Temperament in Fertigkeiten (*habitus*, vgl. Ae § 59). Diese sind als »Vermögen des Subjekts« teleologisch ausgerichtet, d. h., sie erlangen ihre Existenz erst in der Verwirklichung.³¹⁰ Was Baumgarten in der *Metaphysica* als *psychologia empirica* analysiert, wird hier zum Produkt von Übungen:

307 Vgl. Menke 2014; ders.: Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie. Frankfurt a. M. 2017, S. 35–53.

308 Baumgarten 1907, S. 102 [§ 55].

309 Ebd., S. 104 [§ 59].

310 Menke 2017, S. 44.

Der ästhetische Subjektbegriff definiert das Subjekt nicht als Instanz gegenüber und schon gar nicht als Instanz vor der Praxis. Indem die Ästhetik das Subjekt durch seine als Vermögen verstandenen Kräfte bestimmt, definiert sie das Subjekt vielmehr als die Instanz des Vollzugs der Praxis – des je besonderen Vollzugs einer allgemeinen Tätigkeitsweise. Die Praxis ist das ›Eigentum‹ des Subjekts nicht im Sinn eines äußerlichen Verhältnisses, sondern weil sie das Eigentümliche des Subjekts ist, ohne das es nichts oder nicht ist. [...] Die Pointe des Subjektbegriffs, den die Ästhetik im Blick auf die Übung entwickelt und durch den Begriff des Vermögens bezeichnet, ist die wechselseitige Bestimmung von Subjekt *und* Praxis, von Praxis *und* Subjekt.³¹¹

Deshalb führt Baumgarten die »DYNAMISCHE oder kritische ÄSTHETIK« ein (*aesthetica dynamica sive critica*, Ae § 60), welche die Selbstreflexion des Ästhetikus ermöglicht, ihn zur Selbsterkenntnis seiner eigenen Kräfte führt und ihn zu den durch Übungen erzeugten Produkten selbstreflexiv in Beziehung setzt. Da die Vermögen teleologisch ausgerichtet sind und deshalb erst in »ihren Wirkungen« (*ex effectibus*, Ae § 60) zustande kommen, sind – die ästhetischen Übungen abschließend – »ÄSTHETISCHE VERSUCHE (Proben)« (*tentamina (pericula) aesthetica*) notwendig, durch die sich der angehende *felix aestheticus* erstmals in seiner ›Wirkung‹ medial in beispielsweise »dichterischen« oder »epischen Proben« (*pericula poetica epopoeiaeve*, Ae § 61) zeigt und sich dadurch gewissermaßen in seiner Leistung selbst betrachten kann: Seine Texte sind seine Spiegel. Mit den ästhetischen Übungen legt Baumgarten nicht nur das Fundament für das schöne Denken, wie es sodann Moses Mendelssohn für sein anthropologisches Projekt nutzt,³¹² sondern ganz allgemein für einen modernen Subjektbegriff.³¹³

c) *Ästhetische Lehre*

Nach den improvisierten und den regelgeleiteten Übungen folgt in der Ausbildung des *felix aestheticus* die ästhetische Lehre (*disciplina aesthetica*, vgl. Ae § 62). Mit dieser wagt das Kapitel zur Ausbildung des *felix aestheticus* eine spektakuläre Mise en abyme in Bezug auf Baumgartens Gesamtanlage der *Aesthetica*: In der ästhetischen Lehre wird nämlich der

³¹¹ Ebd., S. 45-46.

³¹² Vgl. Anne Pollok: An Exercise in Humanity. Baumgarten and Mendelssohn on the Importance of Aesthetic Training. In: McQuillan (Hrsg.) 2021, S. 193-211.

³¹³ Vgl. Menke 2017.

felix aestheticus in seiner Ausbildung mit der Theorie derselben, mit der Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis selbst konfrontiert, die sich an dieser Stelle gewissermaßen in sich selbst faltet. Jetzt ist der *felix futurus aestheticus* bereit, Baumgartens *Aesthetica* als Buch zur Hand zu nehmen und sich nach deren Lehre weiter zu formen. Hat er zuvor mit seinen unreflektierten Übungen den Gegenstand geliefert, aus dem sich die Theorie ableiten konnte, kehrt sich hier das Verhältnis um und die Theorie leitet die Übungen. Obwohl die Lehre den Übungen entgegensteht, gelingt es Baumgarten, hier einen Umschlag zwischen Theorie und Übung zu vollziehen. Denn im Abschnitt zur ästhetischen Lehre zeigt sich, dass Baumgarten nicht in einem brav dualistischen Sinne praktisches Können und Episteme als zwei zu verbindende Punkte denkt, sondern als je im Übergang begriffene Konzepte: »Diese Theorie muß mit schon ernsteren Übungen in den Gebrauch überführt werden« (Ae § 62), womit der *Aesthetica* die praktische Dimension der Theorie immer schon eingeschrieben ist. Weil der *felix aestheticus* in der *Aesthetica* mit Übungen und Theorie ausgebildet werden muss, nimmt das theoretische Telos die *Aesthetica* selbst ein, die aber wiederum theoretisch reflektierend für Übungen plädiert. Die Selbstimplementierung der *Aesthetica*, die sich zwischen Übungen und Theorie situiert, löst ein rekursives Verfahren aus, das die Spannung zwischen eingeübten Kompetenzen und theoriebildender Struktur *in nuce* in sich birgt.³¹⁴

Aufbauend auf diesen theoretischen Reflexionen teilt Baumgarten die ästhetische Lehre in zwei Abschnitte: Erstens wird dem angehenden Ästhetikus die schöne Gelehrsamkeit auferlegt (*pulcra eruditio*, vgl. Ae §§ 63-67), die sich auf den Inhalt, auf das *Was* der Lehre konzentriert. Er soll sich in der Lehre über Gott, die Welt und den Menschen – »insbesondere, insoweit es seinen sittlichen Zustand betrifft« (*qua statum praesertim moralem*, Ae § 64) – sowie in Geschichte, Mythologie, Geschichten und in der Zeichenlehre bilden. Die ästhetische Lehre enthält neben den einzelnen gegenstandsbezogenen Fächern auch ein Fach, dessen Inhalt die Theorie selbst ist. Das *Was* der Lehre enthält deshalb:

eine Theorie über die Art und Weise der schönen Erkenntnis, über die Art und Weise, dieselbe auf rechten Wegen zu erwerben, die vollkommener ist, als dies allein durch die Natur und allein durch den Rückgriff auf dieselbe erreicht zu werden pflegt, und diese Theorie muß mit

314 Vgl. Campe 2016.

schon sorgfältigeren und bündigeren Übungen in den Gebrauch überführt werden.³¹⁵ (Ae § 68)

Diese Überlegungen, in denen eine Theorie über den Modus der schönen Erkenntnis ausgearbeitet wird, spiegeln die Vorüberlegungen in den *prolegomena* und in der *sectio I, de pulchritudine cognitionis generatim* wider, in denen Baumgarten die Grundlagen seiner Epistemologie der Ästhetik entwickelt. Als Theorie über die Art und Weise, die schöne Erkenntnis auf rechtem Weg zu erwerben, setzen sich die Überlegungen des Weiteren in eine kommentierende Metaposition zur Ausbildung des *felix aestheticus* und ermöglichen so eine theoretische Absicherung seiner Ausbildung. Der zweite Teil der ästhetischen Lehre besteht also in einer theoretischen Selbstbegründung dieser Lehre und markiert denjenigen Punkt, an dem der angehende Ästhetiker sich nicht nur ausbildet, sondern zur theoretischen Einsicht über die Art und Weise seines Ausgebildet-Werdens gelangt und die Prinzipien der Übungen des Selbst begreift. Die Selbstreflexion innerhalb der *Aesthetica* überträgt sich an dieser Stelle auf den Charakter des *felix aestheticus*, der dieses selbstreflexive Prinzip aber nicht einfach als Denkfigur begreift, sondern mit gezielten Übungen in die Praxis umsetzen und so eine neue Grundlage für sein Denken schaffen soll.

Zweitens muss der angehende *felix aestheticus* neben dem Erwerb von Inhaltswissen zu methodologischen Überlegungen fähig sein, die das *Wie* der ästhetischen Lehre befragen. Die in die Praxis umzusetzenden Reflexionen fasst Baumgarten mit dem Begriff der Kunst zusammen: »Man pflegt aber nun das Gesamt von Regeln, die in einer Ordnung aufgestellt sind, eine KUNST zu nennen. Daher erwächst bezüglich eines guten ästhetischen Charakters das Erfordernis einer ÄSTHETISCHEN KUNST« (Ae § 68).³¹⁶ Die ästhetische Kunst beruht dabei nicht auf einem logischen Regelsystem,³¹⁷ sondern nutzt geschickt Selbstähnlichkeit, Rhetorik und die Vereinigung von Übungen und Theorie, um die Ordnung eines Regelwerks zu garantieren. Diese Ordnung führt Baumgarten den der ästhetischen Kunst gegenüber skeptisch eingestellten »Freunden der

315 »Ad disciplinam aestheticam pertinet 2) theoria de forma pulchrae cognitionis, de modo ac ratione legitimis eam viis comparandi, perfectior, ac per naturam solam et solum eius usum impetrari solet, iam accuratioribus et adstrictioribus exercitiis in usum deducenda, § 62.«

316 »Iam autem complexus regularum ordine dispositarum ARS vocari solet. Hinc in caractere boni aethetici generali nascitur requisitum ARTIS AESTHETICAE.«

317 Vgl. dagegen Peres 2016.

ernsteren Wissenschaft« (*severioris scientiae patroni*, Ae § 75) vor, gegen die er die *Aesthetica* bereits in den *prolegomena* verteidigt (vgl. Ae §§ 5-12):

Was aber, wenn aufgrund von sorgfältigen Erklärungen, die etwas Schönes und Anmutiges wahrhaft erhellen, durch eine Schlußkette von füglich zusammenhängenden Grundsätzen und Folgerungen die sicherlich wichtigsten Aufgaben der Erkenntnis nicht nur gut, sondern auch schön gelöst werden können?³¹⁸ (Ae § 75)

Im Vergleich zu einer logischen Kunst hat die ästhetische den Mehrwert, etwas nicht nur wahrhaft zu erhellen, sondern dies zudem auf gute und schöne Art durchzuführen.

Doch Baumgarten geht noch einen provokanten Schritt weiter: Die ästhetische Auseinandersetzung mit dem Charakter des *felix aestheticus* soll nicht nur als organisiertes Regelwerk eine Kunst sein, sondern gar als Wissenschaft gelten: »Was, wenn nicht allein eine Kunst aufgestellt würde, die sich mit dem allgemeinen Charakter des schönen Geistes befaßte, sondern eine solche, die auch in das Gewand einer Wissenschaft gekleidet ist?« (Ae § 75)³¹⁹ Dass Baumgarten im Modus der Frage die ästhetische Kunst mit dem Gewand der Wissenschaft (*scientiae pallium*) ausstattet, zeugt sowohl von seinem persuasiven Geschick, für die Ästhetik als Wissenschaft zu werben, als auch von der methodologischen Funktion der Rhetorik: Das Ausschmücken findet nicht auf der Ebene der Worte statt, vielmehr wird es auf die Methodik übertragen, sodass die *ars pulcre cogitandi* zur *scientia cognitionis sensitivae* avanciert, indem die *Aesthetica* auf das rhetorische Verfahren der *elocutio* setzt und die *ars* mit dem Mantel der *scientia* kleidet, um sie so zu einer Wissenschaft zu machen. Kaum überraschend schließt Baumgarten seinen fulminanten methodologischen Höhenflug in der Sektion zur ästhetischen Lehre mit der Aufforderung zur Übung:

Nun fordere ich von neuem jene verbesserten und von mehr Gewißheit begleiteten Übungen, von denen in § 58 die Rede war, bei denen kein Tag ohne Zeile vergeht, ohne die, so behaupte ich, Regeln, die

318 »Quid autem? si curatis ex definitionibus, et vere explicantibus aliquid pulcri atque venusti per apte cohaerentem axiomatum, consecratorumque concatenationem resolverentur, prima certe, cognoscendi, non bene solum, sed et belle problemata?«

319 »Quid? si non ars solum characterem pulcri ingenii generalem ingressa sisteretur, sed etiam induta scientiae pallium?«

man leblos und untauglichen Hirngebäuden entsprungen nennt, Regeln, die sicherlich brauchbar sind, die du aber nicht gebrauchen magst, niemals in der Hinsicht nützlich sein werden, in der sie es am meisten sein sollten. Und viel mehr werde ich nicht fordern.³²⁰ (Ae § 77)

Die ästhetische Lehre – der Punkt, an dem der angehende *felix aestheticus* auf die *Aesthetica* trifft – führt so direkt zurück zu den theoretisch geleiteten Übungen. Die theoretische Leitung dieser Übungen erlangt deshalb, wie der *felix aestheticus* nun bemerken kann, einen ambigen Charakter: Einerseits resultiert sie aus den Ableitungen der Improvisationen, andererseits besitzt sie – als *ars*, eingepackt in das Mäntelchen der *scientia* – nach der ästhetischen Lehre einen wissenschaftlichen Status, da sich in den Übungen der Übergang von Natur in *ars* vollzieht.

d) Ästhetische Begeisterung

Wenn der angehende *felix aestheticus* Übungen und Lehre beherrscht, ist er bereit für die ästhetische Begeisterung (*impetus aestheticus*, vgl. Ae §§ 78-95).³²¹ Mit der ästhetischen Begeisterung knüpft Baumgarten an eine seit der Antike laufende Debatte über die göttliche Inspiration des Dichters an³²² und bestimmt primär, wie der *felix aestheticus* zur lebendigen Kraft und zur Wirksamkeit seines Schaffens gelangt. Den Ansatz vom göttlichen Einfluss auf den Ästhetikus verschiebt Baumgarten von einer theologischen zu einer psychologischen Debatte, indem er den göttlichen Einfluss mit dem Grund der Seele (*fundus animae*, vgl. Ae § 80) gleichsetzt.³²³ Der Grund der Seele, der seit der mittelalterlichen

320 »Nunc denuo postulo correctiora ac certiora illa exercitia, de quibus § 58, in quibus nulla dies sine linea, sine quibus mortuas ipse speculativasque, quas vocant, regulas, utiles quidem, quibus tamen non utaris, nunquam edico profuturas, eo, quo maxime debent. Nec ita multa post postulabo.«

321 Vgl. Alessandro Nannini: *Impetus aestheticus*. Baumgarten on Physics and Aesthetics. In: *Perspectives on Science* 32/5 (2024), S. 612-649.

322 Vgl. Wolfgang H. Schrader: Art. Enthusiasmus. In: Barck et al. (Hrsg.) 2010, Bd. 2, S. 223-240; Dietmar Till: Art. Inspiration. In: Georg Braungart et al. (Hrsg.): *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*. Bd. 2. Berlin/New York 2000, S. 149-152.

323 Vgl. dazu auch Baumgartens Ausführungen zur göttlich eingegebenen Inspiration (»Inspiratio Θεοπνευσία«, Baumgarten 1773, S. 13 [§ 20]), welche die zentrale Kategorie seiner Theologie in den *Praelectiones* ausmacht. Zur Hermeneutik der Verbalinspiration in Baumgartens Umfeld vgl. die Beiträge zu Siegmund Jacob

Mystik eine strukturelle Identität zwischen dem Göttlichen und dem Menschlichen markiert,³²⁴ beherbergt alle dunklen Vorstellungen, die wiederum dafür verantwortlich sind, den Ästhetikus in Begeisterung zu versetzen. Auch wenn Leibniz und Wolff die Vorlage für die dunklen Vorstellungen liefern,³²⁵ beleuchtet Baumgarten den *fundus animae* von einer anderen Seite. Insbesondere durch körperliche und geistige Übungen³²⁶ lässt sich der *fundus animae* dahingehend beeinflussen, dass sich – wenn zudem der richtige Zeitpunkt (καιρός) gewählt wird (*aut nunc, aut nunquam*, vgl. Ae § 81) – die Begeisterung einstellt:³²⁷ »Wann auch der schöne Geist natürliche Anlage, Übung, Kenntnis und endlich auch Anlage zur Begeisterung hätte, so werden doch auch gewisse Gelegenheiten erfordert, die ihn in diese Begeisterung setzen.«³²⁸ Und wenn der rechte Moment erst einmal eintrifft, steht der Begeisterung und damit der Wirksamkeit des *felix aestheticus* nichts mehr im Wege.

Über den Zustand der Begeisterung selbst sagt Baumgarten jedoch erstaunlicherweise nichts und analysiert die Begeisterung lediglich an den Spuren, die sie in den Medien hinterlässt. Ob der *felix aestheticus* während des Schreibens begeistert war, findet er deshalb auch erst dann heraus, wenn er seine Texte anschaut und darüber verwundert ist, dass er »es damals so gut gemacht« hat.³²⁹ Der Grund, warum die Produkte des *felix aestheticus* durch seine Begeisterung an Wirksamkeit gewinnen und Rezipient:innen zu rühren vermögen, liegt darin, dass Baumgarten die Begeisterung neben dem aktuellen Zustand primär in der Schrift verortet.³³⁰ Affekte der Begeisterung sind nicht nur körperlich, sondern immer auch an eine mediale Dimension gebunden, da Baumgarten davon

Baumgarten, August Hermann Francke und Johann Salomo Selmer in Wischmeyer (Hrsg.) 2016.

324 Vgl. Niklaus Largier: *The Plasticity of the Soul. Mystical Darkness, Touch, and Aesthetic Experience*. In: *Modern Language Notes* 125/3 (2010), S. 536-551.

325 Vgl. Dell'Anno 2023, S. 309-318; Hans Adler: *Die Prägnanz des Dunklen. Gno-seologie, Ästhetik, Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder*. Hamburg 1990; ders. 1988.

326 Vgl. Alessandro Nannini: *Somaesthetics in Baumgarten? The Founding of Aesthetics and the Body*. In: *Estetika. The European Journal of Aesthetics* 59/2 (2022b), S. 103-118.

327 Vgl. Trop 2013; Berndt 2011, S. 109-115; Bahr 2004, S. 78-85.

328 Baumgarten 1907, S. 116 [§ 81].

329 Ebd., S. 115 [§ 79].

330 Vgl. zu der Koinzidenz von Körper und Schrift im 18. Jahrhundert insbes. Albrecht Koschorke: *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München 1999.

ausgeht, dass sich im Zustand der Begeisterung Affekte im Körper und in der Schrift zeigen. Die Anthropologie³³¹ und speziell die Pathologie,³³² die Baumgarten anhand des *felix aestheticus* skizziert, bleiben deshalb auf das Medium angewiesen. So stellt auch Petra Bahr die viel beschworene anthropologische Wende auf ihr mediologisches Fundament: »Die Theorie der sinnlichen Darstellungsfähigkeit und -notwendigkeit des Menschen ist nicht das Ergebnis, sondern Index und Medium dieser anthropologischen Wende.«³³³

e) *Ästhetische Ausbesserung*

Der Wechsel von den Übungen zum Medium markiert den Ausbildungsabschluss des *felix aestheticus*. Die letzte Sektion zum positiven Charakter des *felix aestheticus* widmet Baumgarten der ästhetischen Ausbesserung (*correctio aesthetica*, vgl. Ae §§ 96-103), bei der es sich um eine Übung handelt, die im durch die vorhergehenden Übungen entstandenen Medium durchzuführen ist. Das Korrigieren »krönt den Charakter des glücklichen Ästhetikers« (*characterem felicis aethetici coronat*, Ae § 97) und ist außer in Gesprächen und familiären Briefen³³⁴ in allen medialen Formaten notwendig (vgl. Ae § 96). Mit der bereits in der antiken Rhetorik analysierten Form der *correctio*,³³⁵ die eine sprachliche Vorlage für ethische Übungen festlegt,³³⁶ wechselt Baumgarten den Schauplatz der Übungen zu den medialen Produkten, die der *felix futurus aestheticus* hervorgebracht hat. Diese Korrekturübungen fahren mit der Charakterbildung innerhalb des Mediums fort, weswegen diese Stelle den Übergang von der Kategorie des Charakters zur Kategorie des Ethos markiert. Weil die Übungen im Medium fortgesetzt werden, kann hier auch der

331 Zur Anthropologie Baumgartens vgl. Britta Herrmann: Über den Menschen als Kunstwerk. Zu einer Archäologie des (Post-)Humanen im Diskurs der Moderne (1750-1820). Paderborn 2018, S. 55-75; Buchenau 2013, S. 152-177; Borchers 2011, S. 136-165; Ernst Stöckmann: Anthropologische Ästhetik. Philosophie, Psychologie und ästhetische Theorie der Emotionen im Diskurs der Aufklärung. Tübingen 2009, S. 87-113.

332 Vgl. Redin 2010; Kliche 2000.

333 Bahr 2004, S. 54. Vgl. dazu auch Herrmann 2018, S. 55-75.

334 Vgl. zu diesen Medien auch Baumgarten 1769, S. 38-39 [§§ 99-100].

335 Vgl. Quintilianus ⁶2015, Bd. 2, S. 358 [IX, 3, 89].

336 Vgl. Frauke Berndt: »Korrektur an Winckelmann«. Ethische Praktiken in Aby Warburgs ästhetischer Theorie. In: Claudia Keller und Christoph Schmäzle (Hrsg.): Archäologie der Moderne. Winckelmann um 1900. Hamburg 2021, S. 14-34.

»Freund« an den Charakterübungen mithelfen, der auf ästhetische Fehler eines Kunstgegenstandes aufmerksam macht. Er ist für den *felix aestheticus* sogar von großer Bedeutung, da es »gewisse kleine Fehler [gibt], die man selbst nicht sieht, und die uns andere besser sagen können«. ³³⁷ Gleichzeitig muss aber die Einheitlichkeit des Ethos innerhalb des Kunstgegenstandes gewahrt bleiben: »Jeder hat seine Denkweise, jedweder hat seine eigene«, weswegen der *felix aestheticus* mit seiner »Denkweise das ganze Werk abzuschließen« hat (Ae §103). ³³⁸ Wäre die Einheit nicht gewährleistet, könnte Baumgarten nicht ohne weiteres von Charakter zu Ethos wechseln.

Während die ästhetische Begeisterung den besten Zustand des *felix aestheticus* ausmacht, um den Kunstgegenstand hervorzubringen, ist für die Ausbesserung ›kaltes Blut‹ notwendig, ³³⁹ sodass »die Vernunft und der Verstand deutlicher hervorstrahlen und das vernünftige Urteil die Einzelheiten nach den Regeln der Ästhetik, auch der künstlichen, beurteilt« (Ae §98). ³⁴⁰ Mit dem Rückgriff auf Vernunft und Verstand soll sich der *felix aestheticus* freilich nicht an rationalistischen Kategorien orientieren, um seinen Kunstgegenstand zu verbessern. Vielmehr hat er mit den Kunstkritiker:innen zu kalkulieren, die über ein vollkommenes ausgebildetes Ingenium verfügen (vgl. Abschnitt *a*) *angeborene natürliche Ästhetik*) und die seine Produkte nach den ästhetischen Regeln beurteilen. Da die ästhetischen Regeln aber nicht einfach aus der Vernunft, sondern aus den ›Urbildern‹ und dem gesamten Reich der Kunst abgeleitet sind, bedarf der *felix aestheticus* des Vernunft- und Verstandesurteils, um seinen Kunstgegenstand mit den Kunstgegenständen im Allgemeinen in Beziehung zu setzen: Hier sichert die Welt der Dichtung das ästhetische Urteil ab. ³⁴¹ In

³³⁷ Baumgarten 1907, S. 124 [§103].

³³⁸ »Est cuiilibet sua cogitandi ratio, in quibusdam propria. Si circiter aequales viribus sumimur ego, mihi que recitans, facilius utique mihi nonnunquam esset mea cogitandi ratione totum opus absolvere, §78, quam remissiori animo, §98, per cogitationes alienas ita meas interserere, ut meliores sint in auctoris impetu ab eodem fusis, conducant tamen et haereant apte reliquis, a me meaque cogitandi ratione non profectis.«

³³⁹ Vgl. Baumgarten 1907, S. 124-125 [§103].

³⁴⁰ »iam distinctius praelucente intellectu et ratione, iudicioque intellectuali, §38, ad aesthetices etiam artificialis regulas singula exigente, S. IV.«

³⁴¹ Spezifisch führt Baumgarten dieses Prinzip anhand seiner Narratologie vor, in der er die ästhetische Wahrheit poetischer Fiktion durch das literarische Archiv absichert; vgl. Berndt 2020, S. 120-166; dies.: *Mundus poetarum. A. G. Baumgartens Fiktionstheorie*. In: Albrecht Koschorke (Hrsg.): *Komplexität und Einfachheit*. DFG-Symposium 2015. Stuttgart 2017, S. 316-338; Hans Adler: *Utopie*

der Korrektur vergleicht er also seinen Kunstgegenstand anhand der oberen Erkenntnisvermögen mit den bereits vorliegenden Kunstgegenständen, wodurch er sein Objekt ins Reich der Kunst einfügt, was diesem Objekt dann erst das Attribut der Schönheit verleiht. Dieser letzte Schritt zur Ausbildung des Ästhetikus verlangt weitaus weniger Mühe als die vorausgehenden auf sinnlichen Verfahren beruhenden Schritte, da lediglich der vorliegende Kunstgegenstand mit bereits erarbeiteten Regeln abgeglichen werden muss (vgl. Ae §98). Nachdem der *felix aestheticus* seinen Kunstgegenstand durch Vernunft und Verstand unter Berücksichtigung anderer Kunstgegenstände ausgebessert hat, liegt sein Charakter – und damit die schöne Erkenntnis – in abgeschlossener Form vor.

f) Gewisse Vorsichtsmaßregeln

Wenn der Charakter des *felix aestheticus* fertig ausgebildet ist, vermag er schön zu denken, was sich sodann als schöne Erkenntnis in den Kunstgegenständen ausdrückt. Das schöne Denken bestimmt Baumgarten als ›natürliche‹ Denkungsart (*naturale cogitandi genus*, vgl. Ae §104), die jedoch durch mehrere Faktoren gestört werden kann, insbesondere wenn der *felix aestheticus* seinen Charakter noch nicht vollständig ausgebildet hat. Deshalb bespricht Baumgarten nach dem positiven auch den negativen Charakter des *felix aestheticus*, den es durch gewisse Vorsichtsmaßregeln (*cautiones quaedam*, vgl. Ae §§104-114) zu vermeiden gilt. Negativ gesehen gelingt dem *felix aestheticus* im Zustand, in dem keine Störfaktoren vorhanden sind, das schöne, also natürliche Denken. Fehler im schönen Denken erweisen sich als Differenz zum natürlichen Denken, das Baumgarten in einem ersten Schritt näher analysiert. Das natürliche Denken steht dabei nicht dem künstlichen gegenüber, sondern bildet vielmehr das Ergebnis, das durch die künstliche Ausbildung der natürlichen Anlagen zustande kommt. Dass sich an dieser Stelle der Begriff des Natürlichen doppelt, bemerkt Baumgarten auch in seinem Frankfurter Kolleg: »Man hat schon lange den Dichtern die Regel gegeben, daß sie natürlich denken sollen, aber mit dem Worte *natürlich* ist beständig eine Zweideutigkeit verknüpft worden und man hat oft gar nicht gewußt, was es heiße, natürlich denken oder die Natur nachahmen.«³⁴² Die Zweideutigkeit rührt daher, dass das Natürliche vor der Ausbildung durch die *ars*

und Imagination. A. G. Baumgartens Fiktionstheorie am Rande der Aufklärung. In: Jost Hermand (Hrsg.): Positive Dialektik. Hoffnungsvolle Momente in der deutschen Kultur. Oxford et al. 2007, S. 17-28.

342 Baumgarten 1907, S. 125 [§104].

situiert ist, gleichzeitig aber auch erst aus der Reflexion resultiert, zu der die Ausbildung den *felix aestheticus* befähigt. Wie oben gezeigt, löst Baumgarten diesen Widerspruch, indem er einerseits eine Trennung zwischen Natur und *ars* vornimmt, diese aber andererseits gleich wieder unterwandert, da die natürlichen Übungen zu den (Kunst-)Gegenständen führen, von denen sich die *ars* ableiten lässt.

In dieser Vielschichtigkeit des Natürlichen führt Baumgarten deshalb die zwei bei Aristoteles unterschiedenen Arten der Nachahmung des Natürlichen – der *Mimesis* – zusammen:

Already in Aristotle, *mimesis* was an ambiguous concept that oscillates between two ways of thinking about art. On the one hand, it defines the relation between reality and artistic representation. On the other hand, *mimesis*, as a mode of practice and operating structure, refers to the artistic performance and object.³⁴³

Als *natura naturata*, nachgeahmte Natur, kann die Natur objekthaft Gegenstand der Nachahmung werden, als *natura naturans*, nachahmende Natur, wird Natur als aktiv schaffendes Prinzip nachgeahmt. Natürliches Denken bei Baumgarten kommt gerade durch die Gleichzeitigkeit von *natura naturata* und *natura naturans* zustande, da die Natur als schaffende Kraft durch Übungen zu reflektierten Übungen übergeht und dergestalt durch die Kunst das natürliche Denken hervorbringt. Da diese *ars* sowohl Technologien des Selbst als auch kollektive Erkenntnisordnungen formiert, muss sich das natürliche Denken gleichzeitig auf die Fähigkeiten des Selbst, auf das darzustellende Objekt und den gesellschaftlichen Geschmack ausrichten: »Wann ich natürlich denken will, so muß ich auf drei Stücke sehen: 1. auf die natürlichen Kräfte dessen, der auf diese Art denken will, 2. auf die Natur und Beschaffenheit des Objekts, von dem ich denken, und 3. auf die Natur derer, denen zu Gefallen man schön denken will.«³⁴⁴ Dass die Übungen des Selbst den epistemischen Zugang zum Objekt und zugleich die symbolische Ordnung des Kollektivs prägen, sieht Baumgarten als seine Leistung im *Mimesis*-Diskurs gegenüber Aristoteles, der zwar dasselbe sagt, aber weniger klar als er:

Aristoteles erklärt die Dichtkunst durch die Kunst die Natur im Silbenmaße nachzeichnen. Man vergibt es demselben, daß er hier nicht

343 Christian Sieg: *Mimesis*. In: J. D. Mininger und Jason Michael Peck (Hrsg.): *German Aesthetics. Fundamental Concepts from Baumgarten to Adorno*. New York/London 2016, S. 43-50, hier: S. 43.

344 Baumgarten 1907, S. 125 [§ 104].

allgemein genug gedacht, weil er in diesem Felde die erste Bahn gebrochen; denn solange die Natur des Denkens der Gegenstände, von denen man dachte, und derer, um derenwillen man dachte, in der Verwirrung war, solange war die ganze Redensart: *abme die Natur nach* in der Verwirrung. Jetzt zeigt sich uns dieser Begriff wirklich in seiner Größe, und wann man uns sagt, wir sollen der Natur ähnliche Gedanken bilden, so wissen wir nun, was dazu erfordert wird.³⁴⁵

Dieses natürliche Denken garantiert einerseits der positive Charakter des *felix aestheticus*. Andererseits kann so auch – wie Baumgarten im Abschluss zum Charakter-Kapitel zeigt – der negative Charakter kontrastiert werden, um Fehler hervorzuheben, die sich in der Charakter-Ausbildung ergeben können. So führt beispielsweise ein Mangel an ästhetischer Lehre zur unwissenden oder trägen Denkungsart, ein Mangel an Begeisterung zur matten Denkungsart und zu viele Korrekturen zu einer Zerreibung des Kunstgegenstandes. Wenn jedoch alles stimmt, kommt dem *felix aestheticus* die notwendige natürliche Denkungsart zu (*naturale cogitandi genus*, vgl. Ae § 104) und er beweist seine Fähigkeit zur *ars pulcre cogitandi*.

I.3.2.2 *Ethos*. *Darstellungen des Selbst*

Die enge Verflechtung des Charakters des *felix aestheticus*, insbesondere seinem durch Übungen gebildeten schönen Denken, und dem Medium, in dem die schöne Erkenntnis vorliegt, beleuchtet Baumgarten nach den Übungsanleitungen von einer mediologischen Seite. Nach der Ausbildung des *felix aestheticus* wechselt er dazu die Systemstelle von der Schönheit des Denkens zur Schönheit der Erkenntnis und somit von der Seite des Charakters des *felix aestheticus* hin zum Medium der Kunst, in dem sich die Erkenntnis als Ergebnis des schönen Denkens ereignet. Anhand der sechs Vollkommenheitskategorien, die der sinnlichen Erkenntnis zukommen müssen, gliedert Baumgarten die auf das Kapitel zum Charakter des *felix aestheticus* folgenden Teile seiner *Aesthetica*: Ästhetischer Reichtum, ästhetische Größe, ästhetische Wahrheit, ästhetisches Licht und ästhetische Überredung bilden die Kapitel 2-6 der *Aesthetica*, wobei das noch im ersten Teil der *Aesthetica* angekündigte siebte Kapitel zum ästhetischen Leben im zweiten Teil entfällt bzw. sich in den vorherigen Kapiteln bereits erschöpft.

Da er im Medium der sinnlichen Erkenntnis Spuren hinterlässt, geistert der Charakter des *felix aestheticus* auch noch in den Kapiteln der ein-

³⁴⁵ Ebd., S. 125-126 [§ 104].

zelen Vollkommenheitskategorien herum. Vor allem diejenigen Spuren, die Rückschlüsse über seine ethische Verfasstheit provozieren, nehmen für die sinnliche Erkenntnis eine relevante Funktion ein. Denn schön kann die Erkenntnis nur sein, wenn der schön denkende Mensch in seinen Medien, in denen die schöne Erkenntnis zustande kommt, ethisch gut wirkt und nicht gegen die gesellschaftlich vorherrschenden Moralvorstellungen verstößt. Um den Schnittpunkt von Ethik und sinnlicher Erkenntnis zu fassen, greift Baumgarten auf die aristotelische Kategorie des Ethos zurück (vgl. Kap. I.I.2), mit dem er den blinden Fleck systematisch erschließen kann, an dem Übungen des Selbst und Medialität der sinnlichen Erkenntnis aufeinandertreffen. Das ästhetische Ethos gliedert Baumgarten in vier verschiedene Klassen, die sich sodann über beide Teile der *Aesthetica* erstrecken und die ästhetische Größe, die ästhetische Wahrscheinlichkeit, die ästhetische Überredung und die durch das ästhetische Licht erzeugte ästhetische Lebhaftigkeit prägen (vgl. Ae § 226). Indem er das ästhetische Ethos einerseits an dargestellte Personen, andererseits an die Denkungsart des *felix aestheticus* knüpft, verortet er Ethos – gleich Aristoteles – an zwei verschiedenen Positionen: Als primäres Ethos zeigt sich die sittliche Verfasstheit des *felix aestheticus* innerhalb des Textes, als sekundäres Ethos versteht Baumgarten die sittliche Verfasstheit von literarischen Figuren (*fictio personae*), die jedoch durch ihre Komposition wiederum Aufschluss über das Ethos des *felix aestheticus* geben.

»Der eigentliche Schauplatz des Zusammentreffens von Ästhetischem und Ethischem aber ist die Kategorie *magnitudo*«, stellt bereits 1934 Hans Georg Peters in seiner Studie zu den ethischen Funktionen von Baumgartens Ästhetik fest.³⁴⁶ Die ästhetische Größe (*magnitudo aesthetica*, vgl. Ae §§ 177-422), das bei weitem umfanglichste Kapitel der *Aesthetica*, fungiert in Baumgartens Gliederung nach dem ästhetischen Reichtum (*ubertas aesthetica*, vgl. Ae §§ 115-176)³⁴⁷ als zweite Vollkommenheitskategorie. Nach Peters' Einschätzung sei die Ästhetik bei Baumgarten, in Abgrenzung zu Johann Christoph Gottsched, nicht mehr ›Dienerin der Moral‹, sondern, mit Blick auf Friedrich Schiller, von einer Moraldidaxe befreit, dafür aber intrinsisch mit Ethik verknüpft.³⁴⁸ Mit seinen Bemühungen, Baumgartens Relevanz für Schillers Ästhetik aufzuzeigen, verpasst Peters aber die Funktion der medial ausgerichteten Übungen des Selbst für das Ethische der sinnlichen Erkenntnis. Dabei sind es gerade ethische Übun-

346 Peters 1934, S. 44.

347 Vgl. Dell'Anno 2023, S. 305-377; Victoria Niehle: Die Poetik der Fülle. Bewältigungsstrategien ästhetischer Überschüsse 1750-1810. Göttingen 2018, S. 63-74.

348 Vgl. Peters 1934.

gen, die sich im Medium abzeichnen und dergestalt die moralische ästhetische Größe ausmachen (*magnitudo aesthetica moralis*, vgl. Ae § 181).

Das Kapitel zur ästhetischen Größe, in dem er das ästhetische Ethos einführt, gliedert Baumgarten in zwei Teile: in die Größe des Stoffes (*magnitudo aesthetica materiae*, vgl. Ae §§ 191-351) und in die Größe der Person (*magnitudo aesthetica personae*, vgl. Ae §§ 352-422). Die Größe des Stoffes unterteilt er wiederum in die Bereiche der Größe der Objekte und die den Objekten angemessenen Gedanken (vgl. Ae § 177). Die Angemessenheit der Gedanken – die Baumgarten nach den drei rhetorischen *genera dicendi* kategorisiert – widerspiegelt sich in der Denkart der Person (vgl. Ae §§ 364-422), weswegen sich im Kapitel zur *magnitudo* die invertierte Anlage der gesamten *Aesthetica* wiederfindet: Die Schönheit des Denkens, die an eine Person gebunden ist, und die medial gebundene Schönheit der Erkenntnis komplementieren sich auch hier; nur ist jetzt nicht der Charakter des *felix aestheticus* der argumentative Ausgangspunkt, sondern der Stoff und die Darstellung stehen an erster Position.

Der Übergang vom Stoff zur Person markiert das ästhetische Ethos. Baumgarten unterteilt die Größe des Stoffes in eine natürliche und eine moralische (vgl. Ae § 181). Im Gegensatz zur natürlichen Größe kommt die moralische Größe Gegenständen zu, »insofern sie näher mit der Freiheit verbunden werden« (*quatenus propius cum libertate connectuntur*, Ae § 181). In der moralischen Größe des Stoffes zeigt sich das Ethos des *felix aestheticus*, erklärt Baumgarten auch seinem Frankfurter Kolleg:

Die moralische Größe eines Gegenstandes muß sich äußern, wann ich ihn als ein freies Wesen nach den Vorschriften denke, die mir gegeben sind. Ich betrachte ihn, ob er würdig ist, daß sich ein vernünftiger Geist mit ihm zu schaffen macht, und wenn ich ihn so beschaffen finde, so ist er moralisch groß und hat die ästhetische Würde.³⁴⁹

Die Würde, die ein Gegenstand aufgrund seiner moralischen und ästhetischen Größe besitzt und die Baumgarten als deren Synonym festlegt,³⁵⁰ gestaltet durch die Tugend das Ethos und ist davon abhängig, dass die Gegenstände mit der Tugend übereinstimmend gedacht werden können (vgl. Ae § 182). Die notwendige Verknüpfung mit der Tugend führt dazu, dass die Würde genauso von subjektiven und kollektiven Faktoren

349 Baumgarten 1907, S. 156 [§ 182].

350 »Es sei erlaubt, diese moralische ästhetische Größe kürzer die ÄSTHETISCHE WÜRDE zu nennen« – »Liceat hanc moralem magnitudinem aestheticam brevis DIGNITATEM AESTHETICAM dicere« (Ae § 182).

abhängt wie vom Gegenstand selbst, womit die ästhetische Würde des Stoffes die Stofflichkeit transgrediert und mit dem schön denkenden Menschen in Beziehung setzt.

Da die ästhetische Würde einerseits vom Gegenstand abhängt, der schön und tugendhaft gedacht werden können muss, andererseits aber vom denkenden Subjekt, das fähig sein muss, den Gegenstand schön und tugendhaft zu denken und darzustellen, unterteilt Baumgarten die ästhetische Würde wiederum in objektiv und subjektiv. In jenem Punkt, in dem der Stoff, die Gedanken und die Person zusammenkommen, situiert Baumgarten die Kategorie des ästhetischen Ethos (ἦθος *aestheticum*, vgl. Ae §193), die er gleich zu Beginn des Kapitels zur Größe des Stoffes (*magnitudo aesthetica materiae*) einführt: »[Z]u der ersten Größe zählen wir billig zuerst ἦθος, davon die Alten schon viel Aufhebens machten und es zu allen schönen Schriften erforderten, ohne sich recht zu erklären, was sie dadurch verstanden.«³⁵¹ Unter Ethos versteht Baumgarten nicht einfach die Sittlichkeit eines Menschen, sondern primär das sprachlich Hervorgebrachte, weswegen er das ästhetische Ethos bereits in seinem Kolleg gezielt gegen das von Cicero geprägte Konzept des *vir bonus* abgrenzt. Während der ciceronische *vir bonus* – gleich Anaximenes' Ethos-Konzept – ein guter Mensch sein muss, kommt das von Baumgarten aufgegriffene aristotelische Ethos im medialen Niederschlag des schönen Denkens zustande:

Wann ich schön denken will, so muß ich notwendig tugendhaft denken, aber es ist eine andere Frage, ob ich eben der tugendhafte Mann in meinen Handlungen sein muß. Wenn Cicero und andere Alten behaupten, ein Redner müsse ein *vir bonus* sein, so unterscheiden sie dies, was wir jetzt gesagt haben, nicht genug. Unsere Regel gehet nur so weit, der Redner und der schöne Geist überhaupt muß gesittet und tugendhaft denken. Wann Voltaire in seiner Henriade nichts wider die Religion sagt, wann er vielmehr zu ihrem Vorteil spricht, so kann ich von ihm als schönem Geist nichts mehr verlangen, er mag im übrigen das Christentum leugnen oder nicht.³⁵²

Auch wenn der brave Pietist Baumgarten den *vir* Voltaire aufgrund seiner Kirchen- und Religionskritik nicht zu schätzen weiß, so ist das Ethos von Voltaire als schöner Geist von einem spezifischen Text abhängig – und

³⁵¹ Baumgarten 1907, S. 158 [§ 193].

³⁵² Ebd., S. 157 [§ 183].

solange sich dieses Ethos nicht im Widerstreit mit spezifischen Tugendvorstellungen befindet, ist es ethisch gut.

In seiner Definition des ästhetischen Ethos bezieht sich Baumgarten neben Aristoteles zudem auf Quintilian (vgl. Ae § 193). Nach Quintilian hat das Ethos das Potenzial, die Zuhörenden einzunehmen, indem der Redner sich durch die Rede als sittlicher Mensch präsentiert: »[D]ie sittliche Haltung des Redners soll durch seine Worte hindurchleuchten und sich so bemerkbar machen.«³⁵³ Diese Bestimmung greift Baumgarten in seiner Definition des Ethos wieder auf, variiert sie aber gezielt: »Es ist die moralische Möglichkeit, daß man sogleich siehet, daß nach der Freiheit dieses Subjekts dieser oder jener Umstand möglich ist.«³⁵⁴ Mit der moralischen Möglichkeit verweist Baumgarten auf seine *Metaphysica*, in der er das moralisch – oder wie Baumgarten *moraliter* übersetzt: sittlich – Mögliche in enger Bedeutung als all dasjenige bestimmt, was durch eine den sittlichen Gesetzen gemäß bestimmte Freiheit geschehen kann. In weiterer Bedeutung bezieht sich das sittlich Mögliche auf all dasjenige, was allein durch Freiheit oder in einer freien Substanz geschehen kann, unabhängig von den vorherrschenden sittlichen Gesetzen (vgl. Met § 723; zur Freiheit vgl. Kap. I.2.2). Ob in enger oder in weiter Bedeutung, so oder so sieht Baumgarten im Unterschied zu Quintilian das Ethos nicht nur in der sittlichen Haltung, sondern in Abhängigkeit zu der dem Subjekt möglichen Sittlichkeit, was von seiner Einschränkung der ethischen Verpflichtungen auf das dem Menschen Mögliche herrührt (vgl. Eth § 8).

Dass sich Baumgarten vorerst bei seinem Ethos-Konzept nicht auf die enge oder weite Bedeutung des sittlich Möglichen festlegt, zeugt von einer weiteren Verschiebung von Quintilians Ethos-Konzept. Während die Quintilian-Stelle, auf die sich Baumgarten bezieht, die Ursache des Ethos – ganz aristotelisch – in der sprachlichen Erzeugung des Redners lokalisiert,³⁵⁵ doppelt sich bei Baumgarten die Systemstelle, die das Ethos hervorbringt, gerade dadurch, dass er sowohl die enge als auch die weite Definition des sittlich Möglichen für sein Ethos-Konzept verwendet. Damit greift er auf die aristotelische Doppelung von Ethos des Redners und Ethos der dargestellten *fictio personae* zurück. Einerseits setzt er das Ethos, gleich Aristoteles und Quintilian, bei dem in der Sprache präsen-

353 »[M]ores dicentis ex oratione perluceant et quodam modo agnoscantur«; Quintilianus ⁶2015, Bd. 1, S. 702 [VI, 2, 13].

354 Baumgarten 1907, S. 158 [§ 193].

355 Zu den grundlegenden Verschiebungen, die Quintilians Ethos-Konzept ansonsten gegenüber Aristoteles aufweist, vgl. Jakob Wisse: *Ethos and Pathos. From Aristotle to Cicero*. Amsterdam 1989.

tierten Redner, oder eben: der medialen Seite des *felix aestheticus* an, der moralisch integer und deshalb gut zu wirken hat:

Wann wir nun diese moralische Möglichkeit beobachten, so folgt ferner, wir müssen nicht so denken, daß andere, denen wir unsere Gedanken mitteilen, auch nur als ein *consecarium* daraus folgern, wir müßten wohl mit dem Laster sehr nahe verwandt sein, wir müßten eine schlechte Erziehung und eine niederträchtige Denkungsart haben. Das muß der schöne Geist bei den Sitten sehr wohl vermeiden und sich so darstellen, daß man auch als Folgen anmerket, er muß tugendhaft, wohlherzogen und edeldenkend sein.³⁵⁶

Der im Text auftretende *felix aestheticus* darf – nach der engen Definition des sittlich Möglichen – nicht gegen die vorherrschenden sittlichen Gesetze verstoßen, was von schlechter Erziehung und niederträchtiger Denkungsart zeugt. Genau dagegen geht Baumgarten mit der Ausbildung des Charakters zur schönen Denkungsart vor (Kap. I.3.2.1). Mit der Trias von tugendhaft, wohlherzogen und edeldenkend knüpft Baumgarten an die aristotelischen Attribute φρόνησις, ἀρετή, und εὖνοια an, welche die Schnittstelle zwischen rhetorischem und sittlichem Ethos bilden (vgl. Kap. I.1.2).³⁵⁷ Andererseits baut Baumgarten auch die weite Definition des sittlich Möglichen in sein Ethos-Konzept ein und wechselt dabei die Systemstelle von den ethischen Spuren des *felix aestheticus* hin zu dargestellten Personen. Die *factio personae* muss sich – anders als der *felix aestheticus* – nicht zwingend an die vorherrschenden Sittenregeln halten, sondern vielmehr eine mit sich übereinstimmende Hexis aufweisen (vgl. Kap. I.1.2):

Wann ich ein Kind, das ich zuvor flatterhaft beschrieben habe, endlich beherzt in den Tod gehen ließe, so hatte ich ηθος nicht beobachtet. Man muß das, was man schön denken will, durch seinen vorigen Zustand schon so bestimmen, daß es z. B. einem Lasterhaften schwer wird, das Tugendhafte zu tun. Es begreift nicht allein das Tugendhafte unter sich, sondern daß die Sitten so geschildert werden, wie sie durch den Zustand der Objekte nach einer moralischen Möglichkeit bestimmt werden müssen.³⁵⁸

356 Baumgarten 1907, S. 159 [§ 195].

357 Vgl. Aristoteles 2002, S. 72-73 [1378a 6-9].

358 Baumgarten 1907, S. 158-159 [§ 193].

In enger Bedeutung gilt das sittlich Mögliche für den *felix aestheticus*, in weiter Bedeutung für die dargestellten Personen, die nach der Wahrscheinlichkeit in Selbstübereinstimmung gezeichnet sein müssen: »Wann ich Denkungsarten anderer schildere, so müssen sie so beschaffen sein, wie es die Wahrscheinlichkeit erfordert, daß mir andere zugestehen müssen, so sind die Freiheiten der Leute, so äußern sie sich, ebenso denkt dieser Geizige.«³⁵⁹ Gegen die vorherrschenden Sittengesetze dürfen die Figuren jedoch, anders als der *felix aestheticus*, verstoßen, solange markiert ist, »daß es nicht des Verfassers Ernst sei«.³⁶⁰

Das ästhetische Ethos unterteilt Baumgarten aber nicht nur in das Ethos des *felix aestheticus* und das Ethos der Personendarstellung, sondern auch in ein negatives und ein positives (vgl. Ae §194). Der Teil des negativen ästhetischen Ethos sorgt dafür, dass keine moralischen Absurditäten (*moraliter absurdi*, vgl. Ae §194) zur Darstellung gelangen dürfen. Der andere Teil des Ethos geht positiv vor, indem er bestimmt, was mit den Sitten übereinstimmt. Damit die Herstellung von Ethos gelingt, analysiert Baumgarten in vier Schritten verschiedene Arten des Ethos, die dies absichern. Die erste und zentrale Art betrifft die Sitte und hat – negativ gesehen – dafür zu sorgen, dass keine Gegenstände zum Thema werden, denen »jede Würde gänzlich fehlt« (*omnis omnino deesset dignitas*, Ae §195). Dreck (*lutum*) und Obszönitäten (*obscena*) eignen sich in diesem Sinne nicht für die Ethosgenese. Positiv gesehen inkludiert Baumgarten hingegen beispielsweise auch solche Gegenstände, die keiner christlichen oder vernünftigen Moraldidaxe entsprechen und deshalb von anderen Theoretikern aus dem darzustellenden Bereich des Ethischen ausgeschlossen würden,³⁶¹ zudem Gegenstände, die zwar zweideutig, aber trotzdem schön gedacht werden können,³⁶² und Gegenstände, die, einer allzu strengen Tugend widerstreben (vgl. Ae §199).

Das Ethos hängt neben seiner sittlichen Kompatibilität auch von der Wahrscheinlichkeit ab, wie Baumgarten bemerkt: »Ein großer Teil jedoch jedes Ethos wird im schön zu Denkenden vollends wegen der Wahrscheinlichkeit, dann wegen der Überredung und schließlich wegen der Lebhaftigkeit gefordert« (Ae §226).³⁶³ Als zweite Bedingung des Ethos muss deshalb die Wahrscheinlichkeit sittlichen Charakteren – ob *felix ae-*

359 Ebd., S. 159 [§195].

360 Ebd., S. 160 [§195].

361 Vgl. ebd., S. 160-161 [§197].

362 Vgl. ebd., S. 161 [§198].

363 »Magna pars autem omnis ἦθος in pulcre cogitandis demum propter verisimilitudinem, deinde persuasionem, vitam denique, poscitur«.

stheticus oder anderen dargestellten Figuren – zukommen. Mit der Wahrscheinlichkeit (*verisimilitudo*, vgl. Ae §§ 478-538) steht eine Unterkategorie der dritten Vollkommenheitskategorie, der ästhetischen Wahrheit (*veritas aesthetica*, vgl. Ae §§ 423-613), zur Debatte. Allgemein unterscheidet Baumgarten verschiedene Wahrheitstypen; summarisch dargestellt differenziert er zwischen der metaphysischen, der logischen und der ästhetischen Wahrheit.³⁶⁴ Die metaphysische Wahrheit, die objektiven Status beansprucht und in der Übereinstimmung der Gegenstände mit den allgemeinen Grundsätzen besteht (*principium contradictionis* und *principium rationis sufficientis*, vgl. Ae § 423), bestimmt Baumgarten als »Wahrheit in den Sachen selbst«,³⁶⁵ die jedoch lediglich Gott zugänglich ist.

Der Mensch hingegen ist einzig zu subjektiven Wahrheiten fähig, in denen Vorgestelltes und Vorstellung niemals gänzlich übereinstimmen und Vorstellungen deshalb – anders als bei der Vorstellung Gottes – auch nicht automatisch Aktualität besitzen. Subjektive Wahrheiten, die zustande kommen, indem sich Subjekte die metaphysische Wahrheit »aus verschiedenen Gesichtspunkten vorstellen«,³⁶⁶ können zudem deutlich oder verworren sein, weswegen Baumgarten die subjektiven Wahrheiten in logische und ästhetische aufteilt. Die subjektive Wahrheit bezeichnet Baumgarten mit einem Neologismus als ästhetikologische Wahrheit (vgl. Ae § 427). Während diejenigen subjektiven Vorstellungen der metaphysischen Wahrheit, die durch den Verstand deutlich beobachtet werden, die logischen Wahrheiten ausmachen, liegt die ästhetische Wahrheit in der Vielzahl der verworren beobachteten Merkmale der metaphysischen Wahrheit (vgl. Ae § 424). Um diese »nicht-begrifflichen Vorstellungen«,³⁶⁷ de-

364 Die wohl differenzierteste Analyse zu Baumgartens Wahrheitskonzepten, die hier leider nicht in ihrer Vollständigkeit wiedergegeben werden kann, liefert Aichele 2017, S. 52-92 und 157-167. Vgl. zudem Angelica Nuzzo: Baumgarten's Conception of Aesthetic Truth in the *Aesthetics*. In: McQuillan (Hrsg.) 2021, S. 105-124; Hans Adler: Was ist ästhetische Wahrheit? In: Allerkamp und Mirbach (Hrsg.) 2016, S. 49-66; Armin Emmel: Logische, ästhetische und metaphysische Wahrheit bei Alexander Gottlieb Baumgarten. In: Benedikt Fait und Daniela Zumpf (Hrsg.): Identität Logik Kritik. Festschrift für Ulrich Pardey zum 65. Geburtstag. Berlin 2014, S. 211-242; Alexander Aichele: Wahrheit – Gewißheit – Wirklichkeit. Die systematische Ausrichtung von A. G. Baumgartens Philosophie. In: Ders. und Mirbach (Hrsg.) 2008, S. 13-36; Pietro Pimpinella: Veritas aesthetica. Erkenntnis des Individuellen und mögliche Welten. In: Aichele und Mirbach (Hrsg.) 2008, S. 37-60; Mirbach 2007b, S. XLIV-LII.

365 Baumgarten 1907, S. 215 [§ 423].

366 Ebd., S. 215 [§ 427].

367 Aichele 2017, S. 52.

nen ästhetische Wahrheiten zukommen und von denen Baumgarten aufgrund ihrer Nichtbegrifflichkeit »keine Demonstration« prädikativ ausformulieren kann,³⁶⁸ zu erklären, schaltet er vom Modus der begrifflichen Argumentation in den Modus des Beispiel-Gebens:³⁶⁹

Lies bitte den Rat, den Chremes in *Heautontimorumenos* des Terenz dem Menedemus gibt, und du wirst verstehen, daß dieser, indem er antwortet, gewissermaßen über die ästhetische Wahrheit spricht:

*Das scheint mir richtig und es ist so, wie du sagst.*³⁷⁰ (Ae § 425)

Die zitierte Terenz-Stelle (*videre vera atque ita uti res est dicere*)³⁷¹ führt in verdichteter Form vor, wie ästhetische Wahrheit funktioniert: Etwas Geäußertes (*dicere*) hat die Kraft, einzuleuchten (*videre vera*), und zwar auf eine solche Art und Weise, dass das Geäußerte mit der Wirklichkeit gleichgesetzt wird (*atque ita, uti res est*). Wie Baumgarten mit diesem Beispiel aufzeigt bzw. gleich selber vorführt, zeichnet sich die ästhetische Wahrheit also vor allem dadurch aus, dass sie als Beispiel einleuchtet und deshalb wahr scheint.³⁷²

Anders als logische Wahrheit und mit der Ausnahme von den ersten und überaus allgemeinen Grundsätzen der menschlichen Erkenntnis (*prima et maxime universalialia quaedam cognitionis humanae principia*), die ebenfalls ästhetische Wahrheiten sind und interessanterweise gerade die Grundlage für logische Wahrheiten bilden (vgl. Ae § 481), erreicht die ästhetische Wahrheit keine vollständige Gewissheit und bleibt deshalb bloß wahrscheinlich: »Die ästhetische Wahrheit ist also ihrem hauptsächlichsten Sinn nach WAHRSCHEINLICHKEIT, jener Grad an Wahrheit, der, auch wenn er sich nicht bis zur vollständigen Gewißheit erhebt, dennoch nichts an bemerkbarer Falschheit enthalten mag« (Ae § 483).³⁷³

368 Baumgarten 1907, S. 214 [§ 423].

369 Zur epistemischen Funktion des Beispiels bei Baumgarten vgl. ders. 1761, S. 80 [§§ 265-266], sowie Dell'Anno 2023, S. 330-353; Jessica Güsken: Beispiele geben. Zur Problematik einer unumgänglichen Praxis im Diskurs der Ästhetik (1750-1850). In: Kramer, Lipphardt und Pelzer (Hrsg.) 2020, S. 129-154; Frauke Berndt: Gesteinsprobe. Baumgarten. In: Dieter Mersch, Sylvia Sasse und Sandro Zanetti (Hrsg.): Ästhetische Theorie. Zürich 2019, S. 21-35.

370 »Lege, sis, consilium, quod Chremes in Terentii Heaut. III 50, 1 Menedemo supeditat, et hunc deprehendes de veritate quadam aethetica loqui regerentem:

Videre verum, atque ita, uti res est, dicere.«

371 Terenz: *Heauton Timorumenos*/Der Büßende. In: Ders.: Komödien. Hrsg. und übers. von Peter Rau. Bd. 1. Darmstadt 2012, S. 187-285, hier: S. 228 [V. 490].

372 Vgl. Dell'Anno 2023, S. 330-353; Güsken 2020; Berndt 2019.

373 »Est ergo veritas aethetica, S. XXVII, a potiori dicta VERISIMILITUDO, ille

Obwohl »die meisten Dinge, die innerhalb des schön zu Denkenden vorzustellen sind, nicht vollständig gewiß sind und nicht im vollen Licht ihrer Wahrheit erblickt werden« (Ae § 483),³⁷⁴ kommt ihnen dennoch ästhetische Wahrheit zu, da an ihnen nichts Falsches entdeckt werden kann und sie deshalb einleuchten.

Wahrscheinlich hat nun auch das Ethos zu sein. Die zweite Art des ästhetischen Ethos bezieht sich auf diejenige Wahrscheinlichkeit, die einerseits das Sittliche im weiten Sinne bei dargestellten Personen mit sich selbst kongruent zur Darstellung bringen soll. Die Schilderung von menschlichen Verhaltensweisen muss »mit den sittlichen Charakteren der einmal eingesetzten Personen, mit den Sitten der Vorfahren und den Gewohnheiten, mit den Zeiten, dem Vaterland usw.« (Ae § 495) übereinstimmen.³⁷⁵ Wie diese »moralische Kräftermessung« von dargestellten Personen korrekt funktioniert, erläutert Baumgarten in seinem Kolleg: »Das Kind, das ich habe weinen lassen, weil ihm seine Puppe genommen worden, muß ich bei einem größeren Schmerze nicht lachend einführen. Dies heißt die Wahrscheinlichkeit der Charaktere.«³⁷⁶ Baumgarten verweist zudem als zusätzliche Unterstützung für die Wahrscheinlichkeit des Ethos auf § 434 der *Aesthetica*, in dem er die *Charakteres ethikoi* von Theophrast sowie die französische Übersetzung von La Bruyère zu konsultieren empfiehlt.³⁷⁷ Andererseits muss das Sittliche im engen Sinne ästhetische Wahrheit aufweisen und deshalb das Ethos des *felix aestheticus* der Wahrscheinlichkeit angemessen sein:

Die Gedanken des schönen Geistes müssen nie lasterhaft werden; er muß immer eine tugendhafte Regelmäßigkeit beobachten; auch selbst, wann er von Lastern redet. Sie müssen den Sitten niemals widerspre-

veritatis gradus, qui, etiamsi non evectus sit ad completam certitudinem, tamen nihil contineat falsitatis observabilis.«

374 »[P]lurima inter venuste cogitandum appercipienda, non esse complete certa, neque luce completa veritatem eorum conspicere.«

375 »Necessitas aethetica a veritate, complete certa, et strictissima, saepius deveniendi ad verisimilitudinem erit, 8) quando morato latius cogitandi genere, § 226, iam novam ἤθους speciem, § 193, observaturus, § 433, incidat in pingendum eventum cum moralibus personarum semel constitutarum characteribus, moribus maiorum, et consuetudinibus, aetate, patria e. c. apprimè conspirare visum, § 434, nec ulla ratione male qui habeat moralem analogi rationis dynamometriam, § 462, cuius tamen eventus non complete certa sit strictissima veritas.«

376 Baumgarten 1907, S. 230 [§ 495].

377 Zur Adaption von Theophrasts *Charakteres ethikoi* im 18. Jahrhundert vgl. Richter 2008; Smeed 1985.

chen. Dies ist die sittliche Wahrheit im engeren Verstande. Da muß alles so eingerichtet werden, daß der schöne Geist als ein rechtschaffener Mann erscheine. Xenophon, Thukydides, Livius erscheinen uns so.³⁷⁸

Das Ethos ist neben dem sittlich Möglichen auch an die ästhetische Wahrheit oder eben: Wahrscheinlichkeit gebunden, die für das Ethos des *felix aestheticus* wiederum auf das Sittliche zurückverweist. Denn Baumgarten denkt das sittlich Mögliche als notwendige Bedingung der ästhetischen Wahrheit. Wahrscheinlich ist nur, was dem sittlich Möglichen im weiten und auch im engen Sinne nicht widerspricht (vgl. Ae § 433).

Neben der sittlichen und der wahrscheinlichen Art des Ethos, die Baumgarten im ersten Teil seiner *Aesthetica* bespricht, erhält das ästhetische Ethos zudem zwei Auftritte in der acht Jahre auf den ersten Teil folgenden Fortsetzung. Den *Pars altera* gliedert er in zwei Hauptteile, in die Vollkommenheitskategorie des ästhetischen Lichts (*lux aesthetica*, vgl. Ae §§ 614-828) und jene der ästhetischen Überredung (*persuasio aesthetica*, vgl. Ae §§ 829-904). In dieser Gliederung liegt eine »Zweideutigkeit«, die »Bedeutungsrhetorik und Persuasionsrhetorik in ein metaphorisches Verhältnis zueinander bringen«, da die rhetorische Technizität der *lux* und die rhetorische Kraft der *persuasio* zusammen das Konzept der Evidenz ausmachen und sich dabei chiasmisch verschränken.³⁷⁹ Rhetorisch erzeugt das ästhetische Licht Evidenz, die dann wiederum überredet, da sie einleuchtet. Ethos benötigt nun beides: sowohl die richtige Beleuchtung und die richtigen Farben als auch die überredende Kraft.³⁸⁰

Die Schönheit des Denkens und der Erkenntnis hängt vom ästhetischen Licht ab, das es anhand von Klarheit (*claritas*) und Durchsichtigkeit (*perspicuitas*) ermöglicht, »die unterschiedenen Merkmale einer Sache zu erfassen« (*discrimina rei percipienda*, Ae § 614), damit »die Rede in die Seele des Zuhörenden dringt, wie das Sonnenlicht in die Augen« (Ae § 616),³⁸¹ wie Baumgarten Quintilians Beschreibung der *perspicuitas* adaptiert.³⁸² Das Licht grenzt Baumgarten gegen die Dunkelheit (*obscuritas*, vgl. Ae § 633) – den Mangel oder scheinbaren Mangel an Licht – und

378 Baumgarten 1907, S. 218 [§ 435].

379 Vgl. Campe 2014a, S. 68.

380 Zur Funktion der Kraft in Baumgartens Ästhetik vgl. Dennis Borghardt: Kraft und Bewegung. Zur Mechanik, Ästhetik und Poetik in der Antikenrezeption der Frühen Neuzeit. Hamburg 2021, S. 443-601; Menke 2017, S. 35-53.

381 »*Tam clara, quae meditatur ad elegantiae regulas, omnia esse debere, ut in animum audientis oratio, ut sol in oculos*«.

382 Vgl. Quintilianus ⁶2015, Bd. 2, S. 148 [VIII, 2, 23].

gegen die Finsternis (*caligo*) – die Abwesenheit von Licht – ab. Innerhalb der Ästhetik ist jedoch ein gewisser Grad an Dunkelheit notwendig, da ein Mangel an Licht die Lebhaftigkeit (*vividitas*, vgl. Ae § 634) durch den Schimmer (*nitor*) eines Kunstgegenstandes hervorbringt. Eine »gewisse besondere Abwechslung und gleichsam eine unvermutete rasche Abfolge von sich wechselseitig bedrängenden Merkmalen« (Ae § 619)³⁸³ führt zu ästhetischen Schatten (*umbra aesthetica*, vgl. Ae § 634),³⁸⁴ die sich als notwendig für die Schönheit der Erkenntnis erweisen. Denn die sinnliche Erkenntnis verortet Baumgarten – ebenso wie bereits vor ihm Johann Jacob Breitinger in seiner *Critischen Dichtkunst* (1740)³⁸⁵ – im »Zwielicht«, im »Dunkel des Morgenrots« (*obscurum coeptae lucis*) und im »dunkle[n] Licht der Abenddämmerung« (*post solis occassum obscura lux*, Ae § 635). Auf der Ebene von Baumgartens Gebot der Vervollkommnung der sinnlichen Erkenntnis sind die ästhetischen Schatten deshalb notwendig, weil zu viel Licht die anderen Vollkommenheitskategorien behindern kann (vgl. Ae § 654). Die notwendige Einschränkung des Lichts lässt sich nämlich vorteilhaft einsetzen, indem beispielsweise diejenigen Dinge einer sinnlichen Erkenntnis, die der ästhetischen Wahrheit hinderlich sind, in Schatten gehüllt und nicht zu stark beleuchtet werden (vgl. Ae § 659).

Neben der rechten und behutsamen Einteilung von Licht und Schatten (*iusta lucis et umbrae dispensatio*, vgl. Ae §§ 666-687) erhält die sinnliche Erkenntnis zusätzlich ästhetische Farben (*colores aesthetici*, vgl. Ae §§ 688-703). »So wie bei den natürlichen Dingen die *Farbe* eine innere Veränderung des sichtbaren Lichts ist, so sind die inneren Veränderungen des ästhetischen Lichts die ÄSTHETISCHEN FARBEN« (Ae § 688).³⁸⁶

383 »peculiaris quaedam varietas, et subita veluti notarum se mutuo prementium celeritas«.

384 Vgl. Claudio La Rocca: Das Schöne und der Schatten. Dunkle Vorstellungen und ästhetische Erfahrung zwischen Baumgarten und Kant. In: Heiner F. Klemme, Michael Pauen und Marie-Luise Raters (Hrsg.): Im Schatten des Schönen. Die Ästhetik des Häßlichen in historischen Ansätzen und aktuellen Debatten. Bielefeld 2006, S. 19-64.

385 »Es ist, wie die Morgendämmerung, ein ungewisses Gemische von Licht und Finsterniß, da das Licht aus der Dunkelheit der Nacht nicht auf einmahl, nicht plötzlich und mit vollem Glantze hervorbricht, sondern allmählig den Sieg über die Nacht behauptet.« Johann Jacob Breitinger: Critische Dichtkunst Worinnen die Poetische Mahlerey in Absicht auf die Erfindung Im Grunde untersucht und mit Beyspielen aus den berühmtesten Alten und Neuern erläutert wird. Zürich 1740, S. 263.

386 »Quemadmodum in physicis *color* est modificatio visae lucis: ita modificationes lucis aestheticae, § 614, sunt COLORES AESTHETICI.«

Da Baumgarten das ästhetische Licht nicht schwarz-weiß denkt, müssen zu der »Mischung von Licht und Schatten« (*miscela lucis et umbrae*, Ae § 688) noch weitere Veränderungskategorien des ästhetischen Lichts hinzukommen:³⁸⁷

Gleichwie alle inneren Veränderungen entweder solche der Beschaffenheit oder der Ausdehnung sind oder beider zugleich, so unterscheiden sich auch alle ästhetischen Farben zuerst durch ihre Beschaffenheit; danach hat jede der aus diesem Grund verschiedenen Farben wiederum eine, wenn ich so sagen darf, ihr eigene Ausdehnung, durch die, wenn sie abgeändert wird, eine immer neue und teilweise neue Farbe hervorgebracht werden mag.³⁸⁸ (Ae § 689)

Die Beschaffenheit (*qualitas*) der Farben bezieht sich auf die unterschiedlichen Farbtöne, die Ausdehnung (*quantitas*) auf die Grade der Farbsättigung (vgl. Ae § 690). Diese verschiedenen Änderungskategorien des ästhetischen Lichts führen dazu, dass nicht nur unendlich viele Klassen von Farben entstehen, sondern ebenso viele Ordnungssysteme, wie die Klassen überhaupt gebildet werden können (vgl. Ae § 692). Der Operationalisierbarkeit zuliebe spiegelt Baumgarten die Farbkategorisierung auf die *elocutio* und unterteilt die Farben auf einer Skala von blumig (*colores floridi*) bis düster (*colores austeri*, vgl. Ae § 693). Mit dieser Einteilung der Farben korrespondiert wiederum eine Kategorisierung der Denkungsart (vgl. Ae § 694), die sich in der schönen Erkenntnis, also im Medium, als Ethos des *felix aestheticus* vollzieht.

Die ästhetischen Farben müssen mit den dargestellten Personen sowie mit der Denkungsart des *felix aestheticus* – besser gesagt: mit dessen medialem Ethos – übereinkommen, weswegen Baumgarten an dieser Stelle die dritte Art des Ethos ausführt:

Mit beiden Arten der ästhetischen Farben wird entweder bei natürlichen Dingen gemalt, insofern diese von sittlichen unterschieden werden, oder sie werden bei sittlichen Dingen angetroffen. Deren wahre und natürliche Farbe wird die dritte Unterart des Ethos verschaffen, durch welche die gesittete Denkungsart nicht allein imstande sein

³⁸⁷ Vgl. Schweizer 1973, S. 336-337.

³⁸⁸ »Quemadmodum modificationis omnes vel qualitatum sunt, vel quantitatum, vel utrarumque simul: sic et colores aethetici primo qualitate differunt, deinde quodvis hac ratione discrepantium colorum genus habet denuo suam quantitatem, ut ita dicam, specificam, qua variata novus semper novusque partialiter color producatur«.

mag, die Sitten und die sittlichen Charaktere von Personen, Völkern usw. in klarer Weise auszudrücken, sondern es auch versteht, jedwem von diesen den Ort, die Tönung, die gehörige Mischung von Licht und Schatten und die Farben zuzuteilen, die sich jeweils ziemt.³⁸⁹ (Ae § 698)

Wie die dargestellten Personen zu ihren angemessenen Farben kommen, erläutert Baumgarten in Anlehnung an Theophrast anhand der sittlichen Charaktere. Die personifizierten Laster verstecken ihr wahres Gesicht hinter einer Maske, weswegen ihr Inneres und Äußeres verschiedener Arten von Farben bedürfen: »Für die zuerst ersichtliche Maske über gewissen Lastern ziemen sich blumige Farben und eine heitere und leuchtende Denkungsart, der inneren Häßlichkeit aller Laster hingegen düstere Farben und eine etwas dunkle Denkungsart« (Ae § 698).³⁹⁰ Deshalb – so argumentiert Baumgarten – funktioniert die Theophrast'sche Figurentypologie als eine »feurige Hypotypose« (*hypotyposis ardentior*, Ae § 733), die auf schöne Weise einen Charakter in seinem ganzen Facettenreichtum zur Darstellung bringt. Neben dem sittlichen Charakter des *felix aestheticus* erhält dementsprechend auch die spezifische Unterkategorie der sittlichen Charaktere Baumgartens Aufmerksamkeit, der »CHARAKTERISMUS« (*characterismus*, Ae § 733).

Wie das Verhältnis zwischen dem Charakterismus, dessen Maske und Gesicht sowie dem Ethos des *felix aestheticus* konkret aussieht, zeigt Baumgarten in einer Analyse von Horaz' Darstellung der Schwelgerei in dessen *Carmina* (23-13 v. u. Z.). Dabei spannt er den Bogen seiner Lektüre von der Darstellung des Charakterismus der Schwelgerei bis hin zur Darstellung des Ethos von Horaz selbst: »Laßt uns ein auffallendes Beispiel bei Horaz betrachten, wo er 1) die Schwelgerei, so wie sie zuerst erscheint, in der blumigen Denkungsart beschreibt« (Ae § 699).³⁹¹ Nach der Huldi-

389 »Utrumque colorum aestheticorum genus vel pingitur in rebus naturalibus, quantum a moralibus distinguuntur, vel in moralibus deprehenditur. Horum verus ac naturalis color dabit tertiam ἡθους speciem, §§ 195, 495, qua moratum cogitandi genus, § 226, moribus characteribusque personarum, nationum, e. c. moralibus non dilucide solum exprimendis sufficiat, sed cuilibet etiam ex his eum locum, eum tonum, id lucis et umbrae temperamentum, eum colorem tribuere noverit, qui decet, § 193.«

390 »Primum apparenti vitiorum quorundam larvae colores floridi laetumque cogitandi genus ac collustratum conveniunt; omnium vitiorum internae turpitudini colores austeri genusque cogitandi subobscurum, §§ 676, 694.«

391 »Videamus insigne exemplum in Horatii III, Oda 24, ubi 1) luxuriam, uti primum apparet, genere cogitandi florido describens.«

gung des Reichtums der Schwelgerei fährt Horaz fort, »ein wenig düster den wahren inneren Zustand dieses Lasters« (Ae § 699) zu malen.³⁹² Den Charakterismus der Schwelgerei kontrastiert Horaz sodann mit denselben Farben durch »das zuerst ersichtliche äußere Wesen der Sitten unschuldigerer Menschen«, um darauf »die innere Häßlichkeit der Schwelgerei in etwas grausiger Weise vor Augen zu stellen« (Ae § 699).³⁹³ Der Wechsel zwischen Innen und Außen, zwischen Personifikation der Schwelgerei und sittlich unschuldigeren Menschen sowie die graduelle Steigerung von düsteren Farben hin zur hässlichen Darstellung der Schwelgerei – diese ganze Farbkomposition veranschaulicht dabei laut Baumgarten nichts Geringeres als Horaz' Ethos selbst. Horaz würde nämlich die Schwelgerei abgelöst und durch die Mäßigkeit ersetzt sehen wollen, was sich im plötzlichen Wandel zu blumigen Farben bei der Darstellung der Mäßigkeit äußere. Jedoch sehe Horaz voraus, dass sich die mächtigeren Bürger dagegen verweigern, dass ihnen die Veranschaulichung dieser moralischen Umwertung einleuchtet, weswegen Horaz auf diese ästhetisch möglichst zwingend einleuchtende Darstellung setzt. Diese exemplarische Lektüre des Textes ermöglicht Baumgarten also nicht nur eine Analyse der für die dargestellten Charakteristika verwendeten Farben und deren Bedeutung für das Ethos dargestellter literarischer Figuren, sondern in der Verwendung und Kombination der Farben zeigt sich das Ethos von Horaz selbst: »Weil er aber zu verzweifeln scheint über die Früchte seiner Ratschläge, kommt er schließlich zur Ruhe in einem ernsten und düsteren Bild der innerlich und auch äußerlich so erscheinenden unzuträglichen Laster« (Ae § 700).³⁹⁴

Mit den Farben des Ethos eng verknüpft ist die ästhetische Überredung (*persuasio aesthetica*, vgl. Ae §§ 829-904), die das Ethos braucht. Die ästhetische Überredung besteht in der »sinnliche[n] Gewißheit, d[em] Wissen um Wahrheit und Wahrscheinlichkeit und d[em] Licht derselben«. Die Überredung bringt »einen Antrieb zum Handeln und eine Erregung mit sich« (Ae § 829),³⁹⁵ weswegen sie zugleich »ethische und theoretische Bedeutung« hat.³⁹⁶ Dies unterscheidet sie von der Überzeugung,

392 »statim subausterus verum huius vitii statum interiorem pingit«.

393 »Pergit eadem austeritate morum magis innocentium externum habitum primo apparentem horridius describere, v. 8-28 redit adhuc horridulus ad interiorem luxuriae deformitatem sistendam ob oculos, v. 29-44.«

394 »Quoniam autem desperare videtur de consiliorum suorum fructu in severa austeraque vitiorum intus et in cute male sanorum imagine conquiescit, § 698.«

395 »[I]mpulsionem ad agendum et incitationem involvat«.

396 Schweizer 1973, S. 342.

die anders als die Überredung nicht durch sinnliches, sondern durch deutliches Wissen um die Wahrheit zustande kommt (vgl. Ae § 832). Neben der durch das Licht hervorgebrachten Klarheit und Durchsichtigkeit bedarf ein Überreden des ästhetischen Lichts, um möglichst optimal zu wirken (vgl. Ae § 839). Diese Qualität der Überredung analysiert Baumgarten in einem separaten Unterkapitel zur ästhetischen Evidenz (*evidentia aesthetica*, vgl. Ae §§ 847-854).³⁹⁷ Die ästhetische Evidenz sorgt dafür, dass etwas, das überzeugen soll, »unmittelbar, anschaulich und durch sich selbst offenbar« wirkt (*immediate, intuitive et per se patenter*, Ae § 847). In expliziter Abgrenzung zu Cicero, der Evidenz und Durchsichtigkeit in der *enargeia* (ἐνάργεια) zusammenführt, bestimmt Baumgarten diejenige Evidenz als »schöne Evidenz«, welche die normale Durchsichtigkeit übersteigt (vgl. Ae §§ 851-852).³⁹⁸ Die Technik der Evidenz, welche die Objekte scheinbar unmittelbar vor das geistige Auge stellt, ermöglicht die höchste Form der Überredung (vgl. Ae § 853).

Überredung durch Evidenz braucht auch das Ethos, was Baumgarten mit der vierten und letzten Art des Ethos abhandelt, das sich gleichsam die vorherigen Ethos-Typen zunutze macht. Diese Art konzentriert sich primär auf die textuellen Spuren des *felix aestheticus* und ist weniger an literarische Figuren gebunden:

Dieses [Ethos, r. s.] möge 1) gleichsam nebenbei und stillschweigend seine Zuhörer bezüglich der trefflichen Sitten des Autors inniger und immer inniger überreden, so, daß jene schließlich von sich meinen, die Person und den sittlichen Charakter des Denkenden als ebenso schlechterdings lebenswürdigen, wie einmal als einfach ehrbaren, einmal als edlen, einmal als gänzlich großen selbständig und in ausgemachter Weise erkannt zu haben, je nachdem, wie dieser sich im Verhältnis zu den Stoffen, den Objekten und seinem natürlichen Kräftemaß *wohl selbst gemalt haben wollen wird*.³⁹⁹ (Ae § 866, Hvh. r. s.)

397 Vgl. Bahr 2004, S. 109-144; Caroline Torra-Mattenklott: Metaphorologie der Rührung. Ästhetische Theorie und Mechanik im 18. Jahrhundert. München 2002, S. 172-176; Finsen 1996.

398 Campe 2014a.

399 »1) velut aliud agendo, tacite suos de probatis auctoris moribus intimius semper intimiusque persuadeat, § 227, ita, ut illi suo sibi Marte tandem personam cogitantis et characterem moralem, ut amabilem absolute, sic nunc simpliciter honestum, nunc nobilem, nunc omnino grandem, prouti materiis, obiectis et dynamometriæ suae naturali proportionate se pingere voluerit, § 462, evidenter deprehendisse videantur, § 213.«

Mit der Überredung des Ethos steht wieder das aristotelische Konzept des enttechnischen Ethos zur Debatte, das den Redner als guten Menschen zur Darstellung bringt. Damit das Ethos funktioniert, muss die Hexis sichtbar werden, welche die ethische Motivation des *felix aestheticus* evident aufzeigt. Erst dann ermöglicht das Ethos die Überredung. Dazu sind – neben diesem ersten allgemeinen Punkt – sieben weitere Regeln zu beachten. Als Zweites empfiehlt Baumgarten, dass sich der Überredende den vorherrschenden Sitten gemäß zeichnet, damit er auch für diejenigen überzeugend wirkt, die kaum Toleranz für andere Sitten aufweisen. Zudem hat er drittens diese Sitten mit Schönheit und den richtigen Farben zu malen, dann würde das Ethos überzeugen. Viertens soll er diese Sitten nicht nur explizit benennen, sondern auch Tugenden und Laster anderer demaskieren (*larvas detrahere*, vgl. Ae §867), was eine überredende Authentizität des Ethos selbst erzeugt. Fünftens soll das Ethos der Überredung Pros und Kontras von sittlich Bezweifelbarem auslegen, wodurch der Überzeugende als unvoreingenommene Person erscheint. Sechstens haben all diese Gesetze auch Gültigkeit für historische und siebtens für poetische Erdichtungen.⁴⁰⁰ Und zuletzt müssen Licht und Schatten dergestalt auf das Sittliche geworfen werden, dass manchmal dessen Wahrheit hervorstrahlt, manchmal das Sittliche durch den Schatten zum Nachdenken anregt (vgl. Ae §868).

Dass der *felix aestheticus* als schön denkender Mensch anhand der schönen Erkenntnis in den Medien ermittelt werden kann, führt zu einer ethischen Herausforderung, wie Baumgarten abschließend festhält: Das ästhetische Ethos kann zur Täuschung missbraucht werden und ein hässlich denkender kann sich als schön denkender Mensch im Medium ausgeben:

Weil nun also schon außer jedem Zweifel festgestellt ist, daß nichts an verschämter Unwissenheit, nichts Gemeines und Pöbelhaftes im schön zu Denkenden *in Erscheinung treten darf*, so ist nun zuerst zu fragen, ob ein in beiden Hinsichten genügend linkisches Gemüt sich wohl geschickt genug *verstellen* kann – was dann wenigstens schwieriger sein wird, als dich mit offenem Herzen, dem Geist und den Sitten als den hinzustellen, der du bist –, doch es ist Sache der Lehrmeister, hier ganz leichte Regeln vorzugeben. Doch endlich, wenn es jemanden gibt, der mit einer gewaltigen Fertigkeit der Verstellung so vorlügen kann, ein guter Mensch zu sein, *daß in seiner Denkungsart nicht einmal die ge-*

⁴⁰⁰ Zu Baumgartens Unterscheidung von historischen und poetischen Erdichtungen vgl. Berndt 2017.

ringste Verworfenheit des Geistes und des Gemüts durchscheint – wer mag dann verbieten, ihn in ästhetischer Hinsicht und gemäß der Wahrscheinlichkeit einen guten Menschen zu nennen, solange nicht das Gegenteil erwiesen ist?⁴⁰¹ (Ae § 362, Hvh. r. s.)

»In jedem Falle wird sich Baumgarten der ethischen Ambivalenz der ästhetischen Erkenntnis und Darstellung bewusst.«⁴⁰² Die ethische Ambivalenz – die aus der Figur des Hysteron-Proteron resultiert, da der schön denkende Mensch Ursache der schönen Erkenntnis ist, gleichzeitig aber erst von der schönen Erkenntnis hochgerechnet werden kann – provoziert eine regelrechten Erschütterung der auf dieses Zitat folgenden Kategorie der ästhetischen Großmut (*magnanimitas aesthetica*, vgl. Ae §§ 364-422), die der schön denkende Mensch in seinem höchsten Zustand zu erreichen hat.

Das Problem löst Baumgarten, indem er wiederum die *Ethica* in die *Aesthetica* implementiert und ethische Übungen des Selbst mit der Selbstdarstellung verbindet. Die Übungen sollen zum Großmut führen, der den guten Menschen auszeichnet. Sich als guten Menschen darzustellen, braucht Übung. Die Übungen formen jedoch zugleich den Charakter zu einem guten Charakter und führen den *felix aestheticus* zur ästhetischen Großmut. Wie Mirbach zeigt, besteht die ästhetische Großmut in der »Ausrichtung auf oder Annäherung an das Göttliche« und in seiner höchsten Form (*magnanimitas in aestheticis genere maxima*, vgl. Ae §§ 394-422) in der »Gemeinschaft mit dem Göttlichen«.⁴⁰³ Bedenkt man, dass innerhalb der *Aesthetica* die »Tugend und die guten Sitten« nur in Erwägung gezogen werden, »insoweit sie in Erscheinung treten [*phaenomena fiunt*, r. s.] oder im Umgang der Menschen und in der äußeren Lebensweise *beobachtet werden*« können (Ae § 2II, Hvh. r. s.),⁴⁰⁴ wird deut-

401 »Quoniam itaque iam extra dubitationem positum est, nihil pudendae ignorantiae, nihil abiecti plebeiique debere phaenomenon fieri in pulcre cogitandis: primo quaeritur, an dissimulari satis apte possit animus utrinque laevus, deinde difficilius id saltim erit, quam aperto pectore talem et ingenio et moribus te sistere, qualis es, doctorem autem est regulas, quas possunt, facillimas praescribere; tandem, si detur aliquem, ingentem simulandi per habitum, posse virum bonum ita mentiri, ut ne minima quidem in eius cogitandi ratione transpareat mentis animique pravitas, quis vetat, eum virum bonum aesthetice verisimiliterque dicere, donec constet contrarium? §§ 15, 16, 2II.«

402 Schweizer 1973, S. 31.

403 Mirbach 2007b, S. LXX und LXXII.

404 »Virtutem bonosque mores heic tantum consideramus, quatenus phaenomena fiunt, aut per commercium hominum externamque vivendi rationem observantur.«

lich, dass das ethische Ziel der Ästhetik nicht »in der höchstmöglichen Annäherung der menschlichen Erkenntnis- und Begehrungsvermögen an das Göttliche besteht«,⁴⁰⁵ sondern dass die Apotheose immer schon mit einer medialen Dimension kalkuliert. Die Apotheose des *felix aestheticus* zielt deshalb nicht auf einen christlichen Gott oder auf ein himmlisches Paradies ab, sondern auf das Elysium der Dichter, welches das literarische Archiv bildet:

Richte die angeborene Größe deines Herzens, die du in einem gewissen Maß haben mußt, hin auf die absolute Wichtigkeit, und erhebe sie so hoch hinauf, wie sie aufzusteigen vermögend ist, und glücklich bist du, wenn sie auch dazu ausreicht, Erhabenes zu berühren.

*Nicht, wenn auch aus Maionien innehat den ersten
Platz Homer, bleiben verborgen des Pindar,
die von Keos und des Alkaios drohende,
des Stesichoros ernste Musen,
noch hat, was einst gescherzt Anakreon,
zerstört die Zeit.*⁴⁰⁶ (Ae § 422)

Der gute Mensch ist in der Ästhetik durch seine ethische Darstellung bestimmt, die er anhand von Übungen eintrainiert. Dass diese Übungen zugleich seinen Charakter erzeugen, zeigt der gemeinsame Fluchtpunkt der *Ethica* und der *Aesthetica*. Während jedoch in der *Ethica* die Strukturanalogie mit der Religion die höchste Vervollkommnung als eine »Gemeinschaft mit dem Göttlichen« konnotiert, kann die *Aesthetica* auf einen anderen Horizont setzen, nämlich auf das Universum der Poesie, in das sich der gute Mensch einschreibt.

405 Mirbach 2007b, S. LXXIX.

406 »connatam pectoris tui magnitudinem, quam habeas aliquam oportet, § 45, et ad absolutam gravitatem compone, S. XXIV, et erige, quousque surgere poterit, S. XXV, felix, si sublimitatibus etiam attingendis suffecerit, S. XXVI.

Non, si priores Maeonius tenet
Sedes Homerus, Pindaricae latent
Caeaeque et Alcaeae minaces,
Stesichorice graves, camonenaes,
Non, si quid olim lusit Anacreon,
Delevit aetas, Hor. IV, Od. 9.«

I.4 Fazit

Den guten Menschen qualifiziert nach Baumgarten dessen Charakter. In diesem Charakter überschneiden sich die Beziehungen zu sich selbst und zu anderen Menschen, die über Zeichen organisiert sind. Ethische Übungen ermöglichen es, diese Selbstdarstellungen sowie Charakterlektüren zu vervollkommen, auch wenn das Ziel der Vollkommenheit für den Menschen unerreichbar bleibt. Sein Projekt, den Charakter des guten Menschen zu formen, das Baumgarten mit der *Ethica* beginnt, führt er in der *Aesthetica* fort. Zugespitzt könnte man sogar sagen, dass die *Aesthetica* ihre Relevanz letztendlich dadurch erhält, dass sie das Vermögen, mit Zeichen umzugehen, weiter und vertiefter einübt, als dies die *Ethica* leistet, und deshalb im Dienste der *Ethica* steht. In der *Aesthetica* widmet sich Baumgarten dem Verhältnis, das zwischen dem eingübten Charakter und der Darstellung des Charakters in Zeichen, d. h. dem ästhetischen Ethos, liegt. Wenn der *felix aestheticus* diese Zeichenkunst perfekt beherrscht, formt und zeigt er sich nicht nur als guter Mensch, sondern gelangt zudem in den Dichterhimmel, das Elysium, das sich nicht über eine transzendente Instanz absichert, sondern in dem intertextuellen Archiv seinen Bestand hat.

Baumgartens Theorie, nach welcher der Charakter des guten Menschen als Resultat von Übungen und sein Ethos als mediale Repräsentation zwei Seiten einer Medaille ausmachen, erhält in den letzten Jahren seines Lebens und über seinen Tod hinaus eine fast schon amüsante Wendung. Aufgrund eines Plagiatsvorwurfs entbrennt nämlich ein Streit über den »moralischen Character des Herrn Professor Baumgarten«,⁴⁰⁷ an dessen Anfang die *Anmerkungen und Zusätze zur deutschen Logik des seligen Herrn Canzler B. von Wolff* (1756) von Gottlob Samuel Nicolai stehen. Nicolai – älterer Bruder von Friedrich Nicolai – studiert in Halle und wird 1753 an die Viadrina in Frankfurt an der Oder berufen, wo zu dieser Zeit auch Baumgarten lehrt. Ebenfalls 1756 erscheint in den *Vermischten Abhandlungen und Urtheilen über das Neueste aus der Gelehrsamkeit* eine Rezension zu Nicolais *Anmerkungen*, die nicht nur die Qualität von Nicolais Schrift bemängelt, sondern ihn auch bezichtigt, sich an Baumgartens *dictata* »durchgängig bedienet« zu haben.⁴⁰⁸ 1761 veröffent-

⁴⁰⁷ Gottlob Samuel Nicolai: Verteidigung gegen den Herrn Alexander Gottlieb Baumgarten ordentlichen öffentlichen Professor der Philosophie zu Frankfurth an der Oder und die Herrn Verfasser der Abhandlungen und Urtheile über das Neueste aus der Gelehrsamkeit. Wobei verschiedene Wahrheiten der Philosophie untersucht werden. Wittenberg/Zerbst 1761, S. 24.

⁴⁰⁸ [Anonym]: [ohne Titel]. In: *Vermischte Abhandlungen und Urtheile über das Neueste aus der Gelehrsamkeit* 3 (1756), S. 211-213, hier: S. 123.

licht dann Baumgarten seine *Acroasis logica*, in der er Nicolais Schrift als untaugliche Übersetzung seiner eigenen Logikanmerkungen verunglimpft.⁴⁰⁹ Die Spitze bildet ein leicht variiertes Martial-Epigramm: »*Quem vertis, meus est, o Fidentine, libellus, / At male dum transfers, incipit esse tuus*« – »Mein Büchlein ist es, o Fidentinus, das du überträgst, / aber indem du schlecht abschreibst, fängt es an, deines zu sein.«⁴¹⁰

»Das Epigramm lockt, zielt und trifft«,⁴¹¹ was an der Viadrina einen regelrechten Skandal auslöst: Nicolai verfasst darauf eine knapp hundertseitige *Verteidigung gegen den Herrn Alexander Gottlieb Baumgarten* (1761). Darin beklagt er sich ausgiebig darüber, dass er von Baumgarten – »hinter meinem Rücken«⁴¹² – richtiggehend »gemobbt« werde, weswegen er nun zum Gegenschlag ausholt:

Nachdem ich bemerkte, daß er von den ältern Collegen übel sprach, wenn sie abwesend waren, und gleichwohl außerordentlich freundlich in ihrer Gegenwart war, so machte es mir dieses gleich wahrscheinlich, daß ich eben das Schicksal erfahren mußte, weil ich sahe, wie leicht sein Witz Gelegenheit fand, andere zu erniedrigen, um sich zu erheben.⁴¹³

Baumgarten lästere, lästert Nicolai über Baumgarten, und macht dabei deutlich, dass er sich von Baumgarten gekränkt fühlt. Wohl ungewollt bestätigt er damit gerade die Relevanz von Zeichen für den moralischen Charakter einer Person, wenn er sich darüber beklagt, wie die gegenseitige Anrede dafür verantwortlich ist, dass sich bei Baumgarten »das abscheuliche des moralischen Charakters eines Mannes«⁴¹⁴ zeige:

Ohnerachtet es unter den Herren Professoreibus gewöhnlich war, daß sie sich Collegen nannten; so nannte er mich nicht ein einziges mahl College, sondern allezeit mit der zurückhaltenden Ihm eigenen, geheimnißvollen, mit den kleinsten Augen ganz überschwenglich freundlichen, aber nichts desto weniger regierend hochmüthigen Mine, Herr Professor. Wenn ich mich etwa erkühnte, Herr College zu sagen; so

409 Vgl. Baumgarten 1761, n.pag.](3^v-)(4^r].

410 Ebd., n.pag.](3^v]. Übersetzung: r. s.

411 Stephan Kammer: *Praktiken des Epigramms*. Scaliger, Lessing, Goethe. In: Berndt et al. (Hrsg.) 2024, S. 259-277, hier: S. 276.

412 Nicolai 1761, S. 28.

413 Ebd., S. 24.

414 Ebd., S. 35.

ließ er es merken, wie sehr ich mich vergangen hätte, daß ich diese Art einiger Gleichheit gegen ihm zeigte, da ich bloß Ehrfurcht und Unterwerfung gegen seine Aussprüche zeigen sollte.⁴¹⁵

Baumgarten nutzt die sprachlichen Zeichen für die Ansprache so, dass sich Nicolai von ihm herabgesetzt fühlt – und außerdem »besuchte er [ihn] nicht«,⁴¹⁶ obwohl Nicolai ganz oft Krankenbesuche bei Baumgarten abstattet. Der Streit wird in Anton Bernhard Thieles *Augenscheinlichem Beweis, daß der Herr Professor Baumgarten zu Frankfurth an der Oder, von dem Herrn Doctor Nicolai zu Zerbst ungenannt ausgeschrieben und schlecht übersetzt worden* (1762) weitergeführt. Auf beinahe hundert Seiten vergleicht Thiele Paragraf für Paragraf Baumgartens Logik mit derjenigen von Nicolai, um das Plagiat nachzuweisen.

Damit hat die Diskussion um Baumgartens Charakter jedoch erst ihren Anfang gefunden. Zu Beginn des Jahres 1762, kurz vor Baumgartens Tod, publizieren Samuel Friedrich Kettel und Melchior Friedrich Deutsch in der Form eines Briefwechsels die Schrift *Daß der sittliche Character des Herrn Professor Baumgarten, zu Franckfurth an der Oder in der sogenannten Vertheidigung des Herrn Doctor Nicolai, in Zerbst fälschlich angegeben worden*. Die Charakterdarstellung vollziehen sie, indem sie einerseits sich in Briefen vom Charakter Baumgartens vorschwärmen, andererseits Briefe drucken, die sie als private Korrespondenz Baumgartens ausgeben und die seinen guten Charakter beweisen sollen. Diesen Darstellungskampf, in dem sich Baumgartens Charakter zeigen soll, ergänzen die Briefpartner damit, dass sie zuerst über die Charakterdarstellung an sich diskutieren:

Ich habe das Glück gehabt, ob es mir gleich aus Hochachtung und Liebe schwer fällt, dies ein Glück zu nennen, *ihn* an den Grenzen des Todes zu sehn, da, wo nach dem Ausspruch aller Weisen, die Wahrheit ihre siegende Krafft äussert, wenn sie auch sonst immer verdrängt oder abgewiesen wird, da, wo Schein und Verstellung aufhören, wo wir Menschen und Dinge sehen, wie sie sind; und da habe ich *ihn*, was bedarf es anderer Lobsprüche? – Da habe ich *ihn als einen Christen* gesehn.⁴¹⁷

⁴¹⁵ Ebd., S. 24-25.

⁴¹⁶ Ebd., S. 26.

⁴¹⁷ Samuel Friedrich Kettel und Melchior Friedrich Deutsch: *Daß der sittliche Character des Herrn Professor Baumgarten, zu Franckfurth an der Oder in der sogenannten Vertheidigung des Herrn Doctor Nicolai, in Zerbst fälschlich angegeben worden*. In zweien Briefen. Halle 1762, S. 4.

Dem Tode nahe zeige sich Baumgarten als wahrer Christ – was für einen besseren Beweis gäbe es, dass es sich bei ihm um einen guten Charakter handelt? Jedoch können nach wie vor Zweifel bestehen, und zwar ob der Redlichkeit der Darstellung sowie ob der historischen Wahrheit:

Wenn es bey einem Manne auf die Lauterkeit seines moralischen Characters ankommt, wenn dieselbe in Zweifel gezogen wird, so weiß ich nicht, ob es rührendere Gründe giebt, als wenn Sie sagen: »Seht Widersacher, ich will euch das Herz des Mannes, den ihr schmäht, unbedeckt und entblöst zeigen. Richtet ein unparteiisches Auge darauf, gebietet den Leidenschafften, nieder zu sincken und ihr werdet eure Widerlegung, selbst in diesem Herzen, mit göttlichen Zügen geschrieben finden.«⁴¹⁸

Die »göttlichen Züge« (*archetypus*), die sich in der Darstellung zeigen und deshalb rühren, sollen gar den »Zweifel« besiegen, der jedoch nicht argumentativ, sondern alleine durch Beispiele von Baumgartens Briefen ausgeräumt werden kann.

Kurz darauf, im Frühling 1762, stirbt Baumgarten tatsächlich an seiner langjährigen Krankheit, was zu mehreren ausführlichen Erzählungen seines Todes führt.⁴¹⁹ Diese berichten allesamt detailliert davon, dass Baumgarten alle möglichen denkbaren Darstellungsregister zieht, um sich immer wieder als Christ zu zeigen. In seinem Sterben bezeugt er über Tage hinweg die ganze Zeit seinen Glauben, und er hört selbst dann nicht auf, wenn seine Stimme bereits versagt:

Als man ihn aber noch nicht verstehen konnte, verlangte er Feder und Papier. Eilend ergriff er die Feder, zeichnete mit grosser Munterkeit ein Creutz, und schrieb sehr leserlich darunter. Das heißt Jesus von Nazareth. Sein Herz war so voll von dem Erlöser, daß er kein Mittel ungebraucht ließ, dessen seine sterbende Natur noch mächtig war, um dieses an den Tag zu legen.⁴²⁰

Das volle Herz – wie Meier die Lukas-Sentenz variiert⁴²¹ – will sich zeigen, auch wenn der Mund nicht mehr mitmacht. Ob Baumgarten

418 Ebd., S. 5.

419 Vgl. Nannini 2019; Mirbach 2008a; Bezold 2002.

420 Georg Friedrich Meier: Alexander Gottlieb Baumgartens Leben. Halle 1763, S. 31.

421 Vgl. Lk 6,45.

letzten Endes die pietistischen Darstellungstechniken gelingen, mittels derer ein guter Christ die Vereinigung mit Gott erreicht, sei dahingestellt – gewiss ist jedoch, dass Baumgarten als Philosoph dem glücklichen Ästhetiker so nahekommt, dass gar einschlägiger namhafter Forschung der Verschreiber »Felix Alexander Baumgarten«⁴²² unterläuft – was gerade deshalb witzig ist, weil Baumgartens Theorie die Gründe der Fehlleistung dieses Verschreibers aufdeckt. In diesem Sinne bemerkt schon Johann Gottfried Herder, dass man, um Baumgartens Charakter zu erschließen, bis zu den Signifikanten vordringen muss:

Ich trete dem Innern der Baumgartenschen Philosophie näher, und bemerke, wie sehr dieselbe mit der Sprache verknüpft sei, so daß sich seine Erklärungen, Unterschiede, und Beweise oft in das Namentliche zu weben scheinen. Ich vermeide es hier so viel als möglich, Supplemente zur Preisschrift eines Sprachgelehrten zu machen, was für nützliche und schädliche Einflüsse die Weltweisheit zu erwarten habe, wenn sie sich mit der Sprache genau gattet: ich will bloß bei Baumgartens Charakter in einzelnen Fällen bleiben.⁴²³

422 Campe 1990, S. 5.

423 Johann Gottfried Herder: Begründung einer Ästhetik in der Auseinandersetzung mit Alexander Gottlieb Baumgarten. In: Ders.: Werke in zehn Bänden. Hrsg. von Ulrich Gaier. Bd. I. Frankfurt a. M. 1985a, S. 651-694, hier: S. 653.

II. BILDUNG

Johann Georg Sulzer

Dem Projekt der Aufklärung, den Menschen zu einem guten Menschen zu formen, nimmt sich auch Johann Georg Sulzer an. Er bemerkt die Abhängigkeit von Epistemologie und Ethik und nutzt diese als Ausgangspunkt, um anhand des Mediums der Poesie den guten Menschen zu bilden.¹ Sulzer, der – so Johann Gottfried Herder – »noch lebende *Baumgarten*«,² entwirft seinen Menschen anders als Alexander Gottlieb Baumgarten nicht auf dem Reißbrett der Theorie, sondern stürzt sich mit seinen Untersuchungen mitten ins Leben: Er entwickelt zwar auf der einen Seite ganz erheblich das aktuelle Seelenmodell weiter, auf der anderen widmet er sich aber der praktischen Umsetzung der psychologischen Erkenntnisse im Bereich der Erziehung und Bildung. Diese theoretischen und praktischen Ansätze sind dabei auf doppelte Art miteinander verknüpft. Weil sein Seelenmodell erstens die grundlegende Bedeutung des *fundus animae* bemerkt, setzt die Erziehung beim Empfinden an, das sich durch Kunst und vornehmlich durch Poesie formen lässt. Weil sein Seelenmodell zweitens den Menschen nicht in einem Ist-Zustand, sondern in einer nie stillstehenden Formung begreift, hängt gar das theoretische Seelenmodell von praktischen Erfahrungen ab, wodurch selbst die Theorie im Prozess der Konstruktion und Projektion des guten Menschen jeweils neu überdacht wird.

Sein Projekt, das sich auf die Formung des guten Menschen konzentriert, wird durch den soeben der Mystik entrissenen und durch die deutschsprachige Übersetzung von Shaftesburys *Soliloquy: Or, Advice to an Author* (1710, dt.: 1738) säkularisierten Begriff der Bildung strukturiert.³ Damit begründet Sulzer – was der Forschung bis anhin völlig

- 1 Vgl. Elisabeth Décultot und Alessandro Nannini: Einleitung. Sulzers ›Physik der Seele‹. In: Johann Georg Sulzer: Schriften zu Psychologie und Ästhetik. Hrsg. von Elisabeth Décultot und Alessandro Nannini. Basel 2024, S. XI-XXXVI. Vgl. bereits Anna Tumarkin, die nachdrücklich auf die ethische und politische Dimension von Sulzers Philosophie aufmerksam macht: Anna Tumarkin: Der Ästhetiker Johann Georg Sulzer. Frauenfeld/Leipzig 1933.
- 2 Johann Gottfried Herder: Über die neuere deutsche Literatur. Erste Sammlung von Fragmenten. Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend. 1767. In: Ders.: Werke in zehn Bänden. Hrsg. von Ulrich Gaier. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1985b, S. 161-259, hier: S. 198.
- 3 Vgl. Rebekka Horlacher: Bildungstheorie vor der Bildungstheorie. Die Shaftes-

entgangen ist – den modernen Bildungsbegriff und zugleich »wohl de[n] größte[n] Gedanke[n] des 18. Jahrhunderts«. ⁴ Der Begriff der Bildung erhält sein Fundament in der Rhetorik und findet seine praktische Anwendung in Poetik und Pädagogik. Als Grundlage dient Sulzer sein – erst nach seiner Aufnahme in die Akademie der Wissenschaften zu Berlin von 1750 ausformuliertes – Modell des Menschen, das den Menschen im Prozess der Bildung begreift. Epistemologie und Rhetorik formen in diesem Modell das Empfinden und Erkennen des Menschen, wie er in seinen *Observations sur l'influence réciproque de la raison sur le langage et du langage sur la raison* (1769, dt.: *Anmerkungen über den gegenseitigen Einfluß der Vernunft in die Sprache, und der Sprache in die Vernunft*, 1773) argumentiert (Kap. II.1).

In praktischer Hinsicht untersucht Sulzer die Bildung des guten Menschen bereits deutlich früher. 1745 veröffentlicht er seinen *Versuch einiger vernünftigen Gedancken Von der Aufzuehung u. Unterweisung der Kinder*, den er 1748 neu auflegt und unter dem Titel *Versuch von der Erziehung und Unterweisung der Kinder* mit doppeltem Seitenumfang und einem Anhang versieht. ⁵ In dieser Schrift initiiert er die Aufklärungspädagogik des deutschsprachigen Raumes, indem er den Begriff der Bildung in die Erziehungswissenschaft einführt und damit auch gleich die moderne Bedeutung von Bildung festlegt. Das Ziel der Bildung liegt darin, aus dem Kind einen guten Menschen zu machen, der die Kunst zu leben, die

bury-Rezeption in Deutschland und der Schweiz im 18. Jahrhundert. Würzburg 2004, S. 133-138. Zur Relevanz von Shaftesbury für Sulzer vgl. Mark-Georg Dehrmann: Das »Orakel der Deisten«. Shaftesbury und die deutsche Aufklärung. Göttingen 2008, S. 229-236.

4 Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen 1965, S. 7. Vgl. Ursula Franke: Art. Bildung/Erziehung, ästhetische. In: Karlheinz Barck et al. (Hrsg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Bd. 1*. Stuttgart/Weimar 2010, S. 696-727; Ernst Lichtenstein: Art. Bildung. In: Joachim Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1*. Basel/Stuttgart 1971, Sp. 921-937; Ilse Schaar Schmidt: *Der Bedeutungswandel der Begriffe »Bildung« und »bilden« in der Literaturepoche von Gottsched bis Herder*. In: Wolfgang Klafki (Hrsg.): *Beiträge zur Geschichte des Bildungsbegriffs*. Weinheim 1965, S. 25-87 [= Wiederabdruck ihrer Dissertation: *Der Bedeutungswandel der Worte »bilden« und »Bildung« in der Literatur-Epoche von Gottsched bis Herder*. Königsberg 1931].

5 Der Anhang besteht aus dem anonymen, von Johann Heinrich Waser stammenden Schreiben, das mit leichten Änderungen bereits der ersten Ausgabe vorangestellt ist, der Übersetzung einer französischen Abhandlung zur Erziehung sowie der Übersetzung eines in dem englischsprachigen *Intelligencer* erschienenen pädagogischen Textes.

ars vivendi, beherrscht. Innerhalb dieser Bildung kommt insbesondere der Poesie die Funktion zu, das Kind zum guten Menschen zu formen.⁶ Sulzer analysiert die Poesie in seiner Pädagogik als dasjenige Medium, das neben Erkennen und Empfinden auch Handeln und damit den guten Menschen bildet (Kap. II.2). Die bildende Leistung der Poesie nutzt er aber nicht nur in der Pädagogik, sondern nimmt sie zudem in seinem poetischen Text *Unterredungen über die Schönheit der Natur* (1750/1779) in Anspruch. Er bemerkt nämlich, dass es vor allem die Gattung des sokratischen Lehrgesprächs ist, die den Menschen zu bilden vermag, was er mit den *Unterredungen* gleich selbst poetisch umsetzt. Dazu reflektiert er erstens in den Paratexten der *Unterredungen* eine Poetik der Bildung, die er dann zweitens direkt anwendet (Kap. II.3).

6 Zur Rolle der Literatur für die Bildung im 18. Jahrhundert allgemein vgl. Dorothea E. von Mücke: *Virtue and the Veil of Illusion. Generic Innovation and the Pedagogical Project in Eighteenth-Century Literature*. Stanford 1991.

II.1 Rhetorik der Bildung

Der Begriff der Bildung hat ab 1750 in der deutschsprachigen Aufklärung Konjunktur. Am Ursprung dieser Bildungsdebatte steht Sulzer, der anhand des Bildungsbegriffes die erste deutschsprachige Aufklärungspädagogik entwirft. In Kontakt kommt er mit diesem Begriff einerseits durch den Berliner Shaftesbury-Lesekreis, andererseits aber bereits durch seine Zürcher Lehrer Johann Jacob Bodmer und Johann Jacob Breitinger (Kap. II.1.1). Neben seinen Erziehungsschriften sind es seine psychologischen Schriften, in denen die Bildung des Menschen eine nicht zu unterschätzende Rolle einnimmt: Darin entwirft er in Anlehnung an Baumgarten ein Seelenmodell, das er jedoch dezidiert gegen diesen abgrenzt, indem er die Bildung des Menschen und die Bildung der Sprache in gegenseitiger Abhängigkeit denkt (Kap. II.1.2).

II.1.1 Historische Anschlüsse

Für sein Programm, den guten Menschen zu bilden, setzt Sulzer bei Gottfried Wilhelm Leibniz' Erkenntnistheorie, Christian Wolffs anthropologischen Modellen und Baumgartens Ästhetik an.⁷ Für den Begriff der Bildung und Sulzers begriffsgeschichtliche Innovationen ist aber primär Shaftesbury zentral. Shaftesburys Formulierung »inner Form and Structure« findet sich in der deutschen Übersetzung als »innere Gestalt und Bildung« wieder, was die Bedeutung von Bildung im Sinne eines »Ideal[s] einer ganzheitlich ästhetisch-ethischen Erziehung und den dorthin führenden Prozess« festlegt.⁸ Für diese Begriffsverwendung im deutschsprachigen Raum ist primär Sulzer verantwortlich, da er den Bildungsbegriff in die Pädagogik einführt und sich zudem Wolffs anthropologisches Modell so zuschneidet, dass die Ästhetische Bildung als eine

7 Vgl. Alessandro Nannini: At the Bottom of the Soul. The Psychologization of the »Fundus Animae« between Leibniz and Sulzer. In: *Journal of the History of Ideas* 82/1 (2021b), S. 51-72; Stefanie Buchenau: Sulzers »Physik der Seele« zwischen Medizin und Philosophie. In: Elisabeth Décultot, Philipp Kampa und Jana Kittelmann (Hrsg.): *Johann Georg Sulzer. Aufklärung im Umbruch*. Berlin/Boston 2018, S. 36-50; Elisabeth Décultot: *Métaphysique ou physiologie du beau? La théorie des plaisirs de Johann Georg Sulzer (1751-1752)*. In: *Revue germanique internationale* 4 (2006), S. 93-106; Wolfgang Riedel: Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung und Wende zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer. In: Hans-Jürgen Schings (Hrsg.): *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. DFG-Symposion 1992. Stuttgart/Weimar 1994b, S. 410-439.

8 Dehrmann 2008, S. 208.

Formung des in der Welt agierenden Menschen möglich wird: Er formuliert ein Modell des Menschen, in dem er das untere Erkenntnisvermögen als Empfinden neu konzipiert, sodass es nicht mehr – wie bei Baumgarten – in Analogie zum Erkennen steht, sondern von diesem unabhängig operieren kann.⁹ So bemerkt er bereits ein halbes Jahrhundert vor Friedrich Schiller das Potenzial der »Kultivierung der Sinnlichkeit«, wodurch die ästhetisch-ethische Erziehung als Bildung des Menschen erst denkbar wird.¹⁰ Der Mensch entspricht in diesem Sinne bei Sulzer nicht einfach einer Größe, die empirisch oder intelligibel erschlossen werden kann, sondern als ein ethisches Projekt überhaupt erst gebildet werden muss.¹¹

Dass Sulzer auf den durch die Shaftesbury-Übersetzung säkularisierten Bildungsbegriff stößt und ihn für sein Projekt des ethischen Menschen in Anschlag bringt, lässt sich historisch gesehen durch sein Umfeld erklären. Sulzer wird 1720 in Winterthur als 25. Kind des Winterthurer Rats Herrn und Seckelmeisters Heinrich und dessen zweiter Ehefrau Anna Elisabeth Sulzer geboren, besucht ab 1736 – nachdem beide Eltern am selben Tag an Fleckfieber verstorben waren – das Collegium Carolinum in Zürich und lässt sich zum Geistlichen ausbilden. Neben der Theologie widmet er sich unter Anleitung seines Lehrers und Freundes Johannes Gessner den Naturwissenschaften, in denen er auch seine ersten Schrif-

- 9 Vgl. Elisabeth Décultot: Kunsttheorie als Theorie des Empfindungsvermögens. Zu Johann Georg Sulzers psychologischen und ästhetischen Studien. In: Dies. und Gerhard Lauer (Hrsg.): Kunst und Empfindung. Zur Genealogie einer kunsttheoretischen Fragestellung in Deutschland und Frankreich im 18. Jahrhundert. Heidelberg 2012, S. 81-101, hier: S. 85-86.
- 10 Riedel 1994b, S. 425; vgl. Ernst Stöckmann: Anthropologische Ästhetik. Philosophie, Psychologie und ästhetische Theorie der Emotionen im Diskurs der Aufklärung. Tübingen 2009, S. 201-249.
- 11 Vgl. zur Funktion der Ethik bei Sulzer zudem Carolin Rocks: Das Gute empfinden lernen. Sulzer über den ethischen Nutzen der Kunst. In: Kristin Eichhorn und Lothar van Laak (Hrsg.): Kulturen der Moral. Beiträge zur DGEJ-Jahrestagung 2018 in Paderborn. Hamburg 2018b, S. 505-520; Achim Vesper: Sulzer über die schönen Künste und das Gute. In: Frank Grunert und Gideon Stiening (Hrsg.): Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume. Berlin 2011, S. 169-189. Zur Abwertung Sulzers als Ethiker im Kontrast zu Immanuel Kant vgl. Heiner F. Klemme: Johann Georg Sulzers »vermischte Sittenlehre«. Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Problemstellung von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Grunert und Stiening (Hrsg.) 2011, S. 309-322. Ebenfalls abgedruckt in: Antonio Falduto, Caroline Kolisang und Gabriel Rivero (Hrsg.): Metaphysik – Ästhetik – Ethik. Beiträge zur Interpretation der Philosophie Kants. Würzburg 2012, S. 91-106.

ten publiziert.¹² Bodmer, mit dem ihn eine lebenslange Freundschaft verbindet, und Breitinger bringen ihm die Wissenschaft der Poetik und der schönen Künste näher. Während seiner Zeit am Carolinum beginnt er zudem, sich mit den Schriften von Wolff zu beschäftigen.

Seine naturwissenschaftlichen, naturgeschichtlichen, physikotheologischen und archäologischen Publikationen der frühen 1740er-Jahre werden spätestens ab 1745 durch Schriften der Humanwissenschaften und der schönen Künste ergänzt und bis zu einem gewissen Grad sogar abgelöst. Grund dafür mag sein Aufenthalt in Magdeburg ab 1743 sein, seit dem er in engem Kontakt zu den Mitgliedern des Laublinger Dichterkreises steht:¹³ Johann Wilhelm Ludwig Gleim, Christian Ewald von Kleist, Anna Dorothea und Samuel Gotthold Lange, Georg Friedrich Meier sowie Karl Wilhelm Ramler schlagen dabei auf der personalen Ebene den Bogen von Baumgarten zu Sulzer, der von nun an tatkräftig an der »Gefühlskultur der Baumgartenschule« partizipiert.¹⁴ Dies wird zusätzlich durch den Briefwechsel mit Johann Joachim Spalding verstärkt.¹⁵ Dank seinen Freundschaften mit Leonhard Euler, Pierre-Louis Moreau de Maupertuis und August Friedrich Sack erhält er 1747 eine Anstellung am Joachimsthalschen Gymnasium in Berlin. Die preußische Hauptstadt wird von nun an zum Zentrum seines Lebens. Mit Friedrich Gottlieb Klopstock und Johann Georg Schultheß reist er 1750 nach Zürich, verlobt sich auf dem Hinweg mit Catherina Wilhelmina Keusenhoff und lernt auf dem Rückweg nach Berlin Albrecht von Haller

12 Vgl. Baptiste Baumann: Johann Georg Sulzers diskrete Auseinandersetzung mit den Theorien der Präformation und der Epigenese als naturphilosophischem Problem. In: Elisabeth Décultot und Jana Kittelmann (Hrsg.): Gelebte Aufklärung. Johann Georg Sulzer (1720-1779) im Kontext. Basel 2024, S. 55-76; Rainer Godel: Sulzer im naturforschenden Kontext seiner Zeit. In: Décultot und Kittelmann (Hrsg.) 2024, S. 13-37; Simon Rebohm: Johann Georg Sulzers Überlegungen zur Zoologie. Zum Zusammenhang von Naturkunde, Moral und Ästhetik. In: Décultot und Kittelmann (Hrsg.) 2024, S. 39-54.

13 Vgl. Hans-Joachim Kertscher: Johann Georg Sulzer im Laublinger Dichterkreis. In: Décultot und Kittelmann (Hrsg.) 2024, S. 173-203.

14 Kevin F. Hilliard: Die »Baumgartensche Schule« und der Strukturwandel der Lyrik in der Gefühlskultur der Aufklärung. In: Achim Aurnhammer, Dieter Martin und Robert Seidel (Hrsg.): Gefühlskultur in der bürgerlichen Aufklärung. Tübingen 2004, S. 11-22. Vgl. Theodor Verweyen und Gunther Witting: Zur Rezeption Baumgartens bei Uz, Gleim und Rudnick. In: Theodor Verweyen und Hans-Joachim Kertscher (Hrsg.): Dichtungstheorien der deutschen Frühaufklärung. Tübingen 1995, S. 101-119.

15 Vgl. Dehrmann 2008, S. 229-230.

kennen,¹⁶ mit dem ihn von nun an eine langjährige Freundschaft verbindet.¹⁷

Gleim, Ramler, Schultheß und Spalding gehören zur ersten Generation von Shaftesbury-Lesern in Berlin.¹⁸ Auch wenn die Verbindung zu den Berlinern für Sulzers Shaftesbury-Lektüre förderlich gewesen sein mag, so war sie nicht alleine deren Initiation. Sehr wahrscheinlich ist, dass Sulzer schon in der Schweiz auf Shaftesburys Schriften traf. Bereits in den 1720er-Jahren ist Shaftesbury Bodmer und Breitinger bekannt.¹⁹ Neben Shaftesbury dürfte Sulzer zudem die pädagogische Verwendung von ›bilden‹ bei seinen zwei Schweizer Lehrern bemerkt haben.²⁰ In den von Bodmer und Breitinger herausgegebenen *Discoursen der Mahlern* (1721-1723) liegt dabei aber noch keine systematische, sondern vielmehr eine metaphorische Verwendung von ›bilden‹ für die Kindererziehung vor:²¹

Ein zubereiteter und feuchter Kloß Thon giebet allen Formen nach, er lasset sich biegen und folget der bildenden Hand des Töpffers [...]: Die Elteren sind in Ansehung ihrer jungen Kinder, was der Töpffer in Ansehung des Thon-Klosses ist, das zarte Geschöpfe, so bald es die Werckstatt, in der es ist zubereitet worden, den Leib seiner Mutter verläset, ist fähig alle Formen anzunehmen, die man ihm geben will,

16 Vgl. Moritz Ahrens und Daniela Kohler: Sulzer als Berliner Informant Albrecht von Hallers. In: Décultot und Kittelmann (Hrsg.) 2024, S. 237-250.

17 Zu Sulzers Leben vgl. Elisabeth Décultot: Johann Georg Sulzer. Leben und Werk. In: Johann Georg Sulzer: Kurzer Begriff aller Wissenschaften. Erste (1745) und zweite (1759) Auflage. Hrsg. von Hans Adler. Basel 2014, S. XIII-LV; Hans Caspar Hirzel: Hirzel an Gleim über Sulzer den Weltweisen. Erste Abtheilung. Zürich/Winterthur 1779a; ders.: Hirzel an Gleim über Sulzer den Weltweisen. Zweyte Abtheilung. Zürich/Winterthur 1779b; Christian Friedrich von Blanckenburg: Einige Nachrichten von dem Leben und den Schriften des Herrn Johann George Sulzer. In: Johann Georg Sulzer: Vermischte Schriften. Eine Fortsetzung der vermischten philosophischen Schriften desselben. Leipzig 1781; Johann Georg Sulzer: Lebensbeschreibung, von ihm selbst aufgesetzt. Hrsg. von Johann Bernhard Merian und Friedrich Nicolai. Berlin/Stettin 1809.

18 Vgl. Dehrman 2008, S. 216-229.

19 Vgl. Horlacher 2004, S. 60-63.

20 Zur Pädagogik von Bodmer und Breitinger vgl. Anett Lütteken: »Sophie hat gewonnen!« J. J. Bodmers pädagogische Praktiken aus dem Geist der Zürcher Aufklärung. In: Frauke Berndt, Johannes Hees-Pelikan und Carolin Rocks (Hrsg.): Johann Jacob Bodmers Praktiken. Zum Zusammenhang von Ethik und Ästhetik im Zeitalter der Aufklärung. Göttingen 2022a, S. 38-60.

21 Vgl. Schaarschmidt 1965, S. 44.

seine Gliedmassen werden diejenige Bewegung folgen, die man ihnen angewöhnet, seine aussern Sinne lassen sich fixieren auf welche Objecte man will, sein Gedächtniß, seine Imagination und sein Verstand sind annoch leer und öde, und sein Willen lässet sich lencken und biegen nach denen Principen die man ihm einflösset, und nach denen Exempeln, die man ihm vormachet, es stehet allein bey den Eltern, diesen ungestalten und biegsamen Creaturen das Bild der Tugend oder des Lasters einzuprägen, sie können mit gleicher Mühe aus denselben wackere, vorsichtige, Ehr-und Tugend-Liebende, oder aber schwache, störrische, eigensinnige, neidische und ungehorsame Kinder bilden [...].²²

Wie der Töpfer den Krug, so können Eltern das Kind bilden, erklärt Breitinger unter dem Pseudonym ›Carrache‹ (i. e. Annibale Carracci)²³ die metaphorische Verwendung von ›bilden‹. Die schwangere Frau entspricht in diesem Bild der »Werckstatt«, die den Ton herstellt und gebiert, das Kind dem Tonklumpen, die Eltern dem »Töpffer«. Bezeichnend ist die ausführliche Comparatio, die bei Breitinger noch notwendig ist, um sicherzugehen, dass der metaphorische Gebrauch von ›bilden‹ für ›erziehen‹ funktioniert.²⁴ Während die *Discourse* ansonsten hauptsächlich ›Formung‹ und ›formieren‹ verwenden, um die Bildung des Menschen zu benennen,²⁵ sieht es gut zwanzig Jahre später mit Sulzers Publikationen nach 1745 anders aus: Ging die ältere Forschung noch davon aus, dass es Klopstock war, der nach 1750 »›bilden‹ über die poetische Metapher aus der religiösen Sphäre in die pädagogische hinübergeleitet«

22 Carrache [= Johann Jacob Breitinger]: IX. Discours. In: [Johann Jacob Bodmer und Johann Jacob Breitinger] (Hrsg.): Die Discourse der Mahlern. Dritter Theil. Zürich 1722, S. 65-72, hier: S. 65-66.

23 Vgl. Wolfgang Bender: J. J. Bodmer und J. J. Breitinger. Stuttgart 1973, S. 24; [Anonym]: Chronik der Gesellschaft der Mahler. 1721-1722. Nach dem Manuscripte der Zürcher Stadtbibliothek. Hrsg. von Theodor Vetter. Frauenfeld 1887, S. 79.

24 Zu Breitingers Bildungskonzept im Kontext der Zürcher Bildungsinstitutionen im 18. Jahrhundert vgl. Johann Jacob Breitinger: Drey Reden. Bey Anlaß der feyerlichen Ankündigung und Einführung des mit Hoch Oberkeitlichem Ansehen bevestigten Erziehungs-Plans in unsere öffentliche Schule. Zürich 1773. Vgl. dazu: Anett Lütteken: Johann Jacob Breitinger. Profil(e) eines Zürcher Gelehrten. In: Thomas Assinger und Daniel Ehrmann (Hrsg.): Gelehrsamkeit(en) im 18. Jahrhundert. Autorisierung – Darstellung – Vernetzung. Heidelberg 2022b, S. 177-194.

25 Vgl. Schaarschmidt 1965, S. 43-44.

habe,²⁶ zeigen die folgenden Kapitel, wie schon Sulzer in Rhetorik, Pädagogik und Poetik die Bildung des guten Menschen ausarbeitet.

II.1.2 *Anmerkungen über den gegenseitigen Einfluß der Vernunft in die Sprache, und der Sprache in die Vernunft*

Unter Rückgriff auf Wolffs schulphilosophisches Seelenmodell und Baumgartens Ästhetik setzt Sulzer die Seele aus den oberen und den unteren Erkenntnisvermögen zusammen, dem Erkennen und dem Empfinden. Dabei kommen Erkennen und Empfinden dem Menschen nicht einfach zu, da sich der Mensch bei Sulzer im Erkennen und Empfinden erst konstituiert.²⁷ In Abgrenzung zu Baumgarten steht das Empfinden nicht mehr in Analogie zur Vernunft, vielmehr hat sich »das Empfindungsvermögen gegenüber dem Erkenntnisvermögen völlig verselbständigt«,²⁸ was Sulzer gar zur »Annahme zweier Seelen« führt²⁹ und ihn zum Diskursivitätsbegründer des Unbewussten macht.³⁰ Während er das Empfinden von der Vernunft entkoppelt, beobachtet er hingegen »die wesensmäßige Verbindung von Kunst und Empfindung«.³¹ In Analogie stehen nun Empfinden und Kunst, sodass seine Argumentation »[v]on der Seelenkunde zur Kunsttheorie« führt – und zurück. Mit dieser Verbindung von Kunst und Empfinden kommt Ersterer indirekt auch eine

²⁶ Ebd., S. 86.

²⁷ Vgl. Buchenau 2018; Daniel Dumouchel: »Tiefen der Seele«. Veränderte Zustände und psychologische Paradoxe. Die empirische Psychologie bei J. G. Sulzer. In: Décultot, Kampa und Kittelmann (Hrsg.) 2018, S. 14-35; Lorenzo Lattanzi: Sulzers Begriff der »angenehmen Empfindung« (1751-1773) und der Transfer der *Théorie des sentiments agréables* von Lévesque de Pouilly in der deutschen Aufklärung. In: Décultot, Kampa und Kittelmann 2018, S. 51-92.

²⁸ Décultot 2012, S. 85-86; vgl. dies.: Die Schattenseiten der Seele. Zu Johann Georg Sulzers Theorie der dunklen Vorstellungen. In: Hans Adler und Rainer Godel (Hrsg.): Formen des Nichtwissens der Aufklärung. München 2010, S. 263-278; dies.: Von der Seelenkunde zur Kunsttheorie. Zu Sulzers *Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen* (1751/52). In: Scientia Poetica 12 (2008), S. 69-88; Riedel 1994b. Dagegen: Gideon Stiening: Zur physischen Anthropologie einer »Unsterblichen Seele«. In: Grunert und Stiening (Hrsg.) 2011, S. 57-81.

²⁹ Dennis Borghardt: Kraft und Bewegung. Zur Mechanik, Ästhetik und Poetik in der Antikenrezeption der Frühen Neuzeit. Hamburg 2021, S. 693.

³⁰ Vgl. Ingo Uhlig: Traum und Poiesis. Produktive Schlafzustände 1641-1810. Göttingen 2015, S. 139-156.

³¹ Décultot 2012, S. 92.

handlungsleitende Funktion zu, da die Kunst das Empfinden formt und nichts »den Menschen zum Handeln intensiver und effektiver anstacheln [kann] als die Empfindungen«. ³² Nicht im propositionalen Gehalt der Kunst, sondern in ihren sinnlichen Darstellungsmitteln steckt die ethische Potenz, welche das Empfinden und damit das Handeln stimuliert. Daher geht Sulzer in einigen Texten gar so weit, dass »*nur* die schönen Künste für die Motivation zu Handlungen zur Realisierung des Guten in Frage kommen«. ³³

Diese auf die Handlung ausgerichtete ethische Funktion der Kunst, die einzig in ihren sinnlichen Mitteln zustande kommt, analysiert Sulzer anhand des Begriffs der Kraft. Die Kunst im Allgemeinen und die Poesie im Besonderen formt durch ihre Kraft das menschliche Empfinden ³⁴ und leitet den Menschen so zum ethischen Handeln an. ³⁵ Deshalb kann Sulzer daraus, dass die Kunst das Empfinden formt, die handlungsmotivierende Funktion der Kunst ableiten. Diese vermag es, »durch ihre sinnlichen Reize« den Menschen zu »rühren oder ›in Empfindung [zu] setzen«. ³⁶ Weil sie das Empfinden beeinflusst, erhält die Kunst eine »praktische Funktion«, da sie so für das menschliche Handeln verantwortlich ist; denn das menschliche Handeln wird primär vom Empfinden

32 Elisabeth Décultot: Was heißt empfinden? Zur Funktion der Kunst in Du Bos' und Sulzers Ästhetik. In: Frauke Berndt et al. (Hrsg.): *Ethische Praktiken in ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts*. Hamburg 2024, S. 279-296, hier: S. 293. Vgl. Vesper 2011; Décultot 2010.

33 Vesper 2011, S. 170.

34 Zum Kraftbegriff bei Sulzer vgl. Roland Spalinger: *Geschmacksbildung. Ästhetik und Pädagogik in Johann Georg Sulzers Gedanken über die beste Art die classische Schriften der Alten mit der Jugend zu lesen*. In: Décultot und Kittelmann (Hrsg.): 2024b, S. 251-268; Evelyn Dueck: Die »krumme Bahn der Sinnlichkeit«. Sehen und Wahrnehmen in Optik, Naturforschung und Ästhetik des 17. und 18. Jahrhunderts. Paderborn 2022, S. 286-297; Borghardt 2021, S. 685-701; Christoph Menke: *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*. Frankfurt a.M. 2017, S. 72-91; Caroline Torra-Mattenkloft: *Metaphorologie der Rührung. Ästhetische Theorie und Mechanik im 18. Jahrhundert*. München 2002, S. 227-293.

35 Vgl. Décultot und Nannini 2024; Alessandro Nannini: *Origins of the Arts, Origins of Man in Sulzer's Academic Essays*. In: Tinca Prunea-Bretonnet und Peter R. Anstey (Hrsg.): *The Berlin Academy in the Reign of Frederick the Great. Philosophy and Science*. Oxford 2022c, S. 205-231; Rocks 2021b; Charlotte Kurbjuhn: *Im Zeichen der Ästhetik. Der lyrische Gattungsdiskurs in Sulzers Allgemeiner Theorie der Schönen Künste (1771/74)*. In: Décultot, Kampa und Kittelmann (Hrsg.) 2018, S. 178-209.

36 Décultot 2012, S. 93.

gesteuert.³⁷ Sulzers Kunsttheorie funktioniert deshalb um einiges intrikater als eine – wie ihm seit Johann Wolfgang Goethes bekannter Rezension zu Sulzers *Die Schönen Künste, in ihrem Ursprung, ihrer wahren Natur und besten Anwendung betrachtet* (1772) immer wieder nachgesagt wird³⁸ – simple Moraldidaktik,³⁹ die politisch-didaktische Programme verfolge⁴⁰ und die ihre höchste Wirkung in der Institution des Theaters erreiche.⁴¹

Um zu zeigen, wie genau die Kunst und die Poesie durch ihre Kraft so auf das Empfinden einwirken, dass der Mensch zu ethisch gutem Handeln bewegt wird, muss die Funktion der Rhetorik in Sulzers Modell der Psyche beleuchtet werden, die als Tertium Comparationis die wesensmäßige Analogie zwischen Kunst und Empfinden absichert. Deshalb werden bei Sulzer »moralische Gefühle durch rhetorische Verfahren konstituiert«, was den »Einsatzpunkt der Künste [markiert]«. ⁴² Diese rhetorische Formung des Empfindens lässt sich insbesondere anhand von Sulzers *De l'énergie dans les ouvrages des beaux-arts* (1765, dt.: *Von der Kraft (Energie) in den Werken der schönen Künste*, 1773) nachweisen, wie ich andernorts

37 Décultot 2024, S. 279. Vgl. Doris Bachmann-Medick: Die ästhetische Ordnung des Handelns. Moralphilosophie und Ästhetik in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts. Stuttgart 1989.

38 Vgl. Johann Wolfgang Goethe: Rezension. *Die schönen Künste in ihrem Ursprung, ihrer wahren Natur und besten Anwendung*, betrachtet von J. G. Sulzer. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. von Karl Richter. Bd. 1.2. München 2006, S. 397-402. Vgl. dazu Elisabeth Décultot: L'esthétique de Sulzer entre l'Allemagne et la France au XVIII^e siècle. In: Bernard Deloche (Hrsg.): L'esthétique de Johann Georg Sulzer (1720-1779). Actes du colloque international du 21 novembre 2003. Lyon 2005, S. 11-37.

39 Vgl. hingegen Sandra Richter: A History of Poetics. German Scholarly Aesthetics and Poetics in International Context, 1770-1960. Berlin/New York 2010, S. 43-49; Hans Wili: Johann Georg Sulzer. Persönlichkeit und Kunstphilosophie. St. Gallen 1945.

40 Vgl. Johan van der Zande: Orpheus in Berlin. A Reappraisal of Johann Georg Sulzer's Theory of the Polite Arts. In: Central European History 28/2 (1995), S. 175-208; ders.: Johann Georg Sulzer's *Allgemeine Theorie der Schönen Künste*. In: Das achtzehnte Jahrhundert 22/1 (1998), S. 87-101.

41 Vgl. Susanne Düwell: Physische Attraktion oder Erziehung durch gesteigerte Empfindung. Theaterkontroversen um 1770 (Goeze, Sulzer, Rousseau). In: Dies. und Nicolas Pethes (Hrsg.): Medienkritik und Wirkungsästhetik. Diskurse über Rezeptionseffekte (1750 bis heute). Berlin 2023, S. 67-91; Maurizio Pirro: Sulzers Physik der Seele und die Dramentheorien Schillers. In: Zeitschrift für Germanistik 16/2 (2006), S. 314-323.

42 Rocks 2021b, S. 509.

gezeigt habe.⁴³ Im Folgenden möchte ich den Fokus nun aber darauf lenken, dass Sulzer die Rhetorik in seinem Seelenmodell bereits eine Systemstelle vorher in Anspruch nimmt: Nicht erst die Konstitution einzelner moralischer Gefühle, sondern bereits das Modell, in dem sich Erkenntnis- wie auch Empfindungsvermögen überhaupt erst denken lassen, basiert auf rhetorischen Verfahren. Von diesen rhetorischen Koordinaten des Seelenmodells aus denkt nun Sulzer die Bildung von Erkennen und Empfinden. Wegen ihres gemeinsamen Ursprungs in der Rhetorik besteht zwischen diesen zwei Vermögen bei Sulzer dann auch keine unüberwindbare Kluft: Weil Erkenntnis- und Empfindungsvermögen beide rhetorisch grundiert sind, vermag trotz der ›radikalen‹ Aufspaltung der Seele in Empfinden und Erkennen die »Kontur« bzw. der »Umriss« nach wie vor zwischen den Vermögen zu vermitteln.⁴⁴

Das auf rhetorischen Verfahren grundierte Seelenmodell arbeitet Sulzer in seinem 1767 gehaltenen und 1769 veröffentlichten Vortrag *Observations sur l'influence réciproque de la raison sur le langage et du langage sur la raison* aus.⁴⁵ Er argumentiert, dass Sprache und Erkennen voneinander abhängen und eine gemeinsame Evolution durchlaufen. Sulzers Ausgangspunkt liegt in der (vermeintlichen) Paradoxie, dass das Wesen der Sprache bzw. die Sprachlichkeit (*langage*) Vernunft voraussetzt, gleichzeitig aber die Genese und Entwicklung der Vernunft auf Versprachlichung und somit auf konkrete Sprachen (*langues*) angewiesen ist: »Auf der einen Seite glaubet man gewahr zu werden, daß die Sprache [langage] eine bis auf einen gewissen Grad angebaute Vernunft [raison cultivée] voraussetze, und auf der andern Seite begreift man nicht, wie die Vernunft ohne Hülfe einer Sprache [langue] habe fortschreiten können.«⁴⁶

43 Vgl. Spalinger 2024b.

44 Vgl. Charlotte Kurbjuhn: Kontur. Geschichte einer ästhetischen Denkfigur. Berlin/Boston 2014, S. 291-318.

45 Vgl. dazu – insbesondere in Bezug auf das historisch-diskursive Umfeld von Sulzers Argumentation – Hans-Peter Nowitzki: Denken – Sprechen – Handeln. Johann Georg Sulzers semiotische Fundierung der *Allgemeinen Theorie der Schönen Künste*. In: Grunert und Stiening (Hrsg.) 2011, S. 137-167; Gesine Lenore Schiewer: *Cognitio symbolica*. Lamberts semiotische Wissenschaft und ihre Diskussion bei Herder, Jean-Paul und Novalis. Tübingen 1996, S. 33-41; Ulrich Ricken: Sprachtheorie und Weltanschauung in der europäischen Aufklärung. Zur Geschichte der Sprachtheorien des 18. Jahrhunderts und ihrer europäischen Rezeption nach der Französischen Revolution. Berlin 1990, S. 247-249.

46 »On croit voir, d'un côté, que le langage suppose une raison cultivée jusqu'à un certain point; qendant que, d'un autre côté, o'on ne conçoit point comment la raison auroit pû faire des progrès sans le secours d'une langue.« Johann Georg

Weil Sprachlichkeit und Vernunft »zu gleicher Zeit die Ursache und die Wirkung von einander zu seyn« scheinen (Anm, 166),⁴⁷ üben sie gegenseitigen Einfluss (*l'influence réciproque*) aufeinander aus, was zu einer – aus Sicht der Vernunft – widersprüchlichen Interdependenzrelation führt, weil der Ursprung jeweils die Folgen voraussetzt. Dieses Problem löst Sulzer, indem er Sprache und Erkennen in Abhängigkeit zueinander denkt und zugleich in der Rhetorik diejenige Funktion sieht, die dieses Verhältnis begründet und organisiert.

In seiner Analyse startet Sulzer mit dem Wesen der Sprache, das er in einem ersten Schritt epistemologisch, in einem zweiten semiotisch erfasst:

Wenn man die Sprache [langage] nur überhaupt betrachtet, so scheint ihre Einrichtung ganz simpel zu seyn. Es sind Wörter, deren jedes besonders genommen, das Zeichen einer Idee ist; einfache Redensarten, welche sehr einfache Verhältnisse zwischen zwo Ideen anzeigen; endlich Sätze, die aus mehrern Redensarten zusammengesetzt sind, und eine Folge von Verhältnissen ausdrücken.⁴⁸ (Anm, 166-167)

Sulzer definiert: 1) Wörter bedeuten Begriffe, 2) Redensarten sind figurierter Reden, da sie durch Wörter die Beziehungen von Begriffen als Figuren zur Darstellung bringen, und 3) Sätze bilden eine Konstellation dieser Relationen. Die Komplexität dieses Zeichenmodells, das die Sprachlichkeit semiotisch zu erschließen sucht, steigert sich zudem, wenn die Genese eines solchen semiotischen Modells in den Blick gelangt: »Was für einen Gang mag wohl der Verstand genommen haben, daß es sich der Mensch einfallen ließ, schickliche Zeichen zur Vorstellung seiner

Sulzer: Observations sur l'influence réciproque de la raison sur le langage et du langage sur la raison. In: Histoire de l'académie royale des sciences et belles-lettres. Année MDCCLXVII (1769), S. 413-438 [= Obs], hier: S. 413; dt. Übersetzung: Johann Georg Sulzer: Anmerkungen über den gegenseitigen Einfluß der Vernunft in die Sprache, und der Sprache in die Vernunft. In: Ders.: Vermischte philosophische Schriften. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt. Leipzig 1773, S. 166-198 [= Anm].

47 »Ces deux facultés paroissent être en même tems la cause & l'effet l'une de l'autre« (Obs, 413).

48 »À n'envisager le langage qu'en gros, il ne paroît présenter que des arrangemens fort simples; des mots dont chacun pris à part est le signe d'une idée; des énoncés, ou des phrases simples, qui marquent des rapports fort simples entre ces deux idées; enfin, des propositions composées de plusieurs phrases & qui expriment une suite de rapports« (Obs, 413-414).

Ideen zu suchen, und durch was für Mittel hat er wohl diese Zeichen gefunden?» (Anm, 167).⁴⁹ Ein semiotisches Modell zu skizzieren, das zudem die Entwicklung der Sprachlichkeit und der Sprache mitdenkt, ist das eine. Dabei auch noch die Epistemologie und die Entwicklung des menschlichen Erkennens miteinzubeziehen – das wird nicht erst im Strukturalismus virulent – ist das andere. Diese Entwicklungsgeschichte erweist sich deshalb immer auch in Verbindung mit einer spezifischen Festlegung der Episteme, die Sprachlichkeit und Sprache mit einer konkreten Vernunftform in eine gegenseitige Abhängigkeit stellt. Semiotik und Epistemologie evozieren sich gegenseitig, was in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts schon lange kein Geheimnis mehr ist.⁵⁰ Deshalb hängt die Genese eines Zeichenmodelles immer auch mit der Genese der Vernunft zusammen, weswegen Sulzer seine semiotische Fragestellung epistemologisch ausrichtet.

Damit Sulzer die Analyse nicht entgleitet und damit dieses Problemfeld operationalisierbar bleibt, sieht er sich an dieser Stelle zu methodologischen Reflexionen gezwungen, die einen argumentativen Rahmen festlegen. Denn dieses Problem lässt sich weder rein historisch noch anhand einer Analyse der Vernunft lösen. Um zur »Morgendämmerung der Vernunft zurückzugehen« (Anm, 167)⁵¹ und die Genese der Sprache sowie der Vernunft zu beobachten, fährt Sulzer mit zwei Gedankenexperimenten weiter. Zum einen beschreibt er die Genese der Vernunft (*raison*) und des Verstandes (*esprit*), zum anderen die Genese der Sprachlichkeit (*langage*) und der Sprachen (*langues*). Erstaunlicherweise erzählen die beiden Gedankenexperimente auf zwei verschiedene Arten das Wechselverhältnis von Epistemologie und Semiotik, was einen aus der Warte der Vernunft gesehen widersprüchlichen Blick auf die Grundlage von Empfinden und Erkennen ermöglicht. Indem Sulzer die Frage verschieden perspektiviert, löst er die Paradoxie nicht einfach begrifflich auf, sondern liefert durch die Gedankenexperimente eine Anschauung darüber, was vernünftig nicht eingeholt werden kann.

Im ersten Gedankenexperiment skizziert Sulzer, wie der »thierische Mensch« (*l'homme brute*) zur Vernunft gelangt: »Seine Sinne wurden von

49 »Quelle peut avoir été la marche de l'esprit pour que l'homme s'avisât de chercher des signes propres à représenter des idées, & par quels moyens a-t-il trouvé ces signes?» (Obs, 414).

50 Vgl. David E. Wellbery: *Lessing's Laocoon*. Semiotics and Aesthetics in the Age of Reason. Cambridge et al. 1984; Michel Foucault: *Les mots et les choses*. Une archéologie des sciences humaines. Paris 1966.

51 »remonter [...] au crépuscule de la raison« (Obs, 414).

tausenderley, in eine gleichartige Masse unter einander gemengten Gegenständen gerührt, worinnen er nichts zu unterscheiden wußte« (Anm, 168).⁵² In diesem Zustand ist der Mensch nicht nur zur Erkenntnis, sondern sogar zur sinnlichen Wahrnehmung einzelner, von der Gesamtmasse abgrenzbarer Dinge unfähig. Um Einzeldinge als Einzeldinge wahrnehmen zu können, muss er erst die Fähigkeit entwickeln, mittels *Differenzen* auf die Welt zuzugreifen:

Nun ist es offenbar, daß man, ehe man darauf fallen kann, einer Sache einen Namen zu geben, dieselbe von der ganzen Masse der Vorstellungen, die man hat, unterscheiden, und als einen besondern von den andern absonderten oder unterschiedenen Gegenstand betrachten muß.⁵³ (Anm, 168)

Epistemologie ist in diesem Gedankenexperiment der Semiotik vorge-lagert: ohne Differenz im Erkennen keine Wörter. Um differenziert auf die Welt zuzugreifen und aus der Masse des Seienden einzelne Gegenstände herauszuschneiden, muss sich der Mensch mit den Sachen »bekannt machen« (*se rendre ces objets familiers*), was durch eine »anhaltende Aufmerksamkeit« (Anm, 171)⁵⁴ gelingt. Wiederholt muss er die immer gleichen Ausschnitte der Welt sinnlich wahrnehmen, vor allem über das Sehen,⁵⁵ wodurch er die Dinge voneinander unterschieden wahrzunehmen lernt. Für die Begriffsbildung eignet sich beispielsweise der Vogel besonders gut, da er sich nicht nur bewegt, sondern zudem auch noch zwitschert. Wenn sich die Dinge also bewegen und Laute von sich geben, dann ist ihre Distinktion von der Gesamtmasse stark vereinfacht, wodurch der Mensch dann in einem weiteren Schritt zu abstrakten Begriffen gelangen kann:

Durch die bisher angezeigten Mittel gelangte also der Mensch nach und nach dazu, daß er das Chaos seiner Vorstellungen in Ordnung brachte und von einigen Ideen insbesondere eine klare Erkenntniß bekam; eine Operation, welche nothwendig vor der Erfindung der Wör-

52 »Ses sens ont été frappés par mille objets, confondus dans une masse homogène, dans laquelle il ne savoit rien distinguer« (Obs, 415).

53 »Or il est évident qu'avant que l'on puisse s'aviser de donner un nom à une chose, il faut distinguer de la masse totale des perceptions qu'on a & la regarder comme un objet à part, séparé ou distingué des autres« (Obs, 415).

54 »attention soutenue« (Obs, 417).

55 Zur Funktion des Sehens in Sulzers Modell der Seele vgl. Dueck 2022.

ter vorhergehen mußte, indem man es sich nicht einfallen läßt, dasjenige zu nennen, wovon man keinen klaren Begriff hat.⁵⁶ (Anm, 172)

Anhaltende Aufmerksamkeit der sinnlichen Wahrnehmung erlaubt die Bildung von abstrakten Begriffen, was in Sulzers erstem Gedankenexperiment die notwendige Bedingung für die Bildung von Wörtern ausmacht. Der Begriff ist an dieser Stelle Voraussetzung für das Wort.

Eine gänzlich andere Perspektive nimmt das zweite Gedankenexperiment ein, das bei der Genese der Wörter ansetzt und darin mündet, dass Bezeichnungen dem Bezeichneten nicht nur vorgängig, sondern sogar dafür verantwortlich sein können, dass der bezeichnete Begriff überhaupt gebildet werden kann. Um die Genese der Wörter zu erläutern, greift Sulzer wieder auf das sich bewegende, Laute von sich gebende Ding zurück, was ihn zur Onomatopoetik führt. Aus dem Chaos der Welt ein einzelnes Ding als abgeschlossenes Ganzes nicht einfach wahrzunehmen, sondern auch zu benennen, gelinge besonders gut, wenn man es sehen kann, wenn es sich bewegt und zudem Laute von sich gibt. Die Nachahmung des Lautes erlaubt es, dass eine spezifische Gemeinschaft eine spezifische Sprache entwickelt und zudem verschiedene Sprachen (*langues*) entstehen:

Das bellen eines Hundes zum Beispiel konnte von einigen so nachgeahmt werden, daß sie die Sylbe *Hu* stark aussprachen, da indessen andere es durch den Laut *Hau* nachzumachen glaubten. Das Geschrey der Ente konnte nach einigen durch das Wort *Ana*, nach andern durch den Laut *Ant* ausgedrückt werden; und daher kömmt die doppelte Benennung dieses Thieres, da es im Lateinischen *anas* und im Deutschen *Ant* oder *Ente* heißt.⁵⁷ (Anm, 174)

Die Nachahmung von Dingen, die Laute von sich geben, führt zu einem Grundinventar an Wörtern einer Sprache, erklärt Sulzer.

56 »C'est donc par les divers moyens dont je viens de parler que l'homme parvint peu à peu à débrouiller le cahos de ses perceptions, & à prendre une connoissance claire de quelques idées en particulier; opération qui devoit nécessairement précéder l'invention des mots, vû que l'on ne peut s'aviser de nommer que les choses dont on a l'idée claire« (Obs, 417).

57 »L'aboyement d'un chien, par exemple, pouvoit être imité par les uns en prononcant avec force la syllabe *hou*, pendant que d'autres croyoient l'imiter par le son *baou*. Le cri du canard parut aux uns pouvoir être rendu par le mot *ana*, aux autres par le son *ant*; & c'est delà que vient la double dénomination de cet animal, nommé *anas* en latin & *ant* ou *ent* en allemand« (Obs, 419).

An diesem Punkt scheint noch keine Spannung zwischen Sulzers erstem und zweitem Gedankenexperiment vorzuliegen. Jedoch steht bis hier lediglich die konkrete Bildung von Wörtern einer Sprache, nicht von der Sprachlichkeit selbst zur Debatte. Denn die Funktion der Sprachlichkeit zeigt sich nicht in der onomatopoetischen Nachahmung, sondern in der »natürliche[n] Verbindung zwischen dem Laute und solchen Dingen, welche keinen Laut von sich geben« (Anm, 175).⁵⁸ Wenn diese Verbindung willkürlich (*arbitraire*) ist, dann müssen Begriffe als abgeschlossene Einheiten vorliegen, so Sulzer, da ansonsten keine Zuordnung stattfinden kann. Dass diese Verbindung aber auch als eine natürliche gedacht werden kann, erläutert dieses zweite Gedankenexperiment, indem es sie mit Hilfe von rhetorischen Verfahren erklärt. Gerade hier zeichnet sich aber die methodologische Schwierigkeit ab, die der Vernunft vorgängige Sprachlichkeit zu erläutern, ohne die Vernunft vorauszusetzen. Um dieses Problem zu lösen, schaltet Sulzer vom begrifflichen Erläutern auf das sinnliche Zeigen um: »Es ist weit leichter, es zu empfinden, wie sich die Sache zugetragen hat, als den Gang des Verstandes bey diesen Operationen deutlich zu beschreiben« (Anm, 175).⁵⁹ Hier hilft der Wechsel zu den rhetorischen Verfahren, die es erlauben, Semiotik und Epistemologie in Verbindung zu setzen:

Wer sich die Mühe geben und über die Metaphern, ja selbst über alle figurliche Redensarten, welche in allen Sprachen die größte Anzahl der Ausdrücke ausmachen, nachdenken will, der wird finden, wie sinnreich der menschliche Geist ist, Aehnlichkeiten zu entdecken, und wie weit sich die Fähigkeit, welche die Association der Begriffe hervorbringt, erstrecke.⁶⁰ (Anm, 175-176)

Onomatopoetik führt zu einzelnen Wörtern, die Wörter figurieren Redensarten und ermöglichen es so, die Genese des Geistes in der Sprache zu beobachten, da sich Erkennen in den sprachlichen Figurationen abzeichnet. Rhetorische Verfahren evozieren damit das Erkenntnisvermögen des Menschen, ohne dass dafür sprachlich unabhängige Vernunft in

58 »la liaison naturelle entre les sons & les choses *non-sonores*« (Obs, 420).

59 »Il est infiniment plus facile de sentir comment les choses se sont passées que de décrire clairement la marche de l'esprit dans ces opérations« (Obs, 420).

60 »Quiconque voudra réfléchir sur les métaphores, & même sur tous les tropes qui, dans toutes les langues du monde, font le plus grand nombre des termes, verra combien l'esprit de l'homme est ingénieux à trouver des ressemblances, & quelle est l'étendue de cette faculté qui produit l'association des idées« (Obs, 420).

Anspruch genommen werden muss. Diese Verfahren führen in Sulzers Gedankenexperiment mittels Tropen und Figuren von onomatopoetischen zu scheinbar arbiträren Wörtern. Jedoch besteht hier eine natürliche Verbindung zwischen Wort und Begriff, da sich in der Figuration der Redensart die Ähnlichkeit zum uneigentlich Bezeichneten offenlegt.

Die rhetorischen Verfahren, die den Übergang von Onomatopoetika zu den restlichen, scheinbar arbiträren Wörtern sicherstellen, illustriert Sulzer anhand der (Pseudo-)Etymologie. Er führt am Beispiel des Zorns vor, wie die Onomatopoetik nicht nur den Weg frei macht, Abstrakta zu bezeichnen, sondern sogar als Grundlage für das Begreifen dieser Abstrakta verantwortlich ist:

Hieraus begreift man, wie der Mensch zwischen denjenigen Dingen, welche in seiner ersten Sprache Namen hatten, und zwischen andern, welche anfänglich ausser aller Verbindung mit dem Laute zu stehen scheinen, Aehnlichkeit habe finden; und wie aus einer kleinen Anzahl von ihm nachgeahmter natürlicher Laute eine Sprache, welche Dinge, die nicht in die Sinne fallen, ausdrückt, habe entstehen können. Der Laut, den fast alle Hunde, wenn sie gereizt werden, von sich geben, konnte durch die Sylben *orr*, *irr*, oder *err* ausgedrückt werden; der Zorn des Menschen hat eine offenbare Aehnlichkeit mit der Leidenschaft des Hundes, die man durch die genannten Sylben ausdrücken konnte; daher sind natürlicher Weise die Wörter ὀργή, *ira*, *irrité*, welche die Leidenschaft des Zorns bey dem Menschen bezeichnen, entstanden. Von da hatte man nur einen ziemlich leichten Schritt zu thun, um dasselbe Wort ὀργή zur Bezeichnung einer jeden ungestümen Leidenschaft überhaupt zu gebrauchen.⁶¹ (Anm, 176-177)

Anhand der metonymischen – vom Laut zum Gemütszustand des Hundes – und der metaphorischen Verschiebung – Ähnlichkeit des Gemüts-

61 »On comprend par là comment l'homme a pu trouver de l'analogie entre les objets qui, dans son premier langage, avoient des noms, & d'autres qui semblent d'abord être hors de toute liaison avec les sons; & comment un petit nombre de sons naturels qu'il a imités, a pû donner naissance à un langage qui exprime des choses non-sensibles. Le son que rendent presque tous les chiens quand ils sont irrités, pouvoit se rendre par les syllabes *orr*, *irr*, ou *err*; la colere de l'homme a une analogie manifeste avec cette passion du chien qu'on pouvoit exprimer par les syllabes susdites; d'où sont nés très naturellement les mots ὀργή, *ira*, *irrité*, qui marquent la passion de la colere dans l'homme. De là il n'y a eu qu'un pas assez facile à faire pour employer le même mot ὀργή à désigner en général toute passion impétueuse« (Obs, 420-421).

zustandes des Hundes und des Menschen – erfasst Sulzer die sprachlichen und zugleich kognitiven Leistungen des Menschen, welche die gemeinsame Entwicklung von Sprache und Vernunft figurativ verantworten. Deswegen wäre aus semiotischer Sicht »die etymologische Geschichte der Sprachen unstreitig die beste Geschichte des Fortganges des menschlichen Geistes«, ist sich Sulzer sicher. Denn man kann in ihr »jeden Schritt sehen, den der Mensch gethan hat, um nach und nach zur Vernunft und zu Kenntnissen zu gelangen«, weil man in ihr »die ersten Spuren des Witzes und des Genies, den Keim der Urtheilskraft, die ersten Entdeckungen der auflebenden Vernunft erblicken« kann (Anm, 178).⁶² Erst durch die Sprachen, die sich aus den rhetorischen Verfahren entwickeln, zeichnet sich die epistemologische Klarheit ab, weswegen es die den Dingen angemessenen Namen erlauben, die Dinge klar zu denken: »Dann folget auf einmal der helle Tag auf die lange und dunkle Dämmerung« (Anm, 181),⁶³ veranschaulicht Sulzer den Nutzen der Sprache fürs Denken.

Doch die Sprache dient nicht nur der Genealogie des Denkens, sondern auch der Bildung von Begriffen, die von der epistemologischen Leistung der Rhetorik abhängig sind. Epistemologie resultiert hier aus der Semiotik: Mit einer Metapher bezeichnet ein Ausdruck einerseits das durch diesen Ausdruck Substituierte, andererseits auch die Ähnlichkeit von Substituens und Substituendum. Gerade diese figurative Erkenntnisleistung lässt sich nun gezielt nutzen, um diejenigen Gedanken darzustellen, die sich dem klaren und deutlichen Denken entziehen, indem sie durch die Metaphorik sinnlich erkennbar gemacht wird: »Eben so hilft uns die Metapher Ideen, welche ohne diese Hülfe mit der Masse unsrer Vorstellungen vermengt bleiben würden, absondern und festsetzen, und machet dasjenige, was dem Verstande unbegreiflich zu seyn scheint, sichtbar und fühlbar« (Anm, 189).⁶⁴ Empfindungen, die sich der Vernunft entziehen, lassen sich dank der Rhetorik auf sinnliche Begriffe bringen, was es erlaubt, sie aus der Gesamt-

62 »Remarquons ici que l'histoire étymologique des langues seroit sans contredit la meilleure histoire des progrès de l'esprit humain. Rie ne seroit plus précieux pour un Philosophe que cette histoire. Il y verroit chaque pas que l'homme a fait pour arriver peu à peu à la raison & aux connoissances; il y découvrirait les premiers traits de l'esprit & du génie, les germes du jugement, les premieres découvertes de la raison naissante« (Obs, 422).

63 »Alors tout d'un coup la clarté du jour succede au long & ténébreux crépuscule où nous étions plongés auparavant« (Obs, 424).

64 »C'est ainsi que la métaphore nous aide à fixer les idées qui, sans ce secours, resteroient confondues dans la masse de nos perceptions, & qu'elle rend visible & palpable ce qui paroît imperceptible à l'esprit« (Obs, 430).

masse der Dinge, die empfunden werden, herauszulösen und sie so als einzelne Dinge der Seele zugänglich zu machen. Metaphern können sich so zudem zu Begriffen verfestigen und dadurch sogar die Erkenntnis des Menschen erweitern. Sulzers Annahme im ersten Gedankenexperiment, dass der Mensch niemals etwas benennen würde, wovon er keinen Begriff hat, erfährt deshalb im zweiten Gedankenexperiment eine radikale Umkehrung: Erst durch die mittels rhetorischer Verfahren gebildeten Wörter gelangt der Mensch zum Begriff.

Eine radikale Umkehrung erfährt in diesem Gedankenexperiment auch das anthropologische Modell, bei dem es sich ebenfalls um Erkenntnis über etwas handelt, das nicht nur keine Laute von sich gibt, sondern noch nicht einmal sinnlich wahrnehmbar ist, und deshalb metaphorisch erschlossen werden muss: die menschliche Seele. Erst durch rhetorische Verfahren lässt sich ein Seelenmodell entwickeln. Dies beobachtet Sulzer bereits in »Leibnizens Theorie von den Begriffen«, welche die Grundlage für dieses Modell liefert:

Indem dieser große Mann das, was in den metaphorischen Ausdrücken, *klare, dunkle, verworrene* und *deutliche* Begriffe, Verworrenes war, aus einander setzte, so legte er dadurch den Grund zu einer wirklich nützlichen Logik, und öffnete zugleich ein ganz neues Feld, welches seitdem der Psychologie sehr viele wichtige Wahrheiten geliefert hat.⁶⁵ (Anm, 189-190)

Erst die metaphorische Verwendung ›klar und deutlich‹ ermöglicht es, zu Erkenntnissen über das Erkennen zu gelangen – was Sulzer durch die *Figura etymologica* nochmals steigert, wenn er das »Verworrene[]« aus »*verworrene[n]*« Begriffen sich in Leibniz' Modell auflösen sieht. Die Bildung des Erkennens aus diesen rhetorischen Verfahren zeigt, dass das gemeinsame Fundament von Erkennen und Empfinden in Redensarten, d. h. rhetorischen Figurationen, besteht. Die Rhetorik nimmt in diesem Gedankenexperiment eine solch zentrale Rolle ein, dass Sulzer in ihm die Genealogie des anthropologischen Modells von Leibniz' Metaphorik her denkt, die dem Menschen »sehr viele wichtige Wahrheiten« zugänglich

65 »Nous en voyons un exemple très frappant dans la théorie des idées de *Leibnitz*. Ce grand homme, en développant ce qu'il y avoit de confus dans ces expressions métaphoriques d'idées *claires, obscures, confuses & distinctes*, jetta les fondemens d'une Logique vraiment utile, & ouvrit en même tems une carrière toute nouvelle qui a fourni depuis à la Psychologie un très grand nombre de vérités importantes« (Obs, 431).

macht. Die Tropen und Figuren sind deshalb nicht einfach Ornatus und Teil der *elocutio*, sondern führen eine epistemologische Grundfunktion im Erkennen aus, was den Redner zum Philosophen macht: »Die Redner haben diesen Nutzen der Metaphern schon lange erkannt, weil sie es als eine sehr wichtige Regel zur Erfindung der Argumente angepriesen haben, daß man die metaphorischen Ausdrücke auf ihre ursprüngliche Bedeutung zurückbringe« (Anm, 190).⁶⁶ Die Sinnpluralität eines tropischen Ausdrucks, in dessen Relation zu sich selbst Substituens, Substituendum und Tertium Comparationis zusammenkommen, ist nicht auf der Ebene des Schmuckes (*elocutio*), sondern auf der Ebene der Argumentationsfindung (*inventio*) relevant, was – angewendet auf die von Leibniz aufgestellten Parameter der Seele – dazu führt, dass die Rhetorik die Epistemologie überhaupt erst ermöglicht.

Weil auch die Kunst nach der Rhetorik strukturiert ist, kommt ihr eine privilegierte Position zu, den Menschen in seinem Empfinden und Erkennen denkbar zu machen und ihn so erst zu bilden. Dafür sind der Philosoph und der Künstler als »schöne[r] Geist« (*Bel-esprit*) gleichermaßen verantwortlich, die in einem chiasmischen Verhältnis stehen, weil sie das erste und das zweite Gedankenexperiment miteinander verschalten: »Der Philosoph sucht stets die Wahrheit, und verfehlet sie oft; der schöne Geist findet sie oft, ohne sie zu suchen« (Anm, 191).⁶⁷ Davon ausgehend lässt sich die Relevanz der Poesie für die Bildung des Menschen erläutern, die Sulzer bereits in seinen frühen Schriften für die Vermittlung und Lektüre von Poesie in Anspruch nimmt.

66 »Il y a longtemps que les Orateurs ont reconnu cet avantage des métaphores, puisqu'ils ont recommandé comme une règle très importante pour l'invention des argumens, la réduction des termes métaphoriques à leur signification primitive« (Obs, 431).

67 »Le Philosophe cherche toujours la vérité & la manque souvent; le Bel-esprit la trouve souvent sans la chercher« (Obs, 432).

II.2 *Versuch von der Erziehung.* Pädagogik der Bildung

Die Bildung des guten Menschen untersucht Sulzer nicht nur in seinen philosophischen Schriften, sondern in praktischer Hinsicht bereits in seinem *Versuch von der Erziehung und Unterweisung der Kinder*. Im *Versuch* geht es Sulzer darum, aufzuzeigen, wie ein Kind zu einem guten Menschen gebildet werden kann. Die Hauptfunktion in dieser Erziehungstheorie nimmt die Poesie ein, die sowohl die oberen als auch die unteren Erkenntnisvermögen – die Sulzer hier noch nicht als Erkennen und Empfinden benennt – auszubilden hat. Er argumentiert, dass sich der Mensch durch die Nachahmung bildet, die Vorlage für die Nachahmung aber im Medium der Poesie liegt. Den Nachahmungsbegriff führt er an dieser Stelle noch nicht weiter aus; dies geschieht dann aber im poetologischen Teil der *Unterredungen* (vgl. Kap. II.3.2.2). Für den *Versuch* ist allerdings wichtig, dass die Poesie als Medium eingesetzt werden kann, das einzelne Vermögen einübt, die zum guten Menschen führen.

Während Sulzers Ästhetik und Kunstphilosophie in seinen nach 1750 erstellten Schriften seit über hundert Jahren immer wieder rege erforscht worden sind,⁶⁸ erhalten die Publikationen seiner ersten Lebenshälfte wenig Aufmerksamkeit. Dass auch schon die pädagogische Schrift *Versuch* von einer frühen Auseinandersetzung mit der Bildung des guten Menschen zeugt, interessiert jedoch die Sulzerforschung sowie die historische Erziehungswissenschaft nur am Rande.⁶⁹ Anders sieht dies noch in der

68 Vgl. zusätzlich zur oben zitierten Literatur: Elisabeth Décultot: Johann Georg Sulzers ›System der schönen Künste‹. In: Grunert und Stiening (Hrsg.) 2011, S. 211-225; Jutta Heinz: »Für Weltleute hinreichend«. Populärästhetik in Sulzers *Allgemeiner Theorie der Schönen Künste*. In: Grunert und Stiening (Hrsg.) 2011a, S. 191-208; Carsten Zelle: Ästhetischer Enzyklopädismus. Johann Georg Sulzers europäische Dimension. In: Berliner Aufklärung 4 (2011), S. 63-93; Deloche (Hrsg.) 2005; Johannes Dobai: Die bildenden Künste in Johann Georg Sulzers Ästhetik. Winterthur 1978; Karl Josef Gross: Sulzers Allgemeine Theorie der Schönen Künste. Berlin 1905; Ludwig Maximilian Heym: Darstellung und Kritik der ästhetischen Ansichten Johann Georg Sulzers. Leipzig 1894.

69 Vgl. die Ansätze dazu bei Leopold Klepacki: Die Nützlichkeit der schönen Künste und ihre Autonomie. Höhepunkt und Kontrapunkt der aufklärerischen Indienstnahme der schönen Künste bei Johann Georg Sulzer und Karl Philipp Moritz. In: Jörg Zirfas, Leopold Klepacki und Diana Lohwasser (Hrsg.): Geschichte der ästhetischen Bildung. Bd. 3.2. Paderborn 2016, S. 33-57; Udo Roth: »Kinder zu ziehen ist ein Werk eines Philosophen«. Johann Georg Sulzers Konzeption von Erziehung im Kontext der Aufklärungspädagogik. In: Grunert und Stiening (Hrsg.) 2011, S. 247-283; Daniel Tröhler: Christian Wolff und

Sulzerforschung um 1900 aus, die sich vergleichsweise ausführlich mit dem *Versuch* beschäftigt.⁷⁰ Im Hinblick auf die Bildung des guten Menschen nimmt, wie ich im Folgenden zeige, der *Versuch* eine zentrale Position ein, die Sulzer dann in seinen *Unterredungen* innerhalb der Poetik und Poesie weiter ausführt.

Sulzer, der sich sein ganzes Leben mit der Pädagogik auseinandersetzt,⁷¹ mehrere Texte zu dieser Thematik verfasst,⁷² aktiv als Hauslehrer, in Bildungsinstitutionen und -politik arbeitet,⁷³ greift in seinem *Versuch* auf philosophische Überlegungen von Wolff zurück⁷⁴ und grenzt sich gegen ein vorherrschendes pietistisches Erziehungsmodell ab,⁷⁵ weswegen ihn die Geschichte der Pädagogik dann auch schlicht einer rationalisti-

Johann Georg Sulzer. Eigenart und Problem rationaler Ethik und Pädagogik. In: Dieter Jedan und Christoph Lüth (Hrsg.): *Moral Philosophy and Education in the Enlightenment*. Bochum 2001, S. 118-142. Eine Abhilfe verspricht der im Erscheinen begriffene Band zu Sulzers pädagogischen Schriften in den *Gesammelten Schriften*.

- 70 Vgl. die Edition von Sulzers pädagogischen Schriften sowie den darin verfassten Überblick über seine Pädagogik des Herausgebers: Johann Georg Sulzer: Pädagogische Schriften. Hrsg. von Willibald Klinke. Langensalza 1922, sowie Maximilian Dähne: *Joh. Georg Sulzer als Pädagog und sein Verhältnis zu den pädagogischen Hauptströmungen seiner Zeit*. Königsee (Thür.) 1902. Klinkes Ausgabe hält editionsphilologischen Kriterien jedoch nicht stand, weswegen hier die Ausgaben von 1745 und 1748 verwendet werden.
- 71 Vgl. Anett Lütteken: *Erziehung »con amore«*. Beobachtungen zur zeitgenössischen Relevanz von Johann Georg Sulzers pädagogischen Schriften. In: Décultot und Kittelmann (Hrsg.) 2024, S. 269-286.
- 72 Vgl. [Johann Georg Sulzer]: *Versuch von der Erziehung und Unterweisung der Kinder*. Zürich [1745] ²1748 [= V]; ders.: *Gedanken über die beste Art die claßische Schriften der Alten mit der Jugend zu lesen*. Berlin 1765; ders.: *Vorübungen zur Erweckung der Aufmerksamkeit und des Nachdenkens; zum Gebrauch einiger Klassen des Joachimsthalischen Gymnasiums*. Berlin [1768] ²1771; ders.: *Entwurf der Einrichtung des von Sr. Hochfürstl. Durchl. Dem Herzoge von Curland in Mitau neugestifteten Gymnasii academici*. Mitau [1773] ²1774; Johann Georg Sulzer: *Anweisung zur Erziehung seiner Töchter*. Zürich 1781.
- 73 Vgl. Ursula Caflisch-Schnetzler: *Pädagogik und Kommunikation*. Zürich und das Baltikum. In: Hanspeter Marti (Hrsg.): *Kulturaustausch*. Baltisches Echo auf Gelehrte in der Schweiz und in Deutschland. Köln/Weimar/Wien 2014, S. 143-212.
- 74 Vgl. Tröhler 2001.
- 75 Vgl. Roth 2011. Zur pietistischen Pädagogik vgl. Peter Menck: *Die Erziehung der Jugend zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Nächsten*. Die Pädagogik August Hermann Franckes. Tübingen 2001.

schen Bildungstheorie zuordnet.⁷⁶ Das rationalistische Modelldenken ergänzt er – wie die Erziehungswissenschaft ausgearbeitet hat – mit einer empirischen Ausrichtung. Dieses Prinzip übernimmt er von John Lockes Erziehungsschrift *Some Thoughts Concerning Education* (1693).⁷⁷ Anregungen für die Durchführung der ethischen Bildung des Menschen mittels der Poesie findet Sulzer zudem bereits theoretisch angelegt in Wolffs *Vernünfftigen Gedancken Von der Menschen Thun und Lassen* (1720).⁷⁸ Des Weiteren setzt er bei der Frage an, wie Poesie pädagogisch wirksam werden kann, wie dies bereits Shaftesburys Abhandlung *Soliloquy* untersucht.⁷⁹ Trotz der mehrfachen expliziten Zitation im *Versuch* noch beinahe gänzlich unerforscht ist der signifikante Einfluss von Lukians von Samosata *Anacharsis oder die Übung* (2. Jh.), worin Solon dem Anacharsis die athenische Bildung anpreist, die neben der körperlichen Übung in der Bildung durch Poesie, Theater und Musik besteht.⁸⁰ Vor diesem Hintergrund entwickelt Sulzer seine Pädagogik als ein Übungsprogramm,⁸¹ in dem er untersucht, wie ein guter Mensch dadurch gebildet wird, dass das Medium der Poesie die Vernunft, den Verstand und das Urteilen sowie den Willen und das Gemüt des Kindes einübt.

Neben seiner frühen, auf eine allgemeine Pädagogik ausgerichteten Erziehungsschrift arbeitet Sulzer auch an spezifischen bildungspolitischen und -institutionellen Fragestellungen mit⁸² – seine harsche und omnipräsente Kritik am institutionellen Bildungsapparat innerhalb des *Versuchs* zeigt insofern Wirkung, als er von der von ihm kritisierten Obrigkeit aktiv in die Verbesserung der Umstände eingebunden wird. Unter

76 Vgl. Rebekka Horlacher: German Educational Thought. Religion, Rationalism, Philanthropinism, and *Bildung*. In: Tal Gilead (Hrsg.): A History of Western Philosophy of Education in the Age of Enlightenment. London 2021, S. 125-150.

77 Vgl. Esther Berner: Im Zeichen von Vernunft und Christentum. Die Zürcher Landschulreform im ausgehenden 18. Jahrhundert. Köln/Weimar/Wien 2010, S. 204-207.

78 Vgl. Tröhler 2001.

79 Vgl. Horlacher 2004, S. 133-138. Zu Sulzers Shaftesbury-Rezeption vgl. Dehmann 2008, S. 219-236.

80 Für eine ausführliche, jedoch nicht auf Sulzer eingehende Darstellung der Lukian-Rezeption der (Frühen) Neuzeit vgl. Manuel Baumbach: Lukian in Deutschland. Eine forschungs- und rezeptionsgeschichtliche Analyse vom Humanismus bis zur Gegenwart. München 2002.

81 Vgl. Rolf Elberfeld: Ästhetische Übungen bei Baumgarten und Sulzer. Über die Entfaltung performativer »Kraft«. In: Jens Roselt und Ekaterina Trachsler (Hrsg.): Üben üben. Praktiken und Verfahren des Übens in den Künsten. Paderborn 2024, S. 157-182.

82 Vgl. Lütteken 2024.

Friedrich II. wird er zum Experten ernannt, der vor Ort die Zustände mehrerer Gymnasien prüfen soll.⁸³ In diesem Zusammenhang setzt er auch einen Entwurf auf, um das neu gegründete Gymnasium in Mitau (Jelgava) einzurichten.⁸⁴ Die Verbindung von theoretischen und praktischen Bemühungen gelingt ihm mit seinen *Gedanken über die beste Art die klassischen Schriften der Alten mit der Jugend zu lesen* (1765), in denen »dem Buch die Funktion eingeräumt wird, anstelle eines nicht anwesenden Erziehers, Lehrers oder als Vorbild dienenden ›rechtschaffenen Menschen‹ zur Erziehung des kindlichen Lesers beizutragen.«⁸⁵ Bildungsinstitutionell erstellt er dazu seine Progymnasmatata mit dem Titel *Vorübungen zur Erweckung der Aufmerksamkeit und des Nachdenkens* (1768), die zum »meistgelesenen Gymnasiallesebuch des 18. Jahrhunderts« avancieren.⁸⁶ Die Lektüre von Poesie – so die Klimax von Sulzers Pädagogik – löst die Erziehungsinstanz ab und übernimmt letzten Endes gänzlich die Bildung des guten Menschen.⁸⁷

Seinem *Versuch* stellt Sulzer verschiedene Paratexte sowohl von anderen Autoren als auch von sich selbst voran, die sein Projekt der Bildung des guten Menschen strukturieren und rahmen (Kap. II.2.1). Ausgehend von einem rationalistischen Modell behandelt er in einem ersten Punkt, wie sich die oberen Erkenntnisvermögen mit Hilfe der Poesie ausbilden lassen und was für eine Funktion das Medium der Poesie dabei einzunehmen hat (Kap. II.2.2). Da das Ethische aber in Handlungen besteht und für die Handlungen der sinnlich ausgerichtete Wille verantwortlich ist, bedarf es einer Affektkultivierung, die ebenfalls die Poesie übernimmt und so dem Menschen Tugenden einübt (Kap. II.2.3). Um sein Programm zu konkretisieren und für die praktische Anwendung bereitzustellen, liefert Sulzer abschließend ein auf Altersstufen angepasstes Bildungsmodell, nach welchem die Kinder erzogen werden sollen, sodass die praktische Umsetzung seiner Theorie möglich wird und die Kinder mit dem Abschluss ihrer Erziehung die ›Kunst des Lebens‹, die *ars vivendi*, beherrschen (Kap. II.2.4).

83 Vgl. Sulzer 1809.

84 Vgl. [Sulzer] 1774; Jana Kittelmann: *Empfindsame Vernunft*. Johann Georg Sulzers Kulturen des Briefes. Basel 2023; Cafilisch-Schnetzler 2014.

85 Bettina Kümmerling-Meibauer: *Kinderliteratur, Kanonbildung und literarische Wertung*. Stuttgart/Weimar 2004, S. 154. Vgl. Spalinger 2024b.

86 Kümmerling-Meibauer 2004, S. 117.

87 Vgl. Maximilian Bach: *Johann Georg Sulzer und der Berliner Klassizismus*. In: Décultot und Kittelmann (Hrsg.) 2024, S. 223-236.

II.2.1 Paratexte. Struktur der Erziehung

Vernunft, Verstand und Urteil sowie Wille und Gemüt den Kindern »einzupflanzen« – Sulzers Lieblingsmetapher in seinen pädagogischen Schriften –, diese Aufgabe erfüllt im *Versuch* im Wesentlichen die Poesie.⁸⁸ Das Ziel des *Versuchs* ist ethisch ausgerichtet und liegt in der »Vervollkommnung des Menschen«, weswegen Sulzer »in der Bildung zur Tugend die Hauptaufgabe der Erziehung« sieht.⁸⁹ Seine neuen pädagogischen Ansätze stoßen auf ein breites Echo: Die erste Ausgabe des *Versuchs* erscheint unter dem Titel *Versuch einiger vernünftigen Gedancken Von der Auferziehung u. Unterweisung der Kinder* und wird einerseits sehr positiv und präzise rezensiert.⁹⁰ Andererseits erfährt die harsche Kritik, die Sulzer gegen die vorherrschenden bildungspolitischen Umstände formuliert, in konservativen Kreisen große Ablehnung.⁹¹ Seine Kritik richtet sich gegen die mangelhaften öffentlichen pädagogischen Einrichtungen, gegen die nicht vorhandenen Kompetenzen der Erziehenden, gegen die viel zu autoritären und nutzlos strafenden Erziehungsformen und gegen die Diskriminierungen der Erziehung in Bezug auf Herkunft und Geschlecht – zumindest bis zum 16. Lebensjahr, danach sind nach Sulzer Ungleichbehandlungen in der Bildung akzeptabel.⁹²

Diese Kritik stößt bei Konservativen auf starke Ablehnung gegen Sulzers *Versuch*. Dass er es als gerade einmal 25-jähriger, damals noch kinderloser Junggeselle wagt, gestandenen Vätern Erziehungsmethoden zu erklären und ihnen gar jegliche Erziehungskompetenz abzuspochen, löste vielfach Empörung aus.⁹³ Diese »Altherren-Haltung«, die seinem *Versuch* aus dem kontemporären Erziehungsdiskurs entgegenweht, wird selbst zum Gegenstand mehrerer Publikationen: Martin Künzli, Sulzers Freund und Verwandter aus Winterthur, persifliert unter dem Pseudonym »Kin-

88 Als überblickende Zusammenfassung zu Sulzers *Versuch* vgl. Roth 2011; Willibald Klinkle: Sulzers Pädagogik. In: Sulzer 1922, S. 32-40; Dähne 1902.

89 Klinkle 1922, S. 35; vgl. Roth 2011, S. 251-252.

90 Vgl. [Anonym]: Zürich. Orell und Compagnie verlegt: Versuch vernünftiger Gedanken von der Auferziehung und Unterweisung der Kinder. In: Freymüthige Nachrichten Von Neuen Büchern, Und Andern zur Gelehrtheit gehörigen Sachen 2 (1745), S. 170-173.

91 Vgl. Roth 2011.

92 Zu Sulzers Beschäftigung mit der Mädchen- und Frauenbildung vgl. Luisa Banki: Der Mädchenfreund. Weibliches Lesen und Schreiben nach Sulzer. In: Décultot und Kittelmann (Hrsg.) 2024, S. 157-171.

93 Vgl. Roth 2011.

derlieb Mag.« in seiner knapp hundertseitigen Respons *Joh. Georg Sulzers vernünftiger Versuch von der Auferziehung der Kinder, einfältig widerlegt von Kinderlieb Mag.* (1748) die Ablehnung gegen Sulzers pädagogische Ideen. Indem Künzli mit dem »Kinderlieb Mag.« eine *fictio personae* erstellt, die als alter Mann über Sulzers Schrift regelrecht poltert, zieht Künzli diese Position ins Lächerliche. Dass Sulzer »nichts taugliches von der Auferziehung der Kinder vorzubringen wisse«, sei nicht nur die Meinung von Kinderlieb Mag., sondern Konsens unter den Geronten: »Alte und vortreffliche Männer« wissen zu berichten, dass »Sulzer [...] ein aufgeblasener junger Löffel [sey], daß er in diesem Alter schön dürffe einen vernünftigen Versuch schreiben, von der Auferziehung der Kinder«. ⁹⁴ Deswegen würden sie den *Versuch* einstimmig ablehnen: »Wir Alten lassen uns wahrlich von den Jungen keine Geseze vorschreiben; wir wissen es besser, was wir zu thun haben, als uns die jungen Gelbschnäbel das vorpfeifen können«. ⁹⁵ Die Persiflage überhöht Künzli zudem noch einmal durch den *Klaren Beweis, Daß das Büchelgen, betitelt: Joh. Georg Sulzers Versuch von der Auferziehung der Kinder einfältig widerlegt; keine Satyre sey* (1748). Selbstverständlich, so Kinderlieb Mag., sei seine Kritik an Sulzer ihm und den alten Männern bitterernst. Wie Sulzers Biograf Hans Caspar Hirzel bemerkt, stellt Künzli »die läppischen Urtheile über die Arbeit seines Friends in ihrer natürlichen Lächerlichkeit dar«, ⁹⁶ die für die jungen Wilden in der Haltung der Alten liegt.

Eine Besprechung des *Versuchs* findet sich zudem in den Paratexten des *Versuchs* selbst. Ein zweiter Freund Sulzers und Künzlis in Winterthur, Johann Heinrich Waser, steuert zur ersten Auflage des *Versuchs* unter dem Kürzel »O. U.« ein »Schreiben an Herrn A. E. J.« bei, ⁹⁷ ein in der Form des Briefes verfasster lobender Überblick über den *Versuch*, der in der ersten Auflage als Vorrede dient und dann in der zweiten mit einer Vorrede von Sulzer selbst substituiert wird. ⁹⁸ Waser bespricht – neben den in Harmonie mit Sulzers Urteil stehenden »Ursachen der allgemeinen Nachlässigkeit in der Kinderzucht« ⁹⁹ – drei Funktionen, die Sulzers *Versuch* auszeichnen: Erstens bemerkt er, dass der *Versuch* »auf die *Verbesserung*

94 [Martin Künzli]: *Joh. Georg Sulzers vernünftiger Versuch von der Auferziehung der Kinder, einfältig widerlegt von Kinderlieb Mag.* Zürich 1748, S. 5.

95 Ebd., S. 8-9.

96 Hirzel 1779a, S. 70.

97 Vgl. ebd., S. 68-69.

98 [Johann Heinrich Waser]: Schreiben an Herrn A. E. J. In: [Johann Georg Sulzer]: *Versuch einiger vernünftigen Gedancken Von der Auferziehung u. Unterweisung der Kinder.* Zürich 1745, S. 3-32.

99 Vgl. [Anonym] 1745, S. 173.

«*rung des Willens als einen Haupttheil der Auferziehung dringet*» und dass dabei im Zentrum steht, dass das Kind durch die Erziehung »ein liebeiches, eine demüthiges, ein gewissenhaftes Hertz bekomme« – also zum guten Menschen gebildet wird.¹⁰⁰ Ethisches Empfinden wertet Waser wie Sulzer als höchstes Gut der Erziehung. Neben dem Gegenstand des *Versuchs*, der Ausbildung des guten Menschen, fokussiert Waser mit dem zweiten und dritten Punkt auf die Methodik der Erziehung in Sulzers Theorie. Zweitens nämlich gefällt Waser am *Versuch*, dass Sulzer »*von Uebungen mit den Kindern redet*«. Denn »Uebungen sind oft wiederholte Handlungen«, die für die Bildung sowohl von Vernunft, Verstand und Urteil als auch Wille und Gemüt verantwortlich sind und so die Kinder formen.¹⁰¹ So wie das wiederholte Bügeln einen »Falt am Kleide« festigt, sollen wiederholte Übungen die »Fertigkeiten im Gemüthe« des Kindes einprägen.¹⁰² Um diese Übungen anzuleiten, setzt Sulzer darauf – so hält Waser drittens fest –, dem Kinde alles »so sinnlich vorzustellen, als nur immer möglich ist«. Sinnliche Lehre ist primär »in einem Exempel, in einer Historie, in einer Fabel etc.« möglich, denn durch diese poetischen Formen geht die Lehre »den Leuten zehenmahl besser ein, als durch eine truckene Vorstellung«. ¹⁰³ Aufgrund der »richtigen« Anwendungen dieser poetischen Formen bleibt die Erziehung dann auch »nicht an den Schalen des sinnlichen hängen«, sondern wird »nothwendig auf die moralischen Puncten, darum es zuthun ist, geführet«. ¹⁰⁴ Hier schließt sich der Kreis, in dem die Ethik als zentraler Gegenstand der Erziehung durch die Methodik der sinnlichen Übung zustande kommt.

Im Vorwort, mit dem Sulzer in der zweiten Auflage Wasers Schreiben ersetzt, geht er ebenfalls auf die Kritik an der ersten Auflage ein und benennt ganz offen ein Defizit, das seine Pädagogik mit sich führt. Weil der *Versuch* eine *Theorie* darüber ist, wie die Ethik dem Kinde durch die optimale Methodik eingepflanzt werden kann, ist sie – im Gegensatz zu den *Gedanken über die beste Art die clafsischen Schriften der Alten mit der Jugend zu lesen* sowie den *Unterredungen* – keine »Kunst«, welche die Ausbildung selbst praktisch durchführt. Die Pädagogen – Pädagoginnen finden sich in Sulzers *Versuch* nicht – benötigen »Geschick«, das aber erst mit einem eingeübten Können zustande kommt, was der *Versuch* nicht leisten kann:

100 [Waser] 1745, S. 20.

101 Ebd., S. 22.

102 Ebd., S. 23.

103 Ebd.

104 Ebd., S. 26.

Aber es war ihnen alles zu kurz/ zu abstrakt/ und zu schwer in Ausübung zu bringen. Sie dachten vermuthlich, daß sie durch Lesung dieses Versuchs so tüchtig werden sollten Kinder zu erziehen und zu unterweisen, wie man aus einer Anweisung zur Rechen-Kunst geschickt wird, ein vorgeschriebenes Exempel aus zu rechnen. Sie wollten nicht nur Regeln haben, sonder glaubten auch zugleich die Kunst zu erlernen, diese Regeln nach ihrer völligen Ausdämmung in Ausübung zu bringen; und hierin haben sie mehr von mir gefodert, als ich ihnen geben kan. (V, IV-V)

Die »Kraft und Geschicklichkeit« (V, V), um »Kinder zu ziehen« (V, VIII), erreicht man nicht durch Theorie, die man wie bei einer Rechenaufgabe einfach erlernen und dann auf den einzelnen Fall anwenden kann. Vielmehr ist es notwendig, dass die Pädagogen selbst üben und Erfahrungen sammeln, was zur Kunst des Erziehens führt. Diesen Punkt, so gesteht Sulzer ein, kann sein *Versuch* nicht einlösen. Der Pädagoge muss »sich selbst durch Nachdenken und durch fleissige Uebung zu Wege bringen« (V, V). Die Reflexionen und die Übungen müssen sich die Lehrer selbst aneignen, der *Versuch* skizziert lediglich ein Schema der Umsetzung: »Ich male dem Leser ein Bild vor: Dieses Bild soll er nachmalen«, bemerkt Sulzer (V, VI). »Ich zeige wie ein wolunterrichtetes, und wolgezogenes Kind muß beschaffen seyn«, damit die Lesenden es ihm nachmachen können. Deshalb ist seine Pädagogik eine Anleitung für Erziehende, welche die nötigen Reflexionen bereitstellt und zu Übungen hinführt, was dann aber erst über die Erfahrung das ›Geschick‹ des Pädagogen und dann in einem weiteren Schritt ›gut gezogene‹ Kinder hervorbringt. »Dazu aber wird erfodert, daß ihr diesen Versuch mehr als ein oder zwey Mal leset«, verlangt Sulzer (V, VII). Um seine Erziehungsideen umzusetzen, fordert er nebst der Ausbildung dieser Erzieher zudem öffentliche Schulen – die seiner Meinung nach viel zu wenig Förderung erhalten –, in denen von diesen Erziehern erst einmal grundsätzlich alle Menschen, unabhängig von Geschlecht und Stand, gebildet werden können.

II.2.2 Vernunft, Verstand und Urteil bilden

Den Hauptteil seines *Versuchs* gliedert Sulzer in drei Abschnitte:

Die Absicht bey der Auferziehung und Unterweisung der Kinder ist diese: Daß man die Kinder, welche Kraft ihrer Geburt Menschen sind, zu vernünftigen, tugendhaften und wolgesitteten Menschen mache, die in dem Stand und Amt, in welchen sie mit der Zeit stehen werden, nach Würdigkeit zu leben wissen. (V, 3-4)

An erster Stelle behandelt er Vernunft, Verstand und Urteil, die es dem Kinde ermöglichen, richtig und d. h. ethisch gut zu denken. Zweitens müssen dem Kind, damit es ein guter Mensch wird, ein guter Wille und ein gutes Gemüt eingeübt werden. Und drittens hat das Kind das Eingübte auch praktisch anwenden zu können, was Sulzer im Rückgriff auf den antiken Topos der *ars vivendi* »die Kunst zu leben« (V, 272) nennt. Obwohl Vernunft, Verstand und Urteil »eine[r] ganz natürliche[n] Ordnung folgen[d]« (V, 4) an erster Stelle in Sulzers Pädagogik kommen, dienen sie dem übergeordneten Zweck, den Menschen zu tugendhaften Handlungen und so zu einem guten Leben zu geleiten. Damit der Mensch zu diesem ethischen Zweck befähigt ist, bedarf er der oberen Erkenntnisvermögen, die Sulzer gemäß eines rationalistischen Modells bestimmt: »Der Verstand richtet sich im Erkennen und Urtheilen allemal, wenn er nicht fehlen soll, nach gewissen in der Vernunft gegründeten Regeln, deren Uebertretung ihn allemal fehlen macht« (V, 5). Damit der Verstand nach den Regeln der Vernunft urteilen kann, sind deutliche Begriffe notwendig, die das »Fundament der ganzen Vernunft-Lehre oder des richtigen Denkens sind« (V, 6). Deutliche Begriffe erlauben ein Urteilen, das für Sulzer – ganz im Sinne der aristotelischen Apophantik – nichts anderes ist, »als sagen, ob einer Sache was zukomme oder nicht« (V, 7). Damit die Kinder zu solchen Aussagen befähigt werden, müssen sie die Bildung von deutlichen Begriffen sowie das richtige Urteilen einüben.

Deutliche Begriffe zu bilden, ist die erste Übung, die mit dem Kind in Hinsicht auf die oberen Erkenntnisvermögen durchgeführt werden soll. Sie erfolgt mittels der Aufmerksamkeit und des Nachforschens, die über die Sinneswahrnehmung – insbesondere das Sehen¹⁰⁵ – verfahren: »Wenn ich in sichtbaren Dingen etwas vor mir liegen habe, und gebe mir die

105 Vgl. Dueck 2022, S. 244-297.

Mühe, alles, was mir in die Augen fällt, genau zu besehen, so bekomme ich dadurch einen richtigen Begriff von dieser Sache« (V, 11). Wenn beispielsweise ein Knabe einen Begriff von der Redlichkeit erhalten soll, »so muß er nothwendig die Thaten eines redlichen Menschen genau beobachten, er muß auf alles, was der redliche Mann thut, aufmerksam seyn« (V, 12). Da sich jedoch einige Dinge der direkten Sinneswahrnehmung entziehen, muss die Aufmerksamkeit mit der Nachforschung komplementiert werden. Beispielsweise gibt es ovale Formen, »die von einem Zirkel so wenig unterschieden sind, daß das Auge es kaum merkt« (V, 13). An dieser Stelle muss ein Instrument den Sinnen auf die Sprünge helfen, durch das erprobt werden kann, ob die Sinneseindrücke fehlerhaft sind.

Die konkreten Übungen, die den Kindern deutliche Begriffe durch Aufmerksamkeit und Nachforschen implementieren, teilt Sulzer in zwei Hauptkategorien: Einerseits müssen die Kinder dazu angeleitet werden, deutliche Begriffe von Dingen zu erhalten, die den Sinnen zugänglich sind, andererseits von solchen Dingen, die den Sinnen nicht direkt zugänglich sind – diese Kategorie bezieht sich aber nicht allgemein auf Abstrakta, sondern ist in Sulzers *Versuch* auf die Tugenden und Laster des Menschen eingeschränkt. Der erste Schritt von sinnlich wahrnehmbaren Dingen zu deutlichen Begriffen liegt in der Fähigkeit, Differenz zu denken. Am besten für die Erlernung des Differenzdenkens eignen sich Alltagsgegenstände, weiß Sulzer, und er zeigt anhand eines Modellkindes, wie diesem das Denken von Differenz antrainiert werden kann: Als Erstes muss die erwachsene Person dem Kind ähnliche Alltagsgegenstände vorzeigen und sie benennen. Das Kind wird anschließend abgefragt und muss beispielsweise die Differenz zwischen einer Schüssel und einem Teller erklären. »Wenn man dieses auf eine angenehme und spielende Weise thut, so bekommt das Kind Lust zum Nachdenken, es giebt genau Achtung, es erforscht den Unterschied« (V, 15), stellt sich Sulzer die ideale Übung im Differenzdenken vor. Indem es sinnlich übt, den Unterschied von Schüssel und Teller zu erkennen, gelingt ihm irgendwann der Sprung, nicht einfach die Differenz von Schüssel und Teller, sondern das *Prinzip* der Differenz zu denken. Sinnliche Übungen stehen also am Anfang der Vernunft.

Wenn das Kind das Differenzdenken bei sinnlich wahrnehmbaren Dingen beherrscht, kann es den ersten Schritt Richtung Abstraktion gehen. Der Übergang von ›sinnlich wahrnehmbar‹ zu ›abstrakt‹ ermöglicht die Materialität der Schrift, die gleich den anderen sinnlich wahrnehmbaren Dingen durch Aufmerksamkeit erlernt werden soll. Spielend lernt das Kind zuerst die Buchstaben, was Sulzer mit der Übung abschließt, die sinnliche Differenz von grafematisch ähnlichen Buchstaben wie ›p‹

und ›q‹ zu erfassen. Letzten Endes soll das Kind dann fähig sein, schriftlich zuerst von einfachen geometrischen Figuren, danach von komplexeren körperlichen Dingen wie Wohnungseinrichtungen und Landschaften »alle Tage eine solche Beschreibung« zu verfertigen: »Dadurch werden sie nicht nur angehalten, sich alles in einer guten Ordnung und deutlich vorzustellen, sondern sie nehmen zugleich in der Sprache sehr zu« (V, 19). Sprachliche Differenzen darzustellen und so sowohl die Vorstellung als auch die Sprache selbst zu üben, erlaubt es, zur höchsten Übung, der Aneignung deutlicher Begriffe, fortzuschreiten. Die schwierigsten deutlichen Begriffe liegen in den Abstrakta, die Sulzer im *Versuch* auf »Begriffe von menschlichen Handlungen, von Tugenden und Lastern« beschränkt. Da diese auf komplexen zwischenmenschlichen Konstellationen beruhen, sind die abstrakten Begriffe lediglich durch »Exempel und Erzählungen« zugänglich (V, 20). Als abschließende Stufe derjenigen Übungen, die deutliche Begriffe hervorbringen, kommt deshalb die Poesie ins Spiel: Die Poesie vermag für die einzelnen Charaktertypen Anschauung zu generieren, deretwegen abstrakte Begriffe auch da Deutlichkeit erhalten, wo ein Zugang durch die Sinne direkt nicht mehr möglich ist.

Sobald die Kinder deutliche Begriffe kennen, müssen sie lernen, damit zu operieren, d. h. zu urteilen. Zentral sind auch hier die menschlichen Tugenden, von denen sich das Kind jetzt aber keinen Begriff mehr bilden, sondern lernen muss, wie Tugendbegriffe in Relation zueinander stehen, was für Handlungsmuster aus welchen Charaktertypen folgen etc. Aus »leichten und deutlichen Erklärungen«, die über die Tugenden und Laster, allgemein über die »Character der Menschen« Anschauung liefern (V, 22), sollen die Kinder üben, Handlungen und Verhaltensmuster von Personen zu erschließen: »Man könnte zu diesen Uebungen sich der Character des *Theophrastus* mit Nutzen bedienen, wenn sie etwas vollständiger gemacht würden« (V, 23-24), hält Sulzer fest. Die ethisch ausgerichteten Urteilsübungen müssen dabei aber nicht einfach in der Theorie verharren, sondern zur Beförderung der eigenen Glückseligkeit praktisch gewendet werden: »So lange der Mensch richtig schließt und seinen Schlüssen nach handelt, so muß er immer zum Zweck kommen.« Die Kinder hat der Pädagoge deshalb »zu einem richtigen und gesunden practischen Urtheil« anzuleiten. Urteile, die in der Theorie verharren, sind nicht nur zwecklos, sondern in ihrer reinen Formhaftigkeit noch nicht einmal mit Wissen gesättigt: »Und weil zu lezt alles unser Wissen sich auf ein Thun endigen muß, so sieht ein jeder, daß die Uebungen practische Sätze, oder Thaten zu beurtheilen, von welchen ich jezo handeln will, von besondrer Wichtigkeit sind« (V, 27).

Das zu einer Handlung führende ethische Urteil kann das Kind mittels poetischer Exempel einüben: »Um nun in diesen Uebungen mit Nutzen fort zu kommen, so hat man zu aller erst darauf zu sehen, daß die Kinder lernen die Erzählung von einer zusammenhangenden That deutlich zu begriffen; Denn ohne dieses ist es ihnen unmöglich davon zu urtheilen« (V, 27). Eine Sammlung von »kleinen wol erzählten Historien« ermöglicht es dem Pädagogen, den Kindern das ethische Urteilen beizubringen. Die Art des Poesieunterrichts, wie die kurzen Texte zu lesen sind, gibt Sulzer selbst klar vor:

Diese [= kleine Historien, r. s.] läßt er [= der Lehrer, r. s.] seine Schüler ein paar mal oder mehr mit Bedacht lesen, und erklärt ihnen auf das deutlichste alle ihnen undeutliche Wörter. Wenn sie die Erzählung gelesen haben, so müssen sie dieselbe wieder aus dem Gedächtniß erzählen, auch oft schriftlich aufsetzen. Hierbey muß man sich zu gleich beflissen ihnen die Natur und den Nachdruck der Sprache zu zeigen, weil dieses nothwendig ist, die Sachen in einer rechten Deutlichkeit zu fassen. Nachdem sie hierinn ein wenige geübt sind, so muß man sie lehren die Erzählung zu zergliedern, die Hauptsache von den Umständen zu unterscheiden, und endlich ein Urtheil über das ganze zu fällen. (V, 28)

Grundlage dieses Urteilsunterrichts ist die Wiederholung. Nachdem die Kinder die betreffenden Texte »ein paar mal oder mehr mit Bedacht« gelesen, vom Lehrer erläutert bekommen und memoriert haben, ist es möglich, die Texte »zu zergliedern« und dadurch zu einem »Urtheil über das ganze« zu gelangen. Neben der Anleitung erstellt Sulzer einige Beispieltex te sowie dazugehörige Beispielanalysen, wie das ethische, handlungsbezogene Urteilen mittels Poesie eingeübt werden kann (vgl. V, 28-41). Deutliche Begriffe und Urteile sind dabei auf die Ethik ausgerichtet. Vernunft, Verstand und Urteil finden deshalb ihren Zweck darin, den Charakter des Menschen zu verstehen, die Gesetze der Tugend einzuüben sowie seinen eigenen ethischen Charakter auszuarbeiten, was dank der Poesie möglich ist.

Nach dieser »Methode« (V, 47), welche die oberen Erkenntnisvermögen anhand poetischer Exempel nach einer ethischen Ausrichtung formt, widmet sich Sulzer den zu erlernenden Wissenschaften und den besonderen Erziehungsregeln, um den Verstand zu bilden. Dass alle Kinder, unabhängig von Geschlecht und sozialer Klasse, bis zum 16. Lebensjahr in das wissenschaftliche Denken eingeführt werden, begründet Sulzer damit, dass dieser Unterricht – obwohl einzelne Inhalte vergessen und in

vielen Fällen später so nicht mehr gebraucht werden – »gewisse Falten in der Seele« einprägt, die »wegen der Ordnung und Richtung, die sie dem Verstand geben, von keinem geringen Nutzen sind« (V, 48) und deshalb allen Mitgliedern der Gesellschaft zugänglich gemacht werden müssen.

Als Erstes sollen die Kinder die Wissenschaft der Sprachen erlernen. Neben der korrekten Aussprache, Orthografie, Grammatik und Syntax ist für Sulzer »die Kraft der Wörter und Metaphoren« zentral (V, 49), die bereits bei seinem Lehrer Breitingen der Grund dafür ist, weswegen die Poesie auf das Gemüt »eindrücken« und so den Menschen formen kann.¹⁰⁶ Damit die Bildung des Kindes durch die Poesie gelingt, muss es aber erst lesen und schreiben lernen. Sulzer empfiehlt, Bücher in der allgemeinen, der historischen und der philosophischen Schreibart zu lesen und im Unterricht einer differenzierten Lektüre zu unterziehen, anhand derer sowohl auf der lexikalischen und syntaktischen als auch auf der figurativen Ebene die Funktion und die Kraft der Sprache erläutert werden. Die Kinder sollen Erzählungen, Briefe und philosophische Abhandlungen schreiben und zudem aus dem Französischen und Lateinischen übersetzen. Um Sprachen zu lernen, empfiehlt Sulzer das Übersetzen und das Auswendiglernen von »schönen Stellen« (vgl. V, 48–52).

Nach der Sprache folgen als Schulfächer Geschichte und Geografie. Die Geschichte soll anhand von antiken Schriftstellern erlernt werden (vgl. V, 53–54).¹⁰⁷ Die Geografie ist praktisch ausgerichtet; wichtig ist, dass die Kinder lernen, Karten zu lesen und verschiedene Klimazonen zu unterscheiden. Sobald sie diese Grundlagen erworben haben, sollen Geschichte und Geografie verbunden und historisch bedeutende Schauplätze den Kindern in ihrer geografischen Verfassung nähergebracht werden. Den Abschluss der »schönen Wissenschaften« markiert die Poesie, die hier nicht einfach funktional für die Bildung eingesetzt wird, sondern als eigenes Fach besteht, dem die Aufgabe zukommt, »den Geschmack der jungen Leuthe« zu bilden: »In den Werken des Geistes müsste man sie lehren das schöne, natürliche und grosse zu fühlen« (V, 55). Die Geschmacksbildung durch den Poesieunterricht vermittelt nicht nur Einsicht in die »wahren Schönheiten« und ihre Gesetzmäßigkeiten, sondern auch die Fähigkeit, sie zu empfinden (vgl. V, 56).

106 Vgl. Roland Spalinger: Ethopoetische Funktion des Stils um 1750. Rhetorik (Gottsched) – Poetik (Breitingen) – Ästhetik (Baumgarten). In: Beiheft zur Zeitschrift für Deutsche Philologie 23 (2024c), S. 33–50.

107 Zu Sulzers Historiografie vgl. Hirohito Mita: Vor Humboldt. Anthropologische Historiographie bei Johann Georg Sulzer. In: Déculot und Kittelmann (Hrsg.) 2024, S. 305–320.

Geschmack und Gefühl für das Schöne leiten fließend zur Ethik über, die ebenfalls auf den öffentlichen Schulen gelehrt werden soll, da sie primär anschaulich vermittelt werden kann:

Die Beweise, welche man jungen Leuthen von den Sätzen der Morale giebt, müssen meines Erachtens, wenn sie genug Eindruck machen sollen, allemal *a posteriori* genommen werden, es sey denn, daß die Beweise *a priori* von besonderer Deutlichkeit und Ueberzeugungs-Krafft sind. Man muß aber dabey so oft, als es sich thun läßt, ihnen das Natürliche, Anständige und Häßliche fühlen machen, um ihnen grosse Sentiments einzupflanzen. (V, 58)

Über das Gefühl lernen die Jugendlichen ethische Prinzipien, weswegen der Pädagoge die ›Sentiments‹ »auf eine handgreiffliche Art« vorzustellen hat. Mit dieser ästhetischen Methode ist es möglich, danach zu »trachten[,] ihr Herz zu rühren[,] um ihnen eine Begierde nach einer so schönen Tugend einzupflanzen« (V, 59).

Die darauffolgende Beschäftigung mit Mathematik und Physik ist – wie Sulzer die Attribute der Poetik auf die Naturwissenschaften überträgt¹⁰⁸ – auf »Ergözen und Nutzen« ausgerichtet und deshalb eine hervorragende Sache (V, 56), weil diese Fächer der Jugend »Lust zum Lernen machen«, wie er glaubt (V, 57). Etwas schwerer tut er sich dann aber mit der Theologie:

Ich weiß nicht, was ich soll von der *Gottsgelehrtheit* sagen? Bisdahin habe ich meine Meynung immer frey und ohne Bedenken vorgetragen. Hier aber muß ich behutsam seyn, wenn ich nicht will, daß man übel von mir denke, ohngeachtet ich nichts zu sagen habe, als, was mit der gesunden Vernunft übereinkömmt. (V, 59)

Trotz des Risikos, seinen Ruf aufs Spiel zu setzen, empfiehlt er, dass Kinder unter zwölf Jahren von der Theologie verschont bleiben sollen, erst danach müssen sie zuerst natürliche Theologie, danach Offenbarungstheologie lernen.

Den Methodik-Teil schließt Sulzer mit acht Regeln, die bei der Kindererziehung zu beachten seien. Erstens sollen die Pädagogen das Temperament des Kindes berücksichtigen und ihre Erziehung danach ausrichten. Zweitens legt er fest, dass Kinder unter sieben Jahren keinen

¹⁰⁸ Vgl. Quintus Horatius Flaccus: *Ars Poetica*. Über die Dichtkunst. Lateinisch/Deutsch. Hrsg. von Eckart Schäfer. Ditzingen 2017, S. 28 [V. 333].

festen Stundenplan zum Lernen haben sollen; jeglicher Zwang wäre in diesem Alter kontraproduktiv, da sie so lediglich einen Ekel dem Lernen gegenüber entwickeln würden. Drittens ist es wichtig, dass die Pädagogen den Kindern mit gutem Beispiel vorangehen, da der Mensch – wie dies bereits in der Poetik Breitinger von Aristoteles übernimmt¹⁰⁹ – hauptsächlich durch Nachahmung gebildet wird. Zum guten Beispiel gehört auch – viertens –, dass man den von den Kindern betriebenen Übungen Achtung erweist, was nicht zuletzt die Lust am Lernen vergrößert. Fünftens sollen die Lehrer diese Achtung auch untereinander vorweisen, damit die Lust der Kinder nicht gemindert wird, bei den jeweiligen Personen zu lernen. Die sechste Regel besagt, dass die Kinder mit zunehmendem Alter immer selbständiger lernen sollen. Sie dürfen das Lesen, worauf sie Lust haben; jedoch müssen sie jeweils einen »schriftlichen Aufsatz von dem, was sie gelesen haben« abliefern (V, 69). Das befördere nicht zuletzt die Qualität des Lernens, die Sulzer mit der siebten Regel über die Quantität setzt: *Wie* die Kinder lernen, ist höher zu gewichten als *wieviel*. Im Zweifelsfall sollen die Kinder sogar eher Pause machen, anstatt lustlos und schlecht zu arbeiten. In diesem Sinne hält er mit der achten Regel – der Hauptregel – fest, dass den Kindern die Erziehung angenehm gemacht werden muss. Wenn sie keine Lust haben, besteht ohnehin keine Aussicht auf Erfolg:

Alsdenn muß der Zwang, als das letzte und schlechteste Mittel gebraucht werden, wodurch man aber selten was anders erhält, als, daß die Kinder zwar, in den Sachen die man ihnen vorschreibt, einen gewissen Fleiß zeigen, sonst aber wenig Trieb zum Lernen haben. Das übrige muß man der Zeit und dem Naturell überlassen. (V, 77)

II.2.3 Wille und Gemüt bilden

Nachdem Sulzer im ersten Teil des *Versuchs* die »Methode« ausarbeitet, die Kinder zu deutlichen Begriffen der Tugend sowie ethischen und handlungsleitenden Urteilen zu führen, untersucht er im zweiten, wie man durch die Willensbildung »die Kinder tugendhaft und wolgesittet machen kan« (V, 78). Wichtig ist dies deshalb, weil allein der Wille letzten Endes (gute) Handlungen steuert. Neben Vernunft, Verstand und

109 Vgl. Johann Jacob Breitinger: *Critische Dichtkunst Worinnen die Poetische Mahlerey in Absicht auf die Erfindung Im Grunde untersucht und mit Beyspielen aus den berühmtesten Alten und Neuern erläutert wird.* Zürich 1740, S. 68.

Urteil muss deshalb auch der Wille des Kindes in Absicht auf die Ethik ausgebildet werden. Damit die Menschen nicht anhand eines äußerlichen Zwanges gut handeln, muss ihr Wille so geformt sein, dass sie von sich aus das Tugendhafte wollen, womit die Erziehung den äußeren Zwang durch innere Konditionierung ersetzt. In einem ersten Schritt stellt er dem zweiten Teil eine allgemeine Theorie über den Willen und das Gemüt der Kinder voran. Wie diese gebildet werden können, erläutert er im darauffolgenden Kapitel. Insbesondere führen die ethisch schlechten Neigungen und Leidenschaften der Kinder zu Herausforderungen, denen er ein separates Kapitel widmet. Dabei taucht die Frage auf, *ob* und – wenn ja – *wie* Strafen und Belohnungen in der Erziehung angemessen sind, was er in einem weiteren Kapitel ausführt, bevor er mit einer Anleitung endet, welche die Kindererziehung in einem Altersstufenmodell konkret ausfaltet, das in der *ars vivendi* mündet (Kap. II.2.4).

Das erste Kapitel des zweiten Teils eröffnet Sulzer mit den theoretischen Überlegungen dazu, worin der gute Mensch in Bezug auf das Handeln besteht. Diese Basis ermöglicht es, das Ziel seiner Erziehung auszuarbeiten, das darin liegt, den Kindern einzuprägen, dass sie das gute Handeln nicht nur kennen, sondern auch die Tugend lieben sollen, um gar nicht anders zu können, als gut handeln zu wollen. Für einen so gebildeten guten Menschen sind ein guter Verstand und ein guter Wille notwendig. Auch beim Verhältnis von Verstand und Wille in Hinsicht darauf, eine tugendhafte Seele zu erreichen, geht Sulzer von einem rationalistischen Modell aus: »*Die Tugend ist eine Fertigkeit, seine freyen Handlungen, nach denen ihnen vorgeschriebenen Gesezen einzurichten.*« Um zu einer solchen Handlungsweise fähig zu sein, braucht der Mensch »zwey Dinge: 1. *Ein aufgeklärter und erlauchter Verstand, welcher deutliche Begriffe von den menschlichen Pflichten hat, und die Gründe weißt, wodurch der Wille zur Ausübung geneigt wird.* 2. *Ein guter Wille, bey welchem die Hindernisse der Tugend gehoben sind*« (V, 79). Wenn das Kind seine Pflichten verstandesgemäß einsieht und zudem sein Wille so geformt ist, dass es das Tugendhafte will, wird es auch ohne äußeren Zwang gut handeln.

Damit das Kind nicht einfach zum Spielball seiner Neigungen verkommt, sondern seine Handlungen nach ethischen Prinzipien einzurichten vermag, bedarf es eines erleuchteten Verstandes, der ethisch erkennt. Das bedingt, dass es sowohl alle menschlichen Pflichten wie auch seine Verbindlichkeit gegenüber diesen Pflichten deutlich erkennt. So kann die Vernunft Wirkung auf die unteren Erkenntnisvermögen ausüben, denn diese Erkenntnis »würkt auf eine kräftige Art auf den Willen, welcher nothwendig durch solche Vorstellungen zur Tugend muß geneigt werden.« Dieser Einfluss kann noch verstärkt werden, wenn die Erkennt-

nis hinzukommt, dass die Tugenden vervollkommnende Wirkung »auf die menschliche Gesellschaft überhaupt, und auf die besondern Personen« haben (V, 84). Dank diesen Erkenntnissen, so ist sich Sulzer sicher, erfolge eine »Liebe zur Tugend« (V, 85), die den Willen dazu bringt, tugendhafte Handlungen umzusetzen.

Trotz der Relevanz des Erkennens hängt der gute Mensch jedoch nur indirekt vom Verstand ab. Da die Tugend nicht einfach im Erkennen besteht, sondern es sich bei ihr um »etwas thätiges« (V, 86) handelt, und der Wille das Tun orchestriert, muss das Gemüt bzw. der Wille zur Tugend gebildet werden. Um den Willen zu bilden, setzt Sulzer auf die Kultivierung der Affekte. Idealerweise gelingt es, die Affekte so einzurichten, dass der Wille des Kindes automatisch dazu neigt, die ethischen Pflichten zu erfüllen. So wäre die innere Konditionierung ausreichend und äußerer Zwang nicht mehr notwendig (vgl. V, 87). Dazu stellt Sulzer einen Katalog von Neigungen auf, die affektiv zur Tugend hin- bzw. von ihr wegführen. Die erste der acht positiven Neigungen besteht in der Liebe zum Schönen, die dazu führt, dass der Mensch alles erstrebt, was »gut, löblich, nützlich und schön ist« (V, 88). Da das Tugendhafte in der Vervollkommnung der Welt und damit in der Ordnung liegt, braucht der Mensch zudem eine Liebe zur Ordnung. Geduld und Sanftmut, Lust zur Arbeit sowie ein aufgewecktes Wesen sind weitere Neigungen, die zur Beförderung der Tugend dienen. Zudem verlangt Sulzer, dass die Freimütigkeit (Parrhesie), die allgemeine Menschenliebe und die Liebe zur Ehre »den Kindern auf das sorgfältigste eingepflanzt werden« (V, 98). Diesen Affekten stehen – in Anlehnung an die Todsünden¹¹⁰ – Hochmut (*superbia*) und Leichtsinnigkeit (*acedia*) gegenüber, welche die Beförderung der Tugend verhindern. Ebenfalls sind Wollust (*luxuria*), übertriebene Liebe, Geiz (*avaritia*), Verschwendung (*gula*), Weichlichkeit, Furcht und Ehrgeiz problematisch, wenn sie den Menschen beherrschen. Auch wenn diese Neigungen nicht gänzlich verhindert werden können, so müssen sie doch in der Erziehung soweit abgeschwächt werden, dass sie nicht mehr schädlich sind und z. B. wie im Fall der Liebe zu einem tugendfördernden Affekt transformiert werden (vgl. V, 103).

Nach diesen theoretischen Bestimmungen wendet sich Sulzer der Frage zu, wie Affekte beim Kinde kultiviert werden können, was er in vier Kapiteln abhandelt. Grundlegend sind zuerst die allgemeinen Regeln über die Art, wie die Gemüter der Kinder zu bilden sind. Darauf folgen Anleitungen, um schlechte Affekte zu unterdrücken, und – in

¹¹⁰ Vgl. Marc Feldmeier: *Archive der Kindheit. Pädagogik und Literatur von Sulzer bis Tieck*. Würzburg 2022, S. 94.

einem weiteren Kapitel – Überlegungen darüber, ob und, wenn ja, wann und wie sowie auf welche Art Bestrafungen und Belohnungen sinnvoll sind.

»Es giebt zweyerley Arten, den Menschen gewisse Neigungen einzupflanzen, nämlich durch *Lehren* und durch *Exempel*« (V, 105). Beide Arten, Lehre und Exempel, bilden das Kind über die Sinnlichkeit. Die Lehre unterrichtet zwar den Menschen und macht ihn durch Wissen tugendhaft, doch die Verfahren, die sie dazu in Anschlag bringt, bleiben affektiv ausgerichtet:

Wenn ich einem aufmerksamen Menschen eine Neigung lebhaft beschreibe; wenn ich ihm die Vortheile derselben zeige; wenn ich mit den ausgesuchtesten Worten, und mit einem Affect eine Lobrede derselben mache; so kan der, der es höret, dadurch angeflammt, und mit dieser Neigung erfüllt werden. Dieser Art bedienen sich insonderheit die Prediger, den Menschen eine Lust zu den christlichen Tugenden einzupflanzen. (V, 105)

Den im 18. Jahrhundert aktuellen affektrhetorischen Ansatz, dass sprachliche Figurationen den Affekten Form liefern und deshalb dann auch für die Affektgenese notwendig sind, wendet Sulzer in seinem Konzept der Lehre an: Nicht der Inhalt, sondern die Form ermöglicht es z. B. dem Prediger, dass christliche Moralvorstellungen greifen. Bevor er sich aber detaillierter damit auseinandersetzt, wie die Lehren Affekte einpflanzen, wendet er sich den Exempeln zu:

Der andere Weg ist, wenn man denselben Endzweck durch *Vorstellung schöner Exempel* zu erhalten trachtet. Man zeigt die Ausübung der Tugend, zu welcher man den andern führen will, an Personen. Der Lernende siehet die Ausübung der Tugend an einem andern. Er siehet die fürtrefflichen Wirkungen derselben würlklich vor Augen, und dieses macht ihm Lust dem Exempel nach zu folgen. (V, 105)

Exempel machen – so Sulzer – mehr und stärkeren Eindruck auf das Gemüt, weil sie direkt Anschauung generieren und nicht wie die Lehre indirekt abstrakt bleiben. Weil Nachahmung die Kinder bildet, könnte sogar allein der Umgang mit »recht verständigen, tugendhaften und wohlgesiterten Leuten« die ganze Erziehung ersetzen; Lehren wären dann nicht mehr notwendig (V, 106). Ein weiterer Vorteil der Exempel besteht darin, dass sie nicht so wirken, als ob sie lehren und unterweisen wollen. Die Konditionierung der Kinder kann so nicht nur von der körperlichen Gewalt, sondern sogar von der Gewalt der Lehre abgelöst wer-

den: »Das Gemüth ist so eifersüchtig auf seine eigene Vorzüge, daß es nicht selten gleich Anfangs auf eine gewisse Weise beleidigt wird, wenn es merkt, daß man ihm mit Gewalt gewisse Sachen beybringen will« (V, 107). Die ideale Erziehung überspielt also das Erzieherische, sodass das Kind bei seiner Bildung nicht bemerkt, dass es erzogen wird. Lehren anhand von Exempeln ist nach Sulzer deshalb auch die bestmögliche Erziehungsform.

Das Ideal einer exemplarisch verfahrenen Erziehung teilt Sulzer in zwei Kategorien: Entweder kann das Kind Menschen imitieren, mit denen es Umgang hat, oder es kann poetische Exempel nachahmen. Die naheliegendste und einfachste Art der Erziehung macht das »*lebendige Exempel des Umgangs*« aus, das in der Gesellschaft mit anderen Menschen zustande kommt. Denn die Menschen »denken, empfinden und handeln so, weil es andere, die sie kennen, so machen« (V, 108). Speziell wenn man die Menschen liebt, mit denen man Umgang pflegt, »hat das Exempel eine besondere Kraft« (V, 109). Jedoch besteht in der Umsetzung der Erziehung durch lebendige Vorbilder eine erhebliche Schwierigkeit: »Wie viel Eltern sind so vernünftig, daß die Kinder gute Exempel an ihnen haben? Wie viel sind im Stand, solche Lehrer und Bediente aufzusuchen und zu bezahlen, wie wir hier fodern?« (V, 109-110). Eine umsetzbare Lösung sieht Sulzer einzig darin, dass der Staat eingreift, den »untüchtigen und armen Eltern« die Kinder wegnimmt und sie »der Sorge vernünftiger und ausgesuchter Leute« übergibt, die »Reichen« hingegen dazu bringt, »rechtschaffene Leute« für die Erziehung ihrer Kinder zu bezahlen:

Ich habe schon hundert mahl gewünscht, daß die heutigen Gesezgeber doch so klug seyn möchen, wie die alten Römer, um in jeder Stadt einen Censor zu sezen, der die Bürger zu solchen natürlichen Pflichten anhalten könnte, welche die bürgerliche Gesetze schon voraus sezen. Aber es wäre vielleicht noch besser, wenn man einen Aufseher für die Kinderzucht setze, der mit unumschränkter Gewalt, den Eltern in diesem Stük zu befehlen hätte. (V, 110)

Die Idee, anhand der Vermögenseinschätzung (das die Aufgabe, die der antike »Censor« innehatte) die Eltern zu Erziehungsinvestitionen zu verpflichten, bzw. ihnen finanzielle Unterstützung für die Erziehung zu gewähren, ja sogar eine Art Kinderschutzbehörde einzurichten – die bei ihm erschreckenderweise bei finanziell schwächeren Familien sehr schnell mit dem Entzug der Kinder einhergeht –, bleibt jedoch Sulzers politisches Wunschdenken. Erstaunlicherweise sieht er seinen Idealismus ein und propagiert deshalb die zweite Art der Exempel, die in poetischen Vor-

lagen zur Nachahmung liegt. Die Poesie kann in Situationen weiterhelfen, in denen das menschliche Umfeld für die ideale Bildung aus verschiedenen Gründen nicht möglich ist.

Poetische Exempel greifen dort ein, wo gesellschaftspolitische Umstände den Kindern zu wenige oder die falschen Vorlagen zur Nachahmung zur Verfügung stellen. »Historien oder erdichtete Erzählungen« können »durch die Geschicklichkeit des Schreibers so rührend werden, daß sie mehr Eindruck machen, als die lebendigen Exempel«: Poesie überbietet gar den gesellschaftlichen Umgang (V, 110-111). Eine »geschickte Feder« vermag einer »Erzählung eine solche Stärke, und einen solchen Reiz [zu] geben, daß der Leser auf das kräftigste gerührt wird«, weswegen sich die erzählende Poesie dafür eignet, Kinder zu bilden. Aufgrund der Form und des Inhalts übertrifft die Poesie den Umgang mit Menschen, da sie – wenn sie gut geschrieben ist – mehr zu rühren vermag und zudem in der Wahl der Materie frei ist: »[I]n dem Umgang muß man die Exempel nehmen, so wie sie kommen; die Historien aber kan man auswählen und so ausbilden, wie sie am besten sind.« Noch besser als die erzählende Poesie eignen sich »*die wohleingerichteten Schauspiele*«, da sie zugleich »das Leben des Exempels im Umgang, und auch noch überdieß die Vortheile der Historie hat« (V, 111).¹¹¹

Um die Poesie in der Bildung des guten Menschen einzusetzen, braucht der Pädagoge zuallererst einen Kanon, der aus drei verschiedenen Abteilungen besteht:

1. *eine Sammlung verschiedener wahrhafter Begebenheiten*, aus alten und neuen Historien-Schreibern, worinn Exempel der Tugenden enthalten sind.
2. *Eine Sammlung solcher erdichteter Begebenheiten*, die recht auf den Zustand der Kinder eingerichtet sind.
3. *Moralische Gespräche* zwischen grossen Männern, welche auch als Exempel anzusehen sind. (V, 112)

Sulzer empfiehlt, historische Begebenheiten von antiken und modernen Geschichtsschreibern zu übernehmen. Wichtig bei dieser ersten Form von poetischem Unterricht ist, dass der Lehrer »den Kindern die moralischen Schönheiten fühlen zu machen« weiß (V, 112). Die zweite Sammlung mit den auf das Alter der Kinder angepassten erdichteten Begebenheiten sollen »wirklich handelnde Personen« enthalten (V, 112-113), die für die jüngsten Kinder inhaltlich nach dem Erziehungsroman *Pamela, or Virtue Rewarded* (1740) von Samuel Richardson, für die älteren nach den *Fables composées pour l'éducation du duc de Bourgogne* (1700) von

111 Allgemein zu Sulzers Dramentheorie vgl. Pirro 2006.

François Fénelon eingerichtet sind. Sowohl für die Bildung älterer Kinder als auch Erwachsener eignen sich die ethisch bildenden Unterredungen (vgl. Kap. II.3), die Sulzer am Übergang zwischen Exempel und Lehre positioniert. Eine weitere Art des poetischen Exempels besteht in der Gattung der äsopischen Fabeln, die »*indirecte* lehret« (V, 113) und den Menschen zu einer ethischen Selbstreflexion führt: »Sie zwingt den Menschen etwas zu verachten, zu verwerfen, zu verabscheuen, welches er sich als frömd vorstellt; daher er unparteyisch ist. Ehe er sich aber versiehet, werden ihm die Augen geöffnet, daß er selber der ist, den er verurtheilet hat.« Diese Form der Exempel kann auch variiert werden, sodass die »Tugenden stärker, als die Fehler hervor leuchten« und die Fabeln den Kindern die Tugenden »direkt« einprägen (V, 113).

Diese poetische Erziehung durch Exempel zieht Sulzer der »gewaltvollen« Erziehungsform durch Lehren vor, obgleich die Lehren spezifische Wirkungen aufweisen, welche die Poesie nicht hervorbringt. Die einfachste und erste Form der Lehre besteht in denjenigen, die nicht auf Gründen beruhen, sondern in der Autorität der Eltern bzw. der Pädagogen: »Wenn Eltern oder Lehrer oft von gewissen Tugenden sprechen, dieselben mit den ausgesuchtesten Worten und mit Affect erheben, so bekommen die Kinder die es hören, nach und nach eine Hochachtung dafür.« Affektiv können die Eltern den Kindern Moralvorstellungen beibringen, an die sie dann genauso glauben, wie »ein guter römisch-catholischer Christ« an die »Unfehlbarkeit des Papsts« (V, 114). Das Positive solch autoritativ-affektiv eingepflanzter Lehren liegt im großen Einfluss, den sie schon bei kleinen Kindern haben, und diese stark prägen, wie Sulzer in einem Beispiel aufzeigen will: »Woher kömmt die verzweifelte und unmenschliche Standhaftigkeit der wilden Americaner in der grösten Marter, womit sie von ihren Feinden belegt werden; als von solchen Lehren und Lobs-Erhebungen der Standhaftigkeit, die sie von Jugend auf gehört haben?« Das Stereotyp des »wilden Americaner[s]«, der keine Schmerzen empfindet, zeugt selbst vom Nachteil dieser autoritativen Erziehungsform, von der Sulzer mit diesem Beispiel eigentlich gerade die positive Seite hervorheben wollte. Denn die Erziehung durch autoritative Lehre, die ohne hinreichende Gründe verfährt, (re-)produziert Vorurteile, wie Sulzer selbst bemängelt: »Die wenigsten Vorurtheile kommen von eines jeden eigener übeln Denckungs-Art her. Die Erziehung hat sie ihnen eingepflanzt«, könnte man Sulzer mit Sulzer anklagen oder auch verteidigen (V, 116). Jedenfalls führt die Szene seine Kritik an dieser Erziehungsform – heute wohl prägnanter als von ihm intendiert – vor Augen.

Das Problem der Vorurteile besteht bei einer Lehre mit guten Gründen und richtigen Schlussverfahren deutlich weniger. Dafür weist diese

Form der Erziehung erstens die Schwierigkeit auf, dass sie nur bei Kindern angewendet werden kann, die deutliche Begriffe haben und logische Schlussverfahren nachvollziehen können, und zweitens, dass – selbst wenn die Kinder nichts gegen sie einwenden können – keine »einschauende Ueberzeugung« aus ihr resultiert (V, 121). Zum guten Handeln werden Menschen durch Vernunft nicht bewegt. Vielmehr eignet sich dazu die sokratische Lehrart,¹¹² die zwar auch mit Gründen, jedoch nicht »mathematisch« verfährt: »Diese *socratische Lehrart* aber besteht darinn, *daß man den Menschen immer durch seine eigene Empfindungen führet, und ihn immer selber denken und urtheilen läßt; und nur zusiehet, daß man ihm die rechte Materie an die Hand giebt, und verhütet, daß er nicht falsch urtheile*« (V, 121-122). In dieser Lehrform vereinigen sich Exempel und Lehre, sie lässt dem Menschen zugleich die Integrität des eigenen Denkens und Empfindens und führt ihn dennoch weiter im eigenen Denken und Empfinden – daher ist es nicht verwunderlich, dass Sulzer in der poetischen Umsetzung seiner pädagogischen Überlegungen auf diese Form setzt (vgl. Kap. II.3).

Die Kultivierung von Neigungen bzw. Affekten stellt die positive Seite der Willensbildung dar. Da ein Kind aber potenziell auch »böse[] Neigungen und Passionen« besitzt, sind in Sulzers Pädagogik auf der anderen Seite auch »besondere Kunstgriffe« notwendig, um diese zu »unterdrücken«. Er vermutet, dass von diesen Neigungen und Affekten »gar viele durch die Erziehung erst gepflanzt, und andere verbösert werden« – ein Kind, das »durch die Natur allein gezogen« wird, wäre nach ihm »schon ziemlich gut«, was Jean-Jacques Rousseaus Thesen in *Émile ou De l'éducation* (1762) vorwegnimmt.¹¹³ Weil das Kind jedoch potenziell auch »natürliche Mängel der Seele« haben kann, muss die Natur selbst »durch eine gute Erziehung« verbessert werden (V, 128), wie bereits das dem *Versuch* vorangestellte (Pseudo-)Lukian-Zitat ausführt: »Die Natur hat uns nicht so gemacht, wie wir seyn müssen; sondern wir haben Unterweisung und Uebung vonnöthen, die Fehler zu verbessern, und die guten Eigenschaften zu vermehren.«¹¹⁴

112 Vgl. Dietmar Till: Sokratische Lehrart. Das gelungene Gespräch als pädagogische Kommunikationsform im 18. Jahrhundert. In: Angela Schrott und Christoph Strosetzki (Hrsg.): *Gelungene Gespräche als Praxis der Gemeinschaftsbildung. Literatur, Sprache, Gesellschaft*. Berlin/Boston 2020, S. 95-111.

113 Vgl. Nicolas Pethes: *Zöglinge der Natur. Der literarische Menschenversuch des 18. Jahrhunderts*. Göttingen 2007, S. 12-14.

114 Bis anhin konnte die Forschung das von Sulzer Lukian zugeschriebene Zitat noch nicht zuordnen, vgl. Caffisch-Schnetzler 2014.

Um die ethisch schlechten Affekte zu unterdrücken, nennt Sulzer drei Strategien: »nämlich 1. durch *Vorstellungen*; 2. durch *Uebungen*; 3. durch *Entgegensetzung wiederwärtiger Dinge*«. Da Affekte nichts anderes sind als »*Gelüste der Seele nach Sachen, die sie sich durch ein undeutliches Erkenntniß als gut vorstellt*«, muss der Verstand durch die Vorstellung dahingehend aufgeklärt werden, dass dasjenige, »wonach die Seele lüstern geworden«, in Wirklichkeit schlecht ist (V, 130). Die Vorstellung des Verstandes alleine schafft es jedoch nicht, Gewohnheiten zu ändern, weswegen sich die Kinder schlechte Gewohnheiten aktiv abtrainieren müssen. Die Übungen sind darauf ausgerichtet, dass das Kind lernt, seine Affekte zu überwinden, was zugleich Charakter und Körper stärken soll:

Sezet auch ihren Leib, so viel es die Gesundheit erlaubet, auf die Probe; laßt sie hungern, dürsten, Hitze und Frost ausstehen, harte Arbeit verrichten; doch daß es mit guter Einwilligung der Kinder geschehe; denn zu solchen Uebungen muß man sie gar nicht zwingen, weil sie sonst ohne Nutzen seyn würden. Ich verspreche euch, daß die Kinder durch solche Uebungen tapfere, standhafte, und gedultige Gemüther bekommen werden; welche hernach desto eher tüchtig seyn werden, die bösen Neigungen zu unterdrücken. (V, 139-140)

Freiwillige psychische und physische Abhärtungsübungen sollen den Kindern Selbstüberwindung ermöglichen. Zusätzlich hilft – so Sulzer – die Entgegensetzung dazu, Affekte zu unterbinden. Indem man die Affekthandlungen eines Kindes mit etwas Negativem verbindet, soll es die Lust an dieser Tätigkeit und den dazu führenden Affekt verlieren.

Wenn diese Mittel zur Affektunterdrückung nicht wirken, muss der Pädagoge zur *Ultima Ratio* greifen, die in psychischen und physischen Strafen besteht. Erstaunlicherweise beginnt Sulzer diese Auseinandersetzung damit, dass Strafen in den meisten Fällen unangebracht sind: »Insgemein werden die Kinder von Eltern oder Lehrern gestraft, wenn der Fehler den sie begangen haben, sie zum Unwillen oder zum Zorn gereizt hat« (V, 148). Genau dann, wenn die Erziehenden wütend auf die Kinder sind, seien Strafen aber nicht zielführend. Vielmehr soll das Strafen nach Regeln verfahren: Wenn das Kind »unverdorben« ist, also keine ethisch problematischen Affekte aufweist, darf es nicht gestraft werden. Auch wenn die »bösen« Neigungen aufgrund von Mangel an Verstand, Erfahrung oder Kraft, die Gewohnheiten zu überwinden, bestehen, sind nicht Strafen, sondern die zuvor erläuterten Affekt-Übungen und Lehren angebracht. Gestraft werden sollen einerseits lediglich unmündige Kinder, die – in Sulzers Vergleich – wie Tiere dressiert werden sollen, da sie in den

ersten Jahren noch nicht für Übungen und Lehren empfänglich sind. Andererseits haben in seiner Pädagogik ›verdorbene‹ und ›böse‹ Kinder, welche die Vernunft bewusst ignorieren und aus Bosheit handeln, Strafe zu befürchten. Ziel der Strafe ist es, ganz nach der Ausrichtung des *Versuchs*, die Kinder zu tugendhaften Menschen zu bilden: »Die Straffen sollen nicht aus Rache sondern aus Liebe kommen; nicht eine Plage, sondern eine Wolthat für die Kinder seyn« (V, 156), hält Sulzer fest. Die Formel ›strafen aus Liebe‹ ist dann auch der Grund, weswegen für Katharina Rutschky der *Versuch* als ein Paradebeispiel für die – von ihr sogenannte – ›Schwarze Pädagogik‹ gilt und weswegen einschlägige Auszüge des *Versuchs* in ihrer Kompilation *Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung* (1977) prominent vertreten sind.¹¹⁵

II.2.4 Bildung nach Altersstufen

Das Ziel der Erziehung liegt darin, dass die Eltern und Pädagogen die Kinder zu guten Menschen erziehen, indem sie schon von Geburt an dafür sorgen, »daß der Saame der Tugend in ihre zarten Herzen eingepflanzt werde« (V, 177). Die Kultivierung der Tugend, welche die Poesie ermöglicht, entfaltet Sulzer in einem fünfstufigen Bildungsmodell, das dem jeweiligen Alter der Kinder angemessen ist und in der *ars vivendi* mündet. In der ersten Stufe, von der Geburt bis zum Abschluss des vierten Lebensjahrs, ist das Kind noch nicht empfänglich für die Poesie, weswegen bei ihm erst einmal die menschlichen Grundeinstellungen festzulegen sind. Dazu gehört, dass man bereits im ersten Jahr dafür sorgt, dass das Kind nicht körperlich verwöhnt und charakterlich eigensinnig wird. Die körperliche ›Verzärtelung‹ führe nicht nur zu körperlicher Schwäche, sondern auch zu einem verwöhnten Charakter. Deshalb empfiehlt Sulzer, das Kind nicht in zu viele Tücher zu wickeln, sodass es permanent latent friert. Es soll mit kaltem Wasser gewaschen werden und allgemein muss die Pflege »kurz und ohne viele Umstände« durchgeführt werden, damit man ihm von Anfang an kein »weichliches zaghaftes Gemüth, Einbildung von der Wichtigkeit seiner Person, Eigensinn und Ungedult ein[pflanzt]« (V, 182). Insbesondere die Mütter nimmt Sulzer hier in die Pflicht, die mit ihrer ›Verzärtelung‹ der Kinder allzu oft schon im ersten Stadium großen Schaden anrichten würden.

115 Vgl. Katharina Rutschky (Hrsg.): *Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung*. Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1977; vgl. gegen Rutschkys Sulzer-Lektüre Roth 2011, S. 253-254.

Ein weiteres Augenmerk ist im ersten Jahr zudem auf den Eigensinn zu legen, den die Kinder bereits von Geburt an haben:

Sie sehen etwas, das sie gern haben möchten, sie können es nicht bekommen, sie erbosen sich darüber, schreyen und schlagen um sich. Oder man giebt ihnen etwas, das ihnen nicht ansteht; sie schmeissen es weg, und fangen an zu schreyen. Dieses sind gefährliche Unarten, welche die ganze Erziehung hintern, und nichts Gutes bey den Kindern aufkommen lassen. (V, 184)

Lässt man sie gewähren, werden sie zu »Meistern ihrer Eltern und Aufwärtinnen« (V, 185). Dieses Verhalten kann nach Sulzer den Kindern nur »auf eine mechanische Weise vertrieben werden« (V, 184), was so viel heißt wie Körperstrafe: »Sind aber die Eltern so glücklich, daß sie ihnen gleich anfangs durch ernstliches Schelten und durch die Ruthe den Eigensinn vertreiben, so bekommen sie gehorsame, biegsame und gute Kinder, denen sie hernach eine rechte Erziehung geben können« (V, 185). In dieser ersten Phase kann – so Sulzer – der Eigensinn problemlos anhand körperlicher Züchtigung ausgetrieben werden, da sich die Kinder später an diese Phase sowieso nicht mehr erinnern können (vgl. V, 189). Dass diese Form, den Eigensinn zu bekämpfen, selbstverständlich nicht folgenlos bleibt, wie Sulzer glaubt, bildet den Ausgangspunkt von Alice Millers Sulzer-Kritik: Auch wenn die Schläge später nicht mehr bewusst erinnert werden können, sind sie für die Bildung des Unbewussten prägend, was Sulzer durchaus hätte bemerken können.¹¹⁶ Für ihn liegt jedoch gerade in der körperlichen Abhärtung und in der Austreibung des Eigensinns das »Fundament« (V, 185), das die Bildung des guten Menschen erst ermöglicht.

Nachdem Sulzer das Fundament für seine Erziehung festgelegt hat, können die ersten Schritte gemacht werden, um das Kind ethisch zu bilden. Zuerst muss man dafür sorgen, dass »*man den Kindern eine Liebe zur Ordnung einpflanzt*« (V, 186), denn erst aus der Ordnungsliebe resultiert das Bedürfnis zur eigenen und kollektiven Vervollkommnung und somit zur Ethik. Die Liebe zur Ordnung als Grundlage der Ethik gelingt dann am besten, wenn »die Kinder so ganz jung einer guten Ordnung gewohnt werden,« denn »so vermeinen sie hernach, daß dieselbe ganz natürlich sey; weil sie nicht mehr wissen, daß man sie ihnen durch die Kunst beygebracht hat« (V, 187). Die Naturalisierung der Ordnungsliebe ermög-

116 Vgl. Alice Miller: *Am Anfang war Erziehung*. Frankfurt a. M. 1980, S. 25-29; vgl. gegen Millers Sulzer-Lektüre Roth 2011, S. 253-254.

licht es, bereits in frühestem Alter den Charakter so zu prägen, dass für das ethische Denken, Empfinden und Handeln kein Zwang angewendet werden muss, sondern das Kind aus seinen ihm eigentümlich und natürlich erscheinenden Bedürfnissen gut ist. Wenn diese natürliche Ordnungsliebe funktioniert, stellt es auch kaum mehr eine Herausforderung dar, dem Kind Gehorsam einzupflanzen. Der Gehorsam besteht nach Sulzer darin, nicht nur so zu handeln, wie es ihnen befohlen wird, sondern auch, das Befohlene gerne zu tun – eben gerade deshalb, weil die Liebe zur Ordnung bereits vorhanden ist.

Neben der Ordnungsliebe und dem Gehorsam kommt innerhalb der ersten Erziehungsstufe hinzu, dass den Kindern die allgemeine Liebe beigebracht wird. Denn durch die Liebe ist es möglich, ihnen auch ohne Gewalt Beweggründe für ethisches Handeln zu liefern. Wenn es gelingt, dem Kind die »*Liebe und Ehrfurcht für Eltern einzupflanzen*« (V, 203), verfügen diese über ein wesentliches Instrumentarium, das Kind einfacher zu formen. Das Kontrollzentrum, über welches sich das Kind steuern lässt, ist aber nicht nur der Affekt, sondern auch der Code der Liebe:

Ein Vater erlaubt einem kleinen Kind als eine Wolthat, daß es, wenn es höret, daß er nach Hause kömmt, ihm darf an die Treppe oder an die Haus-Thür entgegen kommen; daß es ihm zu gewissen Zeiten die Hand küßt, und dergleichen: Kurz, man gewöhnt das Kind an äusserliche Zeichen der Liebe; damit man ihm die Verscherzung der väterlichen Liebe, im Fall es sich nicht gut aufführet, durch Beraubung solcher äusserlicher Zeichen desto lebhafter kan vorstellen. (V, 204)

Liebe geben und Liebe entziehen hängt weniger von Gefühlen ab als von »äußerlichen Zeichen der Liebe«, die das Kind lesen lernen muss, damit es dann wiederum über diese Zeichen gesteuert werden kann. Die Affektsemiotik ermöglicht es Sulzers Pädagogik, zwischen Fühlen und Zeigen umzuschalten: Die Kultivierung von Affekten hängt von der Darstellungsform der Affekte ab, was dann auch wieder die poetische Kultivierung aufgreift.

Affekt und Ausdruck regulieren zudem die zweite Stufe von Sulzers Modell, welche die Erziehung des Kindes zwischen vier und sechs Jahren behandelt. In diesem Alter beginnen die Kinder bereits zu lernen und zu arbeiten, was ein neues Möglichkeitsfeld eröffnet. Neben Fleiß und Genauigkeit beim Lernen und Arbeiten, weiteren körperlichen Abhärtungen und ersten Schritten in Umgangsformen mit anderen Kindern muss das Kind in der Freimütigkeit, der Parrhesie, geübt werden. Diese rhetor-

rische Technik organisiert seit der Antike das Verhältnis einer Ethik des Selbst und der Bedingungen der Wahrheit,¹¹⁷ die auch Sulzer dafür in Anspruch nimmt, die Kinder in die Gesellschaft einzuführen. Die Kinder müssen sich »angewöhnen, ihre Gedanken über alle Sachen, so oft sie gefragt werden, *frey und rund*, doch mit *Anständigkeit heraus zu sagen*« (V, 208). Die wahrhafte Darstellung seines Selbst in Sprache und Handlung macht ein aufrichtiges Wesen aus, das aber zugleich zurückhaltend zu sein hat, wenn es um Urteile über andere, vor allem Erwachsene, geht: Dabei soll das Kind aber nicht *zu* ehrlich sein. Über sein eigenes Selbst wird von dem Kind hingegen ein freies Bekenntnis verlangt (vgl. V, 210). Weil Unaufrichtigkeit oftmals aus Angst vor Strafe resultiert, darf das Bekennen möglichst nicht zu Strafen führen.

Die Prinzipien der Freimütigkeit, sich wahrhaft und damit ethisch gut zur Darstellung zu bringen, reguliert der Umgang mit anderen, ethisch integren Menschen, indem die Kinder lernen, welche Arten der Wahrhaftigkeit angebracht sind und welche nicht. Weil der Umgang mit Menschen in der Realität aber ethisch mangelhaft bleibt, hilft die Poesie weiter. Je nach Altersstufe braucht es eine andere Art der Poesie, die für die Bildung des guten Menschen zielführend ist. Bei der Altersstufe der Vier- bis Sechsjährigen sind es »*artige moralische Märchen und Historien* [...], die nach ihren kindischen Begriffen eingerichtet, und folglich aus ihrer *kleinen Kinder-Welt* genommen sind.« In dieser Stufe eignen sich Darstellungen von »Musterkindern«, die als Idealtypus zur Nachahmung vorgeführt werden. Als Exempel, »wie solche Erzählungen müssen abgefaßt und vorgetragen werden« (V, 218), führt Sulzer eine Stelle aus Richardsons *Pamela* auf, in der die Protagonistin einer Freundin berichtet, was für Arten von Geschichten sie den Kindern erzählt:

Stellet euch vor, (es ist die Pamela, welche dieses einer Freundin erzehlt,) daß ich anfangs, ihnen, (den Kindern die um sie herum sitzen) die Historie von zwey kleinen Knaben und zwey Mädchen zu erzehlen, die alle Kinder waren eines schönen Herren und einer schönen Frauen, die sie

117 Vgl. Michel Foucault: Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83. Frankfurt a. M. 2012; ders.: Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesungen am Collège de France 1983/84. Übers. von Jürgen Schröder. Frankfurt a. M. 2019. Vgl. dazu: Rüdiger Campe und Malte Wessels (Hrsg.): *Bella Parrhesia. Begriff und Figur der freien Rede in der Frühen Neuzeit*. Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2018; Petra Gehring und Andreas Gelhard (Hrsg.): *Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit*. Zürich 2012.

zärtlich liebten. Sie waren alle so vernünftig/ und hatten so viel Freundschaft unter sich/ daß jedermann der sie sah sie bewunderte/ und an allen Orten von ihnen erzählte. Sie theilten sich von allem mit/ das sie hatten. Sie liebten die Armen. Sie sprachen sehr freundlich mit den Hausgenossen. Sie thaten alles/ was man ihnen befahl. [etc.] (V, 218-219)

In dieser *Mise en abyme* erklärt Sulzer, wie man mit einer Erzählung Kinder erzieht, indem er auf die Erzählung *Pamela* verweist, in der *Pamela* erklärt, wie man mit einer Erzählung die Kinder erzieht. *Pamela* ist dabei ein Exempel, das »zum Muster dienen kan, wie solche Erzählungen einzurichten« sind (V, 220). Kindern Geschichten mit »guten« Kindern zu erzählen, bietet Identifikations- und Nachahmungspotenzial, weswegen wiederum die erzählenden Pädagogen *Pamela* nachahmen sollen. Bei dieser poetisch-ethischen Bildung sind zwei Punkte zu bemerken: Erstens will Sulzer, dass die Erzählungen häufig wiederholt werden, damit sich die Kinder an die Geschichten erinnern können. Zweitens soll darauf geachtet werden, dass sie auch lernen, den Exempeln gemäß zu handeln. Die moraldidaktische poetische Bildung macht in diesem Modell die erste Stufe der pädagogischen Nutzung der Poesie aus.

Die nächste Stufe setzt sich in den drei Hauptteilen der Erziehung fort: im Körpertraining, der Ordnungsförderung und der poetischen Ethikbildung. Wie dies bereits Solon in Lukians *Anacharsis* empfohlen habe, sind »Leibs-Uebungen« mit den Kindern vorzunehmen (V, 222). Sulzer rät sogar »nach dem berühmten *Loke*«, den Kindern das Schwimmen beizubringen (V, 224). Neben dem Körpertraining ist die Ordnungsliebe auszuweiten und zudem mit Schreibübungen zu verbinden. Die Kinder sollen in diesem Alter beginnen, ein »Tag-Buch« zu führen (V, 226), in dem sie ihren Alltag niederschreiben und die Ordnungsstrukturen ihrer Verrichtungen und Arbeit reflektieren und überprüfen können.

Mit fortgeschrittenem Alter kann dann die poetische Ethikbildung gesteigert werden. Die Moraldidaxen von Kindermärchen werden durch »deutliche moralische Begriffe von Tugenden, guten Eigenschaften und Handlungen« ersetzt (V, 228), die »mechanische« durch eine reflektierte Ethikbildung. Auch wenn in diesem Alter ein »zusammenhangendes Lehr-Gebäude der Morale« noch zu hoch ist, ermöglichen es »ordentliche[] Erzählungen/ wie die prosaischen Fabeln des *Erzbisch. Fenelons* sind«, sowie die »*Aesopischen Fabeln*«, dass ethische Begriffe durch die Poesie zugänglich werden (V, 229). Das beste Übungsbuch in diesem Alter sei Ludwig Meyer von Knonaus *Ein halbes Hundert neuer Fabeln* (1744), »welche man die Kinder sollte auswendig lernen lassen, damit man ihnen bey ge-

gebenen Anlässen den Inhalt derselben desto leichter könnte zu Gemüth führen« (V, 230). Im Gemüt eingepflanzt, installiert die Poesie nicht einfach moralische Werte und Normen, sondern formt den Charakter der Kinder und mit ihm das Denken, Fühlen und Handeln.

Deshalb sei es gerade in diesem Alter für die Pädagogen zentral, »*die Neigungen und die Denkungs-Art der Kinder zu erforschen*«. Die Parthese ist als ethische Kategorie ein relevantes Mittel der Erziehung. Denn »[j]e besser man ein Kind kennet je nützlicher kan man auch an ihm arbeiten« (V, 233). Um die Kinder optimal auszuforschen, hilft die Verschriftlichung des Gemüts weiter:

Damit man nun auch die Denkungs-Art, die kleinern verborgenern Neigungen und Vorurtheile der Kinder entdeke, so muß man oft ihre Gedanken über allerhand Sachen von ihnen vernehmen. Zu diesem End *muß man von allem was sie gelesen, gehört und gesehen, ihre Gedanken lassen aufschreiben*. (V, 234)

Insbesondere eignen sich dazu Briefe, und das aus doppelten Gründen. Einerseits kann man das Gemüt der Kinder durch Briefe besonders gut ›*aushorchen*‹, weil das Genre des Briefes um 1750 die Paradeform des Empfindens ist.¹¹⁸ Weil die Briefform empfindsam ist, ermöglicht es dieses Medium, das Gemüt der Kinder aufzuzeigen, weswegen Sulzer den Erziehenden empfiehlt, »*einen Brief-Wechsel mit ihnen an[zufangen]*, welcher von lauter solchen Sachen handelt, daran sie Geschmack haben« (V, 235). Andererseits kann man durch die eigenen Briefe das Empfinden des Kindes formen und es über die Kategorie des Geschmacks verbessern.¹¹⁹

Bei der Erziehung der Kinder zwischen elf und vierzehn Jahren nimmt Sulzer einen grundlegenden Wechsel in seinem Erziehungsprogramm vor. Weil »man die Kinder schon halb als gemachte und vernünftige

118 Vgl. Christian Fürchtegott Gellert: Briefe, nebst einer praktischen Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen. Leipzig 1751. Zur *Empfindsamen Vernunft*, die sich in Sulzers eigenen Briefen abzeichnet, vgl. Kittelmann 2023.

119 Zur Funktion des Briefes bei Sulzer außerhalb der Erziehungswissenschaft – insbesondere in Bezug auf Gesellschaftsbildung und Freundschaftskonzeptionen – vgl. Jana Kittelmann: Zwischen geselliger Praxis und Lesbarkeit für die Nachwelt. Überlegungen zur Funktion von Briefabschriften Johann Georg Sulzers. In: Jörg Paulus, Andrea Hübener und Fabian Winter (Hrsg.): Duplikat, Abschrift & Kopie. Kulturtechnik der Vervielfältigung, Wien/Köln/Weimar 2020, S. 155-172; Moritz Ahrens: Die *Freundschaftlichen Briefe* von 1746. Ein kooperatives Publikationsprojekt. In: Das achtzehnte Jahrhundert 42/1 (2018), S. 48-68.

Menschen ansehen muß«, soll »alles kindische und mechanische bey ihrer Erziehung aufhören«. Die Erziehung zielt nun darauf ab, dass die Kinder erlernen, »sich selbst zu regieren« (V, 240). Sie erhalten mehr Freiheit bei der Gestaltung ihres Alltags und ihres Unterrichts, damit verbunden aber auch andere Zwänge. Denn sie müssen »so oft, als man es fordert, Rechenschaft von ihrem Thun geben« (V, 241). Mehr Freiheit und mehr Rechtfertigungszwang erhalten die Kinder nach diesem Programm zudem bezüglich ihrer Affekte sowie bezüglich der Parrhesie. Stetig soll die Unterdrückung von außen – was die Neigungen und die Redefreiheit angeht – abgebaut werden, wodurch jedoch mit der Eigenverantwortung neue Machtmechanismen zustande kommen. Diesen Prozess von Fremd- zu Selbstverwaltung durchzuführen, macht die vierte Stufe aus.

Damit dieser Prozess erfolgreich vollzogen werden kann, bedarf es der Selbstreflexion der Kinder, welche die »Schönheit und Nothwendigkeit« ihres durch die vorhergehende Erziehung eingepflanzten guten Erkennens und guten Wollens erkennen müssen, sodass sie selbst die Pflege dafür übernehmen können (V, 244). An dieser Stelle übernehmen also die Kinder immer stärker die Verantwortung für ihre eigene Bildung. Wenn sie daran ein ästhetisches Wohlgefallen finden, werden sie automatisch in dieser ethischen Kultivierung fortfahren. Zur Unterstützung der ethischen (Selbst-)Bildung kommt ab dieser Phase die Theorie hinzu: »Man muß ihnen zeigen, wie die menschliche Glückseligkeit allein durch die moralische Ordnung ihrer Handlungen könne erlangt werden. Dieses muß man ihnen durch Exempel aus der Kenntniß der Welt, und aus philosophischen Gründen beweisen« (V, 245). Die Bildung bezieht sich hier aber nicht nur auf das Selbst, sondern auch auf das Selbst als Teil einer Gesellschaft. Deshalb ist es relevant, dass die Kinder »die wahre Ehre, ein gutes Gewissen und ein guter Namme« sich erarbeiten sowie sich für das »Gesellschaftliche Leben« die »Redlichkeit, die wahre Dienstfertigkeit, und die allgemeine Menschen-Liebe« aneignen (V, 245-246). Ganz nach Plinius dem Älteren sollen sie »keinen Tag vorbegehen lassen«, ohne »von solchen moralischen Sachen« zu lesen oder unterrichtet zu werden und sich darin zu üben (V, 246). Auch praktisch können sie nun vermehrt ihr Erlerntes unter Beweis stellen:

Man muß sie in Gesellschaften führen, wo sie die Menschen in verschiedenen Gestalten, bey freudigen traurigen ernsthaften und lustigen Anlässen sehen, und sie dabey angewöhnen, über alle Sachen die sie sehen und hören, ihre Gedanken zu entdeken und aufzuschreiben, welches in dem Tage-Buch, das sie halten müssen, geschehen kan. (V, 250)

Die praktische Umsetzung des vorher eingeübten gesellschaftlichen Umganges erlaubt es ihnen, sich als gute Menschen im Feld zu erproben. Diese Autonomie geht aber zugleich mit der Kontrolle einher, die es den Erziehenden über das Selbstbekenntnis im Tagebuch ermöglicht, die Bildung zu überprüfen.

Mit ungefähr vierzehn Jahren sollte dieser Prozess von der paternalistischen Erziehung hin zur ›Regierung des Selbst‹ abgeschlossen sein, was sodann die letzte Phase der Erziehung einleitet. Im Abschluss der Erziehung ist darauf zu achten, dass die Jugendlichen Bescheidenheit erlangen, welche die Selbstregulierung krönt. Wissen ist gezwungenermaßen immer begrenzt, insbesondere im Bereich der »Sitten, Gebräuche und Gewohnheiten« (V, 253) haben die Jugendlichen nur eine eingeschränkte Perspektive. Deshalb rät Sulzer – ganz in der Tradition des 17. und 18. Jahrhunderts – zur Bildungsreise,¹²⁰ die einem die eigenen Grenzen seiner Bildung aufzeigt, zugleich aber auch erweitert und so den Schlusspunkt der Erziehung setzt. Zuvor muss aber sichergestellt werden, dass die Schüler sich bereits genügend Bescheidenheit angeeignet haben und auf ihre Ehre Acht geben, da sie ansonsten – gerade im Ausland – nur allzu leicht zu unflätigen Verhaltensmustern verleitet werden können.

Da aber selbst die mittlerweile jungen Erwachsenen nicht einfach fertig ausgebildet sind, sondern im Bereich des Geschmacks permanent geformt werden, ist auch »*der moralische Geschmack der jungen Leute [...] auf eine gründliche Weise [zu] bilden*« (V, 253-254). Ab diesem Alter gibt es dann auch keine gleichgeschlechtliche Bildung mehr, was sich in den Verwendeten poetischen Gattungen spiegelt. Die Bildung des ›moralischen Geschmacks‹ junger Frauen sei aufgrund der weiblichen »Eitelkeit« und der »Begierde zu gefallen« besonders schwierig (V, 256): »Ich weiß keinen bessern Rath, als daß man *sie zu einer fleissigen Lesung guter Bücher anhalte*, wo sie solche Sachen lernen können.« Für die weibliche Bildung seien die »moralischen Wochen-Blätter« geeignet, wie beispielsweise »der Zuschauer, der Mahler der Sitten, der Welt-Bürger, und eine Menge anderer« (V, 257).¹²¹ Sulzers eigene, 1746/1747 geplante Moralische Wo-

120 Vgl. Andrea Voß: Reisen erzählen. Erzählrhetorik, Intertextualität und Gebrauchsfunktionen des adligen Bildungsberichts in der Frühen Neuzeit. Heidelberg 2016; Hans-Wolf Jäger (Hrsg.): Europäisches Reisen im Zeitalter der Aufklärung. Heidelberg 1992.

121 Vgl. Banki 2024. Zu genderspezifischen Bildungsverfahren der Moralischen Wochenschriften vgl. Carolin Rocks: Bodmers Mahlerinnen. Praktiken der Leserkritik in *Die Discourse der Mahlern* (1721-1723) und *Der Mahler Der Sitten* (1746). In: Berndt, Hees-Pelikan und Rocks (Hrsg.) 2022, S. 89-112.

chenschrift *Der Mädchenfreund* wird letzten Endes nicht realisiert.¹²² Geschlechtsunabhängig empfiehlt Sulzer die poetische Gattung der Gespräche, die von Platon bis Fénelon reichen (vgl. V, 256) und die er im Zuge seiner Naturästhetik selbst aktiv für die Bildung des Menschen in Anschlag bringt (vgl. Kap. II.3). Zudem ist das »Lesen der guten Comödien und Satyren [...] insonderheit zur Bildung des moralischen Geschmacks sehr nützlich« (V, 261). Denn der moralische Geschmack liegt darin, vorgetäushtes moralisches Verhalten von der Parrhesie zu unterscheiden. Da die Komödie und die Satire sich als Übungen eignen, vorgetäuschte Tugenden zu dekuivieren, erlauben sie, die ethische Bildung des Menschen zu vervollkommen.

So ausgebildet ist der Schritt von der poetischen Ausbildung ins erwachsene Leben möglich, was in der »Kunst zu leben« (V, 272) gipfelt, in der es auf zwei Elemente ankommt: »1. Auf den Umgang mit andern; und 2. auf den Umgang mit sich selbst« (V, 273). Wenn die jungen Leute »durch die Uebung, und durch das Exempel« (V, 274) gelernt haben, in der Gesellschaft angemessen zu agieren, kann man ihnen abschließend »eine edle Freyheit einpflanzen« (V, 275), ihre eigene Meinung ändern gegenüber auszudrücken und so eine eigene Persönlichkeit im Kollektiv auszubilden. Das Selbst ist aber nicht nur in Bezug auf andere, sondern auch in Bezug auf sich selbst zu regulieren, und zwar sowohl in Hinsicht auf seine »Haushaltung« als auch auf die »Verpflegung des Leibes« (V, 280). In der eigenen Haushaltung sollen die jungen Personen – ganz im Sinne von Aristoteles' Ökonomik¹²³ – einen Umgang mit den äußeren Dingen erlernen, durch die »das Leben kan gemächlich gemacht werden« (V, 281). Diese Dinge müssen sie auch für ihren Leib zu nutzen wissen, dass dieser »zur Reinlichkeit« gelangt und mit »einem mässigen und bescheidenen Puz« (V, 282-283) gepflegt wird, weswegen der Umgang mit sich selbst wiederum den Umgang mit den Anderen befördert, da ein »unreinlicher, unordentlicher Mensch, etwas so sehr Unangenehmes und Wiederstehendes hat« (V, 283). Für die Pflege des Selbst ergänzt Sulzer deshalb die Ökonomik mit der Diätetik. Erlangt der junge Mensch einen guten Umgang mit den Anderen und dem Selbst, beherrscht er die Kunst zu leben.

122 Vgl. Banki 2024; Anett Lütteken: »Meine Unthätigkeit hat etwas mehr auf sich, als Sie sich vorstellen«. Johann Georg Sulzers Briefwechsel mit Johann Jacob Bodmer im Spannungsfeld von gelehrtem und privatem Austausch. In: Déculot, Kampa und Kittelmann (Hrsg.) 2018, S. 210-228.

123 Vgl. Aristoteles: Politik. Buch I. In: Ders.: Werke, in deutscher Übersetzung, Hrsg. von Hellmut Flashar, übers. von Eckart Schütrumpf. Bd. 9.1. Berlin 1991, S. 14-15 [1253b1-1259b35].

II.3 *Unterredungen über die Schönheit der Natur.* Poetik der Bildung

Nach seinen theoretischen Reflexionen über die poetische Bildung des guten Menschen setzt Sulzer seine Überlegungen in den *Unterredungen über die Schönheit der Natur* praktisch um. Hier wechselt Sulzer also im Vergleich zum *Versuch* den Modus und verfasst einen Text, der gezielt diejenige Funktion erfüllt, die er im *Versuch* theoretisch erschließt. Dazu führt er zwei Figuren, Eukrates und Charites, in einer Idylle ein, die sich in der Form eines sokratischen Lehrgesprächs über die Schönheit der Natur unterhalten; Eukrates übernimmt die Rolle des Lehrers und Charites, der gleichzeitig als homodiegetischer Erzähler fungiert, die des Schülers. Die Bildung des guten Menschen vollzieht sich dabei auf zwei verschiedenen Systemstellen: Einerseits bilden die Gespräche Charites zum guten Menschen aus (Kap. II.3.2). Andererseits – das reflektiert Sulzer in den Paratexten – dienen die *Unterredungen* idealerweise dazu, dass sich die Lesenden durch die Lektüre der *Unterredungen* zu guten Menschen bilden (Kap. II.3.1).

Mit den *Unterredungen* setzt Sulzer bei der Physikotheologie an, schreibt sie aber fundamental um: Nicht mehr einfach die Natur vermag es, den guten Menschen zu bilden, sondern die Poesie, durch die der Mensch so gebildet wird, dass er »natürlich« und deshalb gut empfindet und erkennt. Natur wird so in den *Unterredungen* gleichzeitig zum Erkenntnisgegenstand und -modus.¹²⁴ Um diese Doppelung innerhalb seines poetischen Textes umzusetzen, reflektiert Sulzer in einer paratextuellen Rahmung die epistemischen Voraussetzungen für eine Poetik der Bildung. Zudem verfahren die *Unterredungen* im Genre des sokratischen Lehrgesprächs, dessen Poetizität es erlaubt, die Theoriebildung mittels »dialogische[n] Erkenntnisprozesse[n] anzustoßen und Ideen prozessual zu entwickeln«.¹²⁵ Das Ziel der *Unterredungen* ist die Bildung des guten Menschen, den Sulzer einerseits in eine erotisch konnotierte Männerfreundschaft, andererseits in bürgerliche Familienstrukturen einbettet.

Die Doppelung der Natur in Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisverfahren bringt epistemologische Herausforderungen mit sich. Diese löst Sulzer mit einer Naturästhetik, in der er sich – wie er in der Poetik der Paratexte erläutert – poetische Darstellungsverfahren zu Nutze macht, in denen Natur darstellen und natürlich darstellen aufeinander abgestimmt

¹²⁴ Vgl. Godel 2024.

¹²⁵ Judith Jansen: Das Wissen der Sprache. Stil und Grammatik in der deutschen Spätaufklärung. J. Ch. Adelung und F. G. Klopstock. Würzburg 2022, S. 197.

werden. Die *Unterredungen* verfügen deshalb einerseits über aktuelles naturwissenschaftliches – insbesondere botanisches – Fachwissen,¹²⁶ andererseits appropriieren sie Zeugungsprozesse der Natur, die sie in Darstellungsverfahren übersetzen. Solche spezifischen Darstellungsverfahren nutzen die *Unterredungen*, um die Gespräche über die Natur zu orchestrieren, was – so Sulzers Ansprüche in seiner Poetik¹²⁷ – die Bildung des Menschen durch die Lektüre erlaubt. Mit den *Unterredungen* geht es also nicht einfach um die Schönheit der Natur, sondern zugleich auch darum, dass die Naturästhetik die epistemologischen Parameter liefert, nach denen die Gattung des sokratischen Lehrgesprächs den guten Menschen bildet.

Bereits in seinen ersten Publikationen Anfang der 1740er-Jahre setzt sich der gerade zwanzigjährige Sulzer mit der Naturwissenschaft und der Natur auseinander: sei es in seiner *Kurzen Anleitung zu nützlicher Betrachtung der schweizerischen Naturgeschichte* (1741), dem *Gespräch von den Cometen* (1742) – in dem er sich zum ersten Mal in der Gattung des sokratischen Lehrgesprächs versucht – oder der *Untersuchung von dem Ursprung der Berge* (1746).¹²⁸ Die Natur steht zudem im Zentrum seiner Berichte über Alpenwanderungen (1743/2-1747)¹²⁹ oder im *Versuch einiger Moralischen Betrachtungen über die Werke der Natur* (1740 [Auszüge]/1745/⁶1779). »Thema der frühen Schriften bis etwa 1750 ist die Wissenschaft von der Natur, empirisch als Physik, metaphysisch als Physikotheologie«, lässt sich Sulzers erste Publikationsphase zusammenfassen.¹³⁰ Jedoch findet bereits nach Sulzers Zusammentreffen mit Gleim, Anna Dorothea und Samuel Gotthold Lange sowie Meier in seiner Marburger Zeit (1743-1744) eine ›Wende zur Ästhetik‹ statt.¹³¹ Dabei verstärkt sich

126 Vgl. Jana Kittelmann: »Sylvain und die Dryaden gehen noch über die Musen.« Botanisches und gartenbauliches Wissen im (Brief-)Werk Johann Georg Sulzers. In: Décultot, Kampa und Kittelmann (Hrsg.) 2018, S. 252-285.

127 Allgemein zu Sulzers Poetik vgl. Annika Hildebrandt: Kollaborative Kritik, kollaborative Poetik. Johann Georg Sulzers Literaturkritik im Kontext des ›Streits um den Reim‹. In: Décultot und Kittelmann (Hrsg.) 2024, S. 205-222.

128 Vgl. Baumann 2024; Godel 2024; Rebohm 2024. Vgl. zu Sulzers Bibliografie Grunert und Stiening (Hrsg.) 2011, S. 329-335.

129 Vgl. Hans-Joachim Kertscher: Lektüre im ›Buch der Natur‹. Johann Georg Sulzers Alpenwanderungen. In: Wolfgang Albrecht und Hans-Joachim Kertscher (Hrsg.): Wanderzwang – Wanderlust. Formen der Raum- und Sozialerfahrung zwischen Aufklärung und Frühindustrialisierung. Tübingen 1999, S. 158-176.

130 Riedel 1994b, S. 411. Vgl. zudem Heinz 2011a, die dafür argumentiert, dass selbst Sulzers spätere Kunsttheorie physikotheologisch ausgerichtet ist.

131 Vgl. Elisabeth Décultot: Von Winterthur nach Berlin. Johann Georg Sulzers europäische Vermittlungsaktivitäten. In: Heidi Eisenhut, Anett Lütteken und Carsten Zelle (Hrsg.): Europa in der Schweiz. Grenzüberschreitender Kultur-

Sulzers Interesse am Zusammenhang von Natur und Ethik.¹³² Unter dem Begriff der Natur firmiert bei ihm deshalb ab der zweiten Hälfte der 1740er-Jahre nicht mehr einfach der Gegenstand der Naturwissenschaft, vielmehr entwickelt sich hier eine Naturästhetik, welche die Natur gleichzeitig als Erkenntnisgegenstand und Erkenntnisverfahren versteht.¹³³

Spätestens nach seinem Zusammentreffen mit dem Laublinger Dichterkreis ist sich Sulzer des erkenntnistheoretischen Potenzials der Poesie bewusst. Diesen Punkt beobachtet auch Hirzel in seiner Sulzer-Biografie, wenn er festhält, dass »die Schönheit der Natur, und die Schönheit der Dichtkunst hier [in den *Unterredungen*, r. s.] mit einander um den Vorzug zu streiten scheinen«.¹³⁴ In diesem Sinne bemerkt die Forschung, dass die *Unterredungen* als »erster Streifzug in die Ästhetik und die Theorie der Empfindsamkeit« eine »Kombination von Dichtkunst, Wissenschaft und Philosophie« darstellen.¹³⁵ Insgesamt aber teilen die *Unterredungen* das Schicksal mit Sulzers früheren Schriften und gelangen nur vereinzelt in den Blick der Forschung. Von besonderem Interesse sind dabei Sulzers Physikotheologie¹³⁶ und die Funktion der Sinnesempfindungen.¹³⁷ Erhöhte Aufmerksamkeit erhalten die *Unterredungen* im Hinblick auf die Shaftesbury-Rezeption¹³⁸ sowie von der Idyllenforschung.¹³⁹ Denn in Anlehnung an Shaftesburys *The Moralists, a Philosophical Rhapsody*

austausch im 18. Jahrhundert. Göttingen 2013, S. 151-168; Kertscher 1999; Hirzel 1779a S. 75-86.

- 132 Vgl. Jakob Christoph Heller: Johann Georg Sulzers Szenographien der Erkenntnis. In: Décultot und Kittelmann (Hrsg.) 2024, S. 123-140.
- 133 Zum Verhältnis von Naturästhetik und Darstellungsmodus vgl. Evi Zemanek: Ökologische Genres und Schreibmodi. Naturästhetische, umweltethische und wissenspoetische Muster. In: Dies. (Hrsg.): Ökologische Genres. Naturästhetik – Umweltethik – Wissenspoetik. Göttingen 2018, S. 9-56.
- 134 Hirzel 1779a, S. 119.
- 135 Johan van der Zande: Johann Georg Sulzer. Spaziergänge im Berliner Tuskulum. In: Berliner Aufklärung 1 (1999), S. 41-68, hier: S. 60 und 57.
- 136 Vgl. Marion Hellwig: Alles ist gut. Untersuchungen zur Geschichte einer Theodizee-Formel im 18. Jahrhundert in Deutschland, England und Frankreich. Würzburg 2008, S. 264-270.
- 137 Vgl. Dueck 2022, S. 255-261.
- 138 Vgl. Kittelmann 2018, S. 260; Dehrmann 2008, S. 229-236; Hirzel 1779a, S. 91-92. Tumarkin 1933, S. 100, hält bereits fest, dass es sich bei den *Unterredungen* nicht nur um »eine einfache Nachbildung von Shaftesburys ›*Moralists*‹« handle, sondern um eine »Verteidigung dieser Shaftesburyschen Theodizee gegen Humes Lehre vom ›Ohngefähr‹«.
- 139 Vgl. Jana Kittelmann: Gesellige Idyllen/Idyllische Geselligkeit als literarisch-kulturelle Praxis um 1750. In: Nils Jablonski und Solvejg Nitzke (Hrsg.): Paradig-

Being a Recital of certain Conversations upon Natural and Moral Subjects (1709) lässt Sulzer in seinen *Unterredungen* die zwei bereits erwähnten Figuren Eukrates und Charites auftreten, die in Form von fünf Gesprächen – die »nach dem Ablauf der Tageszeiten und den verschiedenen Gesprächsräumen« strukturiert sind¹⁴⁰ – versuchen, einerseits die Natur zu erschließen, andererseits die Tugend zu ergründen.

II.3.1 Paratexte. Systematik

Um den guten Menschen durch einen poetischen Text zu bilden, setzt Sulzer in seinen *Unterredungen* auf eine Naturästhetik, in der ›richtige‹ sinnliche Wahrnehmung zur Bildung der Lesenden führt. Die epistemologische Grundlage für dieses Projekt entwickelt er in den Paratexten der *Unterredungen*. In der vorangestellten Widmung an Bodmer beleuchtet er die Verschiebung der epistemologischen Parameter, indem er ›Natur erkennen‹ und ›natürliches Erkennen‹ kurzschließt und dadurch eine Naturästhetik begründet, in welcher der erkennende Mensch und die erkannte Natur nicht unabhängig voneinander gedacht werden können. Dabei leitet ihn das Motiv des Buchs der Natur, das im Zentrum der Physikotheologie steht. Die Natur lässt sich lediglich dann natürlich erkennen, wenn das Erkenntnisobjekt zugleich als Teil des Erkenntnisobjekts gedacht wird und harmonisch auf dieses abgestimmt ist. Und genau dies leistet, so Sulzers Poetik, der poetische Text (Kap. II.3.1.1). Wie sich poetische Verfahren innerhalb der Darstellung nutzen lassen, um die Lesenden zu Naturliebhaber:innen zu bilden, damit sie das Buch der Natur zu lesen im Stande sind, reflektiert Sulzer in der auf das Widmungsschreiben folgenden Vorrede. Hier verortet er die Bildung des natürlich erkennenden und handelnden – und deshalb: guten – Menschen in der Lektüre der *Unterredungen* (Kap. II.3.1.2).

II.3.1.1 Poetik I. Widmungsschreiben an J. J. Bodmer

Die epistemologische Abhängigkeit zwischen erkennendem Menschen und zu erkennender Natur erläutert die zehn Druckseiten umfassende Widmung »An Herrn J. J. Bodmer, Mitglied des großen Raths und Pro-

men des Idyllischen. Ökonomie – Ökologie – Artikulation – Gemeinschaft. Bielefeld 2022, S. 83-109, hier: 101-105.

140 Dueck 2022, S. 256.

fessoren in Zürich« (USN, III).¹⁴¹ In dieser Widmung an seinen Zürcher Freund und Lehrer zielt Sulzer darauf ab, das erkenntnistheoretische Programm seiner *Unterredungen* philosophisch auszuarbeiten. Dieses Programm soll aber nicht einfach über ein metaphysisches a priori, sondern durch Bodmers »Beyfall« legitimiert werden (USN, IV) – denn alleine »den Beyfall gewisser Kunstrichter, und Kenner zu erlangen«, zeugt von der Qualität eines Werks, wie Bodmer selbst im *Mahler der Sitten* (1746) festhält.¹⁴² Dazu greift Sulzer einerseits auf Bodmers wissenschaftliche Arbeit zurück, grenzt sich aber andererseits dezidiert davon ab:

Sie haben sich durch ihre glückliche Bemühungen, die wahren Quellen der Schönheiten in den Werken des Geistes zu entdecken, ganze Nationen verbindlich gemacht. Ich habe, mit weit geringern Kräften, mich unterstanden, einige Schönheiten in den Werken des vollkommensten Geistes, des Schöpfers, den Liebhabern der Natur anzu-preisen. (USN, III)

Gerade weil ihm geringere Kräfte als Bodmer zustehen würden, kann er sich, um zu den »Quellen der Schönheiten« zu gelangen, den »Umweg« über die Kunst nicht erlauben und muss direkt auf die Natur zurückgreifen. Dank dieser theoretisch fruchtbar gemachten Abbreviatio glaubt Sulzer, Bodmers »Beyfall« auf der theoretischen Ebene für seine Arbeit zu gewinnen. Um sie jedoch gänzlich zu legitimieren, muss er aber nicht nur den Theoretiker Bodmer, sondern auch den empfindenden »Freund« für sich gewinnen. In Bodmer weiß Sulzer nämlich sowohl »einen Weisen [zu] verehren« als auch »über dieses alles einen Freund zu lieben«, in dessen »Herzen« er »eben so viel grosses zu finden« weiß wie in dessen »Geiste« (USN, IV) – und beide, Geist und Herz, will er von seiner Arbeit überzeugen.¹⁴³

Sulzer wehrt es aber vorerst in einem Gestus der Bescheidenheit ab, »Beyfall« von Bodmer für seine Arbeit zu erhalten: »Ich kenne mich bes-

141 [Johann Georg Sulzer]: *Unterredungen über die Schönheit der Natur*. Berlin 1750 [= USN].

142 [Johann Jacob Bodmer]: *Der Mahler der Sitten*. Von neuem übersehen und starck vermehret. Zürich 1746, S. 5.

143 Zu Sulzers Stellung gegenüber Bodmers Poesie vgl. Frauke Berndt: »Arbeit des Herzens«. Kardiologische Praktiken in J. J. Bodmers *Pygmalion und Elise* (1747/1749). In: Dies., Hees-Pelikan und Rocks (Hrsg.) 2022, S. 196-232; Annika Hildebrandt und Steffen Martus: Einleitung. In: Johann Georg Sulzer: *Dichtung und Literaturkritik*. In: Ders.: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Annika Hildebrandt und Steffen Martus. Bd. 7. Basel 2020, S. XI-XXIII.

ser, als daß ich Ihren Beyfall auf meine Arbeit ziehen könnte; er geht nur auf den Inhalt, nämlich auf die Schönheit der Materie, die ich gewählt habe« (USN, IV). Freilich sei es nicht Sulzer selbst, der den Beifall verdient habe, vielmehr erhalte er ihn – wenn er ihn denn erhält – lediglich wegen des untersuchten Gegenstandes: der Schönheit der Natur. Nicht seine »Arbeit«, sondern der »Inhalt« sei preisverdächtig, was ja schließlich aus Bodmers Forschung bekannt ist:¹⁴⁴ »Ihre Untersuchungen haben Sie gelehret, daß die Natur die wahre und ursprüngliche Quelle aller Schönheit ist, und daß darin die rechte Meisterstücke des Geistes und des Verstandes anzutreffen sind« (USN, IV). Die theoretische Abkürzung wäre bereits dank Bodmers Arbeiten möglich, so Sulzer. Und deshalb ist in seinen *Unterredungen* die Natur als Dargestelltes auch der Grund dafür, Bodmer von seiner Schrift zu überzeugen.

An dieser Stelle hintertreibt Sulzer jedoch seine Bescheidenheit. Wo der Inhalt den »Meisterstücke[n] des Geistes und des Verstandes« entspricht, wartet eine nicht zu unterschätzende Aufgabe, diese Meisterstücke zur Darstellung zu bringen. Gerade darin besteht Bodmers Arbeit: Indem er die wahren Quellen der Schönheiten in den Werken des Geistes entdeckt, zeigt er auf, dass Gegenstand und Darstellung nicht unabhängig voneinander gedacht werden können. Dies führt dazu, dass ein poetologisch unreflektierter Zugang zum Gegenstand unmöglich wird. Wenn Bodmer wegen des Gegenstandes Sulzer Beifall zollt, dann zollt er – dazu zwingt ihn seine eigene Poetik – automatisch Sulzers Arbeit Beifall. Mit diesem intrikaten Manöver macht es Sulzer Bodmer unmöglich, seiner Arbeit nicht zuzustimmen, obwohl er lediglich vom Gegenstand der Darstellung behauptet, dass er Bodmers Einverständnis erhalte. Denn das Verhältnis von Darstellen (Arbeit) und Dargestelltem (Gegenstand) lässt sich nicht einfach dualistisch denken, weil Bodmers Arbeit bereits die Abhängigkeit von Darstellen und Dargestelltem aufzeigt.

Sulzer setzt deshalb auf eine poetologische Lösung, um zu demonstrieren, wie Gegenstand und Darstellung neu gedacht werden müssen. Weil sich die Materie nicht von ihrer Darstellung trennen lässt, leitet Sulzer zur Sinnlichkeit der Sprache über: Dass die ›Arbeit‹, d. h. die Darstellung des Gegenstandes, und die ›Materie‹, d. h. die Schönheit der Natur, konstitutiv aufeinander bezogen bleiben, nötigt ihn, mittels einer performativen Wendung innerhalb des Widmungsschreibens die »wahre und ursprüngliche Quelle aller Schönheit« als Inhalt zur Darstellung zu brin-

144 Vgl. zu Bodmers Konzept des Natürlichen Jesko Reiling: *Die Genese der idealen Gesellschaft. Studien zum literarischen Werk von Johann Jakob Bodmer (1698-1783)*. Berlin/New York 2010, S. 80-87.

gen und sich so Bodmers Zustimmung zu sichern: »Da ich aus diesem unermesslichen Reich des Schönen einige Blümchen gepflückt, fand ich Ihren Beyfall« (USN, IV). Just in dem Augenblick, in dem Blumen gepflückt werden, stellt sich der Beifall ein. Das ›Blümchen-Pflücken‹ besetzt dabei zwei verschiedene argumentative Positionen, sodass die Wendung Gegenstand und zugleich Darstellung abdeckt. Blumen-Pflücken als Synekdoche für die Erkenntnis der Schönheit der Natur bzw. als Metapher für deren gewaltvolle Aneignung sowie – poetologisch gewendet – *flores legere* als metapoetische Metapher werden von Sulzer überblendet, wodurch er gleichzeitig dem Gegenstand und dem Darstellungsverfahren Evidenz verleiht. Dass in Sulzers *Unterredungen* die »Evidenz der Natur und ihrer Verfahren vor Augen gestellt werden«,¹⁴⁵ erläutert er also bereits in dem den *Unterredungen* vorangestellten Widmungsschreiben, das *in nuce* als eine Poetik der Naturästhetik fungiert.

Diese poetischen Überlegungen projiziert er im Folgenden auf eine physikotheologische Folie. Bei der Physikotheologie steht das Verhältnis zwischen einem erkennenden Menschen und der Natur im Zentrum.¹⁴⁶ Die Physikotheologie des 18. Jahrhunderts führt zur ernüchternden Einsicht, »dass der Mensch nicht mehr Zweck, sondern nur noch Mittel der Schöpfung sei«, was eine fundamentale epistemologische und anthropologische Neuorientierung des Menschen mit sich bringt. Als »kosmisch Marginalisierte[r]« im Gesamtgefüge der Schöpfung stellt sich für den Menschen die anthropologische Frage seiner eigenen Position neu, sodass

145 Jakob Christoph Heller: Eine ›vollkommene schöne Kette?‹ Übergänge und Spannungen in Johann Georg Sulzers Naturbegriff. In: Sage Anderson et al. (Hrsg.): Übergänge. Perspektivierungen aus Literaturwissenschaft, Kulturwissenschaft und Philosophie. Würzburg 2017, S. 257-270, hier: S. 262.

146 Zur Physikotheologie der Frühen Neuzeit vgl. Marc Chraplak: B.H. Brockes' fröhliche Physikotheologie. Poetische Strategien gegen Weltverachtung und religiösen Fanatismus in der Frühaufklärung. Bielefeld 2015, S. 12-17; Matthias Wehry: Das Buch der Natur als Bibliothek der Naturwissenschaft. Methodik und Typologie der speziellen Physikotheologie des 18. Jahrhunderts. In: Silke Förschler und Nina Hahne (Hrsg.): Methoden der Aufklärung. Ordnungen der Wissensvermittlung und Erkenntnisgenerierung im langen 18. Jahrhundert. München 2013, S. 179-191; Hellwig 2008; Holger Steinmann: Absehen – Wissen – Glauben. Physikotheologie und Rhetorik 1665-1747. Berlin 2008; Ruth Groh: Theologische und philosophische Voraussetzungen der Rede vom Buch der Natur. In: Aleida Assman, Ulrich Gaier und Gisela Trommsdorff (Hrsg.): Zwischen Literatur und Anthropologie. Diskurse, Medien, Performanzen. Tübingen 2005, S. 139-146; Stefan Lorenz: Art. Physikotheologie. In: Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7. Basel/Stuttgart 1989, Sp. 948-955.

er »für sich selbst zum bevorzugten Gegenstand der Reflexion [wird]«. ¹⁴⁷ Im Sinne der zeitgemäßen Physikotheologie schickt sich auch Sulzer an, »den Finger Gottes in jeder Ecke der Natur zu entdecken«. ¹⁴⁸ Sein spezifischer Fokus liegt aber darin, dass er die anthropologische Frage zugleich als epistemologische und ethische betrachtet: Die Selbstreflexion des Menschen hängt von der »Stellung des Menschen innerhalb der Kette der Wesen« ab, ¹⁴⁹ und diese Stellung bestimmt wiederum den epistemischen Zugriff des Menschen auf sich selbst sowie auf ein ethisches Gefüge. Vor dem physikotheologischen Hintergrund gelangt deshalb der Mensch »auf unerwartete Weise in den Mittelpunkt« von Sulzers *Unterredungen*, ¹⁵⁰ weil die Interdependenz der Bildung des Menschen durch die Sinnlichkeit der Poesie und dessen Zugriff auf die Natur zur Debatte steht.

Diese anthropologische Wende verknüpft Sulzer – wie er das in der Widmung an Bodmer erklärt – mit dem physikotheologischen Topos des »Buch[s] der Natur« (USN, V) ¹⁵¹ und betont damit die semiotische und hermeneutische Funktion der Naturästhetik, die den lesenden Menschen und die zu lesende Natur in eine konstitutive Abhängigkeit stellt: Indem der Mensch die Natur und ihre Zeichen liest, erlangt er einerseits Auskunft über die Natur, andererseits bildet er sich selbst als Erkennenden. Die enge Verknüpfung von Semiotik bzw. Exegese und Erkenntnissubjekt beginnt nicht erst mit der Physikotheologie des 17. Jahrhunderts, ¹⁵² sondern reicht tief in die mittelalterliche Theologie. Beispielsweise stellt Bonaventura die These auf, dass die Natur für den Menschen vor dem Sündenfall zugänglich und lesbar war: Das »Buch der Natur« (»iste liber, scilicet mundus«) stand den Menschen im paradiesischen Zustand nicht nur offen, vielmehr werden sie durch die Natur direkt wieder in Gott eingeführt (»reducuntur in Deum«). Mit dem Sündenfall geht diese Rückführung in Gott mittels Lektüre der Natur verloren. Das Buch der Natur stirbt ab (»emortuus et deletus erat«), und ein anderes Buch (»alius liber«) – die »heilige« Schrift – wird notwendig, um den Menschen wieder

147 Steffen Martus: *Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert – ein Epochenbild.* Berlin ²2015, S. 363.

148 Panajotis Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus.* Stuttgart 1981, S. 243.

149 Ebd., S. 246.

150 Thomas Forrer: *Schauplatz/Landschaft. Orte der Genese von Wissenschaft und Künsten um 1750.* Göttingen 2013, S. 323.

151 Vgl. Kertscher 1999.

152 Vgl. Walter Charleton: *The Darkness of Atheism Dispelled by the Light of Nature. A Physico-Theological Treatise.* London 1652.

mit der Natur und Gott zu vereinen, indem es als exegetischer Schlüssel für die Welt den Sinn der natürlichen Dinge darlegt.¹⁵³ Oder anders gesagt: Der Mensch ist nach dem Sündenfall mit den Problemen des Erkennens konfrontiert; Unmittelbarkeit ist durch Exegese ersetzt, deren Lektüreschlüssel die ›heilige‹ Schrift liefert. Die »Lesbarkeit der Welt«, wie es Hans Blumenberg formuliert, garantiert nach dem Sündenfall die Bibel.¹⁵⁴

Diese Denkfigur verwendet Sulzer ebenfalls, stellt jedoch einzelne Positionen um. Erstens führt das Lesen nicht zu Gott, sondern zu angenehmen Empfindungen bzw. zu einer erhabenen Rührung der Seele, d. h. zum Vergnügen,¹⁵⁵ das zur Bildung des guten Menschen und damit immer verbunden: zur Bildung der guten Gesellschaft leitet.¹⁵⁶ Diese Empfindungen erlauben es dem Menschen, die Welt zu erkennen.¹⁵⁷ Das für seine Naturästhetik zentrale Konzept des Vergnügens nimmt dabei die Position ein, die in der physikotheologischen Vorlage Gott innehatte. Diese Ersetzung ist als Verschiebung bereits im Titel des wohl bekanntesten physikotheologischen poetischen Werks der deutschsprachigen Aufklärung angelegt, in Barthold Heinrich Brockes' *Irdischem Vergnügen in Gott* (1721-1748).

Zweitens substituiert Sulzer die ›heilige‹ Schrift, den Lektüreschlüssel, durch antike und moderne Klassiker, die jetzt nicht mehr zu Gott, sondern zum Vergnügen leiten: »Wie viel angenehmer Empfindungen ist der nicht beraubt, dem ein *Theocrit* unbekannt oder unverständlich ist! Und wie viel erhabene Rührungen fehlen dem, für welchen *Miltons verlohrenes Paradies*, oder der *Meßias*, nicht geschrieben sind!« (USN, V). Bukolik und christliche Epik bei Theokritos, John Milton oder Klopstock dienen Sulzer als Stufen einer Klimax, deren letzte Position das Buch der Natur einnimmt, das die Seele sinnlich bildet und sie so in einen ethischen Zustand versetzt:

153 »Hic autem liber est Scripturae, qui ponit similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum.« Bonaventura: *Collationes in Hexaëmeron*. In: Ders.: *Opera omnia*. Hrsg. vom Collegium a S. Bonaventura. Bd. 5. Quaracchi 1891, S. 327-454, hier: S. 390.

154 Hans Blumenberg: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt a. M. 1981b.

155 Allgemein zu Sulzers Theorie des Vergnügens vgl. Décultot 2024; Françoise Knopper: *Sulzers Reiseberichte. Verpflichtung versus Vergnügen, Fachlichkeit versus Plauderei*. In: Décultot und Kittelmann (Hrsg.) 2024, S. 77-95; Werner Euler: *Die Idee des Schönen in Sulzers allgemeiner Theorie des Vergnügens*. In: Grunert und Stiening (Hrsg.) 2011, S. 101-133.

156 Vgl. Godel 2024.

157 Vgl. Décultot 2012; Riedel 1994b.

Aber über den möchte ich Thränen vergiessen, für dem das Buch der Natur verschlossen oder unleserlich ist. Wer die darin vorkommende Meisterstücke der Schönheit nicht gelesen, der hat sehr eingeschränkte Begriffe von der Schönheit, wer sie liest und nicht versteht oder fühlt, der hat eine alle Schönheit und Vollkommenheit mißkennende Seele. (USN, V-VI)

Das Buch der Natur nicht lesen zu können, hat gleichzeitig epistemologische wie auch ethische Konsequenzen, denn nur durch die Lektüre der Natur gelangt die Seele zu Schönheit und Vollkommenheit. Diese epistemologischen sowie ethischen Voraussetzungen zu gewährleisten, sieht Sulzer als das Ziel seiner *Unterredungen*, weswegen nach den Klassikern die *Unterredungen* die ›heilige‹ Schrift substituieren, was dann die »Vorrede« weiter aufzeigt (vgl. Kap. II.3.I.2). Die *Unterredungen* führen den Menschen zwar nicht zu Gott, so aber doch zum Vergnügen der Natur und – daraus abgeleitet – zu einem Zustand, der zwar kein Paradies ist, jedoch durch die Bildung des guten Menschen auf einen quasi paradiesischen Zustand hinarbeitet und den Sulzer konkret in der erotischen Männerfreundschaft bzw. in der bürgerlichen Familie imaginiert.

Obwohl dabei der Mensch – ganz im Sinne der Physikotheologie – zum Zentrum der Reflexionen avanciert, kann die Natur selbst nicht außen vor gelassen werden, da das Konzept des Menschen von ihr abhängt, so Sulzer. Dazu hält er zuerst fest, dass das höchste Ziel die Bildung des guten Menschen ist. Diese Bildung besteht in Erkenntnis, Vorurteilslosigkeit, Affektkontrolle und der daraus resultierenden inneren Ruhe:

Zwar bin ich auf das gewisseste überzeugt, daß des Menschen Hauptbemühungen auf seine eigene innerliche Vollkommenheit gehen müssen. Seine Natur erhöhen, seinen Geist mit würdiger Erkenntniß anfüllen, die Vorurtheile der Jugend und der Zeiten austilgen, sein Gemüth von heftigen Neigungen befreyen, und sich dadurch in den Besiz der innerlichen Ruhe bringen, das sind freylich die dem Menschen hauptsächlich anständige Bemühungen. (USN, VIII)

Anthropozentrismus sei an sich nicht falsch, relevant ist jedoch die ethische Ausrichtung. Und diese lässt sich nach Sulzer nur durch die Betrachtung der Natur erreichen, die auch den Schlüssel zur Ethik bereitstellt: »Ist es ein eiteler Wahn, wenn ich glaube, daß die Betrachtung der Natur, (wenn sie nur recht angestellt wird) ein gar nicht ungerader Weg dazu sey? Nein. Meine Erfahrung spricht zu kräftig dafür, und ich sehe wirk-

lich die Art und Weise ein, wie es geschieht« (USN, VIII). Der Weg zur Bildung des guten Menschen kann sich nicht aus einer Reflexion erschließen, die sich auf den Menschen unabhängig von der Natur bezieht. Gerade da, wo es um die Frage geht, »welcher Weg« (USN, VIII) für die Vervollkommnung zu wählen ist, verpflichtet Sulzer deshalb die Erfahrung sowie die Art und Weise der ›richtigen‹ Naturbetrachtung.¹⁵⁸ Deshalb schaltet er – ganz selbstbewusst – von seinen theoretischen Erläuterungen auf die Poesie, vom Sagen aufs Zeigen um: »Ich will aber hier nicht mehr davon sagen, weil ich mir schmeichele, daß die folgenden Bogen [= die *Unterredungen*, r. s.] dieses einem jeden nachdenken[den] Leser ausser allen Zweifel setzen werden« (USN, IX). »Lest meine *Unterredungen*, dann werdet ihr schon sehen, dass ich recht habe!« Die *Unterredungen* lassen die ethische Bildung durch die Natur natürlich, d. h. selbstevident, erscheinen, weswegen sie selbst eine zugleich epistemologische und ethische Funktion erhalten, durch die »unsre Glückseligkeit unmittelbar befördert wird« (USN, IX), wie Sulzer verspricht. Beweisen kann dies letzten Endes nur die Performanz der Lektüre.

Die ethische Komponente der Glückseligkeit bleibt auf die Natur angewiesen und »besteht«, wie Sulzer festhält, »in einem unsrer Natur angemessenen Vergnügen«, da »eine grössere Vollkommenheit des Geistes und des Gemüthes uns eines grössern Vergnügens und folglich einer grössern Glückseligkeit fähig mach[t]« (USN, IX). Mit ›unserer Natur‹ hebt Sulzer – und das ist der epistemologische Trick seiner Naturästhetik – die Differenz zwischen erkennendem Menschen und zu erkennender Natur aus, wodurch er die gegenseitige Bedingtheit von Natur und Mensch argumentativ einholt. Deshalb führt die Betrachtung der Natur nicht nur zu einem epistemischen Zugriff auf die Natur, sondern *vice versa* zur Bildung eines guten Menschen, denn die Natur befähigt den erkennenden Menschen zu positiven Empfindungen, d. h. zu einem Vergnügen:¹⁵⁹ »Der grosse Vortheil der Betrachtung der Natur besteht darin, daß sie den würclichsten Genuß des ächten Vergnügens schon mit sich führet; denn indem sie uns eines höhern Vergnügens fähig

158 Zur Genese von Sulzers Erfahrungsbegriff aus der Wolff'schen *ars observandi* und *ars experimentandi* vgl. Daniela Gay: Philosophie und empirisch-experimentelle Naturwissenschaften bei Johann Georg Sulzer und Christian Wolff. In: Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph (Hrsg.): Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akte des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004. Teil 4. Hildesheim/Zürich/New York 2008, S. 145-158.

159 Zur Abhängigkeit von Vergnügen und anthropologischen Konzepten vgl. Cordula Hufnagel: Art. Genuß/Vergnügen. In: Barck et al. (Hrsg.) 2010, Bd. 2, S. 709-730.

macht, läßt sie uns schon eine grosse Mannigfaltigkeit desselben kosten« (USN, IX-X). Die Natur bildet den des Genießens der Natur fähigen Menschen, dessen epistemischer Zugriff auf die Welt ethisch gesättigt ist, weil im natürlichen Genuss die Vervollkommnung des Selbst liegt. Dies gelingt der Natur, indem sie den Menschen sich genießen lässt – oder in Sulzers Worten: »Sie führet uns durch das Vergnügen zum Vergnügen« (USN, X). Gelingt dieser Zugang, so steigert sich das Vergnügen durch die Betrachtung der Natur, die so den guten Menschen bildet – so die Logik seines Lektüreschlüssels.

Weil die Natur nicht nur Gegenstand, sondern auch Modus des Erkennens ist, bestimmt Sulzer den natürlich erkennenden Menschen als Teil der Natur. Mit dieser Implementierung des erkennenden Menschen in die zu erkennende Natur wird Sulzers Naturästhetik – wie er festhält – zu einer Wissenschaft ohne Abstraktion, weil sie eine Grenze zwischen dem untersuchten Gegenstand und dem Erkenntnissubjekt, ja sogar zwischen dem Akt des Erkennens und der auf Abstraktion basierenden Theorie des Erkennens gar nicht erst zieht. Der Preis einer solchen Wissenschaft besteht darin, dass sie sich nicht mehr durch einen metaphysischen Fluchtpunkt absichern lässt und deshalb schlicht nicht wahrheitswertfähig ist. Dies veranlasst Sulzer, die Legitimierung seiner Naturästhetik noch einmal an Bodmer zu delegieren, von dem er nun neben dem Beifall auch ein Urteil über seine Arbeit verlangt: »Sie sollen urtheilen, ob ich zu weit gehe, wenn ich sage, daß alle Wissenschaften, in ihrer nur möglichen Vollkommenheit betrachtet, ja daß das ganze Reich der Wahrheit eine bloße Theorie ist, davon die Schöpfung die Ausübung enthält« (USN, XI). Im Angesicht der Natur wirkt ein abstrakter Wahrheitsbegriff schlicht lächerlich, das müsse auch Bodmer eingestehen.

Eine Theorie zu entwickeln, die im Übergang zwischen abstrakter Theorie und sinnlichem Gegenstand besteht und somit gleichzeitig Theorie über die Schöpfung ist als auch Teil der Schöpfung selbst, bildet Ausgangs- und Zielpunkt von Sulzers Naturästhetik, die deshalb auch einen Bereich der Schöpfung ausmacht: »Alle Wissenschaften sind menschlich; diese [= Sulzers Naturästhetik, r. s.] ist göttlich, die wahre und erste Theologie« (USN, XI). Dies erlaubt es Sulzer dann auch, sich gegen Denker und sogar Dichter abzugrenzen, die lediglich Theorie bzw. Poesie *über* die Natur gemacht haben, dabei die Natur verlassen und deshalb eben gerade nicht bis zu einer Naturästhetik gelangen, wie sie Sulzer erstellt:

Ich bewundere und verehere in den Schriften eines *Platons*, *Leibnizens*, *Schäffesbürrys*, eines *Virgils*, *Miltons*, *Hallers*, eines *Newtons* oder *Eulers* die Schönheit und Höhe des menschlichen Verstandes, aber indem ich

das grosse Buch der Schöpfung lese, bete ich die Hoheit und Grösse eines unendlichen Geistes an. (USN, XI)

Die Naturästhetik – so liesse sich zugespitzt festhalten – macht vor einem physikotheologischen Hintergrund nicht nur naturwissenschaftliche und poetische Werke über die Natur obsolet, sondern sogar die Theologie selbst. Einer Wissenschaft über Gott bedarf es neben der Naturästhetik genauso wenig wie einer Physik.

Abschließend wendet sich Sulzer nochmals dem abwesenden Bodmer zu und beklagt, dass zum vollkommensten Vergnügen nicht nur die Natur, sondern auch die Gesellschaft notwendig sei, ihm jedoch – weit weg von der heimatlichen Schweiz – der Freund fehle: »Nichts fehlt dem sonst vollkommenen Vergnügen, das ich aus Betrachtung der herrlichen Schöpfung ziehe, als dieses, daß ich es nicht in den Gegenden genieße, wo mir die Natur am schönsten vorkömmt, weil meine besten Freunde, weil Sie, weil Waser und Künzli dort sind.« Wo die Erfahrung aber fehlt, da vermag die Poesie weiterzuhelfen. Die gemeinsame Naturbetrachtung verschiebt Sulzer deshalb in die Lektüre von Bodmers »Ode an Philokles« (1746):

Welche Freude würde es für mich seyn, wenn mir einmal vergönnet würde die Natur mit Ihnen von da anzusehen, wo Sie ofte mit *Philokles Die Häupter freyer Staaten und die Monarchen gelehrt und gezüchtigt!*¹⁶⁰ (USN, XII)

Weil die Erfahrung der Gesellschaft in der aktuellen Welt nicht möglich ist, schaltet Sulzer auf die Poesie um, die sich als Produkt der kollektiven Naturbetrachtung inszeniert. In diesem Sinne schließt Sulzer die Widmung an Bodmer, indem er den Wechsel von der Erfahrung in die Poesie als Möglichkeit der gemeinsamen Empfindung markiert und damit die Leistung der Poesie für sein Projekt evoziert: »Hier hört mein Geist auf zu denken, um den Empfindungen des Herzens Platz zu geben« (USN, XII). Was in der Aktualität gemeinsamer Naturbetrachtung möglich ist, vermag auch die Poesie. Und genau dies soll auch den *Unterredungen* gelingen: Mittels der Darstellung, die Verfahren der Natur imitiert, bestimmt er die praktische Ausrichtung seiner *Unterredungen* als

¹⁶⁰ Zitat aus: Johann Jacob Bodmer: Ode an Philokles. In: J[ohann] J[acob] B[odmer]: Critische Lobgedichte und Elegien. Von J[ohann] G[eorg] S[chult-hess] besorgt. Zürich 1747, S. 133-136, hier: S. 135.

Lektüreschlüssel zur Natur, um dadurch den natürlich erkennenden und deshalb guten Menschen zu bilden.

II.3.1.2 *Poetik II.*
Vorrede

Dass und wie seine *Unterredungen* durch die Lektüre dazu führen sollen, den guten Menschen zu bilden, reflektiert Sulzer in der auf das Widmungsschreiben folgenden »Vorrede« (USN, XIII). Darin erläutert er die Darstellungsverfahren sowie die praktisch ausgerichtete Funktion seiner *Unterredungen*, die den guten Menschen hervorbringen soll, der durch sein natürliches Erkennen Zugang zur Natur erhält. Diese Ziele der *Unterredungen* behandelt er in einem ersten Schritt und fährt in einem zweiten damit fort, wie sie erreicht werden können. Darauf folgt im zweiten Teil der Vorrede eine Gliederung, welche die Organisation des Buchs präsentiert und einen Überblick über die fünf Unterredungen des Lehrgesprächs gibt.

Die praktische Relevanz der *Unterredungen* und der darin aufgestellten Naturästhetik veranschaulicht Sulzer im ersten Teil der Vorrede mit einer Allegorie, in der eine Person, üppig beschenkt mit allen nur wünschbaren Reichtümern, keinen Zugang zum Vergnügen findet: »Ein König ließ für seinen Liebling ohne dessen Vorwissen ein prächtiges Haus bauen, die Zimmer wurden auf das beste meublirt, das Haus stund in einem Garten, an welchen ein Parc stoßte« (USN, XIV). Zusätzlich zum Haus stellt der König auch die gesamte Einrichtung bereit, die perfekt auf die Bedürfnisse des Liebblings angepasst sind:

In dem ersten Anblik, den er auf das ganze Werk richtet, findet er viel Sachen angelegt, deren Endzwek er nicht einsiehet, aber sehr leichte hätte errathen können; denn alles hätte ihn ganz natürlich auf den richtigen Gebrauch geleitet, alles war auch seinen Neigungen, die der König im Grund kannte[,] vollkommen gemäß. (USN, XV)

Doch auch wenn die Einrichtung des Hauses vollkommen den Neigungen des Liebblings entspricht und er deshalb auch ganz natürlich alles hätte richtig gebrauchen können, nutzt er lediglich ein einziges Zimmer und verkommt dort:

Der Liebling beziehet gleich das erste Zimmer, das er antrift, läßt sich seine Nahrung täglich dahin bringen, und stirbt nach einem Besiz von vielen Jahren in demselben Zimmer, ohne einen Fuß daraus gesetzt zu

haben, um die übrigen Anlegungen seines Herrn zu besehen, die er sich hätte zu Nuze machen können. (USN, XV-XVI)

Ganz gleich, wie angemessen die Geschenke des Königs den Neigungen des Lieblings auch sind, ohne eine aktive Einführung in den Gebrauch durch eine Lehrerfigur, ohne Gesellschaft und ohne Gespräche mit anderen gelingt der richtige, zum Vergnügen führende und deshalb bildende Gebrauch des Königsgeschenks nicht.

Die Startenergie des richtigen Gebrauchs möchte Sulzer mit seinen *Unterredungen* liefern; aber nicht für die Einführung in den Gebrauch eines Hauses und dessen Einrichtung und Umgebung, sondern in die Natur: »Wir machen es nicht besser, wenn wir von dieser Erde ziehen, ohne die Natur gekannt zu haben. [...] Ich glaube denen einen wichtigen Dienst zu thun, die ich zur genauen Betrachtung der Natur ermuntern kan« (USN, XVI). Obwohl dies vielversprechend klingt, erweist sich die Umsetzung doch als komplexer Vorgang. Denn der Zugang des erkennenden Menschen zur zu erkennenden Natur hängt von den Einflüssen der Natur auf den Menschen ab, die für die Bildung des erkennenden Menschen verantwortlich sind. Die Herausforderung für den Eintritt in diesen Zirkel liegt im dynamischen Erkenntnismodell, dem Sulzer durch die dialogförmigen *Unterredungen* nachzukommen sucht. Die poetische Gattung des Gesprächs soll eine praktische Eingliederung des Menschen in die Natur ermöglichen: »Ich suche dieses durch gegenwärtige Schrift zu thun, die ich allein dieser Absicht halber des Druks würdig geachtet« (USN, XVII). Die »gegenwärtige Schrift« soll die Funktion übernehmen, menschliche Neigungen zum »rechten Gebrauch« zu aktivieren (USN, XVI), was wiederum zur richtigen Betrachtung der Natur führt. Dank dieser Neigungen soll »ein jeder, der diese wenige Bogen ließt, von der Schönheit der Natur und ihrer untadelhaften Ordnung und Weisheit auf das lebhafteste [...] gerühret werden« (USN, XVII). Lebhaftige Rührung aufgrund von Ordnung und Weisheit der Natur initiiert seine Schrift, die nun praktisch das leistet, was die ›heilige‹ Schrift zuvor versprach.

Da die poetischen *Unterredungen* die im Menschen angelegten Neigungen zur Betrachtung der Natur aktivieren können, sieht er die »Dichter« in der Pflicht, mit der »Abbildung der Natur« die Rührung auszulösen und damit zur Betrachtung der Natur zu führen (USN, XVII-XVIII). Weil es laut Sulzer aber dieser Dichter ermangelt, muss er selbst mit seinen *Unterredungen* in die Bresche springen. Dabei geht es ihm nicht um eine Abbildung der Natur um der Abbildung willen, sondern vielmehr darum, »den Leser« auf die Naturbetrachtung »aufmerksam zu machen« und in die Naturbetrachtung einzuführen: »Läßt er sich durch

meine schwachen Gemählde bewegen, die Natur selbst zu betrachten, und ihre Schönheiten nachzuspühren«, gelingt sein Vorhaben (USN, XVIII-XIX). Der poetische Modus von Sulzers *Unterredungen* unterstreicht, dass sie keine theoretische Abhandlung sind, sondern ein poetisches »Gemählde«. Mit den *Unterredungen* übernimmt er die Aufgabe des Dichters und verfasst eine »Schrift«, durch welche die Einführung in die Natur glücken soll. Er nimmt in den *Unterredungen* deshalb auch nicht – anders als in vielen seiner vorhergehenden Schriften¹⁶¹ – »das Amt eines Physiци oder Naturforschers« auf sich, sondern lotet den ästhetischen Zugang zur Natur aus, indem er »einige Schönheiten der Schöpfung beschr[eibt], wie sie sich dem Auge und dem Verstande darstellen« (USN, XVIII). So wie sich die Natur den Sinnen und dem Verstand offenbart, so sollen auch die *Unterredungen* darstellen, um einen Zugang zur Natur zu initiieren.

Nachdem Sulzer die Ziele erläutert, welche die Darstellungsverfahren der *Unterredungen* durchzuführen haben, folgt eine Gliederung, um den »Leser über den Plan dieses Werkgens nicht in der Ungewißheit« zu lassen (USN, XXII). Die ersten vier von fünf *Unterredungen* gliedern sich nach dem Verlauf eines Tages: Morgen, Mittag, Nachmittag, Abend. Die fünfte *Unterredung* findet am darauffolgenden Tag statt und reflektiert den vorhergehenden Tag. Räumlich wechseln die *Unterredungen* zwischen der »wilden« Natur, dem kultivierten Garten und dem bürgerlichen Haus. In der ersten *Unterredung*, so fasst Sulzer in seiner Gliederung zusammen, behandeln die zwei Gesprächspartner Eukrates und Charites die Schönheit der Natur, wie sie sich in ihren harmonischen Gesetzen zeigt. Die zweite *Unterredung* handelt von »einer unzähligen Menge unvergleichlicher Kunst-Stücke, die überall in der Natur angebracht sind« (USN, XXIV), und mit denen das Verhältnis von Naturästhetik und menschlich erschaffener Kunst zur Debatte steht. Die dritte *Unterredung* »ist eine Art von Ausschweifung«, die den »göttlichen Ursprung der Welt« beweisen soll und die Sulzer angesichts der Vielzahl von »Gottesläugner[n]« für notwendig erachtet (USN, XXV).¹⁶² Danach, kurz vor Tagesende, widmen sich die Gesprächspartner listenartig den Seltenheiten der Natur, von denen »die vierte *Unterredung* einige Proben giebt« (USN, XXVI).

¹⁶¹ Vgl. Kertscher 1999.

¹⁶² Vgl. Korbinian Lindel: Skeptiker und Glaubenszweifler im Frühwerk von Johann Georg Sulzer. In: Décultot und Kittelmann (Hrsg.) 2024, S. 141-156; Hellwig 2008, S. 264-270.

Auf die Aufzählung dieser wunderbaren Dinge der Natur folgt die fünfte Unterredung, die am Tag darauf stattfindet und eine Art Meta-position innerhalb der *Unterredungen* einnimmt, indem sie die Bildung des guten Menschen durch das natürliche Erkennen innerhalb der Naturästhetik expliziert. Deshalb ist es relevant, dass die Naturästhetik nicht einfach – wie klassischerweise die Naturwissenschaften – die Natur zum Gegenstand ihrer Betrachtungen hat, sondern die Natur und deren Verfahren dahingehend untersucht, dass sie den natürlich erkennenden Menschen konstituieren: »Will man etwas mehr, als sich bloß an der Natur ergehen, so kann man sie zu einer Schule des Verstandes und des Herzens machen.« Die Schule der Natur, die Verstand und Herz bildet, lässt sich einerseits als Leitsatz »durch alle Unterredungen zerstreut« wiederfinden (USN, XXVII), andererseits wird dieser Leitsatz in der fünften Unterredung zum Gegenstand des Gesprächs. Die letzte Unterredung zeigt damit, »wie die Betrachtung der Natur den Verstand mit der wichtigsten Erkenntnis anfüllt, das Genie erweitert und das Herz bessert« (XVIII) und so den Bogen von Epistemologie bis hin zu Ethik schlägt.

II.3.2 *Unterredungen.* Bildung durch Poesie

Das Lehrer-Schüler-Verhältnis, das Sulzer in der Widmung an Bodmer entwirft, spiegelt sich in der Beziehung von Charites und Eukrates. In einem ersten Schritt führt Eukrates Charites in die Betrachtungen der Natur ein. Dies glückt aber lediglich, wenn Charites lernt, die Natur natürlich zu erkennen. Seine Inauguration in diesen Zirkel durch die Gespräche ist der Handlungsgegenstand der ersten Unterredung, die am Exempel von Charites den natürlich erkennenden Menschen entwirft und zugleich durch die Lektüre zu bilden sucht (Kap. II.3.2.1). Diese Doppelung in Gegenstand und Verfahren, das den Gegenstand konstituiert, wird dabei selbst zum Thema der *Unterredungen*. Dazu wenden sich die Gesprächspartner der poetologischen Frage nach dem Verhältnis von Natur und Kunst – im Sinne einer τέχνη – zu. Die höchste Kunst liegt darin, die Natur nicht nur in ihren Gegenständen, sondern auch in ihren Verfahren nachzuahmen, und dergestalt die Mimesis der Natur sowohl als eine *natura naturata* als auch eine *natura naturans* durchzuführen, wie die Poetologie der *Unterredungen* reflektiert (Kap. II.3.2.2). Abschließend behandeln die *Unterredungen* ihre eigene Funktion in Bezug auf die Ethik. Denn durch den »besonderen Unterricht«,¹⁶³ der in den *Unterre-*

¹⁶³ Tumarkin 1933, S. 107.

dungen vorgeführt und durch die *Unterredungen* durchgeführt wird, steht als Ziel nichts Geringeres als die Bildung des guten Menschen – und zwar des Individuums sowie der (bürgerlich codierten) Gesellschaft (Kap. II.3.2.3).

II.3.2.1 Ethik I.

Bildung des natürlich erkennenden Menschen

Die poetischen Darstellungsverfahren der *Unterredungen* sollen den Menschen zum ›natürlichen‹ Erkennen ausbilden und es ihm dadurch ermöglichen, die Natur zu erschließen, wie Sulzer in den Paratexten das Programm seines sokratischen Lehrgesprächs offenlegt. Dazu beginnen die insgesamt fünf *Unterredungen* mit einem homodiegetischen Erzähler, der zwar männlich gezeichnet ist, gleichzeitig aber den Namen weiblicher mythologischer Figuren, Charites, ›die Anmutigen‹ – Sammelbezeichnung für Aglaia, Euphrosyne und Thalia –, trägt. In einer Rückblende berichtet Charites von einem Landbesuch bei seinem »Freunde[]«, der ihn nach wie vor stark beschäftigt und ihn zur Erzählung der *Unterredungen* veranlasst: »Noch niemals hat ein kurzer Aufenthalt auf dem Lande solche Eindrücke in meinem Gemüthe nachgelassen, als diesmal« (USN, 1). Denn seinem Freund Eukrates, dem »gut Herrschenden«, sei es gelungen, Charites mit den richtigen Betrachtungen der Natur bekannt zu machen. Charites nimmt sich vor, von Eukrates' Natureinführung zu erzählen und dies schriftlich festzuhalten. Denn ihn beschäftigt »das Andenken des Vergnügens, das ich zum erstenmal empfunden, als mich mein Freund in die Betrachtung der schönen Natur hinein führte«. Und dieses Andenken will er medial festhalten: »Ich suche mich der Gespräche zu erinnern, die wir mit einander von der Schönheit der Natur gewechselt haben; Ich finde sie eines beständigen Andenkens würdig, und nun will ich sie der Vergessenheit entreissen« (USN, 2). Um die Erinnerung abzusichern, beginnt Charites, von den Gesprächen zu erzählen. Mit diesem narrativen Rahmen treten die *Unterredungen* in eine Strukturanalogie zum Widmungsschreiben: Auch wenn es scheint, als ob Bodmer bzw. Eukrates Vorherrschaft über Sulzer bzw. Charites haben, so sind es doch Letztere, die aufgrund ihrer Argumentations- bzw. Erzählposition die Kontrolle innehaben.

Mit dem Beginn des Erzählens von der Erinnerung wechselt der homodiegetische Erzähler Charites und von der Extra- zur Intradiege:

Es war an einem Morgen ganz frühe, noch vor Aufgang der Sonne, als Eukrates in mein Schlafzimmer trat, und nachdem er mich ganz sanfte

aufgeweckt mit grosser Munterkeit zu mir sagte: Stehe auf mein Freund; ich bin Willens dir einmal eine Lust zu machen, davon ihr in den Städten nichts wisst. (USN, 2)

Wie der König möchte auch Eukrates seinem Liebling neue Lüste bereiten. Die Konstellation ist über das Hohelied Salomons klar erotisch markiert¹⁶⁴ und knüpft zudem an die Männerfreundschaft der Vorrede an. Anders als der Liebling des Königs hat Charites jedoch das Glück, einen Freund zu haben, der ihn in die Naturbetrachtung und damit in den Gebrauch der Lüste einführt. Trotzdem ist der Langschläfer Charites eher mäßig von der Idee begeistert, vor Tagesanbruch das Bett zu verlassen, um von dem nahegelegenen Hügel aus mit Eukrates zusammen die Landschaft zu bestaunen. Er gesteht sich aber in seinen Erinnerungen ein, dass ihn der »Schauplaz rührete« (USN, 3).¹⁶⁵ Der Schauplatz besteht in einer »ziemlich weite[n] Ausdähnung von Land« und ist durch eine Vielzahl von Dörfern, Wäldern, Büschen und Teichen »vermannigfältiget« (USN, 3). Eukrates, als »grosser Liebhaber schöner Aussichten«, sorgt sich nicht einfach darum, dass Charites »diesen schönen Schauplaz einmal zu sehen« bekommt, vielmehr will er ihn in das »Vergnügen« einführen, das in der »Betrachtung der Natur« liegt (USN, 3-4). Der nächste notwendige Schritt, um dieses Vergnügen zu erreichen, liegt – nach dem frühen Verlassen des Bettes – in der Wiederholung: »Je öfter man den Genuß davon gehabt hat, je mehr gefällt es, weil es recht nach dem Bedürfnis unserer Natur abgepaßt ist; wenn ich mich so ausdrücken kann« (USN, 4), erklärt Eukrates. Häufigeres Genießen der Natur aktiviert die natürlichen Bedürfnisse des Menschen, da das Vergnügen an der Natur »alle[n] Menschen, zu allen Zeiten und in allen Umständen angemessen ist« (USN, 5). Obwohl die Angemessenheit von eigenem Vergnügen und der Betrachtung der Natur laut Eukrates gewissermaßen den Erfahrungen vorgelagert ist, so ist die Naturerfahrung trotzdem notwendig, damit sich das Vergnügen an der Natur einstellt.

Die tägliche Wiederholung, mit der sich Eukrates der Naturbetrachtung widmet, befremdet Charites. Er müsse »mehr Abwechslung, und mehr Verschiedenheit« in seinen Vergnügen haben, was ihm die Naturbetrachtung nicht bieten könne (USN, 7). Trotzdem versucht Eukrates

164 Vgl. an dieser Stelle beispielsweise das Zitat »Stehe auf mein Freund« aus dem Hohelied, das sich lediglich durch eine Veränderung der heteronormativen Figurenkonstellation von dem hier zitierten Weckruf unterscheidet (vgl. Hld 2,10).

165 Zur subjektkonstitutiven Funktion des Schauplatzes um 1750 allgemein und insbesondere in Sulzers *Unterredungen* vgl. Forrer 2013.

weiter, »einen großen Liebhaber der Natur aus [ihm zu] machen« (USN, 8), indem er ihm die »unendliche Manigfaltigkeit und Abwechslung der Sachen« in der Natur aufzeigt (USN, 9). Auch wenn diese Manigfaltigkeit vorübergehend Charites wieder für die Natur begeistert, so stellen sich doch kurz darauf abermals Zweifel ein, ob ihm die Naturbetrachtung als Vergnügen genügt. »Vielleicht sind meine Neigungen stärker, als die deinigen« (USN, 10), mutmaßt Charites, um sich zu erklären, weswegen er sich so schnell ablenken lässt, während hingegen Eukrates sein Vergnügen an der Natur auch nach längerer Zeit nicht verliert. Eukrates kehrt Charites' Argumentation daraufhin um: Die Natur stimmt »mit der ursprünglichen Sanftmuth unsrer Natur überein« (USN, 10) und eben nicht mit »starken« Neigungen, die von der Natur wegführen. Erst die »Gewohnheit und die Verdorbenheit der grossen Welt unterdrücken die ursprünglichen Empfindungen der Seele, und pflanzen hingegen eine Menge wilder Neigungen, welche sie für das sanftere Vergnügen fühllos machen« (USN, 12). Während also die Natur »[s]anfte Eindrücke« in der Seele erzeugt und sie so vergnügt und überhaupt erst für Vergnügen empfänglich macht (USN, 10), »pflanzt« die »große Welt« das falsche – d. h. in den *Unterredungen* das »wilde« – Vergnügen ein. Die Wildheit kommt der Kultur, die Sanftheit hingegen der Natur zu, wobei Kultur und Natur die Seelen der Menschen mit ihren jeweiligen Attributen regelrecht infizieren. Die Metaphorik des Einpflanzens sowie die künstliche (Re-)Aktivierung des natürlichen Empfindens verunmöglichen an dieser Stelle aber eine Bestimmung, was denn nun genau dem der Seele angemessenen Vergnügen entspricht. Diese Unentscheidbarkeit spiegelt sich dann auch in den zwei Seelenallegorien, die Eukrates und Charites für ihre jeweilige Argumentationsposition verwenden und die aufzeigen sollen, welches der zwei Attribute nun der Seele angemessener ist, und d. h., in welchem Zustand die Seele in ihrer ganzen Klarheit zur Darstellung gelangt: Ist die Seele gleich einem Bach, der bei einem sanften Lauf klar, bei einem wilden aber trübe ist, oder ist sie gleich einem stehenden Gewässer, das erst durch »stärkere Bewegung« klar wird (USN, 11)?

Weil diese Allegorien vorerst keine eindeutigen Antworten liefern, argumentiert Eukrates mithilfe des menschlichen Vergnügens, das sich dann einstellt, wenn in der Betrachtung einer Sache auch deren Gesetzmäßigkeiten sichtbar sind. Während sich in einer stürmischen Seele deren Gesetzmäßigkeiten nicht ablesen lassen, ist gerade dies bei einer sanften durchaus möglich. Wenn die Seele lesbar ist, dann befindet sie sich im natürlichen Zustand, weil sich die Natur gerade durch die Lesbarkeit ihrer Gesetzmäßigkeiten auszeichnet. Analog zur Natur muss auch die Seele lesbar sein – und lesbar ist die Natur für die Seele dann, wenn sich

die Seele *vice versa* im ›richtigen‹, d. h. natürlichen, Zustand befindet. Deshalb vergnügt der sanfte Zustand der Seele auch, da es der natürlichen Empfindung angemessen ist, weil man nicht nur »verborgene Schönheiten siehet«, sondern zugleich »auch die Regeln, nach welchen sie gemacht sind[,] entdeckt« (USN, 16). Weil die Natur »das Reich der Ordnung und Harmonie« ist, offenbart sie zudem im Vergnügen auch die Gesetzmäßigkeiten, die dieses Vergnügen begründen, was sie zu ihrem eigenen Lektüreschlüssel werden lässt. Diese Offenbarung der sich selbst auslegenden Natur stellt sich dort ein, wo sich die Seele in ihrem natürlichen Zustand befindet. Das heißt, wo die Natur und ihre Gesetzmäßigkeiten für die Seele nicht lesbar sind, liegt das nicht an der ›Wildheit‹ der Natur, sondern vielmehr an der ›Wildheit‹ der Seele. ›Richtig‹ zueinander in Beziehung gesetzt, wenn die Betrachtungen der Natur korrekt durchgeführt werden, zeugt dies also nicht einfach von erlangten Erkenntnissen über die Natur, sondern auch von einem spezifischen Zustand der Seele, genauer gesagt: dem natürlichen Zustand der Seele, der durch die Betrachtung der Natur zustande kommt und der wiederum die Betrachtung der Natur ermöglicht.

Diese Gesetzmäßigkeiten kontrastieren die Mannigfaltigkeit der Natur, mit der Eukrates gerade eben noch Charites die Natur schmackhaft machen wollte, als dieser befürchtete, sich ob der Natur zu langweilen. Doch wie verhält es sich nun mit der Natur, ist sie vielseitig und spannend oder einheitlich und harmonisch? Was wie ein Widerspruch scheint, münzt Eukrates in ein Argument für die Bewunderung der Natur um: »Du wirst ungewiß seyn, ob du mehr die Harmonie der Theile in einzeln Gestaltten, oder die wunderbare Verschiedenheit aller unter einander bewundern sollst« (USN, 17). Dass die Natur zugleich harmonisch und mannigfaltig ist, führt direkt zur Ästhetik: Einheit in der Mannigfaltigkeit, diese Denkfigur ist das Telos der sinnlichen Erkenntnis in der Mitte des 18. Jahrhunderts, das dem Konzept der Schönheit entspricht. Innerhalb der Natur stehen deshalb Einheit generierende Harmonie und Mannigfaltigkeit lediglich scheinbar im Widerspruch. Denn mit der Übereinstimmung in der Mannigfaltigkeit steht die *Schönheit* der Natur zur Debatte, dasjenige also, was die einzelnen Unterredungen zusammenhält, was bereits der Titel der Schrift ausweist. Der Widerspruch zwischen Harmonie und Mannigfaltigkeit hebt sich nicht nur im Konzept der Schönheit auf, sondern auch – aus der Perspektive des erkennenden Menschen – teleologisch in dem Zweck, die Natur zu betrachten.

Die Schönheit der Natur wird in den *Unterredungen* demnach auf die Erkenntnis des Menschen ausgerichtet. Dass die ›Hervorbringungen‹, also die Produkte der Natur, »so ungemein übereinstimmend und zugleich so

unendlich verschieden sind« (USN, 22-23), hängt nicht einfach von der Natur an sich ab, sondern immer auch vom epistemologischen Zugriff des erkennenden Menschen auf die Natur: Er muss fähig sein, mittels Regeln Übereinstimmung im Mannigfaltigen zu erfassen, damit er natürlich erkennt. Laut Eukrates befördert die Natur selbst diese Erkenntnisverfahren, indem sie zu erkennen gibt, *wie* man ›richtig‹, d. h. natürlich, die Natur – und damit ihre Schönheit – erkennt. Denn in ihren Gestaltungen verfährt die Natur nicht nur *nach* Regeln, sondern bringt diese Regeln im Gestaltungsprozess zugleich auch erst hervor – ein scheinbar zirkuläres Prinzip, das Eukrates treffend als »Genie der Natur« bezeichnet:

Wenn man das einzige Geschlecht der Vierfüßigen betrachtet, da eigentlich nur die drey Haupttheile, der Kopf, der Leib und die Füße sind, und erwäget, was für eine erstaunliche Menge ganz verschiedener aber immer harmonischer Gestalten die Natur aus diesen drey Haupttheilen zusammen gesetzt hat, so kan unser Geist die Bewunderung über das Genie der Natur kaum fassen. (USN, 23-24)

Nach einem Gesetz (Vierfüßer bestehen aus Kopf, Leib und Füßen) schafft die Natur eine Vielzahl mannigfaltiger Gestalten, die sich trotz ihrer Verschiedenheit harmonisch zueinander verhalten. Verantwortlich für die Schöpfung einer übereinstimmenden Verschiedenheit ist ausgerechnet das »Genie der Natur«, womit Eukrates – reziprok zur Natur des Menschen – die Natur anthropomorphisiert. Analog dazu, wie es – was Bodmer ›in den Werken des Geistes‹ zeigt – Miltons Genie fertigt, bringt, dass *Paradise Lost* (1667) nach Regeln funktioniert, die es zugleich hervorbringt,¹⁶⁶ bildet die Natur in ihren Gestaltungen Regeln, sodass Mannigfaltigkeit und Harmonie miteinander bestehen können – eine Figuration, die nicht erst dem Geniebegriff um 1800 zugrunde liegt.¹⁶⁷ Die Natur erstellt in ihrer Schöpfung gleichzeitig die Regeln dieser Schöpfung, weswegen der Mensch die Schöpfung auch »kaum fassen« kann.

Mit der »Bewunderung über das Genie der Natur« steht der Zugriff des erkennenden Menschen auf die Natur zur Debatte,¹⁶⁸ der in der und durch die Natur Regeln erkennt, die ihm zuvor unbekannt waren und nicht auf ihm zugängliche Gesetze zurückgeführt werden können. Diese Regeln ermöglichen es, das Mannigfaltige in Übereinstimmung zu begreifen, in-

166 Vgl. Eberhard Ortland: Art. Genie. In: Barck et al. (Hrsg.) 2010, Bd. 2, S. 661-708, hier: S. 684.

167 Vgl. zu Sulzer als Begründer der Genieästhetik Uhlig 2015, S. 147-156.

168 Vgl. Nicola Gess: Staunen. Eine Poetik. Göttingen 2019, insbes. S. 50-54.

dem sie das Begreifen an das Empfinden koppeln – was sodann den Ausgangspunkt der ästhetischen Erkenntnis bildet. Der erkennende Mensch kann die Regeln nicht einfach vom Gegenstand abstrahieren, sondern findet sie in dem Akt der Bewunderung der Natur, wie Eukrates erklärt:

Was für ein Reichthum an Regeln, Veränderungen und Zusammen-
setzung der Proportionen! Es ist dir gar nicht unbekannt *Charites* was
für ein Gefühl für solche proportionirte Gestalten die Natur in unsre
Seele geleet hat: also kanst du auch leichte urtheilen, was für Vergnü-
gen ein denkendes Wesen empfinden muß, das diese unbegreifliche
Geschicklichkeit der Natur, in so unendlich vielen und so verschiedenen
Dingen, die Regeln der Harmonie anzuwenden, einsieht? (USN, 24)

Die Natur legt in der Seele ein Gefühl für die Empfindung ihrer Regeln an, wodurch in der Seele durch die Perzeption der Natur potenziell das Gefühl der Bewunderung ausgelöst wird. Bewunderung ist deshalb ein Zeichen der Übereinstimmung von der Seele mit der Natur und d. h. eines spezifischen Erkenntnismodus sowie eines spezifischen Modus der Seele selbst. Die Erkenntnisse dieser Regeln sind an das Empfinden gebunden, das die »unbegreifliche Geschicklichkeit der Natur« einsehen lässt und vom natürlichen Zustand der Seele zeugt. Daraus, dass die Seele das Unbegreifliche empfindet und durch dieses Empfinden einsieht, resultiert das Vergnügen.¹⁶⁹

Durch das Vergnügen ermöglicht es die Natur einerseits, dass ein Mensch ihre Regeln erkennt, die Mannigfaltiges zur Übereinstimmung bringen. Andererseits bildet sie in diesem Erkennen den natürlich erkennenden Menschen, indem sie ihn – mittels Bewunderung – »richtig« erkennen lässt. Denn die Natur gestaltet nicht nur äußere Gegenstände, sondern auch das Gefühl in der Seele, durch welches die Einsicht in die Regeln der Natur gelingt. Der Mensch ist deshalb sowohl als Lebewesen als auch als natürlich Erkennender selbst Teil der harmonischen Regeln und somit Teil der Natur. Als Teil dieser Regeln erhält er einen Platz in einem holistischen Naturmodell, in dem »die Abweichungen der einen Art von der andern fast unmerklich sind« (USN, 27). Zwischen den Erzeugnissen der Natur besteht ein Übergang, der jedoch fließend ist. Da die Natur »ein einziges harmonisches *Ganzes*« aus den einzelnen Arten bildet, die als »[h]armonische Kette der Geschöpfe« vom Stein bis zum Menschen fließend übergehen (USN, 27),¹⁷⁰ bestehen zwischen den ein-

169 Vgl. Décultot 2024.

170 Zur Ideengeschichte der Kette der Geschöpfe vgl. Arthur O. Lovejoy: *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*. Cambridge 1936.

zelen Gliedern dieser Kette »unmerkliche Veränderungen« (USN, 28). Die *differentia specifica* zwischen den einzelnen Arten verschwimmen in diesem harmonischen Ganzen gar so stark, »daß sich kaum sagen läßt, wo dieses aufhöret, oder wo jenes angehet« (USN, 29). Der Mensch, der selbst Teil dieser Ganzheit ist und sich als natürlich Erkennender durch die Selbstreflexion richtiggehend in der Natur aufhebt, gelangt durch diese Erkenntnis zu einer Art Erkenntnis-Ekstase, einer *Unio Mystica*, die er aber nicht in Gott, sondern im Vergnügen der Naturerkenntnis feiert.¹⁷¹ Eukrates preist Charites diese Erkenntnis, in der sich der erkennende Mensch im Erkenntnisobjekt der Natur aufhebt, als höchstes Vergnügen an: »Kurz o Freund solche Betrachtungen, geben uns hohe Begriffe von der Natur, der Geist wird über dieser Vollkommenheit in den höchsten Grad des Erstaunens gesetzt. Ein Vergnügen, dem kaum ein anderes zu vergleichen ist« (USN, 29).

Das natürliche Erkennen mittels Naturbetrachtung gelingt Charites dank der Führung seines Freundes zum ersten Mal: »Ich war während diesen Reden und Anmerkungen meines Freundes in einer Art von Traum.« »Reden und Anmerkungen« ermöglichen Charites, diesen Erkenntniszustand zu erreichen (USN, 29). Doch auch wenn der Einstieg in die Naturbetrachtungen dieses Mal durch die Unterredungen gelungen ist, so fürchtet Charites, dass er ihn ohne die Hilfe von Eukrates nicht zu wiederholen vermag:

In der That o Freund, sagte ich, du zeigest mir hier ein ganz neues Land in dem Reich der Wahrheit; ein wahres Indien dieser geistlichen Welt, da das Wunderbare und Neue beständig mit dem Nützlichen begleitet ist. Ich bin dir für diese Entdeckungen ungemein verbunden. Aber wie sehr fürchte ich, daß ich, da ich dich nicht immer zum Führer haben kann, nicht weit in diesem wunderbaren Lande werde fortkommen können; daß ich etwa auf eine wüste Insel getrieben werden, oder gar Schifbruch leiden möchte. (USN, 30)

In der mystifizierten Alterität (»wahres Indien dieser geistlichen Welt«) stellt sich zugleich ein Unbehagen der Orientierungslosigkeit ein. Doch Eukrates beruhigt den Freund, denn die Natur würde selbst einen Zugang zu sich bereitstellen; zur Natur zu gelangen sei natürlich, was aber für den Städter Charites so fremd sei wie das stereotype Indien. Orientierung ist aber potenziell vorhanden, denn die Natur führe ihn nun

171 Zum Zusammenhang von *Unio Mystica* und Vergnügen im 18. Jahrhundert vgl. Hufnagel 2010, S. 717-718.

selbst: »[D]ie Bahne ist ziemlich gut abgezeichnet« (USN, 30). Die Einführung in die »Schule der Natur« (USN, 32) ermöglicht nämlich nicht nur ein Erkennen der Natur als Objekt, sondern auch im Sinne des *genitivus subjectivus* eine Schule, die von nun an von der Natur geleitet wird. Und nicht zuletzt – um den Bogen zur Erzählsituation des Einstiegs zurückzuschlagen – hilft dazu das »Festhalten dieser Erinnerung; im Akt des Erzählens in den *Unterredungen*, der ja letzten Endes der Ursprung der erzählten *Unterredungen* ausmacht. Die »Reden und Anmerkungen« von Eukrates, die in die zirkuläre Erkenntnisfiguration der Natur einführen, widerspiegeln als Produkt von Charites' Erzählen deshalb die Struktur dieser Erkenntnisfiguration, was sich zudem über die »Vorrede« bis zum Widmungsschreiben weiterspinnt, »daß sich kaum sagen läßt, wo dieses aufhöret, oder wo jenes angehet« (USN, 29).

II.3.2.2 *Bildende Funktion der Kunst.* *Poetologische Reflexionen*

Wie dieses Verfahren angelegt ist und funktioniert, das durch »Reden und Anmerkungen« zur Naturerkenntnis führt, wird in einer poetologischen Wendung des Gesprächs zum Gegenstand von Eukrates' und Charites' *Unterredungen*. Seine epistemologisch ausgeleuchtete Naturästhetik nimmt Sulzer als Ausgangspunkt, um in einem weiteren Schritt den Status von menschlich erzeugten Produkten, d.h. allgemein von Künstlichem im Sinne von τέχνη sowie von Kunst und insbesondere Poesie, zu verorten. Was Kunstwerke – und damit auch immer selbstreflexiv gewendet: die *Unterredungen* – können, bestimmen die *Unterredungen* im Mimesis-Diskurs, der den Gegenstand der zweiten *Unterredung* ist. Mit der Naturästhetik gilt es zugleich den Kunstbegriff neu zu justieren und ihm eine spezifische Funktion zuzuordnen. Diese liegt in der Vervollkommnung menschlicher Werke, was sodann die Potenz der *Unterredungen* auslotet und die Brücke von der Naturästhetik zur Ethik schlägt. Denn durch ihre Vollkommenheiten vermögen menschliche Werke andere Menschen zu bilden, was sich auch die *Unterredungen* zum Ziel gesetzt haben.

Die Vervollkommnung der Kunst liegt laut den *Unterredungen* in der Nachahmung – jedoch nicht in der Nachahmung von vorhergehender Kunst im Sinne einer *imitatio artis* bzw. *veterum*, sondern einer Nachahmung der Natur, einer *imitatio naturae*.¹⁷² Die Nachahmung der Natur

172 Zu Sulzers Nachahmungskonzept insbes. in seiner *Allgemeinen Theorie der schönen Künste* vgl. Philipp Kampa: Produktive Mimesis. Johann Georg Sulzer über Nachahmung in den schönen Künsten. In: Décultot, Kampa und Kittelmann

wird in den *Unterredungen* in ein klassisches zweigliedriges Schema geteilt: Als *natura naturata*, also ›Natur als Geschaffenes‹, liefert die Natur »Urbilder« (USN, 25) für die schönen Künste, die diese nachahmen sollen. Als *natura naturans*, also ›Natur als schaffendes Prinzip‹, stellt sie die Erzeugungsprinzipien für die Kunst bereit.¹⁷³ Mit der Natur stehen deshalb nicht einfach die Produkte der Natur zur Debatte, sondern zugleich deren Gesetzmäßigkeiten, die als produzierende Prinzipien von den Künsten in der Nachahmung übernommen werden sollen. In der Nachahmung der Natur kommen nun beide Momente zum Tragen, da die Nachahmung der Natur als »übergreifende Komponente«, wie Blumenberg festhält, darauf beruht, dass »Natur und ›Kunst‹ [...] strukturgleich« sind.¹⁷⁴

Das Verhältnis zwischen den schönen Künsten und der Natur als *natura naturata* besprechen Charites und Eukrates bereits in ihrer ersten Unterredung. Gegen Eukrates' Argument, dass die Betrachtung der Natur unumgänglich ist, um die Regeln der Harmonie einzusehen, wendet Charites ein, diese Regeln besser in den Werken der schönen Künste als in der Natur ablesen zu können. Er ist der Meinung, dass »eine einzige Statue eines guten Meisters, mehr Reichthum in Erfindung und mehr Schönheit in der Proportion hat, als alle Pflanzen oder Thiere« (USN, 25). Eukrates macht ihn aber darauf aufmerksam, dass der dargestellte Gegenstand nicht vom ›Meister‹ selbst stammt, sondern dass dieser die »Urbilder« seiner Kunst aus der Natur entlehnt (USN, 25). Anders denn als Nachahmung der vorliegenden *natura naturata* ist schöne Kunst nicht zu denken. Darüber hinaus entspricht die Natur nicht nur qualitativ der Vorlage für die Kunst, sondern übertrifft diese auch quantitativ, da »sie solcher [= der Urbilder, i. s.] unendlich viele gemacht« hat (USN, 26). Eukrates macht sich dafür stark, »die Natur als Vorbild, als Schatz, aus

(Hrsg.) 2018, S. 160-177. Zur Wirkungsgeschichte der aristotelischen Mimesis bis in die Aufklärung in Bezug auf die Natur vgl. Andreas Kablitz: Die Unvermeidlichkeit der Natur. Das aristotelische Konzept der Mimesis im Wandel der Zeit. In: Gertrud Koch, Martin Vöhler und Christiane Voss (Hrsg.): Die Mimesis und ihre Künste. München 2010, S. 189-211; Luiz Costa Lima: Art. Mimesis/Nachahmung. In: Barck et al. (Hrsg.) 2010, Bd. 4, S. 84-121.

173 Vgl. Dobai 1978, S. 51.

174 Hans Blumenberg: »Nachahmung der Natur«. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen. In: Ders.: Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. Stuttgart 1981c, S. 55-104, hier: S. 56; vgl. zu Blumenbergs Mimesis-Konzept Friedrich Balke: Possessive Mimesis. Eine Skizze und ein Beispiel. In: Koch, Vöhler und Voss (Hrsg.) 2010, S. 111-126.

dem sich der Künstler bedient, zu begreifen«,¹⁷⁵ weswegen sie auch »Lehrmeisterin« der »Künstler« heiße: »Daher hörest du das allgemeine Geständniß aller Künstler, das die Natur für ihre Lehrmeisterin, und die Schöpfung für ihre Schule, angiebt« (USN, 26).

Doch nicht nur »als Fundus im handfesten, materiellen, sondern auch im strukturellen Sinn fungiert« die Natur als Lehrmeisterin,¹⁷⁶ da sie neben dem Darstellungsmaterial auch das Produktionsprinzip vorgibt – und dieses Produktionsprinzip liegt in der *inventio* der Natur, in ihrer Erfindungskunst, die als *natura naturans* Neues hervorbringt. Während die schönen Künste einerseits der *natura naturata* nachgebildet sein sollen, müssen sie sich auch technisch mit der Natur als *natura naturans* messen können. Wie Sulzer bereits in seiner Vorrede festhält, wechselt er, um das Prinzip der zeugenden Natur zu erläutern, von der sinnlichen Dimension der Natur zur geistigen und damit von den schönen zu den mechanischen Künsten. Bereits die frühe Sulzer-Forschung bemerkt, dass sein Nachahmungskonzept – in seiner *Allgemeinen Theorie der schönen Künste* (1771-1774) – nicht einfach »die Nachahmung der Natur in ihren Gegenständen«, sondern »die *Nachahmung* der *Natur* in ihrem *Walten*« in den Fokus rückt.¹⁷⁷ Deshalb gilt es für Sulzer die Natur in ihren Verfahren zu begreifen. Diesen Umschlag von der Nachahmung der Natur als *naturata* hin zu einer Nachahmung der Natur als *naturans* markiert auch die Gliederung der *Unterredungen*. Eukrates und Charites kehren nach ihrem ersten morgendlichen Spaziergang nach Hause zurück, und mit dem räumlichen Wechsel von der Natur zum Haus endet auch die erste Unterredung. Die zweite beginnt in der Übergangszone von Haus und Natur, in Eukrates' Garten, wo Natur und Kultur aufeinandertreffen. Charites betrachtet und bewundert dort die künstlich angelegte Grotte, die Eukrates so kunstvoll gefertigt hat, dass sie »von Natur« aus gemacht zu sein scheint und man Mühe hat, »zu glauben, daß diese Grotte ein Werk der Kunst ist; so natürlich ist alles darinn angebracht« (USN, 37-38). Wie es der »einfältige [] und natürliche [] Geschmack« von Eukrates geschafft hat, die Künstlichkeit der Grotte zu verdecken, gibt Anlass für die zweite Unterredung (USN, 38).

Charites, nun vollends davon überzeugt, dass die Natur die Kunst in Vollkommenheit übertrifft, gesteht einerseits ein, dass die Natur der Ursprung der Kunst ist, andererseits auch, dass die Prinzipien jeglicher menschlicher Künste aus der Natur stammen: »Man lernt also aus der

175 Kampa 2018, S. 172.

176 Ebd.

177 Gross 1905, S. 21.

Natur auch erfinden«, hält er staunend fest, worauf Eukrates antwortet, dass »Erfindungen der Kunst« nichts anderes seien »als Nachahmungen der Natur« (USN, 38). Die Idee, *imitatio* und *inventio* in der Kunsttheorie aufeinander zu beziehen, stammt freilich nicht von Sulzer.¹⁷⁸ Seine Naturästhetik wertet jedoch die Verbindung des *imitatio*-Diskurses mit dem *inventio*-Diskurs um, wie er in der Erkenntnistheorie, ausgehend von Francis Bacons *Novum organum* (1620), geführt wird. Der um 1750 bereits seit über hundert Jahren tobende Methodenstreit, wie neue Wahrheiten erfunden bzw. gefunden werden können,¹⁷⁹ erhält gerade in der Ästhetik bei Wolff und Baumgarten eine zentrale Funktion, indem die *ars inveniendi* den autonomen Erkenntnisstatus der sinnlichen Erkenntnis ermöglicht.¹⁸⁰ Wolff und Baumgarten geht Leibniz voran, der die *ars inveniendi* – gleich den *characteristica universalis* (vgl. Kap. I.1.1) – im Zuge seiner *scientia generalis* entwickelt, auf welche die *Unterredungen* dann auch implizit sowie explizit rekurren.

Ihren Ausgangspunkt für den Erfindungsdiskurs nehmen die *Unterredungen* in Leibniz' *ars inveniendi*, die sich als Ziel setzt, »neue, noch nicht verfügbare Erkenntnisse aufzufinden«,¹⁸¹ indem sie für das Auffinden bzw. Erfinden dieser neuen Erkenntnisse eine Methodik bereitstellt. Wie genau diese Methodik – abgeleitet aus der *ars combinatoria* – funktioniert, wurde in der Forschung bereits ausgiebig dargelegt.¹⁸² Die *ars inveniendi* setzt sich aus Analyse und Synthese zusammen, argumentiert Leibniz im Fragment *De arte inveniendi in genere* (ca. 1677-1686). Komplexe Begriffe sollen analytisch zergliedert und synthetisch wieder zusammengesetzt werden, was – wiederum unter Rückgriff auf Ramon Llull

178 Vgl. beispielsweise Charles Batteux' vier Jahre vor Sulzers *Unterredungen* veröffentlichtes Buch *Les Beaux Arts réduits a un même principe*, insbesondere das zweite Kapitel des ersten Teils mit dem Titel »Le Génie n'a pu produire les Arts que par l'imitation: ce que c'est qu'imiter« ([Charles Batteux]: *Les Beaux Arts réduits a un même principe*. Paris 1746, S. 10-22).

179 Vgl. Anton Hügli und Udo Theissmann: Art. Invention, Erfindung, Entdeckung. In: Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4. Basel/Stuttgart 1976, Sp. 544-574.

180 Vgl. Stephanie Buchenau: *The Founding of Aesthetics in the German Enlightenment. The Art of Invention and the Invention of Art*. Cambridge 2013.

181 Oscar M. Esquisabel: Leibniz' Erfindungskunst und der Entwurf der Charakteristik. In: *Studia Leibnitiana* 36/1 (2004), S. 42-56, hier: S. 47.

182 Allgemein zu Leibniz' *ars inveniendi* vgl. Hans Poser: *Leibniz' Philosophie. Über die Einheit von Metaphysik und Wissenschaft*. Hrsg. von Wenchao Li. Hamburg 2016, S. 350-378, und die dort zitierte Forschung, sowie Andreas Meier-Kunz: *Die Mutter aller Erfindungen und Entdeckungen. Ansätze zu einer neuzeitlichen Transformation der Topik in Leibniz' ars inveniendi*. Würzburg 1996.

ars magna – zu allen möglichen Erkenntniskombinationen führt. Mit dieser Methodik erhofft sich Leibniz aber nicht nur, kombinatorisch alle möglichen Erkenntnisse über die Welt systematisch erarbeiten zu können, sondern auch eine »Brücke zwischen Theorie und Praxis« zu schlagen,¹⁸³ die neben dem Ethischen und dem Politischen¹⁸⁴ auch die Mechanik und Technik weiterbringen soll.¹⁸⁵ Denn die *ars inveniendi* ermöglicht mit den Erkenntnissen über die Welt auch gleich die Elemente für technische Erfindungen – was nicht zuletzt darin begründet liegt, dass in der *ars inveniendi* Entdecken und Erfinden nicht getrennt vorliegen.¹⁸⁶ Auch wenn die spezifischen Anwendungsversuche von Leibniz' Findungskunst auf den technisch-maschinellen Bereich »vielfach nicht erfolgreich war[en]«¹⁸⁷ und er nie seinen sich erträumten automatischen Hausdiener erhält,¹⁸⁸ so verspricht er sich, mit der *ars inveniendi* zugleich Soft- und Hardware einer allwissenden und alles könnenden Maschine zu erstellen.

Freilich führt die Erfindung bzw. Entdeckung einer solchen Methodik, die für alle Inventionen verantwortlich ist, zu einer paradoxen Situation, da sich die Methodik für alle Entdeckungen selbst entdecken müsste. Diese Einsicht nutzt Leibniz sogleich, um sich in einem Schreiben, in dem er sich Herzog Johann Friedrich von Braunschweig-Lüneburg »zu allen möglichsten Diensten [...] schuldigster maßen offerieren« will, geradezu als Entdecker Gottes zu feiern:

In *Philosophia* habe ich ein mittel funden, dasjenige was Cartesius und andere *per Algebram et Analysin* in *Arithmetica et Geometria* gethan, in

183 Poser 2016, S. 368.

184 Vgl. Cornelis-Anthonie van Peursen: *Ars Inveniendi bei Leibniz*. In: *Studia Leibnitiana* 18/2 (1986), S. 183-194.

185 Vgl. Jürgen Gottschalk: *Die ars inveniendi und Leibniz' mögliche Vorstellungen von Anwendungen in technischer Hinsicht*. In: Herbert Berger, Jürgen Herbst und Sven Erdner (Hrsg.): *Einheit in der Vielheit. VIII. Internationaler Leibniz-Kongress. Nachtragsband*. Hannover 2006, S. 73-81; Hans Wüßing: *Ars inveniendi. Leibniz zwischen Entdeckung, Erfindung und technischer Umsetzung*. In: Kurt Nowak und Hans Poser (Hrsg.): *Wissenschaft und Weltgestaltung. Internationales Symposium zum 350. Geburtstag von Gottfried Wilhelm Leibniz vom 9. bis 11. April 1996 in Leipzig*. Hildesheim 1999, S. 231-253.

186 Vgl. Poser 2016, S. 360.

187 Ebd., S. 373.

188 Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Extrait du Dictionnaire de M. Bayle article Rorarius p. 2599 sqq. de l'Édition de l'an 1702 avec mes remarques*. In: Ders.: *Die philosophischen Schriften*. Hrsg. von C.J. Gerhardt. Bd. 4. Berlin 1880, S. 524-554, hier: S. 537.

allen *scientien* zuwege zu bringen *per Artem Combinatoriam*, welche *Lullius* und *P. Kircher* zwar *exolirt*, bey weiten aber in solche deren *intima* nicht gesehen. Dadurch alle *Notiones compositae* der ganzen welt in wenig *simplices* als deren *Alphabet reduciret*, und aus solches *alphabets combination* wiederumb alle dinge, samt ihren *theorematis*, und was nur von ihnen zu *inventiren* möglich, *ordinata methodo*, mit der zeit zu finden, ein weg gebahnet wird. Welche *invention*, dafern sie wils Gott zu werck gerichtet, als *mater* aller *inventionen* von mir vor das *importanteste* gehalten wird, ob sie gleich das ansehen noch zur zeit nicht haben mag.¹⁸⁹

Die ›importanteste Invention‹, die Erfindung der ›Mater aller Inventionen‹, gehe auf sein Konto, wirbt Leibniz beim Herzog.¹⁹⁰ Diesen gottähnlichen Status, der für die Schöpfung der Erfindungsmatrix verantwortlich ist, nimmt dagegen in Sulzers *Unterredungen* keine Person, sondern die Natur ein, aus welcher der Mensch das Erfinden erst erlernen kann (vgl. USN, 38). Deshalb hat die Kunst die Natur nicht nur in ihren »Urbildern« nachzuahmen, sondern in ihrem Erfinden, wodurch die Kunst weniger Produkt als vielmehr Erzeugungsprinzip zu sein hat. »Man lernt also aus der Natur auch erfinden«, wodurch sich der »Ursprung der Künste in der Natur« (USN, 38) verortet lässt.

Was dabei bereits bei Leibniz eine prominente Position einnimmt, greifen die *Unterredungen* wieder auf: nämlich die Erfindung von Maschinen.¹⁹¹ Das Erzeugungsprinzip der Natur lässt sich in der Struktur der Hervorbringungen der Natur ablesen, weswegen durch die Nachahmung der Natur in ihrem Hervorbringen ebenfalls Hervorbringungen resultieren, die aber weit unvollkommener sind als diejenigen der Natur. Eukrates erklärt, dass die Natur »die Ursprüngliche Werkstätte aller Künste [ist]; Eine unendliche Rüstkammer der künstlichsten Maschinen, die alles, was die Menschen erfunden haben, weit übertreffen« (USN, 39). Als Vergleich führt er die maschinelle Ente des Erfinders Jacques de Vaucanson auf, die nicht nur sehr viel weniger kann als »eine wirkliche Endte, einer Erfindung der Natur«, sondern dazu auch noch »aufgezo-

189 Gottfried Wilhelm Leibniz: Leibniz an den Herzog Johann Friedrich. In: Ders.: Die philosophischen Schriften. Hrsg. von C.J. Gerhardt. Bd. I. Berlin 1875, S. 57-64, hier: S. 57-58.

190 Vgl. Constanze Peres (Hrsg.): Wie entsteht Neues? Analogisches Denken, Kreativität und Leibniz' Idee der Erfindung. Paderborn 2020.

191 Zum Maschinenbegriff im 17. und 18. Jahrhundert vgl. Marie Theres Stauffer und Stefan Kristensen: Einleitung. In: *figurationen 17/2* (2016), S. 7-16.

gen« werde müsse (USN, 41). Obwohl Charites darüber empört ist, dass Eukrates »mit dem *Des Cartes* behaupten« wolle, »daß die Thiere auch nur bloße Maschinen sind«, bleibt Eukrates dabei, dass zumindest »ihre Leiber Maschinen sind, und daß alle Bewegungen des Leibes aus seiner Struktur und Einrichtung herkommen« (USN, 41). Weniger relevant in ihrem Dialog sind die Fragen eines Leib-Seelen-Dualismus und des damit verbundenen *influx physicus* als die Relation zwischen natürlichen und künstlichen Maschinen.¹⁹²

Dass die Natur in ihren Maschinen »mehr Kunst« besitzt als die künstlichen Maschinen, zeugt einerseits von der grundsätzlichen Verankerung der Kunst in der Natur und andererseits von dem hier verwendeten Kunstbegriff, der primär auf Komplexitätssteigerung beruht. Deshalb ist dann auch die natürliche Ente von höherer Kunst als die »grobe Nachahmung[]« von Vaucanson (USN, 43). Den einfachen Maschinen-Nachahmungen der Kunst stehen die unendlich komplexen Maschinen der Natur gegenüber, eine Konstellation, welche die *Unterredungen* beinahe wörtlich aus der *Monadologie* (1714) übernehmen, in der Leibniz natürliche Produkte in all ihren Teilen *ad infinitum* als Maschinen bestimmt:

So ist jeder organische Körper eines Lebendigen eine Art göttlicher Maschine oder natürlicher Automat, der alle künstlichen Automaten unendlich übersteigt. Denn eine durch die Kunst des Menschen gemachte Maschine ist nicht in allen ihren Teilen Maschine. So hat beispielsweise der Zahn eines Messingrades Teile oder Fragmente, die für uns keine künstlichen Dinge mehr sind und die in bezug auf den Gebrauch, zu dem das Rad bestimmt ist, nichts von einer Maschine veraten. Die Maschinen der Natur aber, d. h. die lebendigen Körper, sind Maschine noch in ihren kleinsten Teilen, bis ins Unendliche. Das macht den Unterschied zwischen der Natur und der Kunst, d. h. zwischen der göttlichen Kunst und unserer aus.¹⁹³

192 Vgl. Alex Sutter: *Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges bei Descartes, Leibniz, La Mettrie und Kant.* Frankfurt a. M. 1988.

193 »Ainsi chaque corps organique d'un vivant est une Espece de Machine divine, ou d'un Automate Naturel, qui surpasse infiniment tous les Automates artificiels. Parce qu'une Machine faite par l'art de l'homme, n'est pas Machine dans chacune de ses parties. Par exemple: la dent d'une roue de loton a des parties ou fragments, qui ne nous sont plus quelque chose d'artificiel, et n'ont plus rien, qui marque de la machine par rapport à l'usage où la roue étoit destiné. Mais les machines de la Nature, c'est à dire les corps vivans sont encore des machines dans leurs moindres parties, jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la difference entre la Nature et l'Art, c'est à dire, entre l'art Divin et le Nôtre.« Original und Übersetzung

In all ihren Teilen ist die natürliche Maschine nach wie vor Maschine, und zwar bis ins Unendliche.¹⁹⁴ Genau dasselbe findet Charites auch in der Natur vor:

Nun bedenke ferner einen andern noch weit grössern Vorzug der natürlichen Maschinen über die nachgeahmten. Je schärfer und genauer diese untersucht werden, je unvollkommener scheinen sie: Bey jenen findet man gerade das Gegentheil. Je schärfer da der Verstand ist, der sie beurtheilet, je vollkommener zeigen sie sich. (USN, 45)

Die Vollkommenheit resultiert aus der Selbstähnlichkeit, nach der die natürlichen Maschinen aufgebaut sind, weswegen man bei einer Zerteilung eines Lebewesens »niemal auf die rohe Materie kommen« wird. Denn »die Theile eines jeden Theils, sind wieder eben so künstliche Maschinen, als das Ganze war«. Diese Selbstähnlichkeit fehlt freilich den von den Menschen erschaffenen Maschinen, wie Eukrates aufzeigt: »Eine Uhr besteht aus Rädern, die Räder wieder aus verschiedenen künstlichen Theilen: seze die Theile der Räder aus einander, so bleibt dir nichts, als eine rohe Materie übrig« (USN, 46).

Die Nachahmung der Natur besteht nicht bloß in der Imitation der Gegenstände, sie beschränkt sich auch nicht darauf, dass »die Spinne den Menschen spinnen und weben, die Schwalbe und der Biber bauen, die Schiffmuschel seegeln gelehrt haben« (USN, 38). Weil die Natur als zeugendes Prinzip, als *natura naturans*, Produkte hervorbringen kann, muss die Kunst die Natur genau in diesem Punkt imitieren, um als vollkommene Kunst gelten zu können. Der Künstler muss deshalb »einen Übergang vom Evidenzeffekt natürlicher Entitäten zu einem daraus ableitbaren Verfahren für die Produktion von Kunstwerken schaffen«. ¹⁹⁵ Selbstreflexiv gewendet heißt das, dass es die *Unterredungen* sind, die den natürlich erkennenden Menschen bilden. Innerhalb der *Unterredungen* lösen die Gespräche dieses Erkennen in Charites aus, was er durch seinen ekstatischen Gottesanruf vorführt:

in: Gottfried Wilhelm Leibniz: La Monadologie/Monadologie. In: Ders.: Monadologie und andere metaphysische Schriften. Französisch–Deutsch. Hrsg. und übers. von Ulrich Johannes Schneider. Hamburg 2002, S. 110–151, hier: S. 138–139 [§ 64].

¹⁹⁴ Vgl. Stefan Heßbrüggen-Walter und Ansgar Lyssy: Maschinen der Kunst, Maschinen der Natur. In: Hubertus Busche (Hrsg.): Gottfried Wilhelm Leibniz. Monadologie. Berlin 2009, S. 175–195.

¹⁹⁵ Heller 2017, S. 260.

Mein Geist verliehret sich fast *Eukrates*, wenn ich eine ganze Flur überdenke, und mir die Millionen wunderbare Kunststücke vorstelle, die darauf verborgen liegen. – – – Mein Gott, was für Erfindung und Kunst in einem so geringen Theil der Natur! Was für Verstand in dem Plan einer einzigen Pflanze! Und was ist sie gegen die ganze Natur! Jezo kömmt sie mir nicht körperlich vor; ich sehe darinn das Reich der Wahrheit. Unendliche Erfindungen, Plane, Regeln – – – O! du, wie soll ich dich nennen, Unendlicher, unbegreiflicher Urheber der Natur, Schöpfer so vieler Wunder! Hast du auch Geister geschaffen, die die Grösse deiner Werke begreifen können! – – – Ich blieb hier eine Weile, ohne zu reden, indem mein Geist sich in dem Unermeßlichen gleichsam verlor. (USN, 49-50)

Die Erkenntnis, wie die Natur erfindet und zeugt, führt dazu, dass sich Charites zugleich als Teil der Natur und als die Natur Erkennender begreift – eine Erkenntnis, die in letzter Konsequenz in der Aufhebung des Erkenntnisobjekts im Erkenntnisobjekt, in einem regelrechten Rausch endet.

II.3.2.3 Ethik II. Bildung der Gesellschaft

Mit der Bildung eines ›natürlich‹ erkennenden Menschen durch die Natur, durch die künstlichen »Reden und Anmerkungen« in den *Unterredungen* und durch die *Unterredungen* selbst steht zugleich das ethische Verhältnis des Menschen zu sich wie auch zur Gesellschaft zur Debatte. Besseres Erkennen der Natur, in höchster Form gar ›natürliches‹ Erkennen, führt zu guten Menschen, was die *Unterredungen* nach einer physikotheologischen Folie durchexerzieren. Aus einer Metaposition kommentiert deshalb die fünfte Unterredung den aus den ersten vier Unterredungen bestehenden vergangenen Tag und fokussiert dabei auf die ethischen Konsequenzen, die aus der Naturästhetik resultieren. Wenn in Sulzers späteren *Vermischten philosophischen Schriften* (1773 und 1781) »allein die schönen Künste zu tugendhaftem Handeln zu motivieren imstande sind«,¹⁹⁶ so legt er in seinen *Unterredungen* dazu das Fundament, indem er das ethische Potenzial der Kunst aus der Naturnachahmung herleitet. Denn die Kunst führt in Sulzers Theorie zu einer »durch rhetorische Evidenz hergestellte[n] Empfindungsgemeinschaft«, »indem sie das Emp-

196 Vesper 2011, S. 186.

finden einübt«. ¹⁹⁷ Die ethische Motivationskraft kommt der Kunst deshalb zu, weil sie die Natur nachahmt, nach der ebenfalls der gute Mensch gebildet ist und deshalb mittels einer »Analogie mit der Verfassung der Natur« diese Menschen ethisch zu formen vermag. ¹⁹⁸ Das Verhältnis zwischen Naturästhetik und Ethik organisiert also einen »Übergang von der natürlichen Ordnung zur gesellschaftlichen Ordnung«, ¹⁹⁹ der durch die Kunst hergestellt bzw. gesteuert werden kann. Ausgerichtet auf die Physikotheologie entwirft deshalb die fünfte Unterredung eine Ethik, die sowohl den einzelnen Menschen als auch die Gesellschaft zum Gegenstand hat. Den physikotheologischen Gott, der sich in der Natur manifestiert, bestimmen die Gesprächspartner dabei nicht als transzendentes Wesen, sondern als einen Prozess, der zur Bildung des Selbst sowie der Gesellschaft führt.

Mit dem neuen Tagesanbruch findet sich in der fünften Unterredung ein neuer Charites wieder. Die vorhergehenden Unterredungen haben ihn die Natur erkennen lassen und ihn deshalb zu einem guten Menschen gebildet. Auf langes Ausschlafen hat er keine Lust mehr; nun treibt ihn sein »natürliches« Empfinden aus dem Bett direkt in die Natur: »Ich konnte nicht länger liegen bleiben, sondern sprang schnell aus meiner Ruhestelle und eilte die Natur zu sehen« (USN, 128). Draußen angekommen, verfällt Charites durch die Betrachtung der Natur in einen regelrechten Gotteswahn, der in ihm ausgelöst wird, ohne dass er etwas dagegen tun könnte:

Ich staunete eine Zeit lange bis mein Mund, ohne den ausdrücklichen Willen der Seele, sich öffnete und in laute Reden ausbrach. »Von dir kommt alle diese Schönheit, du Quelle der Herrlichkeit. [...] Man kennet nur eine, nur deine Hand durch die ganze weite Natur, o unbegreiflicher, vollkommener! In deinem unendlichen Verstand sind alle die Risse und Zeichnungen so vieler tausend Systemen gewesen, ehe sie noch wirklich waren. [...] – – – Du mahlest diese lieblichen Farben des Himmels, so wie du in jede Seele eine Empfindung dafür gelegt hast. Du hast dem Menschen diesen Geist von himmlischem Wesen gegeben, der dich in deinem Werke sichtbar erblicket! [...]

197 Rocks 2011b, S. 517 und 519; vgl. dazu auch Guglielmo Gabbiadini: *Energie – Schöne Künste – Tugend. Ein Versuch über Johann Georg Sulzer und Wilhelm von Humboldt*. In: Déculot, Kampa und Kittelmann (Hrsg.) 2018, S. 117-142.

198 Vesper 2011, S. 188.

199 Heller 2017, S. 259.

Lasse mich hinfort keinen Tag mehr leben, da ich dich nicht in dem Bilde der Natur erblicke!« (USN, 129-130)

Die spontane und ungewollte Gotteshuldigung kommt daher, dass Natur und Seele übereinstimmen: Durch die »lieblichen Farben des Himmels« ist für »jede Seele« – ist sie in ihrem »natürlichen« Zustand – »eine Empfindung« angelegt, sodass die Schwärmerei für Gott durch die Natur ausgelöst wird.²⁰⁰ Dieser Zustand führt dazu, dass die Seele durch die Natur quasi unmittelbaren Zugang zu Gott findet. Und so erklärt auch Eukrates, dass der »natürliche« Zustand der Seele in der Natur direkt auf die Präsenz Gottes schließt: »Denn wir finden einmal in unsrer Natur gegründet, daß wir da, wo wir Ordnung und Schönheit entstehen sehen, schließen, daß einer da ist, der sie würket« (USN, 131). Erstaunlicherweise ist Gott hier keine transzendente Position, sondern als menschlicher Schluss gedacht, den der Mensch aufgrund des prozessualen »Wirkens« der Natur vollzieht. Wo wir »Ordnung und Schönheit *entstehen* sehen« (Hvh. r. s.), schließt der Mensch im »natürlichen« Zustand auf einen Gott, der letzten Endes nichts anderes ist, als menschlich imaginerter Urheber natürlicher Prozesse.

Neben der prozessualen Dimension, die Gott nicht nur – im Sinne der *natura naturata* – als durch die Schöpfung lesbar, sondern auch – im Sinne der *natura naturans* – als schöpfendes Prinzip begreift, verstehen die Gesprächspartner Gott zudem als Prinzip des Ethischen. Denn Gott zeigt sich erst in der Erhöhung des »Glücks«, was eine ethische Komponente in die Argumentation einführt: »Mir wird immer seyn, als sehe ich den Schöpfer an dem Glücke seiner Geschöpfe arbeiten« (USN, 133). Mit anderen Worten: Gott besteht in der Tätigkeit, die das Glück der Geschöpfe befördert, indem der »moralische Geschmack« eingeübt wird. Daher rührt auch die ethische Funktion der Natur. Als »Schule des Geistes«, in der »alles so vollkommen ist« (USN, 135), bildet sie den erkennenden Menschen, der in seinen »natürlichen« Zustand gelangt. Diesen natürlichen Zustand erreicht man durch die Betrachtung der Natur: »Man formirt sich unvermerkt nach dem Exempel, das man vor sich hat« (USN, 136), bemerkt Eukrates, was aber nicht nur für den erkennenden Geist, sondern auch für das ethische Herz gilt: »Gleich wie aber der Geist sich nach einem vollkommenen Muster bildet, *Charites*, so bildet sich auch das Gemüthe und die moralischen Eigenschaften der Seele, durch

²⁰⁰ Zur Funktion der Farbe als ethische Ausbildung des Menschen bei Sulzer vgl. Norman Kasper: Sulzers Farben. Rhetorik und Ästhetik. In: Décultot, Kampa und Kittelmann (Hrsg.) 2018, S. 143-159.

die Betrachtung der Natur« (USN, 137). Denn Erkennen heißt innerhalb der Naturästhetik immer auch ethische Bildung:

Der moralische Geschmack stehet in einer sehr genauen Verbindung mit den Einsichten und dem Geschmack des Geistes. Wer das Schöne in der Natur einsiehet, der wird auch das moralische Schöne oder das Gute, das eben denselben Ursprung hat, desto leichter erkennen: und es scheineth fast, daß derjenige, welcher von dem natürlichen Schönen hohe Begriffe hat, keiner niederträchtigen Empfindungen des Herzens fähig sey. (USN, 137)

Mit dem Erkennen des Schönen in der Natur geht somit immer ein Erkennen einher, das ethisch ausgerichtet ist.

Der Grund für diese Verknüpfung von Ethik und Epistemologie liegt in der Bildung des Menschen, die sich mit der Erkenntnis des Schönen in der Natur automatisch einstellt. Denn durch die Einsicht in die Ordnung der Natur »entsteht in mir eine heftige Neigung eine mit dem ganzen übereinstimmende Ordnung auch in mir zu erhalten« (USN, 138), erklärt Charites. Um »von der allgemeinen Seeligkeit der Schöpfung« nicht »ausgeschlossen« zu sein, entsteht das Bedürfnis zur Selbstbildung, welche die innere Harmonie des Menschen steigert: »Ich werde nicht ruhen an mir selbst zu arbeiten, so lange ich mir noch innerlicher Unordnung bewußt bin. So befördere ich das Werk des Schöpfers, ich trage zur allgemeinen Vollkommenheit des Ganzen bey« (USN, 139). Gott fungiert an dieser Stelle als diejenige Funktion, welche die Bildung des Menschen befördert, indem der Mensch Gott als Urheber und sich selbst als Werk imaginiert. Die Betrachtung der Natur veranlasst den Menschen, wenn er sie richtig anstellt, die Vervollkommnung auch in sich selbst voranzutreiben. Die ethische Verbesserung des Selbst resultiert aus der Naturbetrachtung und bildet so die ethische Grundlage einer Naturästhetik, in der Erkennen der inneren Motivierung entspricht, das Selbst zu vervollkommen. Die Erkenntnisse durch die Betrachtungen der Natur übertreffen deshalb herkömmliches Wissen über die Welt und den Menschen, weil jene »mit den lebhaftesten Empfindungen« (USN, 131) das Selbst zur Arbeit an sich veranlassen.

Da sich der Mensch in der hier entworfenen Naturästhetik als Teil in ein Ganzes fügt, steht mit der Vervollkommnung des Selbst immer auch eine Vervollkommnung der Welt und der Gesellschaft zur Disposition. Die ethische Arbeit am Selbst befördert die allgemeine Vollkommenheit und erstrebt so einen ethischen Zustand, der sich durch die Betrachtung der Natur imaginieren lässt:

Eine herrliche Perspektive! Was für seelige Szenen o Freund, entdecken sich hier meinem Verstand in der Ferne? Szenen von überfließender Wonne, deren Vorstellung mein Innerstes mit Entzückung durchdringt! diese sehe ich so gewiß vor mir, als ich die gegenwärtige Ordnung der Natur sehe. So weit, o *Charites*, erstreckt sich der Einfluß der Betrachtung der Natur. (USN, 139-140)

Die Einsicht in die »gegenwärtige Ordnung der Natur« führt zu den szenischen Vorstellungen einer ethischen Vollkommenheit. Erkennen der Natur und Bildung des guten Menschen sind somit direkt aneinandergesekoppelt, weswegen ein »richtiges«, d. h. »natürliches« Erkennen zur Beförderung der kollektiven Vollkommenheit anleitet. Eine Ausrichtung des Erkennens innerhalb der Gesellschaft führt somit zu einer gemeinsamen Projektion, ein kollektives Arbeiten auf denselben Fluchtpunkt. Unterstützt wird dieses Arbeiten dadurch, dass die Naturbetrachtung eine »Bescheidenheit« im Menschen installiert, die ihn mit der »liebenswürdigen Eigenschaft« ausstattet (USN, 140). Der Mensch kann dank dieser Eigenschaft von anderen Menschen geliebt werden. Damit verknüpft die Natur die Gesellschaft neben dem gemeinsamen Telos im »natürlichen« Erkennen durch Nächstenliebe, die dem Menschen aufgrund der Naturbetrachtung zukommt.

Wie die Vervollkommnung des Menschen und der Gesellschaft im Sinne von Sulzers Naturästhetik funktioniert, führen Eukrates und *Charites* neben ihrer Männerfreundschaft auch am Beispiel der bürgerlichen Familienstruktur vor. Die Frau von Eukrates – dem »gut Herrschenden« – ist Emilia, die »Nacheifernde«, die bereits »zu dem Dienst der Natur bekehrt« wurde (USN, 143). Die Naturästhetik ist hier in starren Geschlechterkategorien festgehalten. Eine klare, bürgerliche Rollenverteilung, die der Gesellschaftsordnung als Vorlage dient, findet sich nicht nur im Verhältnis zwischen Ehemann und Ehefrau, sondern auch in der Erziehung ihrer Kinder: »Nun fange ich so gar schon an, eine Lehrerin anderer zu werden«, beschreibt Emilia ihren Fortschritt in Eukrates' Natureinführung, und berichtet mit Stolz, dass sie für die Kindererziehung verantwortlich ist. Da sie das Prinzip der Einführung in die Natur, wie sie Eukrates dazu angeleitet hatte, eingesehen hat, bildet sie ihre Kinder weniger *über* die Natur als *durch* die Natur: »Sie sollen heute noch sehen, wie mein kleiner *Hylas* und seine Schwester sich mit Blumen und Insekten zu schaffen machen, und wie sie schon anfangen über ihre Gestalten und Verwandtschaften mit einander zu sprechen« (USN, 144). Mit ihrer Erziehungsmethode trifft Emilia den Kern der Naturästhetik: Die Kinder lernen einerseits durch die Betrachtung der Natur, andererseits erlan-

gen sie ihren Zugang zur Natur zudem durch ›Unterredungen über die Schönheit der Natur‹, was den Bogen zurück zu den *Unterredungen* selbst schlägt, die durch ihre Selbstähnlichkeit kein anderes Ziel haben als die Bildung des guten Menschen.

Diese doppelte Ausbildung von literarischen Figuren und Lesenden bestimmt auch den Abschluss der *Unterredungen*. Am Beispiel der Kinder führt Eukrates nochmals summarisch durch die in den vorhergegangenen Unterredungen besprochenen Punkte: Neben der Erkenntnis, welche die Kinder durch die Naturbetrachtung gewinnen, ist es die Beschäftigung, die eine Bereicherung darstellt. Denn aus der Beschäftigung resultiert das Vergnügen, das sie in die ethisch gesättigte Harmonie des Ganzen eingliedert.²⁰¹ Da jedoch (noch) nicht alle Menschen diesen ›natürlichen‹ Zustand erreicht haben, verharrt die »Paradiesische Lust« in der Aufschiebung. Was bleibt, ist die Arbeit der Bildung, die »das ganze Geschlecht der Menschen« zu richtigen Betrachtungen der Natur führen soll (USN, 147):

Laßt uns indessen uns bemühen die Menschen erst in die Schule der Natur zu führen, daß sie auf ihre Schönheit aufmerksam werden, laßt aus ihnen ein Gefühl für das Vergnügen machen, das die Betrachtung der herrlichen Schöpfung giebt, alsdenn werden sie, ohne es zu wissen ihre holden Einflüsse empfinden. (USN, 148)

Das in den *Unterredungen* gesetzte Ziel der gesellschaftlichen Bildung mittels Betrachtungen der Natur ist zugleich das Ziel der *Unterredungen*, wie von Sulzer in seinem Vorwort angekündigt.

201 Die Verknüpfung von Beschäftigung der Seele mit dem Vergnügen übernimmt Sulzer von Jean-Baptiste Du Bos, der das Vergnügen jedoch noch explizit vom Ethischen entkoppelt. Wie Décultot jüngst gezeigt hat, sättigt Sulzer dieses Modell mit einer ethischen Theorie: vgl. Décultot 2024.

II.4 Fazit

Während sich Sulzer mit der Evolution des menschlichen Empfindens und Erkennens auseinandersetzt, bemerkt er, dass die Entwicklung der Seelenvermögen von der Entwicklung der Sprache abhängt. Daraus resultieren zwei Punkte, die sich implizit bereits in seinen früheren Schriften abzeichnen: Erstens ist die Seele immer in der Bildung begriffen, wobei die Bildung der Seele mit der Bildung der Sprache Hand in Hand geht. Sprachliche Veränderungen zeugen von und führen zu Veränderungen in Empfinden und Erkennen. Zweitens lassen sich diese Veränderungen als rhetorische Verfahren beschreiben. Figuren und Tropen erweitern deshalb nicht einfach die sprachlichen Ausdrücke, sondern damit zugleich die Seelenvermögen des Empfindens und Erkennens. Von der Onomatopoetik führen so metaphorische Verschiebungen zu neuen Wörtern, die fähig sind, Abstrakta zu bezeichnen und dadurch auch denkbar zu machen. Dies geht so weit, dass Sulzer gar die rhetorische Grundlage des rationalistischen Seelenmodells mitreflektiert, die eine Qualifikation von z. B. klarer und deutlicher Erkenntnis überhaupt erst ermöglicht.

Weil Empfinden und Erkennen auf rhetorischen Verfahren beruhen, setzt Sulzer für seine Erziehungslehre bei diesen an, um die Bildung des guten Menschen zu gewährleisten. Das Ziel der Erziehung, die *ars vivendi*, wird dabei von Übungen ermöglicht, die von der Poesie ausgehen und über das Lesen sowie das Schreiben das Kind zum Menschen bilden. Die ideale Form der Poesie für die Bildung des guten Menschen ist das sokratische Lehrgespräch, das die größte formende Kraft auf das menschliche Empfinden und Erkennen auszuüben vermag. Dieses Projekt der Bildung des Menschen durch die Poesie führt er nicht nur innerhalb seiner Erziehungslehre theoretisch aus, sondern setzt es zudem in seiner eigenen Poesie praktisch um. Nachdem er in Laublingen auf den Kreis der Baumgartenschule trifft, beginnt er aktiv an der Bildung der bürgerlichen Gefühlskultur zu partizipieren. Den Fluchtpunkt in der Bildung des Menschen setzt er mit seinen *Unterredungen* in der bürgerlichen Familienstruktur, komplementiert diese aber durch die erotisch gezeichnete Männerfreundschaft,²⁰² wie sie auch – nach Hirzels Bericht – zwischen Sulzer, Gleim, Meier, Lange, Kleist etc. gepflegt wurde: »In allen diesen Männern brennte noch das Feuer der Jugend, und ihr gemeinsamer Geschmack entzündete unter ihnen die zärtlichste Freundschaft. Sulzer be-

202 Vgl. Andreas Kraß: Ein Herz und eine Seele. Geschichte der Männerfreundschaft. Frankfurt a. M. 2016.

fand sich also gar bald unter den wärmsten Freunden.«²⁰³ Diese »empfindsam-gesellige *peer-group*«²⁰⁴ erprobt durch die Poesie, eine bürgerliche Gefühlskultur zu bilden, die einerseits in der idealisierten Familie, andererseits in der Freundschaft besteht.

Sulzers Konzept der Bildung des Menschen erarbeitet die Grundlage für die Ästhetische Bildung, wie sie die Forschung zur deutschen Aufklärung ab 1800 untersucht. Dass er in dem rege geführten Diskurs der Ästhetischen Bildung bis anhin weitestgehend ignoriert wurde,²⁰⁵ mag damit zusammenhängen, dass die Forschungsliteratur – *grosso modo* – Ästhetische Bildung vor 1800 in England und Frankreich verortet und sie in deutschsprachigen Schriften erst ab dem Klassizismus und Idealismus – meist ausgehend von Schillers *Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reyhe von Briefen* (1795)²⁰⁶ – intensiver behandelt.²⁰⁷ Gerne wird dabei – trotz einschlägiger Studien²⁰⁸ – vergessen, dass ausgerechnet Schillers Arbeit zur Ästhetischen Bildung stark von Sulzer beeinflusst ist. Vorschub für dieses Narrativ leistet bereits Hans-Georg Gadamer, der zwar in dem »Begriff der Bildung« den »größte[n] Gedanke[n] des 18. Jahrhunderts« sieht,²⁰⁹ ihn aber gleichzeitig erst in Immanuel Kants sogenannten nachkritischen Texten sowie denjenigen von Wilhelm von Humboldt²¹⁰ und Georg Wilhelm Friedrich Hegel untersucht. Beispielhaft zeigt sich an Gadamers einflussreicher Studie, wie Sulzers zentrale Rolle in der Geschichte der Ästhetischen Bildung und sein innovativer

203 Hirzel 1779a, S. 80.

204 Kittelmann 2023, S. 155.

205 Vgl. exemplarisch Iris Laner: *Ästhetische Bildung zur Einführung*. Hamburg 2018; Jörg Zirfas, Leopold Klepacki und Diana Lohwasser (Hrsg.): *Geschichte der Ästhetischen Bildung*. Bd. 3. Paderborn 2014-216.

206 Vgl. exemplarisch Manuel Clemens: *Das Labyrinth der ästhetischen Einsamkeit. Eine kleine Theorie der Bildung*. Würzburg 2015. Dazu, dass gerade Schillers Schriften zur Ästhetischen Bildung stark von Sulzer beeinflusst sind, vgl. Wolfgang Riedel: *Philosophie des Schönen als politische Anthropologie. Schillers Augustenburger Briefe und die Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. In: *Philosophical Readings* 5 (2013), S. 118-171. Zur Vermittlungsfunktion von Jacob Friedrich Abel für Schillers Sulzer-Lektüre vgl. ders.: *Jacob Friedrich Abel. Eine Quellenedition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlsschule (1773-1782)*. Würzburg 1996, S. 377-450.

207 Vgl. dagegen die nach wie vor gewinnbringende Studie von Schaarschmidt 1965 sowie entsprechende Beiträge in Zirfas, Klepacki und Lohwasser (Hrsg.) 2014-2016. Vgl. zudem Franke 2010.

208 Vgl. Riedel 2013.

209 Gadamer ²1965, S. 7.

210 Zu Sulzers Einfluss auf Humboldts Bildungskonzept vgl. Gabbiadini 2018.

Ansatz aus dem Blick geraten. Von den rhetorischen Verfahren, welche die Epistemologie für ein Seelenmodell bereitstellen, über institutionspolitische Umstände und Möglichkeiten, bis hin zur Funktion der Poesie entwickelt Sulzer die theoretischen Grundlagen und setzt diese in seiner Poesie um, mit dem Ziel, den guten Menschen zu bilden.

III. BESTIMMUNG Immanuel Kant

Fragt man nach dem guten Menschen in Immanuel Kants Philosophie, scheint die Antwort naheliegend: Der gute Mensch anerkennt das moralische Gesetz, das die reine praktische Vernunft vorgibt, und handelt stets nach Maximen, die aus der Vernunft abgeleitet sind. Dadurch achtet er die Würde seiner Mitmenschen,¹ behandelt sie stets als Zweck an sich und befördert so die Bestimmung des Menschen, deren Zweck darin besteht, dass alle Menschen kosmopolitisch verbunden in einer moralischen Welt koexistieren. Weil Kant jedoch seine Philosophie felsenfest in der aktuellen Welt verankert, bleibt sie nicht bei solch idealistischen Ethikentwürfen stehen. Denn um gesellschaftliche Wirkung zu erzielen und den Menschen ganz pragmatisch zu seiner Bestimmung zu bringen, eignet sich eine aus der reinen Vernunft deduzierte Ethik kaum besser als utopische Märchen und religiöse Heilsversprechen. Das bemerkt auch Kant und zwar – wenn man denn sein Werk nach der herkömmlichen Gliederung aufteilen will – sowohl in den vor- und nachkritischen Schriften als auch innerhalb der Kritiken selbst. Weil die reine Vernunft alleine den Menschen nicht dazu zu bewegen vermag, nach moralischen Gesetzen zu handeln, schlägt Kant einen anderen Weg ein: An die Stelle der Vernunft tritt die Kultivierung des Menschen, die mittels Erziehung und Übungen den guten Menschen zu bilden hat. Diese pragmatisch ausgerichtete Ethik kalkuliert damit, dass der Mensch durch die Kultivierung seiner Bestimmung zugeführt wird.

Die operativen Verfahren, die zur Bestimmung innerhalb der Pragmatik führen, legt Kant in der Konstruktion und Projektion des Menschen fest, die bereits in der Genitivambiguität der ›Bestimmung des Menschen‹ zum Ausdruck gelangt: Die Bestimmung des Menschen (*genitivus objectivus*) liegt gerade darin, dass der Mensch sich selbst (*genitivus subjectivus*) eine Bestimmung gibt. Diese Gedankenfigur leitet Kants pragmatisch ausgerichtete Ethik, welche die transzendental oder auch geschichtsphilosophisch-teleologisch organisierte Bestimmung des Menschen auf die aktuelle Welt verschiebt und zu pragmatischen Bedingungen neu perspektiviert. Der Mensch verantwortet seine eigene Bestim-

1 Vgl. Stefanie Buchenau: Menschenwürde. Kant und die Aufklärung. Hamburg 2023; Oliver Sensen: Kant on Human Dignity. Berlin/Boston 2011.

mung, da er sich in der Spannung von Konstruktion und Projektion als Fluchtpunkt der Kultivierung den guten Menschen zugleich entwirft und sich nach ihm bildet. Diese Parameter legen bei Kant eine dynamische Ethik fest, welche die Konstruktion des Selbst sowie der Gesellschaft über die Projektion der Selbstbestimmung leitet und die er durch Kultivierung und Erziehung absichert. Spezifische Übungen der Kultivierung und der Erziehung übernehmen zentrale Funktionen einer Ethik, die Kant innerhalb der aktuellen Welt denkt.

Wie die Forschung mehrfach gezeigt hat, liegt selbst der Zweck der Transzendentalphilosophie darin, die Moralität sowie die Bestimmung des Menschen zu befördern. Diese Beförderung kann lediglich die Kultivierung bzw. die Pädagogik durchführen, wie Kant in den Methodenlehren seiner ersten zwei Kritiken argumentiert. Mit dem Wechsel von einer vernunftgeleiteten Systemethik zur pragmatischen Erziehung wird Kants Philosophie der Tatsache gerecht, dass sich das menschliche Denken, Empfinden und Handeln nicht grundsätzlich an der Vernunft orientiert, sondern in der Kultivierung festgelegt wird. Deshalb versucht er, durch die Kultivierung des Menschen zu dessen Moralisierung zu gelangen, einem Zustand, in dem der Mensch dann doch wieder nach dem durch die Vernunft gegebenen moralischen Gesetz handelt. Dieser Übergang von der Kultivierung zur Moralisierung – das muss sich Kant eingestehen – bleibt jedoch Wunschdenken. Deshalb stellt er dem utopisch anmutenden moralischen Zustand eine pragmatische Ethik gegenüber, die mit den in der aktuellen Welt vorherrschenden Machtstrukturen kalkuliert und davon ausgehend die Bestimmung des Menschen diesseits einer zu erhoffenden moralischen Welt denkt. Während der Mensch – was bei Kant innerhalb seines Hoffnungsnarrativs aber aufgeschoben bleibt – mit der Moralisierung in einen quasi paradiesischen Zustand eintreten würde, verharrt er pragmatisch gesehen in einer sich perpetuierenden Kultivierung.

Weil dieser ›irdische‹ Zustand des Menschen nicht einfach überwunden werden kann, erhält die pragmatische Ethik eine nicht zu überschätzende Relevanz, da sie – von der normativen Warte einer transzendentalen Ethik aus gesehen – der Unvollkommenheit des Menschen gerecht wird. Der gute Mensch zeichnet sich im Pragmatischen also nicht durch vernunftgeleitete Maximen aus, sondern durch die Interaktionen mit sich selbst und seinen Mitmenschen. Es steht nicht mehr die innere moralische Einstellung des Menschen im Fokus, sondern vielmehr die Art und Weise, wie er auf andere wirkt. Innerhalb der aktuellen Welt macht den guten Menschen deshalb gerade aus, wie er sich in seinem Denken und Handeln sich selbst sowie seinen Mitmenschen gegenüber *zeigt*. Den

Menschen so zu kultivieren, dass er in der Gesellschaft eine ethisch gute Rolle spielt, nimmt die Position der Bestimmung des Menschen in pragmatischer Hinsicht ein, die Kant durch rhetorische Verfahren mittels Pädagogik und Anthropologie gesellschaftlich zu installieren trachtet.

Der Ausgangspunkt für Kants pragmatische Ethik findet sich in dem insbesondere von Johann Joachim Spalding geprägten Konzept der Bestimmung. In seiner Konsolationsschrift *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des hochwohlgebornen Herrn Johann Friedrich von Funk* (1760) setzt sich Kant zum ersten Mal in einer Publikation mit der Bestimmung des Menschen auseinander, die sodann – wie er in der *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787) argumentiert – zum Endzweck seiner gesamten Philosophie avanciert. Geht es darum, den Menschen im Pragmatischen zu seiner Bestimmung zu führen, nimmt Kant die Kultivierung in Anspruch, die von der Ethik ausgehend aus der reinen praktischen Vernunft in die Pragmatik hinüberführt. Die Pragmatisierung der Ethik zeichnet sich deshalb bereits in den Methodenlehren von Kants *Kritik der reinen Vernunft*, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) und *Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre* (1797) ab. In diesen fragt sich Kant nämlich, wie sich seine aus der reinen praktischen Vernunft abgeleiteten ethischen Gesetze in die aktuelle Welt übertragen lassen. Die Antworten finden sich in den Methodenlehren, in denen die Vernunft von Übungen abgelöst wird, die in der ethischen Didaktik und Asketik den guten Menschen seiner Bestimmung zuführen (Kap. III.1).

Da nach Kants eigener Argumentation die gesamte Transzendentalphilosophie keinen anderen Zweck verfolgt, als die Bestimmung des Menschen zu befördern, und zu dieser Beförderung primär Kultivierung und Erziehung dienen, erhalten seine pädagogischen Überlegungen, die er in seiner Schrift *Über Pädagogik* (1803) entwickelt, eine hochgradig relevante Funktion. Die Bildung des guten Menschen wird zur zentralen Aufgabe der Erziehung, die sie anhand von kultivierenden Übungen umsetzt. Weil die Menschen jedoch nur von anderen Menschen gebildet werden können, sieht sich Kant in der *Pädagogik* mit mehreren Herausforderungen konfrontiert: Einerseits sind die Menschen, die andere Menschen bilden, unvollkommen, weswegen die Erziehung mangelhaft bleibt. Andererseits ist auch die pädagogische Methodik selbst mangelhaft, da sie sich nicht aus der Vernunft ableiten lässt, sondern mit den vorherrschenden Gegebenheiten der aktuellen Welt kalkulieren muss. Deshalb bleibt die Methodik von Kants Pädagogik auf Erfahrungswerte angewiesen. Er kommt zu dem Schluss, dass die Erziehung immer zugleich praktische Umsetzung wie auch Theorie über die mögliche Verbesserung der Erziehung ist. Mit der *Pädagogik* widmet sich Kant den

konkreten kultivierenden Übungen sowie der methodologischen Frage, auf welche Weise sich die Kultivierung im Menschen installieren lässt, sodass dieser in pragmatischer Hinsicht seiner Bestimmung zugeführt werden kann (Kap. III.2).

Mit der Adoleszenz ist die Kultivierung des Menschen jedoch noch nicht abgeschlossen. Da der gute Mensch prozessual gedacht wird, findet die Bildung zur Bestimmung auch im fortgeschrittenen Alter kein Ende. Auf die Pädagogik folgt deshalb die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), mit der Kant dann seine pragmatische Ethik systematisch ausformuliert, indem er bei den methodologischen Fragen einer pragmatischen Anthropologie ansetzt. Ausgehend von einer epistemologischen Reformation, welche die Funktion pragmatischer Erkenntnis in Dienst nimmt, arbeitet sich Kant weniger an der Frage ab, was der Mensch ist, sondern was ihn – in Bezug auf seine Erziehung bzw. Kultivierung wie auch auf die Wertung – zum guten Menschen macht. Weil pragmatisch gesehen der Mensch dann gut ist, wenn er als guter Mensch sich selbst sowie der Gesellschaft gegenüber als guter Mensch fungiert – und d. h., sich als guten Menschen zeigt –, verortet Kant das Fundament dieser Ethik in der Semiotik. Wie der Mensch Zeichen liest, wie er sich zur Darstellung bringt und Zeichen moralisch bewertet, bildet die Grundlage einer pragmatischen Ethik. Das höchste Gut dieser pragmatischen Ethik besteht dabei nicht wie in der Transzendentalphilosophie in der Vereinigung der Glückseligkeit mit der Glückswürdigkeit, sondern in der Tischgesellschaft, die sowohl den Zielpunkt der pragmatischen Ethik markiert, als auch die pragmatische Bestimmung des Menschen weiterführt. In der Tischgesellschaft kommt der Mensch zugleich in den Genuss von Speis und Trank sowie in den Genuss seiner Mitmenschen, und dieser Genuss ist dann sowohl Belohnung als auch Beförderung der Bestimmung (Kap. III.3).

Ein Großteil der Forschung, die sich mit Kants Ethik auseinandersetzt, schenkt den Methodenlehren und damit der pragmatischen Stoßrichtung, die bereits in Kants kritischer Philosophie angelegt ist, keine große Beachtung.² Ein wesentlicher Teil der jüngeren Diskussionen kon-

2 Es ist mittlerweile praktisch unmöglich geworden und an dieser Stelle auch nur wenig sinnvoll, einen Forschungsüberblick zu Kants Ethik zu liefern. Deshalb beschränke ich mich auf die für Kants pragmatische Ethik relevante Literatur. Eine Bibliografie zu Kants Ethik hat Jörg Schroth erstellt, die er fortlaufend aktualisiert und die zum jetzigen Zeitpunkt 183 Seiten umfasst: <http://www.ethikseite.de/bib/bkant.pdf> (Stand: 19.3.2024; Abruf: 15.5.2024).

zentriert sich speziell auf Fragen analytischer Natur, beispielsweise ob Kant in seiner Ethik teleologisch³ oder deontologisch⁴ argumentiert oder inwiefern er ethischer Realist⁵ bzw. Konstruktivist⁶ sei. Ob sich Kants Ethik sinnvoll in analytische Kategorien von kontemporären philosophischen Ethikdiskursen einordnen lässt und ob die Widersprüche, die in der Zuordnung von Kants Ethik unter diese Kategorien zutage treten, erst durch die Brille dieser Kategorien betrachtet zustande kommen oder bereits in Kants Anlage bestehen, sei an dieser Stelle offengelassen.

Anknüpfungsfähiger für Kants pragmatische Ethik erweisen sich hingegen die Untersuchungen zu »Kant's Impure Ethics«,⁷ welche die ethischen Argumentationen bemerken, die sich ausserhalb der reinen Vernunft abzeichnen. Dies geht mit einem neuen Forschungsinteresse an Kants *Anthropologie* einher,⁸ auf die sich – wie gar argumentiert wird – Kants gesamte Philosophie reduzieren lasse.⁹ Zudem erhalten auch Kants pädagogische Theorien eine Neubewertung,¹⁰ wobei sich die Forschung

- 3 Zu Kants Ethik als teleologischer Konsequentialismus vgl. David Gauthier: *Kantian Consequentialism*. New York 1996; zu Kants Ethik als rationalistische Teleologie vgl. Paul Guyer: *Kant on the Rationality of Morality*. Cambridge 2019; Barbara Herman: *The Practice of Moral Judgment*. Cambridge 1993.
- 4 Vgl. Paul Fromosa: *Kantian Ethics, Dignity and Perfection*. Cambridge 2017; Robert N. Johnson: *Was Kant a Virtue Ethicist?* In: Monika Betzler (Hrsg.): *Kant's Ethics of Virtue*. Berlin/New York 2008, S. 61-76; Andrews Reath: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory. Selected Essays*. Oxford 2006.
- 5 Vgl. Rae Langton: *Objective and Unconditioned Value*. In: *The Philosophical Review* 116/2 (2007), S. 157-185; Karl Ameriks: *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford 2003; Allen W. Wood: *Kant's Ethical Thought*. New York 1999.
- 6 Vgl. Adam Cureton: *A Contractualist Reading of Kant's Proof of the Formula of Humanity*. In: *Kantian Review* 18/3 (2013), S. 363-386; John Rawls: *Kantian Constructivism in Moral Theory*. In: *Journal of Philosophy* 77/9 (1980), S. 515-572.
- 7 Robert B. Louden: *Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings*. Oxford 2000.
- 8 Vgl. Anna Wehofsits: *Anthropologie und Moral. Affekte, Leidenschaften und Mitgefühl in Kants Ethik*. Berlin/Boston 2016; Robert B. Louden: *Kant's Human Being. Essays on His Theory of Human Nature*. Oxford 2011a; John H. Zammito: *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago/London 2002; Wood 1999; ders. *Unsociable Sociability. The Anthropological Basis of Kantian Ethics*. In: *Philosophical Topics* 19/1 (1991), S. 325-351.
- 9 Vgl. Patrick R. Frierson: *What Is the Human Being?* New York 2013.
- 10 Vgl. G. Felicitas Munzel: *Kant's Conception of Pedagogy. Toward Education for Freedom*. Evanston 2012; Klas Roth und Chris W. Surprenant (Hrsg.): *Kant and Education. Interpretations and Commentary*. New York/London 2012.

für die poetische Bildung¹¹ sowie die Bildung des moralischen Charakters¹² interessiert und in diesem Zusammenhang auch die zentrale Funktion der Rhetorik¹³ sowie Übungen zur Selbstvervollkommnung¹⁴ bemerkt. Während diese Autor:innen zwar ihre Aufmerksamkeit auf die › unreine‹ Ethik richten, argumentieren sie aber grundsätzlich nach wie vor mit Blick auf einen transzendentalphilosophischen Horizont: Ob in Bezug auf Pädagogik, Anthropologie, Theologie, Geschichtsphilosophie oder Politik, die › unreine‹ Ethik dient jeweils als Mittel zum Zweck der menschlichen Bestimmung in einem transzendentalphilosophischen Sinn, weswegen selbst Ansätze, die sich für Kants pragmatische Ethik interessieren, diese letzten Endes eben doch auf eine idealistische Argumentation hinauslaufen lassen.¹⁵ Was diese Ansätze gerade deshalb verpassen, ist Kants genuin pragmatische Ethik, mit der er seine Transzendentalphilosophie auf die Erde zurückholt und die Bestimmung des Menschen von einer utopischen Hoffnung auf die kollektive Tischgesellschaft überträgt.

Der Blick auf Kants › unreine‹ Ethik legt zudem unweigerlich Aspekte seiner Philosophie frei, die innerhalb von Gender-¹⁶, Postcolonial-¹⁷

11 Vgl. Barbara Herman: *Moral Literacy*. Cambridge/London 2007.

12 Vgl. G. Felicitas Munzel: *Kant's Conception of Moral Character. The ›Critical‹ Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment*. Chicago/London 1999.

13 Vgl. Scott R. Stroud: *Kant and the Promise of Rhetoric*. Pennsylvania 2014.

14 Vgl. Robert N. Johnson: *Self-Improvement. An Essay in Kantian Ethics*. Oxford 2011.

15 Vgl. Patrick R. Frierson, der den Begriff des Pragmatischen gar ins – nach Kants Konzeptualisierung – Praktische zu überführen versucht: Patrick R. Frierson: *Denkungsart in Kant's Anthropology from a Pragmatic Point of View*. In: Matthew C. Altman (Hrsg.): *The Palgrave Kant Handbook*. London 2017, S. 643-664; ders.: *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*. Cambridge 2003.

16 Vgl. den Forschungsüberblick bei Helga Varden: *Sex, Love and Gender. A Kantian Theory*. Oxford 2020, S. 79-81. Zudem: Tuija Pulkkinen: *Reason and the Transcendental Subject. Kant's Trace in Feminist Theory*. In: Susanne Lettow und Tuija Pulkkinen (Hrsg.): *The Palgrave Handbook of German Idealism and Feminist Philosophy*. Basingstoke 2022, S. 73-89; Charlotte Sabourin: *Kant's Enlightenment and Women's Peculiar Immaturity*. In: *Kantian Review* 26/2 (2021), S. 235-260.

17 Vgl. Dilek Huseyinzadegan: *Kant's Nonideal Theory of Politics*. Evanston 2019; Katrin Flikschuh und Lea Ypi (Hrsg.): *Kant and Colonialism. Historical and Critical Perspectives*. Oxford 2014.

und Critical-Race-Studies¹⁸ kritisch reflektiert werden.¹⁹ Die einschlägigen Forschungspositionen stecken dabei ein weites Feld ab,²⁰ das von dem Standpunkt, dass Kant aufgrund seiner Theorien zu Geschlecht und »den verschiedenen Racen der Menschen« (AA II, 427)²¹ aus gendertheoretischer und rassismuskritischer Perspektive für ethische Fragen zu verwerfen sei,²² bis hin zu der Position reicht, dass er sich nach einer kritischen Re-Lektüre gewinnbringend für soziopolitische Inklusionsmodelle einsetzen ließe.²³ Insbesondere arbeitet sich die Forschung spätes-

- 18 Vgl. Huaping Lu-Adler: *Kant, Race, and Racism. Views from Somewhere*. Oxford 2023; Friederike Kuster: *Anthropology and the Nature-Culture Distinction*. In: Lettow und Pulkkinen (Hrsg.) 2022, S. 113-129; Manfred Geier: *Philosophie der Rassen. Der Fall Immanuel Kant*. Berlin 2022; David Baumeister: *Kant on the Human Animal. Anthropology, Ethics, Race*. Evanston 2022; Stella Sandford: *Kant, Race, and Natural History*. In: *Philosophy & Social Criticism* 44/9 (2018), S. 950-977; Charles W. Mills: *Black Rights/White Wrongs. The Critique of Racial Liberalism*. Oxford 2017, S. 91-112; Lucy Allais: *Kant's Racism*. In: *Philosophical Papers* 45/1 (2016), S. 1-36; Sara Eigen und Mark Larrimore (Hrsg.): *The German Invention of Race*. Albany 2006; Emmanuel Chukwudi Eze: *The Color of Reason. The Idea of »Race« in Kant's Anthropology*. In: Ders. (Hrsg.): *Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader*. Cambridge/Oxford 1997, S. 103-140; Tsenay Serequeberhan: *The Critique of Eurocentrism and the Practice of African Philosophy*. In: Eze (Hrsg.) 1997, S. 141-162.
- 19 Eine intersektionale Analyse bieten zudem Pauline Kleingeld: *On Dealing with Kant's Sexism and Racism*. In: Luigi Caranti und Alessandro Pinzani (Hrsg.): *Kant and the Problem of Morality. Rethinking the Contemporary World*. London 2023, S. 6-21; Jameliah Shorter-Bourhanou: *Black Feminism and Kantian Universalism*. In: Lettow und Pulkkinen (Hrsg.) 2022, S. 13-30; Stella Sandford: *The Taxonomy of »Race« and the Anthropology of Sex. Conceptual Determination and Social Presumption in Kant*. In: Lettow und Pulkkinen (Hrsg.) 2022, S. 131-150; Tina Chanter: *Rethinking the Sublime in Kant and Shakespeare. Gender, Race and Abjection*. In: Lettow und Pulkkinen (Hrsg.) 2022, S. 91-112.
- 20 Zur Feuilleton-Debatte über Kants Rassismus – insbes. in der FAZ – vgl. Daniel-Pascal Zorn: *Kant – a Racist? Kant – ein Rassist?* In: *Public History Weekly* 8 (2020). <https://public-history-weekly.degruyter.com/8-2020-8/kant-a-racist/> (Abruf: 15.5.2024).
- 21 Kants Werke sind hier und im Folgenden nach der Akademieausgabe unter der Sigle AA im Fließtext nachgewiesen: Immanuel Kant: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. Bd. 1-22 von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 ff. [= AA].
- 22 Vgl. Robert Bernasconi: *Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race*. In: Ders. (Hrsg.): *Race*. Malden 2001, S. 11-36; Eze 1997.
- 23 Vgl. Shorter-Bourhanou 2022; Dilek Huseyinzadegan und Jordan Pascoe: *Kant*

tens seit Emmanuel Chukwudi Eze an der Frage ab, ob das bei Kant universalistisch gedachte Vernunftkonzept in Wahrheit auf einer eurozentrisch und männlich codierten Vernunft basiert, die auf Universalität lediglich Anspruch erhebt und dabei Diversität als unvernünftig und ›barbarisch‹ herabsetzt,²⁴ oder ob sie Gleichstellung erst ermöglicht.²⁵ Auch unabhängig von der Logozentrismusfrage findet man sich in Kants pragmatischer Ethik mit stereotypen, alterisierenden und gar diskriminierenden Aussagen über z. B. ›das Weib‹ bzw. ›das Frauenzimmer‹, ›den Wilden‹, ›die Zigeuner‹, ›Orientale‹ sowie ›den Juden‹²⁶ etc. konfrontiert,²⁷ die es im Folgenden an den jeweiligen Stellen zu markieren und zu besprechen gilt. Dabei erhebt diese Arbeit nicht den Anspruch, Fragen der Gender- und Critical-Race-Studies zu beantworten, gleichzeitig sollen aber Kants Haltungen und Aussagen weder ignoriert noch verdeckt oder relativiert werden.²⁸

Während Kants kritische Philosophie die Bestimmung des Menschen in der Befreiung der ›Thierheit‹ und der Selbstauflegung des vernunftgemäßen moralischen Gesetzes sieht (AA V, 162), verlagert die pragmatische Ethik die Bestimmung des Menschen in die Kultivierung des Selbst sowie der Geselligkeit. Als Richtschnur dient dabei nicht mehr die reine praktische Vernunft, sondern die Rhetorik, in der Übungen und Semiotik als Weltzugriff aufeinander abgestimmt sind (vgl. Kap. 3 der Einleitung). Rhetorik als strukturbildende Methode bei Kant lässt aufgrund seiner berühmten, in der *Kritik der Urteilkraft* (1790/1793 [1792]) vorgenommenen Diffamierung der Rhetorik als »einer hinterlistigen Kunst« erstmal aufhorchen (ebd., 328). Wie die Forschung aber bereits ausgearbeitet hat, kann Kant keinesfalls auf eine allgemeine Absage an

and Feminist Political Thought, Redux. Complicity, Accountability and Refusal. In: Lettow und Pulkkinen (Hrsg.) 2022, S. 31-49.

24 Vgl. Eze 1997.

25 Vgl. Shorter-Bourhanou 2022.

26 Während die Forschung zu Kants Rassismus geradezu floriert, erhält Kants anti-jüdische Haltung bis anhin relativ wenig Beachtung. Vgl. dagegen Susan Meld Shell: *Kant and the Limits of Autonomy*. Cambridge/London 2009, S. 306-333; Michael Mack: *German Idealism and the Jew. The Inner Anti-Semitism of Philosophy and German Jewish Responses*. Chicago 2003.

27 Die Liste ließe sich noch um viele weitere Kategorien ergänzen. Zur ›Vielseitigkeit‹ von Kants Rassismus vgl. Wulf D. Hund: ›It must come from Europe‹. The Racism of Immanuel Kant. In: Ders., Christian Koller und Moshe Zimmermann (Hrsg.): *Racisms Made in Germany*. Berlin 2011, S. 69-98.

28 Einen aktuellen Forschungsüberblick über die Debatte liefert Lu-Adler 2023, S. 33-107.

die Rhetorik reduziert werden:²⁹ Einerseits deshalb, da er selbst »die Maschinen der Überredung« für seine Kritik an der Rhetorik in Anschlag bringt (ebd., 327), um »die Menschen als Maschinen« dazu zu bewegen, einen Verdacht gegen die Überredungskunst zu hegen (ebd., 328): »Kant seems to be replacing with one hand what he has taken away with the other, i. e., the machinery of persuasion«,³⁰ was ihn in seiner Argumentation selbst als potenten Rhetor erscheinen lässt. Andererseits befürwortet Kant die Rhetorik, weil er zugleich auch das rhetorische Ideal des »*vir bonus dicendi peritus*« propagiert,³¹ der »bei einer fruchtbaren, zur Darstellung seiner Ideen tüchtigen Einbildungskraft lebhaften Herzensantheil am wahren Guten nimmt« (ebd., 328).³² Rhetorik sowohl als Darstellungstechnik als auch als Mittel, den guten Menschen zu bilden, kann Kant deshalb getrost für seine Philosophie in Anspruch nehmen.

Auch in seiner Transzendentalphilosophie ist die Rhetorik virulent. Breit untersucht ist die Relevanz der Rhetorik für Kants Vernunftbegriff, der auf dem rhetorischen Verfahren der Analogie³³ und auf spezifischen Topoi – insbesondere dem metarhetorischen Topos vom »Gerichtshof« der Vernunft über sich selbst (AA IV, 9 [A XI])³⁴ – beruht. Vernünftig ist

- 29 Vgl. Don Paul Abbott: Kant, Theremin, and the Morality of Rhetoric. In: *Philosophy & Rhetoric* 40/3 (2007), S. 274-292; Peter L. Oesterreich: Das Verhältnis von ästhetischer Theorie und Rhetorik in Kants Kritik der Urteilskraft. In: *Kant-Studien* 83/3 (1992), S. 324-335; Tobia Bezzola: Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik. Tübingen 1993, S. 6-63.
- 30 Robert J. Dostal: Kant and Rhetoric. In: *Philosophy & Rhetoric* 13/4 (1980), S. 223-244, hier: S. 226. Vgl. Daniel Müller Nielaba: Was heißt Rhetorik der Übertragung? In: Ders., Yves Schumacher und Christoph Steier (Hrsg.): *Rhetorik der Übertragung*. Würzburg 2013, S. 11-18.
- 31 Carl Joachim Classen: Quintilians Redner. Ein *vir bonus dicendi peritus*. In: Ders.: *Aretai und Virtutes. Untersuchungen zu den Wertvorstellungen der Griechen und Römer*. Berlin/New York 2010, S. 261-269.
- 32 Die gleiche Argumentation findet sich auch für den Dichter in Kants »Entwurf zu einer Opponenten-Rede« (AA XV.2, 901-935). Vgl. Leonel Ribeiro dos Santos: Poetic Illusion and Poetics of Illusion. Some Notes on a Little-Known Academic Draft from Kant's Estate. In: Fernando M. F. Silva und Bernd Dörflinger (Hrsg.): *Kant on Poetry. Kant über Poesie*. Baden-Baden 2023, S. 115-133.
- 33 Vgl. Sarah Maria Teresa Goeth: Analogie zwischen Wissenschaft und Ästhetik. Eine Vermittlungsfigur der Moderne bei Kant, Novalis und Goethe. Berlin/Boston 2023, S. 121-192; Annemarie Pieper: Kant und die Methode der Analogie. In: Gerhard Schönrich und Yasushi Kato (Hrsg.): *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt a. M. 1996, S. 92-112.
- 34 Vgl. Lutz-Henning Pietsch: *Topik der Kritik. Die Auseinandersetzung um die Kantische Philosophie (1781-1788) und ihre Metaphern*. Berlin/New York 2010,

die Vernunft da, wo sie erst einmal über sich selbst Gericht hält und ihre eigenen Grenzen auslotet. Erst so ist es möglich, »daß man die Quelle der Irrthümer verstopft« (AA III, 19 [B XXXI]), damit die Metaphysik durch die »Kritik in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht« werden kann (ebd., 15 [B XXIII]).³⁵ Wie an dieser hochgradig metaphorischen Argumentation sichtbar wird, übernimmt sein Gebrauch von Rhetorik in der *Kritik der reinen Vernunft* die Funktion, das »Darstellungs- und Mitteilungsproblem der Philosophie« zu lösen.³⁶ Das *Verstopfen* der Irrtumsquellen sowie der *Gang* der Wissenschaft zeigen es bereits an: Ohne figurative Argumentation kommt Kants Kritik der Vernunft nicht aus. Er ist sich der epistemologischen Relevanz der Darstellung – insbesondere der Metaphorik³⁷ – innerhalb seiner Philosophie durchaus bewusst, was die Forschung dann auch immer wieder zur Frage nach der Funktion der Poetizität in Kants Schriften geführt hat.³⁸

Seine Reflexionen über die epistemologische Funktion der Darstellung erlauben es Kant, auf theoretischer Ebene die Frage zu klären, wie Begriff und Anschauung aufeinander abgestimmt werden können. Dazu model-

S. 193-303; Peter L. Oesterreich: Vom Vernunftgerichtshof zum Weltgericht. Gerichtliche Metaphorik bei Kant und Hegel. In: Brady Bowman (Hrsg.): Darstellung und Erkenntnis. Beiträge zur Rolle nichtpropositionaler Erkenntnisformen in der deutschen Philosophie und Literatur nach Kant. Paderborn 2007, S. 45-59.

35 Vgl. Wolfgang Hottner: Kristallisationen. Ästhetik und Poetik des Anorganischen im späten 18. Jahrhundert. Göttingen 2020, S. 99-169, insbes. S. 123-132; Patricia Kuark-Leite et al. (Hrsg.): Kant and the Metaphors of Reason. Hildesheim/Zürich/New York 2015; Paul Ziche: Abstrakte Metaphern und anschauliche Begriffe. Indirekte Darstellung, Kants »Regeln der Reflexion« und die Funktion von Metaphern in der Philosophie. In: Philosophisches Jahrbuch 112/2 (2005), S. 395-410; Otfried Höffe: Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie. München 2003, S. 319-330.

36 Peter L. Oesterreich: Das gelehrte Absolute. Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling. Darmstadt 1997, S. 25.

37 Vgl. Kirk Pillow: Jupiter's Eagle and the Despot's Hand Mill. Two Views of Metaphor in Kant. In: Frank Schalow und Richard Velkley (Hrsg.): The Linguistic Dimension of Kant's Thought. Historical and Critical Essays. Evanston 2014, S. 107-133.

38 Vgl. Silva und Dörflinger (Hrsg.) 2023; Wolfgang Hottner: Kant und das prosaische »Geschäft der Kritik«. In: Svetlana Efimova und Michael Gamper (Hrsg.): Prosa. Geschichte, Poetik, Theorie. Berlin/Boston 2021, S. 175-186; Maja Schepelmann: Kants Gesamtwerk in neuer Perspektive. Münster 2017; Willi Goetschel: Kant als Schriftsteller. Wien 1990; Hartmut Böhme und Gernot Böhme: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kant. Frankfurt a. M. 1985.

liert er das rhetorische Konzept der Hypotypose, das als »ein transzendentes Bildgebungsverfahren« dient,³⁹ welches analogisch Begriff und Anschauung in Relation bringt und sich so der Herausforderung annimmt, »Begriffe mit sinnlicher Evidenz auszustatten.«⁴⁰ Gerade darin liegt nun ein »epistemic, moral, and affective« Zugriff auf die Welt,⁴¹ da diese Schnittstelle von Begriff und Anschauung menschliches Erkennen, Empfinden und Handeln orchestriert. Deshalb nutzt Kant die Rhetorik einerseits als Übungsprogramm für die Pädagogik, da sich über rhetorische Verfahren »a certain way of thinking« installieren lässt und so »the connection of rhetoric to morality through the process of education« zustande kommt.⁴² Andererseits liegt der Gewinn der Rhetorik in einer »*culture of speech*«,⁴³ was es einer pragmatisch ausgerichteten Anthropologie ermöglicht, die Bestimmung des Menschen auch über das Kindesalter hinaus mit Hilfe rhetorischer Verfahren zu strukturieren. Rhetorik operiert für die Kultivierung deshalb auf zwei Ebenen: Erstens bilden rhetorische Übungen – insbesondere solche, die bereits in den antiken Progymnasmatika bekannt sind – den Menschen zu seiner Bestimmung aus und zweitens ermöglicht die Rhetorik, dass eine pragmatische Ethik semiotisch abgesichert wird und so die Tischgesellschaft als Bestimmung des Menschen zustande kommt.

39 Hottner 2020, S. 147. Zum Forschungsdiskurs zu Kants Neubestimmung der Hypotypose vgl. ebd., S. 132-155.

40 Ebd., S. 148.

41 Joseph Tinguely: *The Implicit Affection Between Kantian Judgment and Aristotelian Rhetoric*. In: *Philosophy & Rhetoric* 48/1 (2015), S. 1-25, hier: S. 4.

42 Stroud 2014, S. 120 und 134.

43 Lars Leeten: *Kant and the Problem of »True Eloquence«*. In: *Rhetorica* 37/1 (2019), S. 60-82, hier: S. 74.

III.1 Vom Trosts Schreiben zur Transzendentalphilosophie. Kants Konzept der Bestimmung

Der Mensch ist »zur Selbstbestimmung bestimmt«, bringt Reinhard Brandt das »Zentrum der Kantischen Philosophie« auf den Punkt.⁴⁴ Den Bestimmungsbegriff entnimmt Kant dem zeitgenössischen Diskurs, der insbesondere von Spalding geprägt wurde. Kant überführt dieses theologische Konzept in eine pragmatische Ethik, deren Quellen sich bei seinem »Leitautor«⁴⁵ Alexander Gottlieb Baumgarten sowie Johann Georg Sulzer finden (Kap. III.1.1). Explizit formuliert Kant die Bestimmung des Menschen in seinen *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des hochwohlgebornen Herrn Johann Friedrich von Funk*, einer Trostschrift (*consolatio*), in der er mit rhetorischen Verfahren die menschliche Bestimmung zur Selbstbestimmung als Figuration nutzt, um der performativen Aufgabe einer Trostschrift nachzukommen, dem Trostspenden (Kap. III.1.2). Das im pragmatischen Kontext der Trostschrift ausgearbeitete Konzept der menschlichen Bestimmung wird im Folgenden zum Fluchtpunkt der Transzendentalphilosophie. Da die reine Vernunft aber nicht ausreicht, um die Bestimmung des Menschen in der aktuellen Gesellschaft umzusetzen, mündet Kants Transzendentalphilosophie in die Pädagogik, deren ethische Leitplanken nicht der kategorische Imperativ, sondern die Kultivierung bereitstellt (Kap. III.1.3).

III.1.1 Kants Quellen

Den Bestimmungsbegriff übernimmt Kant aus dem zeitgenössischen Diskurs,⁴⁶ in dem dieser Begriff zu einer »der bedeutendsten Leitideen der gesamten aufklärerischen Bewegung«⁴⁷ bzw. deren »Basisidee« avan-

44 Reinhard Brandt: Die Bestimmung des Menschen als Zentrum der Kantischen Philosophie. In: Jürgen Stolzenberg (Hrsg.): Kant in der Gegenwart. Berlin/New York 2007a, S. 17-49, hier: S. 47.

45 Clemens Schwaiger: Alexander Gottlieb Baumgarten – Ein intellektuelles Portrait. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011.

46 Vgl. Anne Pollok und Courtney D. Fugate (Hrsg.): The Human Vocation in German Philosophy. London 2023; Laura Anna Macor: Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte. Stuttgart-Bad Cannstatt 2013; Brandt 2007a; ders.: Die Bestimmung des Menschen bei Kant. Hamburg 2007b.

47 Giuseppe D'Alessandro: Die Wiederkehr eines Leitworts. Die »Bestimmung des Menschen« als theologische, anthropologische und geschichtsphilosophische Frage der deutschen Spätaufklärung. In: Norbert Hinske (Hrsg.): Die Bestimmung des

ciert.⁴⁸ Im Zentrum der Bestimmungsdebatte steht Spaldings Bestseller der deutschsprachigen Aufklärungstheologie *Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* (1748/¹¹1794), der die »Mode der Bestimmungsbücher« im 18. Jahrhundert einführt.⁴⁹ Entstanden ist dieses »Gründungsdokument der Bestimmungsphilosophie«⁵⁰ – ebenso wie Sulzers *Unterredungen über die Schönheit der Natur* (1750/⁴1779) – im Umfeld des Laublinger Dichterkreises.⁵¹ Unter Einfluss von Shaftesbury gießt Spalding seine theologische Schrift in die »literarische Form« des Selbstgesprächs,⁵² streicht Offenbarungstheologie und münzt die christliche Apologetik in ethisch-ästhetische Übungen des Selbst um, was zu einer »anthropologische[n] ›Modernisierung‹ der theologischen Ethik« führt.⁵³ Die »gymnastische Methode« des Selbstgesprächs erlaubt es, dass die *Betrachtung* über eine rein theoretische Abhandlung hinausgeht und sich so die theologisch-philosophischen Argumentationen in eine Technik der Subjektbildung übersetzen lassen, »die dem Menschen bei seiner lebensnotwendigen Orientierung hilft.«⁵⁴ »Philosophy as a way of life« leitet von nun an selbst die theologisch ausgerichtete Bestimmung des Menschen,⁵⁵ was erst die »offene [] Anthropologie« der Aufklärung ermöglicht.⁵⁶

Menschen. Hamburg 1999, S. 21-47, hier: S. 21. Vgl. zudem Fotis Jannidis: Die »Bestimmung des Menschen«. Kultursemiotische Beschreibung einer sprachlichen Formel. In: *Aufklärung* 14 (2002), S. 75-95.

48 Norbert Hinske: Einleitung. Eine antike Katechismusfrage. Zu einer Basisidee der deutschen Aufklärung. In: Ders. (Hrsg.) 1999, S. 3-6, hier: S. 3.

49 Anne Pollok: Facetten des Menschen. Zur Anthropologie Moses Mendelssohns. Hamburg 2010, S. 80.

50 Brandt 2007b, S. 60.

51 Vgl. Macor 2013, S. 84-85; Albrecht Beutel: Einleitung. In: Johann Joachim Spalding: *Die Bestimmung des Menschen*. Hrsg. von Albrecht Beutel, Daniela Kirschkowski und Dennis Prause. Tübingen 2006, S. XXI-XLIX.

52 Beutel 2006, S. XXII.

53 Mark-Georg Dehrmann: Das »Orakel der Deisten«. Shaftesbury und die deutsche Aufklärung. Göttingen 2008, S. 131.

54 Macor 2013, S. 85.

55 Laura Anna Macor: Kleist, Johann Joachim Spalding, and the *Bestimmung des Menschen*. Philosophy as a Way of Life? In: Jeffrey L. High, Rebecca Stewart und Elaine Chen (Hrsg.): Heinrich von Kleist. Literary and Philosophical Paradigms. Rochester/New York 2022, S. 209-232.

56 Hans Adler: Die Bestimmung des Menschen. Spaldings Schrift als Ausgangspunkt einer offenen Anthropologie. In: *Das achtzehnte Jahrhundert* 18/2 (1994), S. 125-137.

Spaldings Schrift führt zu einem der zentralen Diskurse der deutschsprachigen Aufklärung, an dem u. a. Hermann Samuel Reimarus,⁵⁷ Moses Mendelssohn im Gespräch mit Thomas Abbt⁵⁸ sowie mit Johann Gottfried Herder⁵⁹ und darüber hinaus Johann Gottlieb Fichte partizipieren.⁶⁰ Auch in den Schriften von Christoph Martin Wieland, Friedrich Schiller und Johann Wolfgang Goethe findet der Diskurs Anklang.⁶¹ Dabei stehen die Spannungen von Vorhersehung und Autonomie des Menschen, von Nutzen und Zynismus jenseitiger Heilsversprechen oder auch die Bedeutung der Lebensdauer zur Debatte.⁶² Diese einzelnen Auseinandersetzungen mit der Bestimmung des Menschen provozieren zudem eine Art Rückkopplungseffekt, da sie wiederum auf die späteren Ausgaben der initialen Schrift des Bestimmungsdiskurses, Spaldings *Betrachtung*, einwirken. Als einer der gewichtigsten Einflüsse gilt dabei Kant, dessen philosophische Auseinandersetzung mit dem Bestimmungsbegriff in Spaldings späteren Auflagen der *Betrachtung* wesentliche Spu-

57 Vgl. Stefanie Buchenau: Reimarus und die Debatte über die Bestimmung des Menschen. In: Dieter Hüning und Stefan Klingner (Hrsg.): Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Natürliche Religion und Popularphilosophie. Berlin/Boston 2022, S. 335-351.

58 Vgl. Buchenau 2023, S. 31-61; Pollok 2010, S. 79-116; Stefan Lorenz: Skeptizismus und natürliche Religion. Thomas Abbt und Moses Mendelssohn in ihrer Debatte über Johann Joachim Spaldings *Bestimmung des Menschen*. In: Michael Albrecht, Eva J. Engel und Norbert Hinske (Hrsg.): Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit. Berlin/Boston 1994, S. 113-134.

59 Vgl. Marion Heinz: Die Bestimmung des Menschen. Herder contra Mendelssohn. In: Beate Niemeyer und Dirk Schütze (Hrsg.): Philosophie der Endlichkeit. Festschrift für Erich Christian Schröder zum 65. Geburtstag. Würzburg 1992, S. 263-285.

60 Vgl. Macor 2013.

61 Vgl. Hans-Peter Nowitzki: Zwischen Bestimmung und Bestimmbarkeit. Schillers Transzendentalanthropologie. In: Gideon Stiening (Hrsg.): Friedrich Schiller: Über die Ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Berlin/Boston 2019, S. 175-194; Volkhard Wels: Die »Bestimmung des Menschen« in Wielands *Geschichte des Agathon*. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 58 (2014), S. 154-175; Karl Eibl: Goethes *Faust* als poetisches Spiel von der Bestimmung des Menschen. In: Bernd Hamacher und Rüdiger Nutt-Kofoth (Hrsg.): Johann Wolfgang Goethe. Lyrik und Drama. Darmstadt 2007, S. 189-209; Fotis Jannidis: »Bildung« als »Bestimmung des Menschen«. Zum teleologischen Aspekt in Goethes Bildungsbegriff. In: Pädagogische Rundschau 53 (1999), S. 441-455; Wolfgang Riedel: Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der »Philosophischen Briefe«. Würzburg 1985.

62 Vgl. Macor 2013.

ren hinterlassen hat.⁶³ In den insgesamt elf Auflagen zwischen 1748 und 1794 vervielfacht sich nicht zuletzt auch wegen Kant der Umfang von Spaldings *Betrachtung* von 26 auf 244 Druckseiten.⁶⁴

Die Bestimmung denkt Kant dabei nicht nur von einem theologisch-anthropologischen Diskurs her, wie er nach Spalding geführt wird. Vielmehr behandelt er ihn zu seinen eigenen epistemologischen Bedingungen und bettet ihn zudem in eine Theorie der Ethik ein, die er von Baumgarten übernimmt und in der das Verhältnis eines Menschen sich selbst sowie seinen Mitmenschen gegenüber im Zentrum steht (vgl. Kap. I.2). Wie die Forschung ausführlich aufgezeigt hat, beruht neben Kants Beschäftigung mit Metaphysik,⁶⁵ Anthropologie⁶⁶ und Ästhetik⁶⁷ insbesondere die Ethik auf einer Auseinandersetzung mit seinem

63 Vgl. ebd., S. 295-309; Brandt 2007b; Christian Grawe: Art. Bestimmung des Menschen. In: Joachim Ritter (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. I. Basel/Stuttgart 1971, Sp. 856-859.

64 Vgl. Macor 2013, S. 104.

65 Vgl. insbesondere Kants Handexemplar der *Metaphysica* von Baumgarten (1739/1779, hier: 41757), das von Kant so intensiv annotiert wurde, dass die Quantität der handschriftlichen Wörter die der gedruckten wohl bei weitem übertrifft: Tartu Ülikooli Raamatukogu, Manuskriptide kogu: Mscr 93. <http://dspace.ut.ee/handle/10062/32369?show=full> (Abruf: 15.5.2024). Vgl. dazu: Werner Stark: Kant und Baumgarten. Exemplare der *Metaphysica*. In: Editio. Internationales Jahrbuch für Editionswissenschaft 27 (2013), S. 96-111. Zum Einfluss von Baumgartens *Metaphysica* auf Kants Philosophie vgl. Courtney D. Fugate und John Hymers (Hrsg.): Baumgarten and Kant on Metaphysics. Oxford 2018; Toni Kannisto: *Positio contra complementum possibilitatis*. Kant and Baumgarten. In: Kant-Studien 107/2 (2016), S. 291-313; Alexander Aichele: La préhistoire du concept de l'idée. Un recours de Kant à Alexander Gottlieb Baumgarten. In: Robert Theis und Lukas K. Sosoe (Hrsg.): Les sources de la philosophie kantienne aux XVII^e et XVIII^e siècles. Paris 2005, S. 71-78.

66 Zu Baumgartens Einfluss auf Kants Anthropologie vgl. die Literaturangaben in Kap. III.3.

67 Vgl. J. Colin McQuillan: The Aesthetic Perfection of Life in Baumgarten, Meier, and Kant. In: Jennifer Mensch (Hrsg.): Kant and the Feeling of Life. Beauty and Nature in the Critique of Judgement. Albany 2024, S. 83-106; Robert R. Clewis: The Origins of Kant's Aesthetics. New York 2023; Alessandro Nannini: Al di qua del logos. Logica delle idee estetiche tra Baumgarten e Kant. Milano 2022d; Robert R. Clewis: The Majesty of Cognition. The Sublime in Baumgarten, Mendelssohn, and Kant. In: J. Colin McQuillan (Hrsg.): Baumgarten's Aesthetics. Historical and Philosophical Perspectives. Luham et al. 2021, S. 241-272; Anna-Maria C. Bartsch: Form und Formalismus. Stationen der Ästhetik bei Baumgarten, Kant und Zimmermann. Würzburg 2017; Angelica Nuzzo: Kant and Herder on Baumgarten's *Aesthetica*. In: Journal of the History of Philosophy 44/4 (2006),

Leitautor Baumgarten.⁶⁸ Weil sich die Forschung dabei aber primär darauf konzentriert, einzelne Konzepte – z. B. Freundschaft – der beiden Autoren zu vergleichen,⁶⁹ thematische Einflüsse und historische Entwicklungen nachzuzeichnen⁷⁰ oder Baumgartens Rolle in Kants Ethikvorlesung zu rekonstruieren,⁷¹ verpassen sie grundlegendere und strukturelle Parallelen wie beispielsweise die Rolle der Semiotik, die sowohl

S. 577-597; Claudio La Rocca: Das Schöne und der Schatten. Dunkle Vorstellungen und ästhetische Erfahrung zwischen Baumgarten und Kant. In: Heiner F. Klemme, Michael Pauen und Marie-Luise Raters (Hrsg.): Im Schatten des Schönen. Die Ästhetik des Hässlichen in historischen Ansätzen und aktuellen Debatten. Bielefeld 2006, S. 19-64; Rudolf A. Makkreel: The Confluence of Aesthetics and Hermeneutics in Baumgarten, Meier, and Kant. In: The Journal of Aesthetics and Art Criticism 54/1 (1996), S. 65-75.

68 Vgl. Schwaiger 2011.

69 Vgl. Sara Di Giulio: Handlungstheorie und Anwendbarkeit der Ethik. Ein Vergleich zwischen Kant und Baumgarten. Berlin/Boston (ersch. 2026); Toshiro Osawa: Kant and Baumgarten on the Duty of Self-Love. In: The Southern Journal of Philosophy 62/4 (2024), S. 469-485; ders.: Can Love Be Excessive? Baumgarten and Kant on Love, Respect, and Friendship. In: Beatrix Himmelmann und Camilla Serck-Hanssen (Hrsg.): The Court of Reason. Proceedings of the 13th International Kant Congress. Berlin/Boston 2022, S. 1483-1492; ders.: General Conception of Duties towards Oneself in Baumgarten and Kant. In: Violetta L. Waibel, Margrit Ruffing und David Wagner (Hrsg.): Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses 2015. Berlin/Boston 2018b, S. 2013-2020; Corey W. Dyck: Chimerical Ethics and Flattering Moralists. Baumgarten's Influence on Kant's Moral Theory in the Observations and Remarks. In: Susan Meld Shell und Richard L. Velkley (Hrsg.): Kant's Observations and Remarks. A Critical Guide. Cambridge 2012, S. 38-56; Oliver Thorndike: *Ethica Deceptrix*. The Significance of Baumgarten's Notion of a Chimerical Ethics for the Development of Kant's Moral Philosophy. In: Valério Rohden et al. (Hrsg.): Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. 3. Berlin 2008, S. 451-462.

70 Vgl. Toshiro Osawa: Kant's Debt to Baumgarten in His Religious (Un-)Grounding of Ethics. In: Kant Yearbook 10 (2018a), S. 105-123; Clemens Schwaiger: Ein ›missing link‹ auf dem Weg der Ethik von Wolff zu Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der praktischen Philosophie von Alexander Gottlieb Baumgarten. In: Jahrbuch für Recht und Ethik 8 (2000), S. 247-261.

71 Vgl. die Einleitung und Kommentare von John Hymers in Alexander Gottlieb Baumgarten: Baumgarten's *Philosophical Ethics*. A Critical Translation. Hrsg. und übers. von John Hymers. London et al. 2024. Vgl. zudem Steve Naragon: Kant in the Classroom. <https://users.manchester.edu/facstaff/ssnaragon/kant/Home/index.htm> (Abruf: 15.5.2024); Stefano Bacin: Kant's Lectures on Ethics and Baumgarten's Moral Philosophy. In: Lara Denis und Oliver Sensen (Hrsg.): Kant's Lectures on Ethics. A Critical Guide. Cambridge 2015, S. 15-33.

für Baumgartens Ethik als auch für Kants pragmatische Ethik das Fundament liefert.⁷² Dies hängt auch direkt damit zusammen, dass die Forschung bis anhin der Relevanz der *facultas characteristic*a für Baumgartens Ethik und der Relevanz der *facultas signatrix* für Kants pragmatische Ethik keine Beachtung schenkt.⁷³

Ein ähnliches Bild – wenngleich mit signifikant geringerem quantitativem Umfang an Sekundärliteratur – ergibt sich in der Einflussforschung zwischen Sulzer und Kant. Neben der Relevanz von Sulzers Ästhetik und Kunsttheorie⁷⁴ für Kants Philosophie bemerkt die Forschung auch die Bedeutung von Sulzers Arbeiten im Bereich der Ethik. Im Briefverkehr zwischen ihnen hält Sulzer gar fest, dass sie »beide von verschiedener Seite am selben, noch schwankenden Bau einer Theorie der Moral«⁷⁵ arbeiten (vgl. Sulzers Brief vom 8.12.1770 in AA X, III-III3). Die Forschung hat argumentiert, dass Sulzer im Verhältnis zu Kant »nur als ein Beispiel für eine verfehltethikkonzeption« gelten kann, weswegen Sulzer auch nur deshalb »ein Platz in der hintersten Reihe des philosophischen Olympos sicher« sei, da er die »Frage nach der motivierenden Kraft der Tugend« Kant zuspielt.⁷⁶ Sinnvoller als Sulzer nach dem Maßstab der Transzendentalphilosophie zu messen und in diesem Zug seine Ethik abzuwerten, scheint es jedoch, die viel wesentlichere Parallele aufzuzeigen, die in

72 Eine neue Grundlage der Funktion von Baumgartens Praktischer Philosophie für Kant versprechen Courtney D. Fugate und John Hymers (Hrsg.): *Baumgarten and Kant on the Foundations of Practical Philosophy*. Oxford 2024.

73 Bemerkte wurde lediglich, dass Kant mit der *facultas signatrix* auf Baumgartens *facultas characteristic*a zurückgreift. Vgl. Rudolf A. Makkreel: *Baumgarten and Kant on Clarity, Distinctness, and the Differentiation of our Mental Powers*. In: Fugate und Hymers (Hrsg.) 2018, S. 94-109.

74 Vgl. Piero Giordanetti: *La potenza dell'oscuro. Sulzer, Kant, Schiller*. In: Ders., Giambattista Gori und Maddalena Mazzocut-Mis (Hrsg.): *Il secolo dei lumi e l'oscuro*. Milano 2008, S. 241-253.

75 Marion Heinz: *Johann Georg Sulzer und die Anfänge der Dreivermögenslehre bei Kant*. In: Frank Grunert und Gideon Stiening (Hrsg.): *Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*. Berlin 2011b, S. 83-100, hier: S. 83.

76 Heiner F. Klemme: *Johann Georg Sulzers »vermischte Sittenlehre«*. Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Problemstellung von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Grunert und Stiening (Hrsg.) 2011, S. 309-322, hier: S. 310, 316 und 322. Vgl. zu Klemmes Beitrag die huldigende Replik von Saneyuki Yamatsuta: *Kant über die Popularphilosophie und den Begriff der Achtung. Anmerkungen zu H. F. Klemmes »Johann Georg Sulzers »vermischte Sittenlehre«*. In: Antonio Falduto, Caroline Kolisang und Gabriel Rivero (Hrsg.): *Metaphysik – Ästhetik – Ethik. Beiträge zur Interpretation der Philosophie Kants*. Würzburg 2012, S. 107-119.

der Verbindung von Ethik und Bildung besteht. Wenn Kant nämlich in seinen Werken von Sulzer dem Ethiker spricht, dann weist er immer auch zugleich auf seine Rolle als Pädagoge hin.⁷⁷ Dass die Ethik allgemein und die pragmatische Ethik im Besonderen von der Bildung des Menschen abhängen, die durch sinnliche Übungen zustande kommt, bleibt als gemeinsames Strukturmoment von Sulzer und Kant bis anhin unbemerkt.

III.1.2 *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben.* Kants Bestimmung des Menschen

Die erste vertiefte Auseinandersetzung mit dem Leitbegriff seiner Philosophie, mit der Bestimmung des Menschen, findet in den *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des hochwohlgebornen Herrn Johann Friedrich von Funk* – einer »der eigenartigsten Veröffentlichungen Kants«⁷⁸ – statt.⁷⁹ Der eigentliche Inhalt und die pragmatischen Absichten dieses Textes sind dabei weit entfernt von einem transzendentalphilosophischen Elfenbeinturm und beziehen sich primär auf einen gesellschaftlichen Kontext. Kant bekundet sein Beileid zum Tod von Johann Friedrich von Funk, einem ehemaligen Studenten von ihm, durch ein Kondolenzschreiben an dessen Mutter, Agnes Elisabeth von Funk. In diesem Schreiben erarbeitet er, quasi als Nebenprodukt der Beileidsbekundung, seinen Begriff der Bestimmung, während er über die Bedeutung des Todes reflektiert. Dazu bedient er sich spezifischer Darstellungsverfahren, insbesondere der Gattungsform der *consolatio*,⁸⁰ um das Konzept der menschlichen Bestimmung zu präzisieren. Diese Verfahren ermöglichen es ihm, zu einer komplexen, mithin gar paradoxen Figuration der Bestimmung des Menschen zu gelangen.

Die performative Aufgabe einer Konsolationsschrift besteht darin, durch den Text Trost zu spenden. Mit dieser Funktion der Gattung setzt sich Kant in den *Gedanken* auseinander; der Text ist also nicht nur in der

77 Sowohl in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (vgl. AA IV, 411) als auch in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (vgl. AA VII, 332-333) verweist Kant auf Sulzer, wobei in beiden Fällen Ethik an Pädagogik gekoppelt zur Disposition steht.

78 Manfred Kühn: *Kant. Eine Biographie*. München 2003, S. 154.

79 Vgl. Ansgar Lyssy: *Kant on the Vocation and Formation of the Human Being*. In: Gualtiero Lorini und Robert B. Loudon (Hrsg.): *Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology*. Cham 2018, S. 81-98.

80 Vgl. Albrecht Grözinger: *Art. Consolatio*. In: Gert Ueding (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 2. Tübingen 1994, Sp. 367-373.

Form der *consolatio* verfasst, sondern reflektiert zudem über die Gattung der *consolatio*, insbesondere darüber, wie ein Text Trost generiert. Paradoxerweise liegt laut Kant Trost gerade darin, *dass* der Tod eines Menschen Trauer auslöst, und zwar aus folgendem Grund: Der Mensch hat die Möglichkeit, durch seine Bestimmung zur Selbstbestimmung seinen Charakter selbst aktiv zu formen. Macht er dies »gut«, so kann sein Ableben bei einem anderen Menschen Trauer auslösen. Dazu muss jedoch dieser andere Mensch ebenfalls seinen Charakter auf eine spezifische Weise geformt haben, nämlich dergestalt, dass er nicht gleichgültig gegenüber dem Tod seines Mitmenschen ist. Wenn also die Konstruktion und Projektion des Lebens eines Menschen, in der seine Bestimmung erfolgt, durch einen plötzlichen Abbruch bei anderen Menschen Trauer auslöst, so besteht gerade darin eine ethische Verbindung zwischen verschiedenen Menschen und damit eine Verbindung ihrer jeweils individuellen Selbstbestimmung. Deshalb kommt der Trauer selbst ein paramythisches – d. h. tröstendes – Potenzial zu, das Kant mit seiner *consolatio* in Anspruch nehmen will. Dabei zeichnet sich in dieser Beileidsbekundung sein Konzept der Bestimmung ab, das er gegenüber dem kontemporären Bestimmungsdiskurs neu kalibriert und auf eine spezifische Ethik zuschneidet.

Die auffällige Präsenz rhetorischer Strategien in den *Gedanken*, die »in schwungvoller, fast poetischer und doch die Phrase verschmähender Sprache geschrieben« sind,⁸¹ hat die Kant-Forschung seit längerem bemerkt, sie jedoch noch nicht genauer unter die Lupe genommen. Neben den sprachlichen Besonderheiten hebt der Kantschüler und -herausgeber Friedrich Theodor Rink in seiner *Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften von Immanuel Kant* (1800) die pragmatische Situierung der *consolatio* hervor, in welcher Kant »fast mehr, als sonst irgendwo, aus der Schule in das bürgerliche Leben übertritt, und dadurch gewisse Gesichtspunkte zur liebenswürdigen Charakterschilderung seiner selbst eröffnet, ohne dabey, was er sonst ist, im mindesten weniger zu seyn«.⁸² Dieser biografistische Zug manifestiert sich auch darin, dass diese Schrift die Hauptquelle über das Leben von Kants Studenten Funk (1738-1760) ist. Außer diesen zwei allgemeinen Beobachtungen eines poetischen Stils und einer starken Rückbindung an die aktuelle Welt hat

81 Karl Vorländer: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. Wiesbaden 2003, S. 88.

82 Friedrich Theodor Rink: [Vorrede]. In: Immanuel Kant: Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener Kleiner Schriften. Hrsg. von Friedrich Theodor Rink. Königsberg 1800, S. 3-4, hier: S. 4.

die Forschung diesen Text – bis auf eine Ausnahme – höchstens erwähnt, jedoch nicht weiter besprochen.⁸³

Die Ausnahme findet sich in einem Aufsatz von Geert van Eekert, in dem dieser aufzeigt, dass Kant in den *Gedanken* wesentliche Teile seiner Argumentationen dem Stoizismus entnimmt.⁸⁴ Ähnlich wie Rink argumentiert van Eekert zudem, dass es sich bei den *Gedanken* um »geen academisch geschrift« (»keine akademische Schrift«) handelt und Kant einzig als »levenswijze filosoof« (»Lebensphilosoph«) spreche.⁸⁵ Auch van Eekert macht auf die Darstellungsform der *Gedanken* aufmerksam, die in »vorm, inhoud en frasering een *aemulatio* voor van Seneca's moraalfilosofische brieven in het algemeen, en van diens *consolationes* in het bijzonder« (»Form, Inhalt und Formulierung eine Nachahmung von Senecas moralphilosophischen Schriften im Allgemeinen und seinen *Consolationes* im Besonderen«) sind.⁸⁶ Sowohl spezifische Topoi als auch einzelne Formulierungen und strukturierende Merkmale übernimmt Kant vor allem von Senecas *Ad Marciam de consolatione* (ca. 45), ahmt ihn in Form, Inhalt und Ausdruck nach und knüpft so an die antike Gattung der *consolatio* an.⁸⁷ Diese Gattung zeichnet sich dadurch aus, dass sie anhand philosophischer Überlegungen, die meist die Lebenskunst (*ars vivendi*) betreffen, eine soziale Funktion erfüllt, indem sie den Zweck verfolgt, Hinterbliebenen sowie spezifischen Gesellschaftsgruppen Trost zu spenden: »In a nutshell, we could define the ancient consolation as a philo-

83 Vgl. Thorben Alles: Kants Ende aller Dinge. Bedeutungen religiöser Vorstellungen für die praktische Vernunft. In: Ulrike Peisker und Konstantin Funk (Hrsg.): Ich sehe was, was du nicht siehst. Fragen moralischer, ästhetischer und religiöser Phänomenologie. Leipzig 2024, S. 239-260, hier: S. 248-249; Macor 2013, S. 200; Brandt 2007b, S. 110-111; Beatrix Himmelmann: Kants Begriff des Glücks. Berlin/New York 2003, S. 11-12; Martin Schönfeld: The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project. Oxford 2000, S. 185.

84 Allgemein zur Rolle der Stoa in Kants Philosophie – ohne Berücksichtigung der *Gedanken* – vgl. Ulrike Santozki: Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken. Berlin/New York 2006.

85 Geert van Eekert: Seneca in Königsberg. Een analyse van Kants *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk*. In: Bijdragen, International Journal in Philosophy and Theology 70/1 (2009), S. 87-114, hier: S. 91.

86 Ebd., S. 95.

87 Zu Senecas *Consolatio* vgl. Fabio Tutrone: Healing Grief. A Commentary on Seneca's *Consolatio ad Marciam*. Berlin/Boston 2023. Als Standardwerk zur Gattung der *consolatio* gilt nach wie vor Rudolf Kassel: Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur. München 1958.

sophically informed written crystallization of a social practice.«⁸⁸ Als »ethical therapy«⁸⁹ vermittelt die *consolatio* Trost und gehört somit zur »philosophical literature of ethical exhortation, moral progress, and self-formation«.⁹⁰ Wenn nun Kant mit seinen *Gedanken* diese Gattung aktualisiert, treten poetologische Reflexionen über die sprachliche Trost-Produktion und philosophische Reflexionen über den Bestimmungsbegriff in gegenseitige Abhängigkeit, wie ich im Folgenden ausführen werde.

Bereits der Titel der *Gedanken* macht deutlich, wie komplex das Bestimmungskonzept ist, wenn es mit der Dauer und insbesondere mit dem Ende des menschlichen Lebens in Bezug gesetzt wird. Den Titel dominieren dabei mehrere Präpositionalphrasen, die für dessen barocke Länge verantwortlich sind:⁹¹

Gedanken / bei dem frühzeitigen Ableben / des / Hochwohlgebornen Herrn, / HERRN / Johann Friedrich von Funk, / in einem Sendschreiben / an die / Hochwohlgeborne Frau, / FRAU / Agnes Elisabeth, / verwitt. Frau Rittmeisterin von Funk, / geborne von Dorthösen, / Erbfrau der Kaywenschen und Kahrenschen Güter in Kurland, / des selig Verstorbene[n] / Hochbetrübte Frau Mutter, / von / M. Immanuel Kant, / Lehrer der Weltweisheit auf der Akademie zu Königsberg. (AA II, 37)

Mit der ersten Präpositionalphrase – »bei dem frühzeitigen Ableben« – stellt Kant eine paradoxe Ambiguität aus, welche die figurative Grundlage der *consolatio* strukturell antizipiert und zudem thematisch direkt zum Bestimmungsbegriff überleitet. Denn wie Johann Christoph Adelung unter dem Lemma »Frühzeitig« ausführt, kommt diesem eine eigentliche sowie figürliche Bedeutung zu: »1) Eigentlich, was frühzeitig, d. i. reif, wird, nach dem Latein. *praematurus*. Frühzeitiges Obst, frühzeitige Kirschen u. s. f.«⁹² Die eigentliche Bedeutung, die auf eine frühe Reife von insbesondere Obst verweist, konterkariert die figürliche Be-

88 Han Baltussen: Introduction. In: Ders. (Hrsg.): Greek and Roman Consolations. Eight Studies of a Tradition and its Afterlife. Swansea 2013, S. XIII-XXV, hier: S. XIV.

89 Tutrone 2023, S. 10.

90 J. H. David Scourfield: Towards a Genre of Consolation. In: Baltussen (Hrsg.) 2013, S. 1-36, hier: S. 7.

91 Den Titel ergänzen zudem »eine Zierleiste von Totenschädeln und unter dieser die Verlagsangabe: Königsberg, gedruckt bey Johann Friedrich Driest« (AA II, 464).

92 Johann Christoph Adelung: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen. Zweyter Theil, von F.-L. Wien 1811, Sp. 333.

deutung, die das semantische Feld metonymisch von ›sehr früh‹ auf ›zu früh‹ verschiebt:

2) Figürlich auch für das Beywort früh überhaupt, in der ersten allgemeinen Bedeutung, was eher als gewöhnlich oder bestimmt ist. Ein frühzeitiger Verstand. Frühzeitige Blumen. Frühzeitige Kinder, welche zu früh auf die Welt kommen. Ein frühzeitiger Tod. Er ist sehr frühzeitig gestorben.⁹³

Ob Funk sehr früh – jedoch zum ›richtigen‹ Zeitpunkt – oder zu früh verstirbt – »eher als gewöhnlich oder bestimmt« – bleibt nicht nur im Titel, sondern auch im folgenden Kondolenzschreiben unaufgelöst. Diese Unbestimmtheit macht ein konstitutives Element für die Bestimmung des Menschen aus. Die durch die metonymische Verschiebung zustande gekommene Ambiguität ermöglicht es, gerade die begrifflich nicht einzuholende Figuralität abzubilden und argumentativ verfügbar zu machen. Anstatt die Frage nach dem richtigen Zeitpunkt des Todes zu beantworten, verschiebt sich der argumentative Fokus auf die ethische Funktion des menschlichen Lebens.

Was die Figuralität des Titels antizipiert, bebildert Kant in den *Gedanken* mit dem menschlichen Leben im Allgemeinen und mit dem von Funk im Besonderen. Die in der Akademieausgabe gerade einmal sechs Druckseiten umfassenden *Gedanken* sind grob in zwei Teile gegliedert. Im ersten, viereinhalb Druckseiten langen Abschnitt findet sich eine Auseinandersetzung mit der Bedeutung und der Wertung des menschlichen Lebens, die Kant zuerst an stoischen Normen, danach am Bestimmungsbegriff umreißt. Der zweite, lediglich eine Druckseite lange Teil skizziert »eine kleine Zeichnung von dem Leben und dem Charakter *des selig Verstorbenen*« (ebd., 43). Auf die im *genus demonstrativum* gehaltene Lebensskizze folgt abschließend eine kurze Anrede an die »*Gnädige Frau*« (ebd., 44), welche die Ambivalenz einer solchen Charakterzeichnung benennt, die diese für die Funktion des Tröstens mit sich bringt: »Dieses sind, *Gnädige Frau*, die Züge von dem Charakter Dero vormals im Leben mit Recht so *geliebten Herren Sohns*, welche, so schwach sie auch entworfen worden, gleichwohl viel zu sehr die Wehmuth erneuern werden, die Sie über seinen Verlust empfinden« (ebd.). Die damit angestoßene Gattungsreflexionen über die *consolatio* erläutern im letzten Absatz, warum das Trosts Schreiben trotz oder gerade wegen der aufs Neue aktualisierten Wehmut Trost generiert.

93 Ebd.

Die »Gedanken«, die Kant »bei dem frühzeitigen Ableben« seines Schülers hat, beginnen mit einer Klage darüber, dass der Mensch gegenüber dem Tod seiner Mitmenschen gewöhnlicherweise gleichgültig bleibt. Der Grund dafür liegt laut Kant darin, dass sich der Mensch mit rauschenden Freuden zerstreut und sich so gegen das eigene sowie das Elend anderer immunisiert, wobei die schlimmste Form des menschlichen Elends im Tod besteht. Dank seiner alltäglichen Zerstreung beherrscht der Mensch vorzüglich die Kunst, dieses Elend »vor sich selbst zu verbergen durch die Decke, die er auf die traurigen Gegenstände des Lebens wirft«. Würde er jedoch am »Schicksale« der anderen Anteil nehmen, würden die momentanen »Freuden vielleicht weniger rauschend sein«, jedoch könnte er so »eine ruhige Heiterkeit der Seele einnehmen«. Dieses stoische Ideal⁹⁴ führt zwar zu einer »sanfte[n] Schwermuth«, die mit der Einsicht in die »Nichtwürdigkeit desjenigen« einhergeht, »was bei uns gemeinlich für groß und wichtig gilt«, jedoch verspricht es zugleich »mehr wahre Glückseligkeit«, da durch die Teilnahme am Schicksal der Mitmenschen »keine Zufälle mehr unerwartet sind« (ebd., 39). Die *ars vivendi* koppelt Kant also – wie bereits sein Vordenker Michel de Montaigne – an die *ars moriendi*.⁹⁵ Den eigenen Seelenzustand über die Verbindung zu anderen Menschen zu pflegen, wäre die ethische Selbstsorge, die gerade in der Anteilnahme am Tode anderer liegt.

Die Wirklichkeit sieht jedoch gänzlich anders aus, wie Kant in einer rhetorisch ausgeklügelten Allegorie argumentiert:

So aber mengt sich der größte Haufe der Menschen sehr begierig in das Gedränge derjenigen, die auf der Brücke, welche die Vorsehung über einen Theil des Abgrundes der Ewigkeit geschlagen hat, und die wir *Leben* heißen, gewissen Wasserblasen nachlaufen und sich keine Mühe nehmen auf die Fallbretter Acht zu haben, die einen nach dem andern neben ihnen in die Tiefe herabsinken lassen, deren Maß Unendlichkeit ist, und wovon sie selbst endlich mitten in ihrem ungestümen Laufe verschlungen werden. (AA II, 39)

Das ethische Modell, das sich aus der Anteilnahme am Tod anderer Menschen ableiten lässt, veranschaulicht er anhand eines chronotopischen Modells des menschlichen Lebens. Die Zeitlichkeit des menschlichen Lebens findet sich darin auf die Räumlichkeit gespiegelt, wobei die Le-

94 Vgl. van Eekert 2009.

95 Vgl. Felix Ó Murchadha: *The Formation of the Modern Self. Reason, Happiness and the Passions from Montaigne to Kant*. London/New York/Dublin 2022.

bensdauer zur Brücke über den »Abgrund[] der Ewigkeit« wird. Das zeitliche Ende wird von den »Fallbretter[n]« markiert, die den Menschen »in die Tiefe herabsinken lassen«, was dazu führt, dass der Mensch bei seinem Tod – räumlich – von der Unendlichkeit »verschlungen« wird (ebd., 39). Die Übersetzung der Zeitlichkeit eines menschlichen Lebens in Räumlichkeit hat dabei die Funktion, durch die *consolatio* zu erläutern, weswegen eine ethische Verbindung zwischen den Menschen zustande kommen kann, und zwar trotz ihrer Neigung, ihr Elend zu verbergen. Wenn nämlich Menschen aus dem eigenem »Cirkel« sterben, also solche, »die uns [...] nahe angehen« und zu denen »nähere Verbindungen« vorhanden sind, führt die räumliche Nähe erstens zur Schwermut, die zweitens die Empfindung einer allgemeinen Verbindung zu Menschen herstellt (ebd., 40):

Ein schwermüthiges Gefühl spricht aus dem Inwendigen des Herzens dasjenige, was in einer Versammlung der Römer einsmals mit so viel Beifall gehört wurde, weil es unserer allgemeinen Empfindung so gemäß ist: *Ich bin ein Mensch, und was Menschen widerfährt, kann auch mich treffen.* (AA II, 40)

Der Tod des »Nächsten«, der sich innerhalb des Anziehungsradius befindet, führt erstens – metonymisch – zur Einsicht, dass das Unglück auch eine:n selbst hätte treffen können. Zweitens ermöglicht diese Verschiebung eine weitere, die in Form einer Synekdoche vom Individuum auf die Gattung abstrahiert. Die von Publilius Syrus stammende, von Seneca unter anderem in *Ad Marciam de consolatione* zitierte Sentenz »Cuius potest accidere, quod cuiquam potest« (»Was einen treffen kann, kann jeden treffen«),⁹⁶ lässt Kant dabei nicht als »egoistical sentiment« stehen,⁹⁷ sondern überführt die darin präsente Selbstsorge in ein kollektives Gefühl, indem er das Publilius-Syrus-Zitat mit einem von Terenz (Publius Terentius Afer) collagiert: »Homo sum: humani nil a me alienum puto« (»Ein Mensch bin ich: nichts Menschliches glaub ich mir fremd«).⁹⁸ Das Terenz-Zitat verlagert dabei die individuelle Selbstsorge zu einer Sorge, die kollektiv ausgerichtet ist. Kant komplementiert so über Intertexte

96 Publilius Syrus: Die Sprüche des Publilius Syrus. Lateinisch – Deutsch. Hrsg. von Hermann Beckby. München 1969, S. 22–23 [mim. fr. 119].

97 Paul Veyne: *Humanitas*. Romans and Non-Romans. In: Andrea Giardina (Hrsg.): *The Romans*. Chicago 1993, S. 342–370, hier: S. 351.

98 Terenz: *Heauton Timorumenos*/Der Büßende. In: Ders.: *Komödien*. Hrsg. und übers. von Peter Rau. Bd. 1. Darmstadt 2012, S. 187–285, hier: S. 196–197 [V. 77].

und stoische Lehren,⁹⁹ was bereits die Verschiebungen der Metonymie und Synekdoche rhetorisch vollziehen.

Die Klimax der ethischen Verbindung besteht in Freundschaft und Verwandtschaft. Diese »nähere[n] Verbindungen« ermöglichen es, durch den Tod eines anderen Menschen die eigene Endlichkeit wenn nicht zu begreifen, so doch selbst zu fühlen. Um die Empfindungen in seiner Argumentation zur Darstellung zu bringen, setzt Kant auf eine inszenierte direkte Rede, die über eine Selbstreflexion initiiert wird und in zitierte Poesie mündet:

Der Freund oder auch der Verwandte spricht zu sich selbst: Ich befinde mich im Getümmel von Geschäften und im Gedränge von Lebenspflichten, und mein Freund befand sich vor kurzem auch in denselben, ich genieße meines Lebens ruhig und unbekümmert, aber wer weiß, wie lange? Ich vergnüge mich mit meinen Freunden und suche ihn unter denselben,

Ihn aber hält am ernstesten Orte,
Der nichts zurücke läßt,
Die Ewigkeit mit starken Armen fest.

Haller. (AA II, 40)

Der »zu sich selbst« sprechende Freund führt in seiner Rede durch den Parallelismus »Ich befinde mich« / »mein Freund befand sich« auf der grammatischen Ebene genau die Substitution der Positionen vor, von der Kant zuvor anhand der Metonymie die Selbstsorge in eine zwischenmenschliche Verbindung übersetzt, wodurch diese Substitution figurativ zur Darstellung gelangt.¹⁰⁰ Einen Schritt weiter geht Kant, wenn er zur Bedeutung kommt, die der Tod eines Menschen für eine solche nähere Verbindung mit sich bringt – was er aber dann an die Poesie delegiert,¹⁰¹ genauer gesagt an Albrecht von Hallers »Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit« (1736). In diesem Gedicht arbeitet sich Haller daran ab, die »Ewigkeit« anhand des Verlustes eines Freundes zur Darstellung zu bringen:

⁹⁹ Vgl. van Eekert 2009.

¹⁰⁰ Zur sprachlichen Grundierung von Kants Freundschaftskonzept vgl. Susan Shell: *Nachschrift eines Freundes*. Kant on Language, Friendship, and the Concept of a People. In: Schalow und Velkley (Hrsg.) 2014, S. 174-201.

¹⁰¹ Vgl. zur Funktion der poetischen Darstellung bei Kant: Fernando M. F. Silva: »To express what is unnameable [...] and to make it universally communicable«. On Kant's Concept of Poetic Language. In: Ders. und Dörflinger (Hrsg.) 2023, S. 77-87.

Mein Freund ist hin!
 Sein Schatten schwebt mir noch vor dem verwirrten Sinn,
 Mich dünkt, ich seh sein Bild und höre seine Worte;
 Ihn aber hält am ernstesten Orte,
 Der nichts zu uns zurücke lässt,
 Die Ewigkeit mit starken Armen fest.¹⁰²

Haller selbst hält in einer Fußnote fest, dass er nicht »fähig« sei, »diese Ode zu Ende zu bringen«,¹⁰³ womit er auf das Darstellungsproblem der Ewigkeit verweist, das er im Modus der Poesie einzuholen versucht.¹⁰⁴ Diese Unfähigkeit, die Ewigkeit darzustellen, kulminiert darin, dass Haller auf eine räumliche Metaphorik zurückgreift und die Ewigkeit als »*locus terribilis*«¹⁰⁵ in eine Raumsemantik übersetzt. Nirgends wird dies deutlicher als in den von Kant zitierten Zeilen, in denen der Freund zugleich vom »erstesten Orte, der nichts zurücke lässt«, als auch von den »starken Armen« der »Ewigkeit« festgehalten wird. Raum und Zeit koinzidieren in der Abwesenheit und dem Verlust des Freundes. Kant baut also geschickt Hallers Poesie in seine Argumentation ein¹⁰⁶ und verdeutlicht so, was ohne die Poesie – wie es kurz zuvor Johann Jacob Breitinger für Hallers Alpenlyrik bemerkt – »dunckel und ungewiß« geblieben wäre.¹⁰⁷ Mit dem Wechsel zur Poesie schließt sich dann auch der Kreis in Kants chronotopischem Lebensmodell: War es zuvor die in eine räum-

102 Albrecht von Haller: Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit. In: Ders.: Gedichte. Hrsg. von Ludwig Hirzel. Frauenfeld 1882, S. 150-154, hier: S. 151.

103 Ebd., S. 150.

104 Vgl. Andrea Bartl: Von der Krise eines Aufklärers und der Unmöglichkeit, die Ewigkeit beschreiben zu können. Albrecht von Hallers *Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit*. In: Joseph P. Strelka (Hrsg.): Lyrik – Kunstprosa – Exil. Festschrift für Klaus Weissenberger zum 65. Geburtstag. Tübingen 2004, S. 25-40.

105 Sylvia Brockstieger: Theologie: Heillosen Himmel? Albrecht von Hallers *Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit* (ca. 1736). In: Urs Büttner und Ines Theilen (Hrsg.): Phänomene der Atmosphäre. Ein Kompendium Literarischer Meteorologie. Stuttgart 2017, S. 120-130, hier: S. 124.

106 Vgl. zu Kants Verwendung von Hallers Poesie in seinen frühen Schriften, insbesondere in der *Allgemeinen Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), Hottner 2020, S. 99-122.

107 Johann Jacob Breitinger: Critische Dichtkunst Worinnen die Poetische Mahlerey in Absicht auf die Erfindung Im Grunde untersucht und mit Beyspielen aus den berühmtesten Alten und Neuern erläutert wird. Zürich 1740, S. 22. Vgl. dazu auch [Johann Jacob Breitinger]: Vertheidigung der Schweitzerischen Muse, Hrsg. D. Albrecht Hallers. Zürich 1744.

liche Metaphorik übersetzte Zeitlichkeit, welche die ethische Verbindung zwischen den Menschen zur Anschauung brachte, führt die ›nächste‹ Verbindung zwischen den Menschen zu dem Punkt, an dem mit Hallers Gedichtzeilen zeitliche und räumliche Modelle aufeinandertreffen.

Das in einem ersten Schritt entworfene chronotopische Lebensmodell präsentiert zwar figurativ eine Ethik, die vom menschlichen Ableben her gedacht wird. Jedoch bleibt die Frage offen, wie Kant damit die performative Funktion der *consolatio* umsetzen, d. h. trösten will. Die Antwort besteht darin, dass sich ein Mensch, um mit seinem Ableben bei anderen Menschen Trauer auszulösen, spezifische Charaktereigenschaften erworben haben muss. Die ›guten‹ Eigenschaften eines Menschen zum Zeitpunkt seines Todes führen nicht nur zur Trauer bei einem anderen Menschen, sondern sind auch Zeugnis dafür, dass es der trauernden Person nicht gleichgültig ist, was für einen Charakter sich die Person bei ihrem Ableben angeeignet hat:

Aber eben diese bedauerte Eigenschaften sind es, die in solchem Verluste zu nicht geringem Troste gereichen; denn nur denen, welche die wichtigste unter allen Absichten leichtsinnig aus den Augen setzen, kann es gleich viel sein, in welchem Zustande sie die Ihrigen der Ewigkeit überliefern. (AA II, 44)

Bedauert eine Person eine andere aufgrund ihres guten Charakters, zeugt dies von der ethischen Integrität der trauernden Person, weswegen in der Trauer ein tröstendes Moment liegt. Diese Argumentationsfigur setzt Kant geschickt in Szene und sucht so die ethische Funktion der *consolatio* zu aktivieren und letzten Endes selbst durch die rhetorischen Verfahren seiner Schrift zu trösten. Die Trostschrift endet dann bezeichnenderweise in einer Demut vortäuschenden Geste, mit der Kant die Potenz seiner Rhetorik – scheinbar – in Abrede stellt:

Die demüthige Entsagung unserer eigenen Wünsche, wenn es der weisesten Vorsehung gefällt ein anderes zu beschließen, und die christliche Sehnsucht nach einerlei seligem Ziele, zu welchem andere vor uns gelangt sind, vermögen mehr zur Beruhigung des Herzens, als alle Gründe einer trockenen und kraftlosen Beredsamkeit. (AA II, 44)

Freilich erweist sich Kants *humilitas* gegenüber der göttlichen Vorsehung als ironische Strategie, durch eine Absage an die »trockene[] und kraftlose[] Beredsamkeit« dieselbe gerade in Anspruch zu nehmen, um die

eigenen rhetorischen Verfahren zu verdecken – ganz nach dem Motto: *ars (rhetorica) est celare artem (rhetoricam)*.

Wie sich ein Mensch diese Charaktereigenschaften aneignen kann, erläutert Kant, indem er das Konzept der Bestimmung einführt. Die Bestimmung des Menschen liegt in seiner Selbstbestimmung, die es ermöglicht, seinen Charakter sowie sein Leben zu formen: »Ein jeder Mensch macht sich einen Plan seiner Bestimmung auf dieser Welt.« Die Selbstbestimmung des Menschen besteht in einer Projektion des eigenen Lebens in der Einbildungskraft, die es dem Menschen gleich einer *laterna magica* erlaubt, Möglichkeiten des Lebens zu imaginieren und das Leben nach diesen Projektionen zu konstruieren.¹⁰⁸

Geschicklichkeiten, die er erwerben will, Ehre und Gemächlichkeit, die er sich davon aufs künftige verspricht, dauerhafte Glückseligkeiten im ehelichen Leben und eine lange Reihe von Vergnügen oder von Unternehmungen machen die Bilder der Zauberalaterne aus, die er sich sinnreich zeichnet und lebhaft nacheinander in seinen Einbildungen spielen lässt [...]. (AA II, 41)

Die »Bilder der Zauberalaterne«, die der Mensch in seiner Selbstbestimmung »sich sinnreich zeichnet und lebhaft nacheinander in seinen Einbildungen spielen lässt«, dienen als Schablonen für die menschliche Selbstformation. In Konflikt gerät diese »Welt der Fabeln, davon er durch Einbildungen selbst Schöpfer ist«, wenn sich der Mensch mit der Realität konfrontiert sieht. Der Zusammenprall von Projektion und Realität setzt den Menschen »durch einen wundersamen Widerspruch in Verwirrung« und stellt ihn vor »unauflösbare Räthsel«, denen er dadurch zu begegnen genötigt ist, dass seine Einbildung stets »neue Entwürfe zu zeichnen« hat (ebd., 41). In diesem Spiel von Projektion, Subjekt- und Lebenskonstruktion sowie Einspruch der Realität vollzieht sich das von der Selbstbestimmung geleitete Leben.

108 Zur Funktion der *laterna magica* für die Subjektgenese in Kants *Träumen eines Geistessehers* vgl. Hania Siebenpfeiffer: Im Fluchtpunkt der Imagination. Immanuel Kants *Träume eines Geistessehers* und die prekäre Evidenz der Wahrnehmung. In: Jürgen Kaufmann, Dirk Uhlmann und Martin Kirves (Hrsg.): Zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit. Visualität in Wissenschaft, Literatur und Kunst um 1800. Paderborn 2014, S. 17–38. Zur epistemologischen Funktion der *laterna magica* bei Kant vgl. Stefan Andriopoulos: Gespenster. Kant, der Schauerroman und optische Medien. Göttingen 2018.

III.1.3 Transzendentalphilosophische Ethik. Von der Methodenlehre zur Pädagogik

Die Bestimmung des Menschen lässt Kant auch in seinen Kritiken nicht mehr los. In der *Kritik der reinen Vernunft* hält er fest, dass der »Endzweck« jeglicher Philosophie »kein anderer, als die ganze Bestimmung des Menschen« ist (AA III, 543 [B 868]). In erster Linie geht es in der *Kritik der reinen Vernunft* also nicht um die Vernunft und deren Grenzen, sondern um Ethik. Kants *ganzes* kritisches Projekt erweist sich – nach dieser »häretischen Lesart«¹⁰⁹ – als Teil eines übergeordneten ethischen Projekts. Um von der Transzendentalphilosophie zur pragmatischen Ethik zu gelangen, umreißt ich in diesem Kapitel die Struktur von Kants Ethik, wie er sie in den ersten beiden Kritiken, der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785) sowie in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre* entwickelt. Auch wenn sein ethisches Projekt von Begriffen a priori ausgeht, reichen diese nicht aus, um auf einer pragmatischen Ebene den Menschen zu seiner Bestimmung der Selbstbestimmung zu führen. Bereits die *Kritik der praktischen Vernunft* sowie die *Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre* münden deshalb in einer pädagogischen Methodenlehre, die einen fließenden Übergang von der kritischen Philosophie bzw. Metaphysik zur pragmatisch ausgerichteten Kultivierung und Pädagogik markiert.¹¹⁰

Kants kritische Philosophie macht es sich zur Aufgabe, die Bestimmung des Menschen zu befördern und den guten Menschen zu bilden. Während die *Kritik der reinen Vernunft* darauf abzielt, zu beweisen, dass wir vernünftigerweise das Recht haben, auf das »höchste Gut« einer »moralischen Welt« zu hoffen, gehen die *Kritik der praktischen Vernunft* wie auch die *Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre* einen Schritt weiter in die Richtung, die Ethik in der aktuellen Welt umzusetzen, indem sie Anweisungen und Übungsanleitungen für die Bildung des Menschen geben. Dabei argumentieren die Schriften für die Notwendigkeit, das menschliche Gemüt zu kultivieren, sowie innerhalb der jeweiligen Methodenlehre für die daraus resultierende Notwendigkeit, den guten

109 Otfried Höffe: Moral im Zeitalter der Naturwissenschaften. Eine häretische Einführung in Kants *Kritik der reinen Vernunft*. In: Hans Lenk und Reiner Wiehl (Hrsg.): Kant Today – Kant aujourd'hui – Kant heute. Results of the IIP Conference/Actes des Entertiens de l'Institut International de Philosophie Karlsruhe/Heidelberg 2004. Münster 2006, S. 99-111, hier: S. 100.

110 Zum Nexus von kritischer Philosophie und Pädagogik bei Kant vgl. Jürgen-Eckardt Pleines (Hrsg.): Kant und die Pädagogik. Pädagogik und praktische Philosophie. Würzburg 1985.

Menschen durch Erziehung zu bilden.¹¹¹ »Die höchsten Zwecke der Vernunft bilden das System der *Kultur*«,¹¹² fasst in diesem Sinne auch Gilles Deleuze Kants kritische Philosophie zusammen. Gerade am Paradigma der Pädagogik lässt sich zeigen, dass zwischen sogenannten kritischen und nachkritischen Schriften weniger ein Bruch als vielmehr ein gemeinsames Interesse besteht: das der Kultivierung des Menschen und damit der Befähigung zur Selbstbestimmung.¹¹³

Die ethische Absicht seiner Erkenntnistheorie motiviert den Wechsel von der reinen spekulativen, sich mit dem »*was da ist*« beschäftigenden, zur reinen praktischen, sich mit dem »*was dasein soll*« beschäftigenden Vernunft (ebd., 421 [B 661]). Das Schema dieser kritischen Ethik skizziert Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*,¹¹⁴ in der sich seine sogenannte kopernikanische Wende innerhalb der Erkenntnistheorie vollzieht.¹¹⁵ Wegen der epistemologischen Wende, mit der Kant aufzeigt, dass die Erkenntnisbedingungen eines Gegenstandes zugleich den Bedingungen eines Erkenntnisgegenstandes entsprechen, kann die reine spekulative Vernunft zu keinen positiven Erkenntnissen kommen. Ihre Aufgabe, die sie a priori zu erfüllen hat, liegt einzig darin, in einer Selbstkritik die Grenzen der Vernunft aufzuzeigen, damit diese nicht in metaphysische Irrtümer abdriftet, weswegen sie »wirklich nur negativ sein« kann (ebd., 43 [B 25]). Positive Gesetze vermag die reine Vernunft aber dennoch aufzustellen, jedoch nur dann, wenn sie sich dem, was sein soll, zuwendet und damit vom spekulativen zum praktischen Gebrauch übergeht.

Diesen Wechsel von der theoretischen und negativen hin zur praktischen und positiven Vernunft vollzieht Kant in der »Methodenlehre«¹¹⁶ der *Kritik der reinen Vernunft*, in der er erläutert, wie die Vernunft – ganz nach der Etymologie von μέθοδος, »zu gehender Weg« – »zur Wirksamkeit

111 Vgl. Munzel 2012, S. 233-293.

112 Gilles Deleuze: Kants Kritische Philosophie. Berlin 1990, S. 19.

113 Vgl. Robert B. Louden: The Perfection of Humanity. Kant on Education and Culture. In: Tommaso Morawski (Hrsg.): Kant and Culture. Studies on Kant's Philosophy of Culture. Roma 2022, S. 187-200; Joe Saunders und Martin Sticker: Moral Education and Transcendental Idealism. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 102/4 (2020), S. 646-673.

114 Vgl. Richard L. Velkley: Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy. Chicago/London 1989.

115 Vgl. Hans Blumenberg: Die Genesis der kopernikanischen Welt. Frankfurt a. M. 1975, S. 691-713.

116 Zu Kants Erläuterung der Einteilung in Elementarlehre und Methodenlehre seiner Schriften vgl. seine von Gottlob Benjamin Jäsche 1800 herausgegebene *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* (AA IX, 16-19).

im menschlichen Leben kommt«. ¹¹⁷ Das erste Hauptstück der Methodenlehre, die »Disciplin der reinen Vernunft«, nimmt sich der Selbstkritik und -einschränkung der reinen Vernunft an, die als »warnende Negativlehre« (ebd., 468 [B 740]) darauf beschränkt bleibt, »den Irrthum abzuhalten« (ebd., 466 [B 737]), zu dem ein »falscher vernünftelter Schein« verführen könnte (ebd., 468 [B 739]). Da es jedoch »irgendwo einen Quell von positiven Erkenntnissen geben [muß], welche ins Gebiet der reinen Vernunft gehören« (ebd., 517 [B 823]), wendet sich Kant dem praktischen Gebrauch der reinen Vernunft zu, der dann auch »ihren letzten Zweck ausmacht«. Denn die reine praktische Vernunft kann Gesetze a priori erstellen, welche die »Endabsicht« der reinen Vernunft betreffen (ebd., 518 [B 825-826]), und die beantworten sollen, »was zu thun sei, wenn der Wille frei, wenn ein Gott und eine künftige Welt ist« (ebd., 520 [B 828]). Die Frage formuliert Kant nach den »drei Cardinalsätze[n]« (ebd., 519 [B 827]), die er bereits in der »Dialektik« der *Kritik der reinen Vernunft* festlegt: »die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes« (ebd., 518 [B 826]).

Als heuristische Fiktionen resultieren diese Kardinalsätze nicht aus der Vernunft, sondern dienen sowohl in spekulativer als auch in praktischer Hinsicht als Orientierung, wie dies Kant in der Dialektik für die reine spekulative Vernunft aufzeigt (vgl. ebd., 442-461 [B 697-732]). Die »letzte Absicht der weislich uns versorgenden Natur« sei »bei der Einrichtung unserer Vernunft eigentlich nur aufs Moralische gestellt« (ebd., 520 [B 829]), weswegen sie uns mit diesen Kardinalsätzen ausstattet. Diese sind zwar nicht darauf ausgerichtet, Erkenntnisse über die Welt hervorzubringen, können uns jedoch dazu veranlassen, die Dinge der Welt so zu betrachten, dass »die größte systematische Einheit im empirischen Gebrauche unserer Vernunft« zustande kommt, d. h. so, als ob die Dinge »von einer höchsten Intelligenz ihr Dasein hätten« (ebd., 443 [B 698-699]). Dies ermöglicht die Beantwortung der ersten von Kants drei Leitfragen: »Was kann ich wissen?« (ebd., 522 [B 833]). Letzten Endes führen die Kardinalsätze aber auf ihren »höchsten Zweck«, der das menschliche Verhalten in Bezug »aufs Moralische« betrifft (ebd., 520 [B 829]). Darauf zielen die zwei weiteren, für die reine praktische Vernunft relevanten Leitfragen ab: »Was soll ich thun?« und »Was darf ich hoffen?« (ebd., 522 [B 833]).

Moralisch kann der Mensch sein, da er als gleichzeitig sinnliches sowie vernunftbegabtes Wesen eine – gegenüber dem Tier – freie Willkür be-

117 Volker Gerhardt: Die Disziplin der reinen Vernunft, 2. bis 4. Abschnitt. In: Georg Mohr und Marcus Willaschek (Hrsg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Berlin 1998, S. 571-595, hier: S. 572.

sitzt. Diese kann er mittels der eigenen Vernunft bewegen, indem er »durch Vorstellungen von dem, was selbst auf entferntere Art nützlich oder schädlich ist, die Eindrücke auf unser sinnliches Begehungsvermögen zu überwinden« (ebd., 521 [B 830]) vermag. In Bezug auf das Praktische, was da sein soll, geht die Vernunft also notwendigerweise mit einer Freiheit des Menschen einher. Freilich stellt sich an dieser Stelle die Frage, weshalb der Mensch seine Freiheit nicht einfach nach der »Klugheitsregel« nutzen und praktische Gesetze auf die »Befriedigung aller [seiner] Neigungen«, d. i. seiner »Glückseligkeit« ausrichten soll. Grund dafür ist das moralische Gesetz, das als Beweggrund die »*Würdigkeit, glücklich zu sein*«, enthält (ebd., 523 [B 834]). Während das Gesetz der Klugheitsregel von empirischen Prinzipien abhängt, kann das moralische Gesetz »auf bloßen Ideen der reinen Vernunft beruhen und *a priori* erkannt werden« (ebd., 524 [B 834]). Eine Ethik der reinen Vernunft beschränkt sich deshalb auf das moralische Gesetz.

Offen bleibt dabei, worin die Triebfeder besteht, sich dem moralischen Gesetz zu unterwerfen.¹¹⁸ Um diesem Punkt Abhilfe zu leisten, entwickelt Kant das Gedankenexperiment der moralischen Welt. Eine »Welt, sofern sie allen sittlichen Gesetzen gemäß wäre«, nennt er »eine *moralische Welt*« (ebd., [B 836]). Dieser reine Vernunftbegriff kann als Maßstab dienen, um Handlungen zu beurteilen, und »kann und soll« als »praktische Idee [...] wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben«. Die praktische Vernunft erlangt deshalb objektive Realität durch das Gedankenexperiment der moralischen Welt, da sie mittels dieses Gedankenexperiments eine Wirkung auf die sinnliche Welt hat. Damit lässt sich auch die erste der zwei für die reine praktische Vernunft relevanten Fragen (»Was soll ich tun?«) beantworten: »*Thue das, wodurch du würdig wirst, glücklich zu sein*«. Von dieser Antwort leitet Kant die Antwort für die zweite für die reine praktische Vernunft relevante Frage ab: »*Was darf ich hoffen?*« Er votiert dafür,

daß jedermann die Glückseligkeit in demselben Maße zu hoffen Ursache habe, als er sich derselben in seinem Verhalten würdig gemacht hat, und daß also das System der Sittlichkeit mit dem der Glückselig-

118 Vgl. Antonino Falduto: *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*. Berlin/Boston 2014, und die dort besprochene Forschungsliteratur zur Triebfeder, S. 215-216. Neuerdings wird auch Baumgartens Einfluss auf Kants Triebfeder-Konzept beleuchtet: Michael Walschots: *Incentives of the Mind. Kant and Baumgarten on the Impelling Cause of Desire*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* (ersch. 2025).

keit unzertrennlich, aber nur in der Idee der reinen Vernunft verbunden sei. (AA III, 525 [B 836-837])

Selbstverständlich gibt er sich dabei nicht der Naivität hin, dass sich diese Hoffnung in der aktuellen Welt erfüllen ließe:

Aber dieses System der sich selbst lohnenden Moralität ist nur eine Idee, deren Ausführung auf der Bedingung beruht, dass *jedermann* thue, was er soll, d. i. alle Handlungen vernünftiger Wesen so geschehen, als ob sie aus einem obersten Willen der alle Privatwillkür in sich oder unter sich befaßt, entspringen. (AA III, 525-526 [B 837-838])

Dieser oberste moralische Wille, dem sich alle Privatwillen vernunftgemäß unterwerfen, bildet in Kants Gedankenexperiment die Grundlage der Reziprozität von Glückseligkeit und Glückswürdigkeit und firmiert unter dem »*Ideal des höchsten Guts*« (ebd., 526 [B 838]).

Diese Reziprozität zwischen Glückseligkeit und Glückswürdigkeit beantwortet die Frage, was man hoffen darf. Zwar besteht die menschliche Hoffnung schlicht darin, »glücklich zu sein«, jedoch restringiert die Vernunft diese Hoffnung auf die Glückswürdigkeit, was dazu führt, dass man vernünftigerweise lediglich hoffen darf, dass die Glückseligkeit mit der Glückswürdigkeit »in genauem Verhältnisse steht« (ebd.).¹¹⁹ Abgesichert wird dieses Verhältnis moraltheologisch: Nur ein höchster Wille, der »allgegenwärtig«, »allwissend« und »ewig« ist (ebd., 529 [B 843]), legitimiert diese Hoffnung – was freilich weder einen Glauben an Gott, noch einen metaphysischen Gottesbegriff zugrunde legt. Nicht Gott ist die Bedingung für eine Ethik der reinen Vernunft, vielmehr resultiert die Annahme Gottes aus der Hoffnung auf das Ideal des höchsten Guts, dass Glückseligkeit und Glückswürdigkeit in einem »genauen Ebenmaße« stehen, was die Grundlage von Kants »Moraltheologie« bildet (ebd., 528 [B 842]). Allein als heuristische Funktion dient Gott dazu, die Hoffnung auf das höchste Gut aufrechtzuerhalten, was dazu anhalten soll, das moralische Gesetz zu befolgen:

Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung, weil sie nicht den ganzen Zweck, der einem jeden vernünftigen Wesen natürlich und durch eben die-

119 Vgl. Himmelmann 2003, S. 191-221.

selbe reine Vernunft *a priori* bestimmt und notwendig ist, erfüllen.
(AA III, 527 [B 84r])

Innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* motivieren also allein »die herrlichen Ideen«, dass die reine praktische Vernunft nicht ein wirkungsloses Gedankengebäude bleibt, sondern Wirksamkeit in der aktuellen Welt entfaltet.

Auch wenn damit auf beeindruckend durchdachte und konzise Art das Grundgerüst einer transzendentalen Ethik vorliegt, so scheint sie doch nur bedingt brauchbar, um die Bestimmung des Menschen innerhalb der aktuellen Welt zu befördern. Die Erklärungsbedürftigkeit der moralischen Triebfeder bemerkt spätestens vier Jahre später auch Kant selbst in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, die er als Vorstufe zur *Kritik der praktischen Vernunft* anlegt.¹²⁰ Das Problem der Motivation, sich dem moralischen Gesetz zu unterwerfen, unterzieht er einer Analyse, welche die einzelnen Schritte vom moralischen Gesetz bis zur konkreten Handlung genauer unter die Lupe nimmt. Dabei geht er davon aus, dass »die reine und mit keinem fremden Zusatze von empirischen Anreizen vermischte Vorstellung der Pflicht und überhaupt des sittlichen Gesetzes [...] auf das menschliche Herz durch den Weg der Vernunft allein [...] einen so viel mächtigern Einfluß, als alle andere Triebfedern [hat], die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag« (AA IV, 410-411). Reine Vernunft sei wirksamer als »eine vermischte Sittenlehre«, wie sie »Sulzer« betrieben habe (ebd., 411).¹²¹ Der Grund dafür liegt in der Verbindung des moralischen Gesetzes mit dem Begriff des Willens, »so fern er sich bloß durch Vernunft bestimmt«. Den Willen denkt Kant als ein Vermögen, »der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen« (ebd., 427). Wenn die Gesetze dabei dem moralischen Gesetz entsprechen, handelt es sich um den guten Willen, wodurch man der Glückseligkeit würdig wird.

Um die Frage zu beantworten, wie das moralische Gesetz den Willen zu motivieren vermag, verfolgt er in der *Grundlegung* eine leicht andere Strategie als noch in der *Kritik der reinen Vernunft*. Obwohl es unmöglich sei, zu erklären, *weshalb* die praktische Vernunft den Willen eines Menschen bestimmt, hält Kant fest, *dass* sie es tut (vgl. ebd., 459-460). Als Grund dafür nennt er »das moralische Gefühl«, das »als die *subjective*

120 Vgl. insbesondere den dritten Abschnitt der *Grundlegung* »Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft« (AA IV, 446-463).

121 Vgl. Klemme 2011.

Wirkung, die das Gesetz auf den Willen ausübt, angesehen werden muß« (ebd., 460). Damit also die praktische Vernunft Einfluss auf den Willen haben kann, ist als Mittler ein moralisches Gefühl notwendig:

Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-afficirten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein *Gefühl der Lust* oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht *einzuflößen*, mithin eine Causalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Principien gemäß zu bestimmen. (AA IV, 460)

Wie genau dieser Einfluss funktioniert, entzieht sich jedoch einer Erklärung durch die reine Vernunft, da es unmöglich ist, »einzusehen, d. i. *a priori* begreiflich zu machen, wie ein bloßer Gedanke, der selbst nichts Sinnliches in sich enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe« (ebd.). Gerade weil Kant in der *Grundlegung* darauf bedacht ist, »alle sittliche[n] Begriffe völlig *a priori* in der Vernunft« aufzusuchen (ebd., 411), schließt dieser Text an der Stelle, an der eine aus reiner Vernunft abgeleitete Ethik an ihre Grenzen stößt.

Das Problem greift Kant drei Jahre später in der *Kritik der praktischen Vernunft* im Kapitel »Von den Triebfedern der reinen praktischen Vernunft« wieder auf: »Das Wesentliche alles sittlichen Werths der Handlungen kommt darauf an, *dass das moralische Gesetz unmittelbar den Willen bestimme*« (AA V, 71). Innerhalb der Kantforschung sorgt nun die unmittelbare Wirkung des moralischen Gesetzes für eine intensive Diskussion, da Kant zugleich behauptet, dass das moralische Gefühl der »Achtung fürs moralische Gesetz [...] die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder« sei (ebd., 78). Diese scheinbare Inkonsistenz lässt sich durch die »Transitivität der Kausalrelation« zwischen Gesetz und Achtung auflösen,¹²² da das moralische Gesetz sich innerhalb eines Menschen als Achtung für das Gesetz präsentiert.¹²³ Auch wenn also auf objektiver Ebene das moralische Gefühl der Achtung für das Gesetz nicht zu einem Bestimmungsgrund für Handlungen notwendig sein kann, so emergiert es in dem Moment, in dem das moralische Gesetz seine Wirksamkeit im Menschen einlöst.¹²⁴

122 Nico Scarano: *Moralisches Handeln*. Zum dritten Hauptstück von Kants *Kritik der praktischen Vernunft* (71-89). In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft*. Berlin 2011, S. 117-131, hier: S. 124.

123 Vgl. Falduto 2014, S. 225-232.

124 Vgl. Martin Sticker: *Educating the Common Agent*. Kant on the Varieties of

Dass das moralische Gesetz jedoch in einem Menschen das moralische Gefühl bewirkt, ist weder eine Selbstverständlichkeit noch alleine von der reinen Vernunft abhängig. Der Mensch muss nämlich so *gebildet* sein, dass die Vernunft dieses spezifische Gefühl in ihm hervorbringt. Deshalb gliedert Kant die *Kritik der praktischen Vernunft* – analog zur *Kritik der reinen Vernunft* – in zwei Teile. Auf die »Elementarlehre« folgt die »Methodenlehre«, in der er aufzeigt, »wie man den Gesetzen der reinen praktischen Vernunft *Eingang* in das menschliche Gemüth, *Einfluß* auf die Maximen desselben verschaffen, d. i. die objectiv praktische Vernunft auch *subjectiv* praktisch machen könne« (ebd., 151). An dieser Stelle bedarf die transzendente Ethik der Hilfe der Pädagogik, die für die »Gründung und Cultur ächter moralischer Gesinnungen« verantwortlich ist (ebd., 153). Für die moralische Erziehung wählt Kant dabei eine stark an Sulzer erinnernde Methode – von der er gleichsam behauptet, dass er sie als Erster entwickelt habe. Kant bemerkt nämlich, dass man in Gesellschaften dazu neigt, »über den *sittlichen Werth* dieser oder jener Handlung, dadurch der Charakter irgend einer Person ausgemacht werden soll«, zu diskutieren. Anhand von »erzählten guten oder bösen Handlung[en]« würden Gespräche gemeinhin immer zu Diskussionen und Urteilen über moralische Charaktere von anderen führen. Zudem kann man »in diesen Beurtheilungen oft den Charakter der über andere urtheilenden Personen selbst hervorschimmern sehen« (ebd.).¹²⁵ Die Fähigkeit, anhand von Erzählungen die erzählten moralischen Charaktere und die moralischen Charaktere von anderen Menschen zu erschließen, motiviert die Gespräche zwischen Menschen. Und genau diese Art von Gesprächen über Charaktere, in denen zudem die Charaktere der Gesprächsteilnehmenden zu lesen sind, stellt auch Sulzer an den Beginn seiner Ästhetischen Bildung.¹²⁶

Das Lesen von moralischen Charakteren will Kant nun zur Grundlage seiner moralischen Erziehung machen: »Ich weiß nicht, warum die Er-

Moral Education. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 97/3 (2015), S. 358-387.

125 Vgl. Joanna Burch-Brown: Reflection and Synthesis. How Moral Agents Learn and Moral Culture Evolves. In: Journal of Philosophy of Education 55/6 (2021), S. 935-948; Jürgen-Eckardt Pleines: Pädagogisches Handeln und dessen Beziehung zur Urteilkraft. In: Ders. (Hrsg.) 1985, S. 65-74.

126 Vgl. [Johann Georg Sulzer]: Gedanken über die beste Art die claßische Schriften der Alten mit der Jugend zu lesen. Berlin 1765. Dazu: Roland Spalinger: Geschmacksbildung. Ästhetik und Pädagogik in Johann Georg Sulzers *Gedanken über die beste Art die claßische Schriften der Alten mit der Jugend zu lesen*. In: Elisabeth Décultot und Jana Kittelmann (Hrsg.): Gelebte Aufklärung. Johann Georg Sulzer (1720-1779) im Kontext. Basel 2024b, S. 251-268.

zieher der Jugend von diesem Hange der Vernunft, in aufgeworfenen praktischen Fragen selbst die subtilste Prüfung mit Vergnügen einzuschlagen, nicht schon längst Gebrauch gemacht haben« – freilich hat gerade Sulzer sich dies bereits zu Nutze gemacht.¹²⁷ Anders als Sulzer empfindet Kant an dieser Stelle aber, die Kinder »mit Beispielen sogenannter *edler* (überverdienstlicher) Handlungen, mit welchen unsere empfindsame Schriften so viel um sich werfen, zu verschonen«, da aus den Kindern ansonsten »lauter Romanhelden« würden.¹²⁸ Exemplarische Charaktere eignen sich nach Kant deshalb nur bedingt dazu, die objektive praktische Vernunft subjektiv praktisch zu machen.¹²⁹ Die »Bewunderung und selbst Bestrebung zur Ähnlichkeit« mit einem moralisch guten Charakter ist da sinnvoll, wo eine Nachahmung aufgrund »der Reinigkeit des sittlichen Grundsatzes« geschieht (ebd., 156). »Kindern Handlungen als edele, großmüthige, verdienstliche zum Muster aufzustellen, in der Meinung, sie durch Einflößung eines Enthusiasmus für dieselbe einzunehmen, ist vollends zweckwidrig« (ebd., 157), da damit eingeübt würde, nicht nach dem Gesetz, sondern nach Empfindung und damit bloß vermeintlich moralisch zu handeln.

Um nach dem moralischen Gesetz zu handeln, ist eine »öftere Beschäftigung« mit diesem Gesetz notwendig, die durch »Versuche« eine »Hoffnung« gibt, dass das Gesetz »mit Effect verbunden« wird, was »in uns nach und nach das größte, aber reine moralische Interesse daran« hervorbringt. Für diese wiederholten Beschäftigungen gibt Kant eine Übungsanleitung an die Hand:¹³⁰ In einem ersten Schritt muss die »Beurtheilung nach moralischen Gesetzen« eintrainiert werden, die zu urteilen übt, ob gewisse Handlungen objektiv sowie subjektiv dem moralischen Gesetz entsprechen. Diese »Übung und das Bewusstsein einer daraus entspringenden Cultur« (ebd., 159) würden »ein gewisses Interesse selbst am Gesetze derselben, mithin an sittlich guten Handlungen nach und nach« bei den Übenden hervorbringen (ebd., 159-160). Denn wegen der Einsicht in eine »Ordnung der Dinge«, durch die wir »empfinden«, dass sich das, was unser moralisches Gefühl als gut beurteilt, bewirken lässt, führen die Übungen zu einer Bewunderung für die praktische Vernunft, jedoch

127 Vgl. [Sulzer] 1765.

128 Vgl. Stefan Klingner: Kant über den Beitrag der Dichtkunst zur moralischen Kultur. In: Silva und Dörflinger (Hrsg.) 2023, S. 91-114.

129 Zu einem anderen Urteil gelangt Kant in der *Anthropologie* (vgl. Kap. III.3).

130 Vgl. Barbara Herman: Training to Autonomy. Kant and the Question of Moral Education. In: Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.): *Philosophers on Education. New Historical Perspectives*. London/New York 1998, S. 255-272.

noch nicht zu deren Aktualisierung.¹³¹ Dieser erste Schritt ermöglicht es, dass wir »unsere eigene[n] Erkenntnißkräfte fühlen« können, was »der Tugend oder der Denkungsart nach moralischen Gesetzen eine Form der Schönheit, die bewundert, darum aber noch nicht gesucht wird«, gibt (ebd., 160).

Damit auch die Aktualisierung zustande kommt, ist »die *zweite Übung*« vonnöten, die darauf abzielt, »in der lebendigen Darstellung der moralischen Gesinnung an Beispielen die Reinigkeit des Willens bemerklich zu machen« (ebd.). Die Absicht, den eigenen Willen als guten Willen zur Darstellung zu bringen, verharrt jedoch nicht in einem moralischen Schauspiel, sondern bringt den Effekt mit sich, dass die Übungen sich im Gemüt festsetzen. Hexis formt Charakter, würde Aristoteles diesen Vorgang beschreiben (vgl. Kap. I.2). Denn was zuerst als Zwang empfunden wird, da sinnliche Bedürfnisse restringiert werden, führt durch die wiederholte Übung dazu, dass »dem Menschen ein inneres, ihm selbst sonst nicht einmal recht bekanntes Vermögen, *die innere Freiheit*, aufgedeckt wird« und er damit »ein Bewußtsein einer Unabhängigkeit von Neigungen und von Glücksumständen und der Möglichkeit sich selbst genug zu sein«, entwickelt. Mit der »Methodenlehre einer moralischen Bildung und Übung« zeigt sich dementsprechend (ebd., 161), dass eine von der reinen Vernunft aufgestellte Ethik auf die Pädagogik angewiesen bleibt.

Noch einen Schritt weiter im Übergang von der Transzendentalphilosophie zur Pädagogik geht Kant in den 1797 veröffentlichten *Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre*, in denen die Forschung deshalb auch das Zusammentreffen von transzendentalphilosophischer Ethik zur Anthropologie feststellt.¹³² Sowohl das Konzept des moralischen Gefühls als auch die ethischen Bildungsmethoden erfahren in den *Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre* gegenüber der *Kritik der praktischen Vernunft* weitere Differenzierungen und Konkretisierungen. An der Unmöglichkeit zu erkennen, wie das moralische Gesetz Einfluss auf den Willen auszuüben vermag, hält Kant auch hier fest. Jedoch schärft er das Verständnis für die Funktion des moralischen Gefühls.¹³³ Als »[ä]sthetische[r]

131 Vgl. Melissa Zinkin: Kant on Wonder as the Motive to Learn. In: *Journal of Philosophy of Education* 55/6 (2021), S. 921-934.

132 Vgl. Maria Borges: The Metaphysics of Morals. Between the a priori and a Practical Anthropology. In: *ethic@. An International Journal of Moral Philosophy* 16/3 (2017), S. 423-436.

133 Vgl. Paul Guyer: Kant on Moral Feelings. From the Lectures on the *Metaphysics of Morals*. In: Ders.: *The Virtues of Freedom. Selected Essays on Kant*. Oxford 2016, S. 235-259.

Vorbegriff[] der Empfänglichkeit des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt« verantwortet das moralische Gefühl, dass wir »Lust oder Unlust bloß aus dem Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreits unserer Handlung mit dem Pflichtgesetze« empfangen und somit nach dem moralischen Gesetz handeln.¹³⁴ Da es dafür zuständig ist, dass wir überhaupt für Pflichten empfänglich sind, »kann es keine Pflicht geben ein moralisches Gefühl zu haben, oder sich ein solches zu erwerben« (AA VI, 399). Wozu wir jedoch verpflichtet sind, ist, »es zu *cultiviren* und selbst durch die Bewunderung seines unerforschlichen Ursprungs zu verstärken« (ebd., 399-400).¹³⁵ Durch die Kultivierung erhält das moralische Gefühl mehr Kraft, d. h. mehr Wirksamkeit, was zu einer exponentiellen Steigerung des moralischen Gefühls führt.

Anleitungen zu dieser Kultivierung gibt Kant im zweiten Teil der *Metaphysischen Anfangsgründe der Tugendlehre*, in der »ethischen Methodenlehre«. Einerseits behandelt er darin im ersten Abschnitt mit dem Titel »Die ethische Didaktik« die »Tugendlehre« als »*Doctrin*«, die als »bloße Lehre« den Schülern – Schülerinnen sieht Kant nicht vor – sein kritisches Ethikprogramm beibringen soll. Andererseits benötigen die Schüler zudem »die Kraft zur Ausübung der Regeln«, weswegen die Tugendlehren »durch Versuche der Bekämpfung des inneren Feindes im Menschen (ascetisch) cultivirt, *geübt* werden« müssen (ebd., 477). Deshalb komplementiert er die ethische Didaktik mit dem zweiten Abschnitt der ethischen Methodenlehre unter dem Titel »Die ethische Ascetik« (ebd., 484).

Die ethische Didaktik eröffnet Kant mit verschiedenen Lehrmethoden. Ein Lehrer könne entweder »*akroamatisch*« unterrichten, wobei die Schüler »bloße Zuhörer sind«, oder »*erotematisch*«, wobei der Lehrer durch Fragen unterrichtet, die entweder auf die Vernunft oder auf das Gedächtnis abzielen. Inhaltlich ist dabei »ein moralischer *Katechismus*« zentral (ebd., 478), von dem Kant vehement fordert, dass er von einem theologischen Katechismus unabhängig bleibt. Im Gegensatz zu Sulzer verlangt Kant, dass der Lehrer für jüngere Semester »nicht die sokratisch-*dialogische* Lehrart« wählt, »weil der Schüler nicht einmal weiß, wie er

134 Zu der daraus resultierenden »unlösbaren Durchdringung von moralischen mit ästhetischen Momenten« vgl. Birgit Recki: *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant*. Frankfurt a. M. 2001, S. 6.

135 Vgl. Alix Cohen: Kant on Moral Feelings, Moral Desire and the Cultivation of Virtue. In: *International Yearbook of German Idealism* 13 (2018), S. 3-18; dies.: Kant on the Moral Cultivation of Feeling. In: Dies. und Bob Stern (Hrsg.): *Thinking about the Emotions. A Philosophical History*. Oxford 2017a, S. 172-183.

fragen soll; der Lehrer ist also allein der Fragende«. ¹³⁶ Ebenso wie Sulzer geht Kant aber davon aus, dass zu Beginn des Unterrichts die Imitation unumgänglich ist. Denn »Nachahmung ist dem noch ungebildeten Menschen die erste Willensbestimmung zu Annehmung von Maximen, die er sich in der Folge macht« (ebd., 479). Jedoch darf das Exempel der Nachahmung »nicht als Muster, sondern nur zum Beweise der Thunlichkeit des Pflichtmäßigen dienen«. Nachahmen sollen die Schüler also nicht die Handlungen, sondern das Handeln gemäß dem moralischen Gesetz. Um zu veranschaulichen, wie ein solcher ethischer Unterricht funktionieren soll, beendet Kant den ersten Abschnitt mit einem »Bruchstück eines moralischen Katechismus« (ebd., 480). Ein Lehrer führt dabei einen Musterschüler in die ethische Doktrin ein. Dem noch unwissenden Schüler gibt der Lehrer die Definition von Glückseligkeit an die Hand. Danach vermag es der Lehrer, durch geschicktes Nachfragen – in einem gerade einmal zwei Druckseiten umfassenden Dialog – den Schüler dazu zu bringen, dass er bis hin zur Hoffnung als höchstes Gut Kants ethische Doktrin selbständig herleitet. ¹³⁷

Die Lehre des moralischen Katechismus ergänzt Kant durch die »Regeln der Übung in der Tugend«, die darauf abzielen, das Gemüt des Schülers so zu formen, dass es während der Pflichtbefolgung in einer »wackeren und fröhlichen« Stimmung ist. »Die Cultur der Tugend« führt dazu, sich anhand von »wackeren Tugendübungen« den »Wahlspruch der Stoiker« zu verinnerlichen: »[G]ewöhne dich die zufälligen Lebensübel zu ertragen und die eben so überflüssigen Ergötzlichkeiten zu entbehren« (ebd., 484). Diese »Art von Diätetik« im moralischen Sinne formt das Gemüt also dergestalt, dass es »moralisch gesund« ist und deshalb auch in der Pflichterfüllung »wacker« genug, dass Rückschläge in der Glückseligkeit nicht zu Rückschlägen in der Glückswürdigkeit führen. Zudem hat sich das Gemüt – nach »der Idee des tugendhaften Epikurs« – die fröh-

136 Vgl. Courtney Morris: Kant's Moral Catechism Revisited. In: Journal of Philosophy of Education 55/6 (2021), S. 990-1002; Jeanine M. Grenberg: Autonomous Moral Education Is Socratic Moral Education. The Import of Repeated Activity in Moral Education out of Evil and into Virtue. In: Educational Philosophy and Theory 51/13 (2019), S. 1335-1346.

137 Zu dem darüber hinausgehenden, vom Schüler formulierten physikotheologischen Gottesbeweis und dessen Unvereinbarkeit mit Kants eigener Widerlegung diese Beweises vgl. Bernd Dörflinger: Ethische Methodenlehre. Didaktik und Asketik (TL 6:477-485). In: Andreas Trampota, Oliver Sensen und Jens Timmermann (Hrsg.): Kant's Tugendlehre. A Comprehensive Commentary. Berlin/Boston 2013, S. 383-410.

liche Stimmung anzueignen.¹³⁸ Im Gegensatz zu Epikur resultiert diese Glückseligkeit jedoch nicht einfach aus der Tugend – weswegen diese in Kants Transzendentalphilosophie auch kein Klugheitskalkül ist –, sondern muss eingeübt werden. Weil aber primär diejenigen »Ursache haben frohen Muths zu sein«, die »sich keiner vorsetzlichen Übertretung« des moralischen Gesetzes bewusst sind, befördern die Übungen, die eine fröhliche Stimmung habituell machen, die Kraft des moralischen Gesetzes auf ihren Willen. Damit grenzt sich Kants Asketik von einer »Mönchs-ascetik« ab, die »mit Selbstpeinigung und Fleischeskreuzigung zu Werke geht«. »Die ethische Gymnastik« befördert stoisches Ertragen von kontingenten Übeln und epikureische Fröhlichkeit, wodurch eine ethische Asketik die reine praktische Vernunft in einzelnen Subjekten installiert (ebd., 485). In diesem Sinne schließt Kant dann auch seine moralphilosophischen Vorlesungen, denen Baumgartens *Ethica philosophica* (1740/3/1763) zugrunde liegt: »Wie ist nun aber diese Vollkommenheit zu suchen und aus welchem Punkt wird sie zu hoffen seyn? Nirgends als durch die Erziehung« (AA XXVII.1, 471).

138 Vgl. dazu auch Kants *Anthropologie*, § 62 (AA VII, 235-236).

III.2 *Über Pädagogik.* Erziehung zur Bestimmung

Pädagogik ist für Kant ein persönliches wie auch wissenschaftliches Anliegen. Seit seiner Anstellung als Privatlehrer ab 1748 unterrichtet er praktisch ununterbrochen bis 1796 – also fast ein halbes Jahrhundert lang.¹³⁹ Er hält mehrere Vorlesungen über Pädagogik und prägt damit nicht zuletzt den zeitgenössischen Erziehungsdiskurs sowohl bezüglich institutioneller als auch methodischer Fragen.¹⁴⁰ Den Stellenwert der Pädagogik bringt er in einem Brief an Markus Herz vom 26. Mai 1789 zum Ausdruck, in dem er gegenüber seinem ehemaligen Schüler festhält, »daß man nicht umsonst gelebt habe, weil man einige, wenn gleich nur wenige, zu guten Menschen gebildet hat« (AA XI, 48). Das Ziel sowohl seiner Tätigkeit als auch seiner Philosophie liegt darin, den guten Menschen zu bilden. Neuere Forschungsansätze argumentieren deshalb auch »against the separation of the teacher and the critical philosopher/metaphysician«.¹⁴¹ Weil die Bildung des guten Menschen zugleich auf Theorie und Anwendung beruht, beschäftigt sich Kant in seinem Text *Über Pädagogik* damit, zwischen ihnen einen Brückenschlag zu schaffen. Wie innerhalb der aktuellen Welt der gute Mensch gebildet werden kann, führt in *Über Pädagogik* erstens zu methodologischen Fragen, wie eine Wissenschaft der Erziehung auszusehen hat, die dem Punkt gerecht wird, dass eine Differenz zwischen Theorie und Anwendung überbrückt werden muss (Kap. III.2.1). Darauf aufbauend beschäftigt sich Kant

139 Zu Kant als Schüler vgl. Heiner F. Klemme (Hrsg.): *Die Schule Immanuel Kants*. Mit dem Text von C. Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum. Hamburg 1994.

140 Vgl. Sandra Eleonore Johst: *Kant als Lehrer der Aufklärung. Historische und systematische Verbindungslinien zum Pädagogischen*. Paderborn 2022; Aviv Reiter und Ido Geiger: *Batteux, Kant and Schiller on Fine Art and Moral Education*. In: *Journal of Philosophy of Education* 55/6 (2021), S. 1142-1158; Susan Meld Shell: *Reading Kant's Lectures on Pedagogy*. In: Robert R. Clewis (Hrsg.): *Reading Kant's Lectures*. Berlin/Boston 2015, S. 277-298; Munzel 2012, S. 5-81 und 187-232; Joseph R. Reisert: *Kant and Rousseau on Moral Education*. In: Roth und Surprenant (Hrsg.) 2012, S. 12-25; Phillip Scuderi: *Rousseau, Kant, and the Pedagogy of Deception*. In: Roth und Surprenant (Hrsg.) 2012, S. 26-38; Robert B. Loudon: »Not a Slow *Reform*, but a Swift *Revolution*«. *Kant and Basedow on the Need to Transform Education*. In: Roth und Surprenant (Hrsg.) 2012, S. 39-54; Loudon 2000, S. 36-38.

141 Munzel 2012, S. XIX.

zweitens mit der Frage, welche körperlichen sowie geistigen Übungen das Kind zum guten Menschen kultivieren (Kap. III.2.2).

Nach seiner Lehrtätigkeit übergibt Kant zu Beginn des Jahres 1801 Teile seines Nachlasses an Rink und Gottlob Benjamin Jäsche,¹⁴² die daraus zwischen 1800 und 1804 insgesamt vier Texte edieren. Darunter befindet sich der 1803 von Rink herausgegebene Text *Über Pädagogik*. Kants Handschriften zu dem Text sind nicht mehr vorhanden.¹⁴³ Die neuere editionswissenschaftliche Forschung zu *Über Pädagogik* argumentiert – im Gegensatz zu älteren Meinungen¹⁴⁴ – einleuchtend dafür, dass Rink wohl nicht nur inhaltlich, sondern auch stilistisch keine wesentlichen Änderungen an Kants Handschriften vorgenommen haben dürfte.¹⁴⁵ Ein Punkt, der ebenfalls dafür spricht, dass der Editor kaum in den Text eingegriffen hat, und der in der Forschung bisher noch nicht besprochen wurde, findet sich in den von Rink ergänzten »beiläufigen Anmerkungen« (AA IX, 439), die er in Form von Fußnoten einfügte. Die klar markierte Trennung von Kants Text und Rinks Anmerkungen spricht – freilich lediglich als schwaches Argument – gegen einen Texteingriff von Letzterem. Zudem bleiben die Anmerkungen des Öfteren weit hinter Kants Argumentation zurück und schlagen außerdem nicht selten in einen naiv-belehrenden Modus um, der meilenweit von Kants Ausführungen entfernt ist. Das zeigt auf, dass sich Rinks Verständnis von Kants Text stark in Grenzen hält; was neben den von Werner Stark vorgebrachten Argumenten ebenfalls gegen Texteingriffe von Seiten Rinks spricht.¹⁴⁶ Was sich ebenfalls ermitteln lässt, ist das Entstehungsdatum der Handschriften zwischen Mitte der 1780er-Jahre und 1798.¹⁴⁷

142 Vgl. Werner Stark: Vorlesung – Nachlass – Druckschrift? Bemerkungen zu *Kant über Pädagogik*. In: Reinhard Brandt und Werner Stark (Hrsg.): Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Schriften. Berlin/New York 2000, S. 94-105.

143 Vgl. ebd., S. 95.

144 Vgl. Traugott Weisskopf: Immanuel Kant und die Pädagogik. Beiträge zu einer Monographie. Zürich 1970; diesen bereits relativierend, jedoch nach wie vor von einem starken Texteingriff Rinks ausgehend: Peter Kauder: Die Interpretationsproblematik von Genese und Authentizität von »Immanuel Kant über Pädagogik«. In: Ders. und Wolfgang Fischer: Immanuel Kant über Pädagogik. 7 Studien. Baltmannsweiler 1999a, S. 35-57.

145 Vgl. Werner Stark: Immanuel Kant's *On Pedagogy*. A Lecture Like Any Other? In: Clewis (Hrsg.) 2015, S. 259-276; Loudon 2000, S. 33-36; Lewis White Beck: Kant on Education. In: Ders.: *Essays on Kant and Hume*. New Haven/London 1978, S. 188-204.

146 Vgl. Stark 2015.

147 Vgl. ebd.

III.2.1 Methodologie der Pädagogik

Gut ist der Mensch nicht von Geburt an. Transzendentalphilosophisch lässt sich zwar aus der reinen Vernunft ableiten, wie der Zustand auszu-sehen hat, in dem der Mensch vollkommen ist und eine moralische Welt bildet. Diesen Zustand in der aktuellen Welt herzustellen, übersteigt jedoch die Kompetenzen der Vernunft. Was an dieser Stelle weiterhilft, ist die Pädagogik. In dem Moment, in dem Kant von der transzendentalphilosophisch entworfenen moralischen Welt in die aktuelle Welt wechselt, bedarf er eines neuen methodologischen Fundaments – ein von der reinen Vernunft geleitetes Vorgehen greift hier nicht. Eine Erziehungstheorie, die auf Wirksamkeit setzt, muss einerseits pragmatisch ausgerichtet sein, andererseits aber dennoch einen wissenschaftlichen Status haben.¹⁴⁸ Um dem gerecht zu werden, unterzieht Kant seine Erziehungstheorie im ersten Teil einer methodologischen Überprüfung, die zwei Besonderheiten der Pädagogik offenlegt: Erstens muss eine Erziehungstheorie der Tatsache Rechnung tragen, dass das Kind nicht nur zum Menschen erzogen wird, sondern außerdem zu einem zukünftigen Erzieher, weswegen eine Erziehungstheorie diese rekursive bzw. iterative Form der Erziehung mitdenken muss. Diese Form dehnt sich selbst auf die Genese der Erziehungstheorie aus. Erzogene Menschen erziehen nicht nur Menschen, sondern erstellen auch Erziehungstheorien, die deshalb selbst wieder von der Erziehung abhängen. Zweitens hat eine Theorie der Erziehung damit zu kalkulieren, dass Erziehung von Erfahrungswerten abhängt. Theorie und Praxis lassen sich nicht trennen, weswegen der Pädagoge immer zugleich über die Pädagogik theoretisch reflektieren und zudem praktisch Erfahrungen sammeln muss. Er hat deshalb experimentell vorzugehen, Ansätze zu überprüfen und diese zu verbessern bzw. zu verwerfen und rückwirkend die Theorie zu reformulieren.¹⁴⁹

Diese methodologischen Überlegungen zur rekursiven Anlage von Erziehung und Erziehungstheorie sowie diejenigen zur Bildung des Menschen als Wechselwirkung zwischen Theorie und Praxis sind der Grund, dass Kants Pädagogik einen »epochal shift in the field of education« mar-

148 Zum Status der Pädagogik als Wissenschaft vgl. Theo Winkels: *Kants Forderung nach Konstitution einer Erziehungswissenschaft*. München 1984.

149 Vgl. Thomas Nawrath: *The Moral Laboratory. On Kant's Notion of Pedagogy as a Science*. In: *Studies in Philosophy and Education* 29/4 (2010), S. 365-377; Lou-den 2000, S. 44-47. Zur experimentellen Erziehung im 18. Jahrhundert vgl. Nicolas Pethes: *Zöglinge der Natur. Der literarische Menschenversuch des 18. Jahrhunderts*. Göttingen 2007.

kiert.¹⁵⁰ Seine Metareflexionen über die Pädagogik startet Kant im einleitenden Abschnitt damit,¹⁵¹ dass er eine terminologische Grundlage und einen Grundriss seines Erziehungsmodells ausgehend von der menschlichen Ontogenese erstellt. In einem weiteren Schritt reflektiert er die Rekursivität seiner Erziehungstheorie, indem er sein ontogenetisches Modell der Erziehung auf ein phylogenetisches Modell spiegelt.¹⁵² Daraus leitet er die methodologischen Konsequenzen für eine Erziehungstheorie ab, die er zuletzt auch noch dahingehend weiterdenkt, dass Erziehung sowie Theorie über Erziehung einer permanenten Verbesserung durch ein experimentelles Vorgehen ausgesetzt werden müssen.

»Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß« (AA IX, 441), hält Kant gleich mit dem Einstieg in *Über Pädagogik* fest. Ontogenetisch begleitet Kants Pädagogik den Knaben – auch in seiner Erziehungslehre interessiert sich Kant nicht für Mädchenbildung – von der Geburt bis zu dessen Adoleszenz.¹⁵³ Kant zeichnet dazu »die Menschwerdung des Menschen in ihren verschiedenen Etappen nach«¹⁵⁴ und verwendet dafür, wie bereits Baumgarten in der *Ethica* und Sulzer in seinem *Versuch von der Erziehung und Unterweisung der Kinder* (1745/1748), ein Stufenmodell.¹⁵⁵ Anhand der einzelnen Phasen von Säugling, Zögling und Lehrling entwickelt Kant eine terminologische Grundlage der einzelnen Erziehungsabschnitte: Erziehung beginnt beim Säugling, welcher der Wartung bedarf. Sobald er sich zum Zögling entwickelt hat, kann die Disziplinierung beginnen, worauf ab dem Stadium des Lehrlings Kultivierung, Zivilisierung und Moralisierung folgen. Die scheinbar klaren Abgrenzungen sind jedoch durchlässig; die Trennung der einzelnen Stufen lässt sich nicht gänzlich aufrechterhalten, da bereits die Wartung mo-

150 Edgar Landgraf: The Education of Humankind. Perfectibility and Discipline in Kant's Lecture *Über Pädagogik*. In: Goethe Yearbook 14 (2007), S. 39-60, hier: S. 39.

151 Zur Gliederung von *Über Pädagogik* vgl. Peter Kauder: Kants Vorlesung »Über Pädagogik«. Ihr Aufbau und ihre grundlegende Struktur. In: Ders. und Fischer 1999b, S. 59-83.

152 Vgl. Robert B. Loudon: Becoming Human. Kant and the Philosophy of Education. In: Ders. 2011b, S. 136-150.

153 Eine kritische Auseinandersetzung mit Kants Ausführungen zum Neugeborenen und dessen Mutter liefert Adriana Cavarero: *Inclinations. A Critique of Rectitude*. Übers. von Amanda Minervini und Adam Sitze. Stanford 2016, S. 25-33.

154 Erwin Hufnagel: Kants pädagogische Theorie. In: Kant-Studien 79 (1988), S. 43-56, hier: S. 44.

155 Vgl. Weisskopf 1970, S. 333-347.

ralische Komponenten aufweist und auch Disziplinierung, Kultivierung und Zivilisierung als Mittel für die Moralisierung dienen.¹⁵⁶

Anders als das Tier bedarf das Kind vom ersten Moment seines Lebens an der Erziehung, die auf der ersten Stufe mit der Wartung beginnt und das Kind im Vergleich zum Tier zunächst als Mangelwesen erscheinen lässt. Die Wartung ist notwendig, damit das Kind »keinen schädlichen Gebrauch von [seinen] Kräften mach[t]«, was bei frisch geborenen Tieren aufgrund ihres Instinktes nicht notwendig sei: »Es ist in der That bewundernswürdig, wenn man z. E. die jungen Schwalben wahrnimmt, die kaum aus den Eiern gekrochen und noch blind sind, wie die es nichts desto weniger zu machen wissen, daß sie ihre Excremente aus dem Neste fallen lassen.« Tiere brauchen zwar auch Nahrung und Schutz vor äußeren Gefahren, jedoch gefährden sie sich nicht selbst, weswegen Tiere »keine Wartung« brauchen (ebd.). Das Kind beginnt sein Leben deshalb sehr viel verwundbarer als das Tier, da es sich selbst durch seinen eigenen Kot in Gefahr bringt, während der Instinkt des Tieres dafür sorgt, dass es sich nicht durch seine »Kräfte« schädigt. Oder anders gesagt: Bei der Geburt unterscheidet sich der Mensch vom Tier nicht aufgrund seiner Vernunft, sondern aufgrund dessen, dass er sich durch seine Ausscheidungen selbst zerstören würde.

Die Erziehung dient freilich nicht nur dazu, das Kind vor seinem eigenen Kot zu schützen, sondern primär dazu, aus dem Kind einen Menschen zu machen: »Disciplin oder Zucht ändert die Thierheit in die Menschheit um« (ebd.), argumentiert Kant, denn sie sorgt dafür, »daß der Mensch nicht durch seine thierischen Antriebe von seiner Bestimmung, der Menschheit, abweiche«. Disziplin bzw. Zucht bestehen im rein Negativen, da sie dem Menschen die »Wildheit« nehmen, die in der »Unabhängigkeit von Gesetzen« besteht. Jedoch zielt Kant an dieser Stelle keinesfalls darauf ab, dass dem Kind beigebracht werden soll, Gesetze einzusehen und sich selbst mittels der Vernunft zu steuern, um so von der »Wildheit« wegzukommen. Vielmehr hat die Disziplin die Aufgabe, das Kind »den Zwang der Gesetze fühlen zu lassen«. Nach Gesetzen zu handeln, motiviert also nicht die Vernunft, sondern das *Fühlen* des Zwangs, das beim Kind bereits in möglichst frühem Stadium installiert werden muss. Deshalb sind auch die Schulen nicht bloß dazu da, Wissen zu erlernen, sondern auch dazu, dass das Kind sich daran gewöhnt, »still zu sitzen und pünktlich das zu beobachten, was ih[m] vor-

156 Vgl. Peter Kauder: Disziplinierung, Kultivierung und Zivilisierung im Hinblick auf die Erziehung zur Moralität. In: Ders. und Fischer 1999c, S. 143-171; Hufnagel 1988.

geschrieben wird«. In diesem sinnlichen Einüben, sich an Gesetze zu halten, besteht nach Kant eine wesentlich wichtigere Aufgabe der Schule als in der Wissensvermittlung. Diese Disziplinierung kann nur in frühen Jahren erfolgreich durchgeführt werden, denn auch wenn man später zur vernünftigen Erkenntnis fähig sei, um ethische Gesetze einzusehen, so sei der »Hang zur Freiheit« stärker als die Triebfeder, sich an die Pflichtgesetze zu halten. Dies führt Kant dazu, bei »wilden Nationen« keinen »edle[n] Hang zur Freiheit« zu sehen, »sondern eine gewisse Rohigkeit, indem das Thier hier gewissermaßen die Menschheit noch nicht in sich entwickelt hat« (ebd., 442). In Zentraleuropa, davon ist Kant überzeugt, sei die Erziehung und damit die Bestimmung des Menschen am weitesten fortgeschritten und der zentraleuropäische Mann das Beispiel der höchsten bis anhin erreichten Kultivierung.¹⁵⁷

Neben der bloß negativ verfahrenen Disziplinierung bedarf der Mensch für seine Erziehung des positiven Komplements, der Kultivierung. Die Kultivierung ist dafür verantwortlich, dass sich das Kind Vermögen aneignet, d. h., dass es Geschicklichkeiten erlernt. Als grundlegendste »Verschaffung der Geschicklichkeit« sieht Kant »das Lesen und Schreiben« (ebd., 449), da diese – anders als beispielsweise die Musik – nicht nur dazu dienen, sich »beliebt zu machen« (ebd., 450), sondern für die gesamte weitere Kultivierung des Kindes nützlich sind. Die Kultivierung setzt sich aus »Unterweisung und Anführung« (ebd., 452) zusammen: Während die Unterweisung schlicht Informationen eintrichtert, zielt die Anführung darauf ab, dass die Kinder das Gelernte einüben. Wenn sich die Kultivierung auf Geschicklichkeiten bezieht, die darauf ausgelegt sind, gesellschaftlichen Einfluss zu erhalten, spricht Kant von Zivilisierung: »Zu derselben sind Manieren, Artigkeit und eine gewisse Klugheit erforderlich, der zufolge man alle Menschen zu seinen Endzwecken gebrauchen kann.« Da der gute Mensch aber nicht einfach die Erfüllung der Zwecke des Einzelnen, sondern auch die Zwecke der Mitmenschen zum Ziel hat, folgt auf die Zivilisierung die Moralisierung:¹⁵⁸ »Der Mensch soll nicht bloß zu allerlei Zwecken geschickt sein, sondern auch die Gesinnung bekommen, daß er nur lauter gute Zwecke erwähle« (ebd., 450). Der Abschluss der Erziehung des Knaben ist dann erreicht, wenn »der Instinct zum Geschlechte sich bei ihm entwickelt; da er selbst Vater werden kann und selbst erziehen soll: ungefähr bis zu dem sech-

157 Vgl. zu einer kritischen Auseinandersetzung mit Kants Rassismus und Sexismus Kuster 2022; Sandford 2022; Geier 2022; Sandford 2018; Mills 2017; Allais 2016.

158 Vgl. Richard Dean: *Moral Education and the Ideal of Humanity*. In: Roth und Surprenant (Hrsg.) 2012, S. 139-151.

zehnten Jahre« (ebd., 453). Für die gesamte Erziehung gilt zudem, dass darauf geachtet wird, dass das Kind nicht einfach dressiert, sondern aufgeklärt wird, d. h., dass es lernt, selbst zu denken.¹⁵⁹

Diese ontogenetischen Vorannahmen koppelt Kant in einem weiteren Schritt an die Phylogenese, welche die Erziehung der Menschheit von der individuellen Erziehung ableitet. Denn die Erziehung des Einzelnen bedingt die Erziehung weiterer Menschen, da der erzogene Mensch selbst zum Erzieher wird: »Der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung. Er ist nichts, als was die Erziehung aus ihm macht. Es ist zu bemerken, daß der Mensch nur durch Menschen erzogen wird, durch Menschen, die ebenfalls erzogen sind.« Menschen erziehen Kinder zu Menschen, die wiederum Kinder erziehen, was der Menschheit in Kants Modell eine autopoietische Struktur zuweist.¹⁶⁰ Aufgrund dieses iterativen Verhältnisses gelangt der Mensch auch nie zur Vollkommenheit, da Erziehung lediglich verändert – eventuell auch verbessert – nie jedoch vollkommen sein kann. Einzig wenn »ein Wesen höherer Art sich unserer Erziehung annähme«, wäre es möglich zu sehen, »was aus dem Menschen werden könne« (ebd., 443). Dem nicht vollkommenen Wesen des Menschen bleibt dies aber verwehrt. Ihm bleibt einzig die Hoffnung, dass die Reflexion über die und eine Verbesserung der Erziehungstheorie den Menschen der Vollkommenheit näher bringt: »Vielleicht daß die Erziehung immer besser werden und daß jede folgende Generation einen Schritt näher thun wird zur Vervollkommnung der Menschheit; denn hinter der Education steckt das große Geheimniß der Vollkommenheit der menschlichen Natur« (ebd., 444), bemerkt Kant zur Potenz des selbstreflexiven Momentes der Theorie. Gelingt es, die »Education« zu verstehen, ist auch das »Geheimniß der Vollkommenheit« gelöst, was aufgrund der iterativen Struktur der Erziehung dem Menschen jedoch nie zugänglich sein wird.

Weil sich dieses »Geheimniß der Vollkommenheit« für den Menschen nicht lüften lässt, verschwindet auch der Fluchtpunkt der Vollkommenheit, an dem der Erzieher seine Erziehung orientieren könnte. Was bleibt, ist die Struktur der Erziehung, die Kant nicht mehr auf die Vollkommenheit ausrichtet, sondern im Modus der prozessual gedachten Vervollkommnung behandelt: »Die Erziehung ist eine Kunst, deren Ausübung durch viele Generationen vervollkommnet werden muß.« Die

159 Zum Zusammenhang von Aufklärung und Pädagogik in Kants *Kritik der praktischen Vernunft* vgl. Melissa McBay Merritt: Kant on Enlightened Moral Pedagogy. In: *The Southern Journal of Philosophy* 49/3 (2011), S. 227-253.

160 Die systemtheoretische Relevanz von Kants Pädagogik bemerkt Landgraf 2007.

Kunst der Erziehung besteht nun genau darin, zugleich das Erziehen des Einzelnen wie auch das Erziehen an sich und damit die Menschheit zu befördern. Dies führt nun zu erheblichen theoretischen Herausforderungen: »Wenn man das aber reiflich überdenkt, so findet man, daß dies sehr schwer sei. Daher ist die Erziehung das größte Problem und das schwerste, was dem Menschen kann aufgegeben werden. Denn Einsicht hängt von der Erziehung und Erziehung hängt wieder von der Einsicht ab« (ebd., 446). Um diesen Zirkel, in dem Erziehung und Erkenntnisse über die Erziehung gegenseitig voneinander abhängen, progressiv zu wenden, sind in einem ersten Schritt Überlieferungen von Einsichten und Erfahrungen notwendig:

Daher kann die Erziehung auch nur nach und nach einen Schritt vorwärts thun, und nur dadurch, daß eine Generation ihre Erfahrungen und Kenntnisse der folgenden überliefert, diese wieder etwas hinzu thut und es so der folgenden übergibt, kann ein richtiger Begriff von der Erziehungsart entspringen. (AA IX, 446)

Die Überlieferung der Erfahrung setzt das »Schreiben« voraus, weswegen man »in Rücksicht auf gesittete Menschen den Anfang der Schreibekunst den Anfang der Welt nennen könnte« (ebd., 447). Da aber das Schreiben wiederum selbst eine fortgeschrittene Kultur voraussetzt, bleibt die gesamte menschliche Entwicklung vor der ersten Schrift im Dunkeln. Über den »Begriff des ersten Menschen« kann nur gemutmaßt werden – was Kant in seiner Schrift *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte* (1786) einlöst.

In einem zweiten Schritt muss das Sammeln von Erfahrungen mit der Reflexion über diese Erfahrungen ergänzt werden, um einen wissenschaftlich tauglichen Begriff der Erziehung zu erhalten. Da hierfür in Hinsicht auf die menschliche Geschichte noch mehr Kultur notwendig ist, kann eine wissenschaftliche Erziehungstheorie in der Geschichte der Menschheit erst »spät entstehen« und sei deshalb auch »noch nicht ganz ins Reine gebracht« (ebd., 446). Hier verortet Kant, der in seinen philosophischen Überlegungen notorisch das diskursive Umfeld reflektiert,¹⁶¹ seine eigene Pädagogiktheorie, die einerseits gerade für eine Entwicklungstheorie der Pädagogik argumentiert, andererseits als Pädagogik zugleich auch innerhalb dieser Entwicklung situiert ist. Erst diese Grund-

161 Vgl. Michel Foucault: Was ist Aufklärung? In: Ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald, übers. von Hans-Dieter Gondek. Bd. 4. Frankfurt a. M. 2005, S. 687-707.

lage ermöglicht es, die Erziehung von einer »Kunst« zu einer Wissenschaft weiterzuentwickeln.¹⁶² Als Kunst verharrt ihre Entwicklung im – wie Kant es nennt – Mechanischen, d. h., sie wuchert »ohne Plan« und ihre Entwicklung bleibt kontingent. Um diese Entwicklung der Erziehung der Willkür zu entreißen, ist ein planvoller Umgang mit der Pädagogik notwendig: »Die Erziehungskunst oder Pädagogik muß also judicious werden, wenn sie die menschliche Natur so entwickeln soll, daß sie ihre Bestimmung erreiche.« Erst wenn ein »Studium« der Erziehung begründet wird, das zudem die Entwicklung der Erziehung selbst reflektiert, besteht die Möglichkeit einer planvollen Entwicklung; ansonsten »ist nichts von ihr zu hoffen, und ein in der Erziehung Verdorbener erzieht sonst den andern«. Eine Theorie der Erziehung setzt sich somit aus einer Theorie über die Onto- sowie auch Phylogenese des Menschen zusammen. Sie hat zugleich ihren eigenen Fortschritt theoretisch zu erfassen, weswegen die »Erziehungskunst [...] in Wissenschaft verwandelt werden [muß]« (ebd., 447).¹⁶³

Als Wissenschaft liefert die Pädagogik nicht nur eine Theorie über Erziehung, sondern ist auch anwendungsbezogen. Dazu erstellt sie auf einer pragmatischen Ebene Anleitungen zur Erziehung selbst (vgl. Kap. III.2.2) sowie auf einer Metaebene ein übergeordnetes »Princip der Erziehungskunst, das besonders solche Männer, die Pläne zur Erziehung machen, vor Augen haben sollten«. Dieses Metaprinzip verpflichtet jede pragmatische Erziehungswissenschaft darauf, die Erziehung im Sinne der Bestimmung des Menschen auszurichten: »Kinder sollen nicht nur dem gegenwärtigen, sondern dem zukünftig möglichen bessern Zustande des menschlichen Geschlechts, das ist: der Idee der Menschheit und deren ganzer Bestimmung angemessen erzogen werden« (ebd.). Die Bestimmung des Menschen durch Erziehung zu befördern, bedeutet, dass der Erziehungsplan »kosmopolitisch gemacht werden« muss (ebd., 448).¹⁶⁴ Neben den

162 Zur Differenzierung von Kunst und Wissenschaft bei Kant vgl. AA V, 303-304.

163 Lutz Koch hält fest, dass Kant damit »einer der ersten, wenn nicht überhaupt der erste [war], der die Verwissenschaftlichung der Pädagogik ausdrücklich gefordert hat«. Lutz Koch: Art. Pädagogik. In: Marcus Willaschek et al. (Hrsg.): Kant-Lexikon. Bd. 2. Berlin/Boston 2015, S. 1728-1731, hier: S. 1728.

164 Vgl. Lutz Koch: Kants kosmopolitische Erziehungsidee. In: Stefano Bacin et al. (Hrsg.): Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. 2. Berlin/Boston 2013, S. 719-728, hier: S. 719. Zu Kants Kosmopolitismus allgemein vgl. Buchenau 2023, S. 180-209; Pauline Kleingeld: Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship. Cambridge 2012. Zur Rassifizierung von Kants Kosmopolitismus vgl. aktuell Andree Hahmann: Rassismus in der Klassischen Deutschen

zeitlichen Progress tritt also die räumliche Unbegrenztheit. Denn der Plan einer wissenschaftlichen Erziehungstheorie hat die Aufgabe, die Bestimmung und das ethisch Gute zu befördern: »Gute Erziehung gerade ist das, woraus alles Gute in der Welt entspringt« (ebd.). Und diese Welt beschränkt sich nicht auf einzelne Gebiete oder Nationen.

Die Grenzen von Kants kosmopolitischem Projekt zeigen sich jedoch bereits dort, wo er aktuell vorhandene Erziehungsmodelle bespricht. Innerhalb der aktuellen Gesellschaft gibt es laut Kant gerade mal zwei Erziehungsmodelle, die aber beide mangelhaft sind: bürgerliche Erziehung und Fürstenerziehung. In der bürgerlichen Erziehung erziehen die Eltern die Kinder, was insofern problematisch ist, als die Eltern lediglich das Wohl ihrer eigenen Kinder und nicht das der Menschheit im Blick haben. Die Fürstenerziehung hingegen führt im besten Fall dazu, dass sich der Fürst um alle seine Untergebenen sorgt, niemals aber um das Wohl der Menschheit. Normalerweise betrachtet er sogar seine Untergebenen lediglich als Mittel für die eigenen Zwecke. Selbst im bestmöglichen Fall der bürgerlichen und der Fürstenerziehung gilt deshalb: »Eltern sorgen für das Haus, Fürsten für den Staat« (ebd.), was freilich weit entfernt von einer kosmopolitischen Erziehungsform ist, wie Kant sie fordert.

Eine kosmopolitische Erziehung scheint nach Kants Einschätzung in weiter Ferne zu sein. »Wo soll der bessere Zustand der Welt nun aber herkommen?«, fragt er sich, und sieht sich genötigt, familiäre sowie adlige Erziehungsmodelle zu verwerfen (ebd.). Als Alternative empfiehlt er – genau wie Sulzer – öffentliche Schulen. Da die vollkommene Erziehung nicht aus der Vernunft abgeleitet werden kann, sondern auf Erfahrung beruht, welche die Erziehung zu verbessern vermag, rät Kant, »Experimentalschulen« einzurichten, noch »ehe man Normalschulen errichten kann«. ¹⁶⁵ Verfährt man so wie das von Johann Bernhard Basedow 1774 gegründete »dessauische Institut« (ebd., 451), dem Kant bereits 1776 und 1777 in seinen *Aufsätzen, das Philanthropin betreffend* (1776-1777) huldigt (vgl. AA II, 445-452), sei es möglich, Erziehungsmethoden weiterzuentwickeln und so die Pädagogik voranzubringen. Diesen theoretischen und institutionellen Herausforderungen zum Trotz entwickelt Kant eine Wissenschaft der Erziehung und verknüpft diese in einem

Philosophie? In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 70/4 (2022), S. 641-662; Marina Martínez Mateo und Heiko Stubenrauch: ›Rasse‹ und Naturteleologie bei Kant. Zum Rassismusproblem der Vernunft. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 70/4 (2022), S. 619-640; Inder Marwah: White Progress. Kant, Race and Teleology. In: Kantian Review 27/4 (2022), S. 615-634.

165 Zur Funktion des Bildungsexperiments in Kants Pädagogik vgl. Nawrath 2010.

weiteren Schritt mit pädagogischen Übungen, die dabei nicht von der Theorie losgelöst sind. Nur so garantiert er, dass die Theorie mit der historischen Verortung innerhalb eines Vervollkommnungsprozesses zu kalkulieren vermag und innerhalb der Paradoxie,¹⁶⁶ dass Erziehung, die Erkenntnis zugleich voraussetzt und hervorbringt, dennoch progressiv fortschreiten kann.

III.2.2 Kindererziehung. Vom moralischen Körper zum guten Menschen

Methodologische Überlegungen reichen freilich nicht aus, um den guten Menschen zu bilden. Kant fährt deshalb mit einer Anleitung fort, in der er verschiedene Übungen für die einzelnen Entwicklungsstufen formuliert. Wie bereits Scott R. Stroud in seiner Monografie *Kant and the Promise of Rhetoric* (2014) feststellt, erlaubt *Über Pädagogik* »a perfect opening for a sustained discussion of Kantian forms of rhetoric and their relation to his system of morality«.¹⁶⁷ Die in der Rhetorik ausgearbeiteten Übungen nutzt Kant für die Bildung des Menschen, und zwar »by instantiating a certain way of thinking«.¹⁶⁸ Jedoch verpasst es Strouds enger Rhetorikbegriff,¹⁶⁹ dass die rhetorischen Verfahren die Bestimmung des Menschen bereits bei körperlichen Übungen ansetzen und über die – für Stroud zentrale – »efficacy of examples« hinausgehen.¹⁷⁰ Die zur Charak-

166 Ein Großteil der Kantforschung – selbst Spezialliteratur zur Pädagogik – reduziert Kants Erziehungsparadox darauf, dass Freiheit, zu der die Erziehung hinführen soll, nur über Zwang funktioniert; ein Problem, das Kant in seiner Transzendentalphilosophie bereits löst (vgl. Kap. III.2). Vgl. Jani Kukkola und Eetu Pikkarainen: *Edusemiotics of Meaningful Learning Experience. Revisiting Kant's Pedagogical Paradox and Greimas' Semiotic Square*. In: *Semiotica* 212 (2016), S. 199–217; Markus Riefling: *Die Kultivierung der Freiheit bei der Macht. Eine pädagogische Betrachtung von Grenzziehung und Grenzüberschreitung*. Wiesbaden 2013, S. 65–71; Jørgen Huggler: *Culture and Paradox in Kant's Philosophy of Education*. In: Roth und Surprenant (Hrsg.) 2012, S. 94–106; Lars Løvlie: *Kant's Invitation to Educational Thinking*. In: Roth und Surprenant (Hrsg.) 2012, S. 107–123; Karin Nordström: *Autonomie und Erziehung. Eine ethische Studie*. Freiburg i. Br./München 2009.

167 Stroud 2014, S. 105.

168 Ebd., S. 120.

169 Rhetorik reduziert Stroud auf Kommunikation. Hinzu kommt die wenig einleuchtende Zweiteilung von Rhetorik in manipulative und nichtmanipulative Rhetorik; ähnlich Gina L. Ercolini: *Kant's Philosophy of Communication*. Pittsburgh/Pennsylvania 2016.

170 Stroud 2014, S. 123.

terkonstitution des Menschen notwendigen Übungen sowie diejenigen, die Charakterlektüre ermöglichen, erweisen sich als die grundlegende Funktion der Rhetorik für die Erziehung. Die Pädagogik verharrt deshalb nicht nur im Stadium eines »Entwicklungshelfer[s] der Moralität«,¹⁷¹ sondern wird bei Kant zur unhintergehbaren Bedingung, einen guten Menschen zu erschaffen.

Die erste Stufe der Erziehung, die körperliche Disziplinierung, beginnt bei der Muttermilch. Diese sei zu Beginn des Lebens das vorzüglichste Nahrungsmittel; und die Mutter habe – so Kants Beitrag zur Stillkontroverse um 1800 – das Kind selbst zu säugen. Die Moral wird dabei, entgegen der vorherrschenden Volksmeinung, nicht direkt mit der Muttermilch eingefloßt: »Daß das Kind mit ihr Gesinnungen einsauge, wie man oft sagen hört: du hast das schon mit der Muttermilch eingesogen! ist ein bloßes Vorurtheil« (AA IX, 456). Kants Biopolitik läuft dennoch auf einen Nexus von Nahrungskonsum und Moral hinaus, der jedoch erst mit der Nahrung nach der Muttermilch einsetzt. Der Zusammenhang von körperlicher Schwäche und Gemütschwäche offenbart sich, »wenn die Muttermilch nun aufhört«. In dieser Phase ist es besonders relevant, »daß man den Kindern nichts Piquantes gebe, als Wein, Gewürz, Saltz etc.« Wird der starken »Begierde« nachgegeben, welche die Kinder »nach dergleichen Allem haben«, werden sie nicht nur körperlich, sondern auch moralisch geschwächt (ebd., 457). Denn schon zu Beginn der Erziehung muss darauf geachtet werden, dass das Kind die stoische Genußsamkeit erlangt: »Nichts indessen darf man das Kind sich angewöhnen lassen, so daß es ihm zum Bedürfnisse werde«, weshalb Kant gleich Sulzer »ein kühles und hartes Lager« empfiehlt (ebd., 458).

Dass die moralische Erziehung von der physischen abhängt, erweist sich bereits bei der Disziplin, die den Zwang der Gesetze dem Kind »föhlbar« macht. Mit Verweis auf Jean-Jacques Rousseau verlangt Kant, dass die erste Phase der Erziehung ohne Eingriffe der Erziehenden stattzufinden habe: »Überhaupt muß man merken, daß die erste Erziehung nur negativ sein müsse, d. h. daß man nicht über die Vorsorge der Natur noch eine neue hinzuthun müsse, sondern die Natur nur nicht stören dürfe.« Eine Ausnahme, in der »die Kunst [...] der Erziehung erlaubt« ist, besteht in »der Abhärtung« (ebd., 459). Völlig kontraproduktiv ist es deshalb auch, wenn die Erziehenden auf die Schreie der Kinder eingehen und ihnen Aufmerksamkeit schenken: »Wenn man ihnen aber in der ers-

171 Markus Riefling: Erziehung als Entwicklungshelfer der Moralität. Zur Bedeutung von Kants Moralphilosophie, Anthropologie und Geschichtsphilosophie für seine Theorie der Erziehung. In: Kant-Studien 105/3 (2014), 406-417.

ten Jugend alle Launen erfüllt, so verdirbt man dadurch ihr Herz und ihre Sitten.« Bereits kleinste Kinder haben ein Bewusstsein dafür, dass sie dadurch »im Besitze einer Macht« sind (ebd., 460); und haben sie dieses Bewusstsein einmal erlangt, so können sie davon kaum mehr entwöhnt werden. Deshalb rät Kant auch vom »Brechen des Willens« ab, da dies lediglich das Versagen der Erziehung aufzeigt: »Man darf ihren Willen nicht brechen, wenn man ihn nicht erst verdorben hat.« Bezüglich des von der Forschung lange als »Schwarze Pädagogik«¹⁷² betitelten Diskurses hat Kant somit dieselbe Antwort wie Sulzer (vgl. Kap. II.2). Auch von der Züchtigungsform, die Kinder mit der Rute zu schlagen und sie danach die schlagenden Hände küssen zu lassen, rät Kant ab: »Man gewöhnt sie dadurch zur Verstellung und Falschheit« (ebd., 461).

Mit fortschreitendem Alter steigert sich die Diversität körperlicher Disziplinierungen. Auch hier ist Kant darauf bedacht, primär negative Maßnahmen zu ergreifen: Das »Leitband« (ebd.), welches das Kind beim Laufenlernen unterstützen soll, sowie die »Butzmützen«, die mit einer Vorrichtung verhindern, dass das Kind beim Umfallen aufs Gesicht aufschlägt, erweisen sich – wie »künstliche Instrumente« allgemein – als ungeeignet. Die negativ verfahrenende Disziplin geht mit der Selbstbildung des Kindes einher, die es dann am besten entfalten kann, wenn möglichst wenig Eingriffe vorgenommen werden: »Wenn das Kind frei gelassen wird, so exercirt es noch seinen Leib« (ebd., 462). Er geht sogar so weit, dass künstliche Korrekturmaßnahmen bei körperlichen Deformitäten nicht vorgenommen werden sollen. Dass man denjenigen, »die schief geboren sind, [...] auf die Seite, wo die Muskeln stärker sind, mehr Gewicht legte« (ebd., 462-463), führe lediglich Gefahren mit sich. Helfen würden auch hier einzig Übungen, die das Kind von sich aus durchführt: »Am besten ist, daß das Kind sich selbst übe und eine Stellung annehme, wenn sie ihm gleich beschwerlich wird, denn alle Maschinen richten hier nichts aus« (ebd., 463).

Nicht nur in Bezug auf den Körper, sondern auch auf intelligible Fähigkeiten sollen so wenig wie möglich Hilfsmittel gebraucht werden. Das geht so weit, dass Kant verlangt, »daß das Kind von selbst schreiben lernte«:

Man dürfte nur z. E., wenn das Kind Brod will, sagen: Kannst du es auch wohl malen? Das Kind würde dann eine ovale Figur malen. Man

172 Vgl. Alice Miller: *Am Anfang war Erziehung*. Frankfurt a. M. 1980; Katharina Rutschky (Hrsg.): *Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung*. Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1977.

dürfte ihm dann nur sagen, daß man nun doch nicht wisse, ob es Brod oder einen Stein vorstellen solle: so würde es nachher versuchen, das B zu bezeichnen u. s. w., und so würde sich das Kind mit der Zeit sein eignes A B C erfinden, das es nachher nur mit andern Zeichen vertauschen dürfte. (AA IX, 462)

Die Anmerkung, dass Kant nach aktuellem Forschungsstand nie eigene Kinder hatte, erweist sich (freilich nicht erst an dieser Stelle) als überflüssig. Interessanterweise aber kehrt er hier die gängige Vorgehensweise der auch im 18. Jahrhundert breit beanspruchten Fibel auf intrikate Art um, welche die dem Kind unbekanntem Lettern mit Bildern ergänzt, um so mit dem Bild des Brotes den Buchstaben B sinnlich zugänglich zu machen. Indem das Kind versucht, »das B zu bezeichnen«, erzeugt es ein für sich selbst natürliches Zeichen, wobei Kant ohne weiter darüber zu reflektieren von einer notwendigen Alphabetschrift als natürlicher Grundstruktur ausgeht. Die zeichentheoretischen Implikationen erweisen sich an dieser Stelle als hochgradig komplex: Das Kind übersetzt das Phon in irgendein selbst erfundenes Graf, das für das Kind als intuitiv richtiges Zeichen gilt. Die Arbitrarität des Zeichens kommt erst da hinzu, wo das Kind die Zeichen der Privatschrift durch die konventionalisierten Zeichen substituieren soll. Weil die Disziplin jedoch grundsätzlich negativ erzieht, eignet sich das Kind auf dieser Stufe noch nicht ein Lesen und Schreiben an, das es innerhalb der Gesellschaft nutzen könnte, sondern lediglich die Zeichenkompetenz als solche – es trainiert also die *facultas characteristica*.

Auch wenn die Disziplin in der Regel negativ verfährt und auf körperliche Regulierungen und Übungen abzielt, geht sie Hand in Hand mit der Gemütsbildung. Den diätetisch abgesicherten Nexus von Körper und Gemüt analysiert Kant unter dem Begriff der »Angewohnheit«. Diese »ist ein durch öftere Wiederholung desselben Genusses oder derselben Handlung zur Nothwendigkeit gewordener Genuß oder Handlung«. Exemplarisch zeigt er an »Toback, Branntwein und warme[n] Getränke[n]« (ebd., 463), wie der körperliche Konsum ethische Wirkungen aufs Gemüt des Kindes erlangen kann, indem der Konsum den Habitus (vgl. AA VII, 147) festlegt: »Die Entwöhnung dessen ist nachher sehr schwer und anfänglich mit Beschwerden verbunden, weil durch den öftern Genuß eine Veränderung in den Functionen unsers Körpers vorgegangen ist.« Deshalb gilt in Kants Erziehungstheorie ein Alkohol- und Tabakverbot für Kleinkinder. Nicht nur in Bezug auf den Körper, sondern auch in Bezug auf das Gemüt können Angewohnheiten negative Auswirkungen haben: »Je mehr aber der Angewohnheiten sind, die ein Mensch hat, desto weniger ist er frei und unabhängig.« Den »Hang« zu

Komfort gilt es zu vermeiden (AA IX, 463), womit die Disziplin der Pädagogik ethische Grundlagen körperlich installiert.

Kant selbst bemerkt deshalb, dass man »die Gemüthsbildung [...] wirklich auch in gewisser Weise physisch nennen kann« (ebd., 464), was direkt zum positiven Teil der Erziehung, der »Cultur« führt, die »vorzüglich in der Übung seiner Gemüthskräfte« besteht. Das Üben der Gemüthskräfte denkt er ebenfalls von Körperübungen her, von denen er verlangt, dass sie wiederum möglichst ohne »Werkzeuge« durchgeführt werden (ebd., 466). Beispielsweise seien sich »die Schweizer [...] schon von Jugend auf gewöhn[t], auf den Gebirgen zu gehen«, weswegen sie einerseits »auf den schmalsten Stegen mit völliger Sicherheit gehen und über Klüfte springen« können, andererseits sich dadurch auch ihre »Furcht« abgewöhnen: »Diese Furcht nimmt gemeinlich mit dem Alter zu, und man findet, daß sie vorzüglich bei Männern gewöhnlich ist, die viel mit dem Kopfe arbeiten«, stellt der bereits in die Jahre gekommene Königsberger Philosoph fest. Als körperfundierte Gemütsübungen listet er zudem ein Set auf, wie es spätestens seit der griechischen Paideia im Gymnasion zur Anwendung kommt:¹⁷³ »Das Springen, Heben, Tragen, die Schleuder, das Werfen nach dem Ziele, das Ringen, der Wettlauf und alle dergleichen Übungen sind sehr gut.« Im Gegensatz zum hellenistischen Bildungsideal wirft Kant das Tanzen aber aus dem Kanon, da es »für eigentliche Kinder noch zu früh zu sein« scheint (ebd., 467).

Diese Übungen ergänzt er zudem durch »Kinderspiele«, die er insbesondere denjenigen empfiehlt, »bei welchen neben den Exercitien der Geschicklichkeit auch Übungen der Sinne hinzukommen«. Bei diesen sinnlichen Spielen lernt das Kind die Maschinerie des Körpers besser zu beherrschen sowie auch die Sinne mit dem Verstand zu verbinden und so beispielsweise anhand der »Übung des Augenmaßes, über Weite, Größe und Proportion richtig zu urtheilen« (ebd.). Auch bei den Übungen, welche die Sinne trainieren, greift er wieder auf die griechische Paideia zurück: »Das Blindekuhspiel der Kinder war schon bei den Griechen bekannt, sie nannten es $\mu\upsilon\upsilon\delta\alpha$ « (ebd., 468). Spiele als körperliche Übungen führen zudem zum intelligiblen Verstehen der sinnlichen Welt und so zum guten Menschen. Auch für Kants Vorlesungen zur Anthropologie hat die Forschung gezeigt, wie Kant das Spiel für die Gesellschaftskonstitution einsetzt.¹⁷⁴ In diesem Sinne argumentiert er ebenfalls innerhalb

173 Vgl. Daniel Kah und Peter Scholz (Hrsg.): Das hellenistische Gymnasion. Berlin 2007.

174 Vgl. Paul Guyer: Play and Society in the Lectures on Anthropology. In: Clewis (Hrsg.) 2015, S. 223-241.

der Pädagogik, »daß man die Kinder bei der Cultur ihres Körpers auch für die Gesellschaft bilde«, womit er den Bogen von einer körperlichen zu einer intelligiblen Welt über die Pädagogik schlägt.

Die in der Pädagogik nicht mehr aufrechtzuerhaltende Grenzziehung zwischen physischer und intelligibler Welt markiert Kant, wenn er in seiner Argumentation »jetzt zur Cultur der Seele« kommt, von der er aber sogleich anmerken muss, dass man sie »gewissermaßen auch physisch nennen kann«. Erstaunlicherweise wiederholt er nur zwei Sätze später die Verbindung von Körper- und Gemütsbildung: »Man kann die Bildung der Seele also gewissermaßen eben so gut physisch nennen, als die Bildung des Körpers« (ebd., 469). Die Verdopplung markiert die Überschneidung von Körper- und Gemütsbildung, die in den disziplinierenden und kultivierenden Übungen zustande kommt. Die Kultivierung des Gemüts teilt Kant sodann in eine »freie« und eine »scholastische« (ebd., 470), exakt nach dem Modell, das Baumgarten für die Gliederung seiner ästhetischen Übungen (*exercitationes aestheticae*) in freie Improvisationen (ἀυτοσχεδιάσματα) und gelehrte Kunst (*ars erudita*) verwendet (vgl. Kap. I.3.2.1). Nach Kant besteht die freie Kultivierung des Gemüts ebenso wie die komplexeren Körperübungen im Spiel, während die scholastische den Kindern beibringt, zu arbeiten, also im Zwang, beschäftigt zu sein.

Idealerweise bildet das Spiel als freie Kultur der Gemütskräfte durch sinnliche Übungen die »obern Kräfte«, die Kant in Verstand, Urteilskraft und Vernunft unterteilt, so »daß keine Gemütskraft einzeln für sich, sondern jede nur in Beziehung auf die andere müsse cultivirt werden«, so beispielsweise der Witz »in Rücksicht auf den Verstand«. Zentral hierbei erweisen sich die aus der Rhetorik stammenden Memorialübungen, von denen Kant jedoch verlangt, dass sie als Mittel zum Zweck dienen, sinnlich zum Erlernen von Regeln beizutragen. Dieses besteht dabei nicht mehr in der freien Kultivierung des Kindes, sondern bereits in der nächsten Stufe, der scholastischen Kultivierung des Jünglings. Jedoch ist auch diese Klassifizierungsgrenze als Übergang zu begreifen: »Wenn ein Jüngling z. E. eine allgemeine Regel anführt, so kann man ihn Fälle aus der Geschichte, Fabeln, in die diese Regel verkleidet ist, Stellen aus Dichtern, wo sie schon ausgedrückt ist, anführen lassen und so ihm Anlaß geben, seinen Witz, sein Gedächtniß u. s. w. zu üben.« Poesie liefert deshalb einen »Beitrag [...] zur moralischen Kultur«, indem sie von der Sinnlichkeit zur Regel führt.¹⁷⁵ Da der »Verstand erst den sinnlichen Eindrücken folgt, und das Gedächtniß diese aufbehalten muß«, können sinnliche

175 Klingner 2023.

Übungen Erkenntnisse hervorbringen, die zudem über eine momentane sinnliche Wahrnehmung hinausgehen (ebd., 472).

Das sinnliche Erlernen von Regeln befördert den nächsten Schritt, den Übergang von der freien zur scholastischen Kultivierung, da Regeln die Grundlage für die oberen Erkenntnisvermögen bereitstellen. Von der poetischen Veranschaulichung der Regeln soll nun der Abstraktionsgrad gesteigert werden, sodass die Denkregeln zuerst als »Formel[n]« dann gänzlich »*in abstracto*« Verstand, Vernunft und Urteilskraft konstituieren (ebd., 475). Wie in der Wolff'schen Philosophie üblich, steht am Anfang des Verstandes die Aufmerksamkeit, die erst im Gedächtnis abgespeichert wird, um dann in einem weiteren Abstraktionsschritt in Verstehen übersetzt zu werden. Mit diesem Verstehen ist die Urteilskraft unmittelbar verknüpft, da sie »zeigt, welcher Gebrauch von dem Verstande zu machen ist«, und damit den Unterschied von maschinellem Imitieren und menschlichem Verstehen markiert (ebd., 476). Die Einübung der Vernunft fordert die Erziehung speziell heraus. Da die Vernunft dazu dient, Gründe einzusehen, müssen die Schüler paradoxerweise zum Selberdenken angeleitet werden. Dazu empfiehlt sich die sokratische Lehrart, die »nicht Vernunftkenntnisse in sie hineintrage, sondern dieselben aus ihnen heraushole« (ebd., 477). Von den frühesten Disziplinierungen führt Kant somit die Erziehung Schritt für Schritt zum Wesen, das mit Vernunft ausgestattet wird. Die Kultivierung des Kindes schließt Kant mit der »moralische[n] Cultur« (ebd., 480), deren Ziel darin besteht, »einen Charakter zu gründen«. Ein Charakter kommt Kindern zu, wenn sie »nach Maximen [...] handeln« (ebd., 481). Gehorsam gegen das Gesetz und die Erziehenden, Wahrhaftigkeit gegen die Mitmenschen sowie Geselligkeit und die daraus resultierende Freundschaft zeichnen den idealen Charakter aus, auf den die positive Erziehung, die Kultivierung hinarbeiten hat.

Die durch die Kultivierung erreichten Geschicklichkeiten gilt es in einem weiteren Schritt in Weltklugheit zu übersetzen, was Kant unter dem Begriff der Zivilisierung fasst. Die Geschicklichkeiten dienen nicht einfach der Beförderung der Bestimmung von einem einzelnen Individuum, sondern sollen für diejenige der gesamten Menschheit eingesetzt werden. Deshalb besteht die Weltklugheit »in der Kunst, unsere Geschicklichkeit an den Mann zu bringen« und gesellschaftlich umzusetzen. Die Zivilisierung perspektiviert Kant pragmatisch, weswegen nicht die moralische, sondern die aktuelle Welt den Maßstab festlegt, nach dem sich die Zivilisierung richtet. Um in dieser Welt die Bestimmung des Menschen voranzubringen, hilft in erster Linie die Klugheitsmaxime weiter: »Wenn das Kind der Weltklugheit überlassen werden soll: so muß

es sich verhehlen und undurchdringlich machen, den Andern aber durchforschen können. Vorzüglich muß es sich in Ansehung seines Charakters verhehlen.« Die Fähigkeit, andere zu lesen, sich selbst aber verdeckt zu halten, dient schlicht dazu, innerhalb der Gesellschaft Macht auszuüben. Mit der Zivilisierung gelangt Kant zum zentralen Argument seiner pragmatisch ausgerichteten Pädagogik, das eben darin besteht, andere Menschen zu lesen, sich selbst aber nicht durchschaubar zu machen: »Anderer zu durchforschen ist schwer, aber man muß diese Kunst notwendig verstehen, sich selbst dagegen undurchdringlich machen.« Diese Kunst findet sich weiter ausformuliert in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Für die Pädagogik stellt er aber bereits fest, dass »das Dissimulieren« die Grundlage für gesellschaftliche Interaktion bereitstellt (ebd., 486).

III.3 *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.* Pragmatik der Bestimmung

Wie sich die Bestimmung des Menschen diesseits von einer idealen moralischen Welt durch die Kultivierung befördern lässt, denkt Kant über die Pädagogik hinaus.¹⁷⁶ Weil die Bestimmung des Menschen, wie sie die Transzendentalphilosophie oder teleologische Geschichtsphilosophie versteht, herzlich wenig mit den gegebenen Umständen zu tun hat und sich innerhalb dieser Umstände noch nicht einmal als besonders nützlich erweist, widmet sich Kant dem Menschen in der freien Wildbahn des Lebens. Obwohl sich der Mensch in der aktuellen Welt als frei handelndes Wesen nicht nach vernünftigen Regeln verhält, so sind seine Handlungen dennoch nicht einfach kontingent. Die Muster des menschlichen Verhaltens macht Kant zum Ausgangspunkt der letzten von ihm veröffentlichten Schrift, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*,¹⁷⁷ um aus ihnen eine Ethik abzuleiten,¹⁷⁸ die sich nicht an transzendentalphilosophischen Gesetzen, sondern am handelnden Menschen orientiert.¹⁷⁹ Die Bestimmung des Menschen überführt er dabei von der Transzendentalphilosophie in pragmatischer Hinsicht mitten ins Leben.¹⁸⁰ Dazu beobachtet er auf phänomenologischer Ebene Verhaltensmuster des Menschen. Wie sich der Mensch zeigt und was für Machtstrukturen aus seinem Verhalten abzulesen sind, bringt Kant in eine systematische Wissenschaft über den Menschen, von der er zugleich den Anspruch hat, dass sie einen ethischen Nutzen¹⁸¹ für

176 Vgl. Chad Wellmon: Kant on the Logic of Anthropology and the Ethics of Disciplinarity. In: Mary Helen Dupree und Sean B. Franzel (Hrsg.): *Performing Knowledge, 1750-1850*. Berlin/Boston 2015, S. 221-245.

177 Als Überblick über Kants *Anthropologie* vgl. Holly L. Wilson: *Kant's Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning, and Critical Significance*. Albany 2006; Reinhard Brandt: *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*. Hamburg 1999.

178 Vgl. Robert B. Loudon: *The Moral Dimensions of Kant's Anthropology*. In: Lorini und Loudon (Hrsg.) 2018a, S. 101-116.

179 Vgl. Olga Lenczewska: *From Rationality to Morality. The Collective Development of Practical Reason in Kant's Moral Anthropology*. In: *Kantian Review* 27/3 (2022), S. 363-383.

180 Vgl. Reinhard Brandt: *The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being*. In: Brian Jacobs und Partrick Kain (Hrsg.): *Essays on Kant's Anthropology*. Cambridge 2003, S. 85-104.

181 Dass die Pragmatik auf die in der Welt und im Leben eines Menschen umsetzbare Nutzbarkeit abzielt, schwingt bereits in Baumgartens Übersetzung von *pragmaticus* innerhalb seiner *Ethica* mit: »brauchbar in der Ausübung« (Eth § 425).

die Menschheit stiftet.¹⁸² Weil Wissen über den Menschen als soziales Wesen innerhalb der aktuellen Welt nichts anderes als Macht über die Menschen bedeutet, setzt die *Anthropologie* genau an diesem Punkt an.¹⁸³ Mit dem durch die anthropologische Wissenschaft gewonnenen Wissen verfolgt Kant zwar nicht den Anspruch, das höchste Gut der Transzendentalphilosophie zu erreichen, jedoch die Menschheit so zu kultivieren, dass sie fähig ist, als pragmatisches höchstes Gut Essen und Gesellschaft bei einer hervorragenden Dinnerparty zu genießen.¹⁸⁴

Ab 1772 hält Kant 25 Jahre lang jeweils im Wintersemester Vorlesungen zur Anthropologie,¹⁸⁵ denen er seine zeitgenössische Popularität weit über das akademische Umfeld hinaus verdankt. Ein Verständnis des Menschen – des Menschen weder im biologischen noch im metaphysischen, sondern im pragmatischen Sinne –, seines Handelns und der darin sich äussernden gesellschaftspolitischen Machtstrukturen zwingt den Philosophen, sich selbst ins Leben zu stürzen. Ist er selber nicht Teil des Untersuchungsgegenstandes, hat seine Theorie keine pragmatische Legitimität, so die erstaunliche Prämisse Kants für seine *Anthropologie*. Die methodologischen Herausforderungen, die daraus resultieren, dass Kant als Anthropologe mit all seinem Denken, Empfinden und seinen persönlichen Ansprüchen Teil dessen ist, was er untersucht, und aus der Tatsache, dass seine Ergebnisse zudem – um nützlich zu sein – in einer populären Sprache verfasst sein müssen, behandelt er in einer »Vorrede« (Kap. III.3.1). Ausgehend von seinen methodologischen Reflexionen verfolgt Kant das Ziel einer pragmatischen Ethik, die den Menschen zwar nicht zu gleichzeitiger Glückswürdigkeit und Glückseligkeit führt, ihn aber für die Tischgesellschaft kultiviert. In dieser Tischgesellschaft besteht die Bestimmung des Menschen in pragmatischer Hinsicht, die nicht nur den Zielpunkt der pragmatischen Ethik einnimmt, sondern

182 Zur Genealogie der Moral in Kants Anthropologievorlesungen vgl. Louden 2018a.

183 Vgl. Louden 2011a.

184 Vgl. Alix Cohen: The Ultimate Kantian Experience. Kant on Dinner Parties. In: History of Philosophy Quarterly 25/4 (2008a), S. 315-336. Eine biografisch ausgerichtete Untersuchung findet sich in: Ursula Pia Jauch: Friedrichs Tafelrunde & Kants Tischgesellschaft. Ein Versuch über Preußen zwischen Eros, Philosophie und Propaganda. Berlin 2014.

185 Vgl. Alix Cohen (Hrsg.): Kant's Lectures on Anthropology. A Critical Guide. Cambridge 2014; Reinhard Brandt und Werner Stark: Einleitung. In: AA XXV.1, S. VII-CLI, hier: S. XXV-XXVII; Bernd Dörflinger et al. (Hrsg.): Kant's Lectures/ Kants Vorlesungen. Berlin/Boston 2015; Holly L. Wilson: Freedom and *Klugheit* in Kant's *Anthropology Lectures*. In: Con-Textos Kantianos 5 (2017), S. 26-37.

auch ihre fortwährende Vervollkommnung ermöglicht (Kap. III.3.2). Im zweiten Teil der *Anthropologie* ergänzt Kant seine systematischen Ergebnisse mit klassifiziertem ›Wissen‹ über verschiedene Charakterarten des Menschen.¹⁸⁶ Dieses ›Wissen‹ – in dem dann auch Kants Rassismen und Sexismen explizit zum Ausdruck gelangen – soll als Manuduktion dienen, den Menschen in der aktuellen Welt über andere Menschen zu ermächtigen, indem es dazu anleitet, »das Innere des Menschen aus dem Äußeren zu erkennen« (AA VII, 283; Kap. III.3.3).

III.3.1 Methodologie der pragmatischen Anthropologie

In einem Brief gegen Ende des Jahres 1773 bekundet Kant seinem ehemaligen Studenten Markus Herz das Vorhaben, seine Anthropologievorlesung zu einer eigenständigen wissenschaftlichen Disziplin weiterzuentwickeln, und erläutert ihm die Erkenntnisziele sowie die beabsichtigte Vorgehensweise:

Ich lese in diesem Winter zum zweyten mal ein *colegium privatum* der Anthropologie welches ich jetzt zu einer ordentlichen academischen *disciplin* zu machen gedenke. [...] Die Absicht die ich habe ist durch dieselbe die Quellen aller Wissenschaften die der Sitten der Geschicklichkeit des Umganges der Methode Menschen zu bilden u. zu regiren mithin alles Praktischen zu eröffnen. Da suche ich alsdenn mehr Phänomene u. ihre Gesetze als die erste Gründe der Möglichkeit der *modification* der menschlichen Natur überhaupt. (AA X, 145)

Die Quellen der Wissenschaften zu »eröffnen«, die sich mit der Bildung und Regierung des Menschen, den Verhaltens- und Umgangsweisen von Menschen untereinander sowie deren ethischen Normen beschäftigen, führt ins Feld des alltäglichen Lebens. Denn für Kant ist klar, dass sich der Mensch als ein Wesen, das seine Existenz in der Welt hat, nicht metaphysisch erschließen lässt, weswegen er bei den »Phänomene« ansetzt – dort, wo sich der Mensch in seinen Interaktionen mit der Welt und der Gesellschaft, aber auch in seinen Interaktionen mit sich selbst zeigt.¹⁸⁷ Deshalb gerät eine Anthropologie, die den Menschen in pragmatischer

¹⁸⁶ Vgl. Brian Jacobs: *Kantian Character and the Problem of a Science of Humanity*. In: Ders. und Kain (Hrsg.) 2003, S. 105-134.

¹⁸⁷ Zum Versuch, Kants Anthropologie transzendentalphilosophisch zu wenden, vgl. Buchenau 2023; Angelo Ciatello: *Anthropologie in kritischer Absicht. Natur und Bestimmung des Menschen bei Kant*. In: *Perspektiven der Philosophie*

Hinsicht untersucht, in eine untrennbare Liaison mit einer Zeichentheorie: »Anthropologie selbst zeigt sich als Semiotik.«¹⁸⁸ Für Kant steht deshalb nicht das Wesen des Menschen – was auch immer das sein soll –, sondern der Mensch zur Disposition, wie er wahrnehmbar, beobachtbar und damit analysierbar ist.

Anlass für den Brief an Herz war dessen Verriss von Ernst Platners *Anthropologie für Aerzte und Weltweise* (1772) in einer Rezension,¹⁸⁹ wofür Kant Herz seinen Beifall zollt. Zur pragmatischen Erforschung des Menschen grenzt Kant seine anthropologische Wissenschaft im »Vorwort« der *Anthropologie* gegen zwei Ansätze ab, die für Plattner noch die Orientierungspunkte seiner Fragestellungen vorgeben. Nicht nur in Platners Titel, sondern auch auf dem Titelblatt zeigt sich mit dem Kupferstich, auf dem die beiden beschrifteten Konterfei von Hippokrates und Platon abgebildet sind, die doppelte Perspektive, die Platners Anthropologie auf den Menschen wirft: Einerseits interessiert er sich als Mediziner für den Menschen, der bei der Physiognomik ansetzt, andererseits als Philosoph, der die – nach Kants Argumentation gezwungenermaßen unkritische¹⁹⁰ – metaphysische Frage des *commercium mentis et corporis* mit einem kartesischen *influx physicus*-Modell erklärt.¹⁹¹ Beide Ansätze verwirft Kant mit seiner *scientia nova* der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, für die weder Naturwissenschaft noch Metaphysik hilfreich sind. Die Natur-

48 (2022), S. 33-50; Francesco Valerio Tommasi (Hrsg.): Der Zyklus in der Wissenschaft. Kant und die *anthropologia transcendentalis*. Hamburg 2018; Antonio Falduto und Heiner F. Klemme: Die Anthropologie im Kontext von Kants kritischer Philosophie. In: Marc Rölli (Hrsg.): *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld 2015, S. 17-32. Dagegen: Robert B. Loudon: Kant's Anthropology. (Mostly) Empirical not Transcendental. In: Tommasi (Hrsg.) 2018b, S. 19-33; Fiorella Battaglia: *Anthropologia transcendentalis*. Kant's Theory of Human Nature. In: *Archives Italiennes de Biologie* 150/34 (2012), S. 218-230.

188 Liliane Weissberg: Geistersprache. Philosophischer und literarischer Diskurs im späten achtzehnten Jahrhundert. Würzburg 1990, S. 83.

189 Vgl. Z. [= Markus Herz]: [ohne Titel]. In: *Allgemeine Deutsche Bibliothek* 20/1 (1773), S. 25-51.

190 Vgl. Temilo van Zantwijk: Platner, Kant und der Skeptizismus. In: Guido Naschert und Gideon Stiening (Hrsg.): *Ernst Platner (1744-1818). Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie*. Hamburg 2007, S. 181-196.

191 Vgl. Werner Euler: *Commercium mentis et corporis?* Ernst Platners medizinische Anthropologie in der Kritik von Marcus Herz und Immanuel Kant. In: Naschert und Stiening (Hrsg.) 2007, S. 21-68.

wissenschaft als »physiologische Menschenkenntniß« nimmt sich »die Erforschung dessen [vor], was die *Natur* aus dem Menschen macht« (AA VII, 119), und verfehlt so den Menschen als ein innerhalb der Welt und Gesellschaft handelndes Wesen. Der metaphysische Ansatz hingegen, der nach Vernunftgründen eine empirische Psychologie abzuleiten und so Erkenntnisse über die Seele zu erhalten sucht, kommt für Kant spätestens nach seinen *Träumen eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) nicht mehr in Frage.

Das Argument, das Kant in der *Anthropologie* gegen den *influx physicus* aufbringt, perspektiviert seine Kritik an dieser Theorie neu, wie er sie im Paralogismus-Kapitel der *Kritik der reinen Vernunft* formuliert, wo es heißt:

Gleichwohl kann wider die gemeine Lehrmeinung des physischen Einflusses ein gegründeter *kritischer* Einwurf gemacht werden. Eine solche vorgegebene Gemeinschaft zwischen zwei Arten von Substanzen, der denkenden und der ausgedehnten, legt einen groben Dualism zum Grunde und macht die letztere, die doch nichts als bloße Vorstellungen des denkenden Subjects sind, zu Dingen, die für sich bestehen. (AA IV, 245 [A 392])

In der *Kritik der reinen Vernunft* beruht der kritisierte, innerhalb der Metaphysik präsupponierte Dualismus von *res extensa* und *res cogitans* auf einem Trugschluss der Vernunft, welche die Vernunftidee des transzendentalen Subjekts »mit dem in allen Stücken unbestimmten Begriffe eines denkenden Wesens überhaupt« verwechselt: »Ich denke mich selbst zum Behuf einer möglichen Erfahrung, indem ich noch von aller wirklichen Erfahrung abstrahire, und schließe daraus, daß ich mich meiner Existenz auch außer der Erfahrung und den empirischen Bedingungen derselben bewußt werden könne« (AA III, 278 [B 426-427]). Dabei ist »dieses Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denket« (ebd., 265 [B 404]), lediglich ein alle Begriffe begleitendes Bewusstsein, von dem alleine die Gedanken als Prädikate erkennbar sind. Ein von den Erfahrungen bzw. dem Denken abstrahiertes Ich bzw. das dem Denken formgebende Prinzip, das mehr zu sein vorgibt als die Funktion des Denkens selbst, beruht auf einem transzendentalen Schein.¹⁹²

192 Vgl. Corey W. Dyck: *Kant and Rational Psychology*. Oxford 2014; Karl Ameriks: *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. New York 2000.

Diese Argumentation greift Kant in seiner *Anthropologie* wieder auf, nimmt dabei aber mehrere Variationen vor, die den »beständigen Cirkel« (ebd.) zwischen Gedanken und denkendem Prinzip auf eine anthropologisch nutzbare Methodik ummünzen:

Wer den Naturursachen nachgrübelt, worauf z. B. das Erinnerungsvermögen beruhen möge, kann über die im Gehirn zurückbleibenden Spuren von Eindrücken, welche die erlittenen Empfindungen hinterlassen, hin und her (nach dem Cartesius) vernünfteln; muß aber dabei gestehen: daß er in diesem Spiel seiner Vorstellungen bloßer Zuschauer sei und die Natur machen lassen muß, indem er die Gehirnnerven und Fasern nicht kennt, noch sich auf die Handhabung derselben zu seiner Absicht versteht, mithin alles theoretische Vernünfteln hierüber reiner Verlust ist. (AA VII, 119)

Selbst wenn das »hin und her«-Vernünfteln zu Erkenntnis über die Funktion des Erinnerungsvermögens führen würde, so würde es diesem denkenden »er« nichts bringen, da dieses im »Spiel seiner Vorstellungen« nicht selbst teilnimmt. Als »bloßer Zuschauer« wäre es unfähig, mitzuspielen und die Vorstellungen »zu seiner Absicht« zu nutzen. Es geht in der *Anthropologie* – anders als in der Kritik – also nicht darum, ob man etwas erkennen kann oder nicht. In pragmatischer Hinsicht interessiert die Nutzbarkeit von Erkenntnis für das menschliche Leben, wie Kant gerade im ersten Satz der »Vorrede« Senecas »non vitae sed scholae discimus«¹⁹³ invertiert: »Alle Fortschritte in der Cultur, wodurch der Mensch seine Schule macht, haben das Ziel, diese erworbenen Kenntnisse und Geschicklichkeiten zum Gebrauch der Welt anzuwenden« (ebd.). Das Hauptargument gegen die metaphysische Anthropologie liegt deshalb nicht einfach darin, dass Metaphysik ohne den transzendentalen Trugschluss nichts über die Seele aussagen kann, sondern, dass ihre – freilich der Kritik nicht standhaltenden – Erkenntnisse dem Menschen als in der Welt handelndes Wesen nichts nützen.

Kenntnisse über den Menschen sind dann Teil einer pragmatischen Anthropologie, wenn sie zugleich einen Gebrauchswert für den Menschen haben und den Blick dahingehend auf den Menschen eröffnen, »was er als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen

193 Lucius Annaeus Seneca: Ad Lucilium epistulae morales. Hrsg. von Leighton Durham Reynolds. Bd. 2. Oxford 1965, S. 447 [CVI, 12].

kann und soll« (ebd.).¹⁹⁴ Eine pragmatische Wissenschaft kann deshalb nie interesselos sein: »Der *Zweck* dieses Diskurses selbst ist also pragmatisch.«¹⁹⁵ Während die Naturwissenschaft Menschen »als zum Spiel der Natur gehörende[] Producte« beleuchtet (ebd., 120), die Metaphysik hingegen als bloße Zuschauerin gänzlich außerhalb des Spieles steht (und zudem nicht zu positiven Erkenntnissen darüber gelangen kann, was da ist), interessiert sich die pragmatische Anthropologie für den Menschen als (Mit-)Spieler in der Welt und der Gesellschaft.¹⁹⁶ Der Mensch wird »zwar als ›Gegenstand der Welt‹ aufgefasst, jedoch nicht als ein Objekt theoretisch-naturgeschichtlicher Taxonomien, sondern vielmehr als *Produzent* seiner selbst und dieses Teils der Welt.«¹⁹⁷ Dies erfordert, dass der Standpunkt, von dem aus eine Person pragmatische Anthropologie betreibt, in das Spiel selbst verlegt wird: »Noch sind die Ausdrücke: die Welt *kennen* und Welt *haben* in ihrer Bedeutung ziemlich weit auseinander: indem der Eine nur das Spiel *versteht*, dem er zugesehen hat, der Andere aber *mitgespielt* hat.« Nach Kant ist der pragmatische Anthropologe in erster Linie selbst ein Mensch. Als pragmatisch ausgerichtete Menschenkenntnis bleibt die Anthropologie radikal darin verhaftet, dass sich die Position, von der aus die Untersuchung »des Menschen als *Weltbürgers*« durchgeführt wird, nicht vom Untersuchungsfeld abstrahieren lässt (ebd.). Genau deshalb besteht nach Kant die Notwendigkeit einer neuen Disziplin.

Um zu einer wissenschaftlichen Anthropologie zu gelangen,¹⁹⁸ sind erstens Menschenkenntnisse durch das Leben in einem möglichst großen Umfang zu erwerben. Zweitens ist es notwendig, die eigene Positionie-

194 Vgl. Alix Cohen: The Natural, the Pragmatic and the Moral in Kant's Anthropology. The Case of Temperaments. In: Early Science and Medicine 22 (2017b), S. 253-270.

195 Benjamin Jörissen: Anthropologische Hinsichten, pragmatische Absichten. Kants ›Anthropologie in pragmatischer Hinsicht‹ und ihr Bezug zur Anthropologie des Pragmatismus. In: Paragrana 11/2 (2002), S. 153-176, hier: S. 160.

196 Inwiefern das Physiologische in diesem Pragmatik-Begriff nach wie vor virulent ist, fragt bereits Friedrich Schleiermacher in seiner Rezension zu Kants *Anthropologie*: Friedrich Schleiermacher: Rezension von Immanuel Kant: Anthropologie. In: Ders.: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von Hermann Fischer. Abt. I, Bd. 2. Berlin/New York 1984, S. 363-369. Vgl. zu Schleiermachers Rezension Alix A. Cohen: Physiological vs. Pragmatical Anthropology. A Response to Schleiermacher's Objection to Kant's Anthropology. In: Valerio Rohden et al. (Hrsg.): Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. 5. Berlin/New York 2008b, S. 3-14.

197 Jörissen 2002, S. 161.

198 Zum wissenschaftlichen Status der *Anthropologie* nach Kants eigenem Wissen-

rung im Feld des menschlichen Lebens zu reflektieren. Seine eigene Position verdeutlicht Kant auf zweifache Art, einerseits innerhalb einer noch vorhandenen Standesgesellschaft, in der »der Anthropologe« keinen Zugang zum »Stand der Vornehmen« hat, »weil diese sich unter einander zu nahe, von Anderen aber zu weit befinden« (ebd.). Andererseits hängen die Erkenntnisse von der Lokalität ab, die nach Kants Argumentation idealerweise durch Reisen, alternativ durch die Lektüre von Reisebeschreibungen vergrößert wird.¹⁹⁹ Als eher reisefaul preist Kant – wenig erstaunlich – die Lokalität Königsberg an, die ideal sei, die Menschenkenntnis auch ohne zu reisen beinahe schon maximal zu erwerben:

Eine große Stadt, der Mittelpunkt eines Reichs, in welchem sich die Landescollegia der Regierung desselben befinden, die eine Universität (zur Cultur der Wissenschaften) und dabei noch die Lage zum Seehandel hat, welche durch Flüsse aus dem Inneren des Landes sowohl, als auch mit angränzenden entlegenen Ländern von verschiedenen Sprachen und Sitten einen Verkehr begünstigt, – eine solche Stadt, wie etwa *Königsberg* am Pregelflusse, kann schon für einen schicklichen Platz zu Erweiterung sowohl der Menschenkenntniß als auch der Weltkenntniß genommen werden, wo diese, auch ohne zu reisen, erworben werden kann. (AA VII, 121-122)

In der Markierung seiner lokalen Perspektive und der Huldigung von Königsberg als ideale Stadt, um sich Menschen- und Weltkenntnis anzueignen, zeigt sich freilich auch Kants Tendenz, die eigene Position aufzuwerten, was sich – auf verschiedene Weisen geäußert – durch die gesamte *Anthropologie* hindurchzieht.

Neben der Herausforderung der gezwungenermaßen immer eingeschränkten Perspektive führt Kant drei weitere Schwierigkeiten auf, die sich einer pragmatischen Anthropologie entgegenstellen. Erstens würde ein Mensch, der bemerkt, dass er Gegenstand der Beobachtung ist, »entweder verlegen (genirt) erscheinen« und kann sich dann nicht mehr in seiner alltäglichen Verhaltensart »zeigen«, »oder er *verstellt* sich«, sodass er

schaftsbegriff vgl. Thomas Sturm: Kant und die Wissenschaft des Menschen. Paderborn 2009.

199 Vgl. Ruprecht Mattig: Bildung zum Kosmopolitismus. Reisen als anthropologische Methode bei Rousseau, Kant und Wilhelm von Humboldt. In: Philip Knobloch, Johannes Drerup und Dilek Dicipin (Hrsg.): On the Beaten Track. Zur Theorie der Bildungsreise im Zeitalter des Massentourismus. Berlin/Heidelberg 2023, S. 43-56.

sich gezielt anders zeigt als in einer unbeobachteten Situation. Die zweite Schwierigkeit betrifft die Selbstbeobachtung, die zwar hilft, die erste Schwierigkeit zu überwinden, jedoch dort ihre Grenzen hat, wo sich der Mensch in einem affektiven Zustand befindet. Denn »wenn die Triebfedern in Action sind«, würde er sich nicht beobachten können, »und wenn er sich beobachtet«, würden »die Triebfedern ruhen« (ebd., 121). Drittens bemerkt Kant, dass die verschiedenen Perspektiven der Menschen nicht nur verschiedenes Wissen über den Menschen zugänglich machen, sondern auch verschiedene Arten, über dieses Wissen zu urteilen. Als Überblick über das auf das Leben bezogene menschliche Denken verlangt die Anthropologie als Wissenschaft deshalb zugleich systematische Einheit wie auch Multiperspektivismus.²⁰⁰

Um diese Herausforderungen zu lösen, öffnet Kant seine neue Wissenschaft in zwei Richtungen. Als Erstes akzeptiert er als »Hilfsmittel zur Anthropologie« auch Texte wie beispielsweise »Weltgeschichte, Biographien, ja Schauspiele und Romane«, die als Quelle dienen, um Wissen über den Menschen zu erhalten. Selbst wenn der Poesie »eigentlich nicht Erfahrung und Wahrheit, sondern nur Erdichtung untergelegt wird«, mache sie in der »Übertreibung der Charaktere und Situationen« wie mit einem Vergrößerungsglas den Menschen als in der Welt Spielenden sichtbar (ebd.). Komplexe, die weltliche Existenz des Menschen betreffende Gefüge lassen sich in der Poesie veranschaulichen und werden so für die Analyse zugänglich. Deshalb erklärt sich auch der »Vorrang der Dichtkunst vor den anderen Künsten in Kants Anthropologie«,²⁰¹ da sie neben dem Potenzial, den Menschen zu formen – was der Kunst allgemein zukommt –, auch begriffsaffin ist und so sprachlich Erkenntnisse über den Menschen als in der Welt spielendes Wesen bereitstellt.

Des Weiteren merkt Kant an, dass seine Anthropologie zwar systematisch entworfen, jedoch zugleich eine »populär (durch Beziehung auf Beispiele, die sich dazu von jedem Leser auffinden lassen) in pragmatischer Hinsicht abgefaßte Anthropologie« sei (ebd.).²⁰² Die Popularität – so verspricht Kant – ermöglicht eine »vollständige Einsicht« in die Materie (AA IX, 48), weswegen »das lesende Publicum« nicht nur selber automatisch Beispiele auffinden kann (AA VII, 121), sondern auch »Veranlassungen und Aufforderungen« erhält, den »Wachstum der gemein-

200 Vgl. Gualtiero Lorini und Robert B. Loudon: Introduction. In: Dies. (Hrsg.) 2018, S. 1-8.

201 Bernd Dörflinger: Zum Vorrang der Dichtkunst vor den anderen Künsten in Kants Anthropologie. In: Silva und Dörflinger (Hrsg.) 2023, S. 135-147.

202 Vgl. Wilson 2006, S. 109-122.

nützigen Wissenschaft« zu befördern (ebd., 122). Erst so kann sich sowohl die Gesellschaft für die Anthropologie nützlich machen, als auch die Anthropologie als Wissenschaft ihren gesellschaftlichen Nutzen entfalten.

Anthropologie nach Kant besteht darum in einem kollektiven Projekt: »Als ›populäre‹ Erkenntnis und Erkenntnis des ›Populären‹ ist sie das, was sie selbst impliziert, um sein zu können.«²⁰³ Michel Foucault hält fest, dass sich dieser Zirkel in der Sprache der *Anthropologie* manifestiert, die nicht definitorisch-scholastisch verfährt, sondern auf Alltagssprache und -beispiele zurückgreift, wodurch sie sich ihre »eigene epistemologische Struktur« vorgibt.²⁰⁴ Dabei handelt es sich um diejenige Sprache, die – wie Kant an Herz schreibt – dafür verantwortlich ist, den »Menschen zu bilden u. zu regiren«, weswegen eine in dieser Sprache verfasste Anthropologie ihre eigene Anschauungsproduktion einschließt:

Zu sagen, daß ein Text populär ist, weil die Leser selbst Beispiele finden können, heißt zu sagen, daß es zwischen Autor und seinem Publikum den ungeteilten Grund einer Alltagssprache gibt, die ohne Übergang und ohne Wechsel weiterspricht, wenn die Seite einmal weiß ist. Die *Anthropologie* kann als populäre Erkenntnis auf sich beruhen, denn da sie eine allgemeine Sprache spricht, wird sie über sich selbst sprechen und sich von innen her aufklären. Sie wird eine Erkenntnis des Menschen sein, die der Mensch selbst unmittelbar verstehen, wiedererkennen und unbestimmt fortsetzen kann, da sie und er unter der Verfügungsgewalt einer gleichen und unerschöpflichen Sprache stehen.²⁰⁵

Zugespitzt könnte man Kant nun als ersten Diskursanalytiker lesen. Jedoch wird gerade umgekehrt und gegen diesen doch sehr steilen Anachronismus ein Schuh draus: Erst Foucaults Beschäftigung mit Kant und die daraus resultierende, 1961 eingereichte Ergänzungsschrift zur Habilitation (*thèse complémentaire*), die den Text *Genèse et Structure de l'Anthropologie de Kant* sowie die vollständige Übersetzung der *Anthropologie* ins Französische umfasst, erlauben es Foucault, dass er – nach Kant –, die Zusammenhänge von Subjektgenese und diskursiven Macht-

203 Michel Foucault: Einführung in Kants *Anthropologie*. Übers. von Ute Frietsch. Berlin 2010, S. 87.

204 Ebd., S. 109.

205 Ebd., S. 88.

strukturen ausformuliert.²⁰⁶ Für Deleuze ist es deshalb auch klar, dass sich Foucaults Denken auf den Nenner eines »eigentümlichen Neukantianismus« bringen lässt.²⁰⁷ Ohne nun aber Kant auf einen Foucault'schen Blick reduzieren zu wollen, muss doch festgehalten werden, dass Kants pragmatische Analyse des Menschen, wie er sich aus der Perspektive eines Mitspielers als Spielender in der Welt zeigt, darauf abzielt, den Menschen auf Basis der vorliegenden Machtstrukturen als Spieler in der aktuellen Welt zu ermächtigen und ihn so in seiner Selbstbestimmung ernst zu nehmen.

III.3.2 Semiotik des Menschen. Pragmatische Ethik

Der erste Teil von Kants *Anthropologie* trägt den Titel »Anthropologische Didaktik. Von der Art, das Innere sowohl als das Äußere des Menschen zu erkennen«, und gliedert sich nach den drei Vermögen des Erkennens, Empfindens und Begehrens.²⁰⁸ Obwohl Kant die Vermögen nicht mehr von einem metaphysischen Standpunkt aus denkt und »auf der Basis einer eigenen Erkenntnisperspektive operiert«,²⁰⁹ finden sich in der Vermögenlehre deutliche Spuren von Baumgartens empirischer Psychologie:²¹⁰ »Da es kein anderes Buch über die Anthropologie giebt, so werden wir die metaphysische Psychologie Baumgartens, eines Mannes, der sehr reich in der Materie, und sehr kurz in der Ausführung ist, zum Leit-

²⁰⁶ Zu Foucaults Lektüre von Kants *Anthropologie* vgl. Sabina F. Vaccarino Bremer: *Anthropology as Critique. Foucault, Kant and the Metacritical Tradition*. In: *British Journal for the History of Philosophy* 28/2 (2020), S. 336-358; Hans-Dieter Gondek: *Einführung in Kants Anthropologie*. In: Clemens Kammler, Rolf Parr und Ulrich Johannes Schneider (Hrsg.): *Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Berlin 2020, S. 22-25; Kerstin Andermann: *Anthropologie und Kritik. Kant, Foucault und die philosophische Anthropologie*. In: Dies. und Andreas Jürgens (Hrsg.): *Mythos – Geist – Kultur. Festschrift zum 60. Geburtstag von Christoph Jamme*. München 2013, S. 221-235; Diogo Sardinha: *Le Kant de Foucault, une lecture téléologique de l'anthropologie*. In: *Kant-Studien* 103/3 (2012), S. 361-369; Hans-Dieter Gondek: *Vom Weltbürger zum Übermensch. Michel Foucault über Kants Anthropologie*. In: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 5/1 (2011), S. 245-253; Andrea Hemminger: *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?* Berlin/Wien 2004; Jörissen 2002.

²⁰⁷ Gilles Deleuze: *Foucault*. Frankfurt a.M. 2015, S. 86.

²⁰⁸ Vgl. Gualtiero Lorini: *Die anthropologische Normativität bei Kant*. Würzburg 2023; Falduto 2014, S. 53-126.

²⁰⁹ Jörissen 2002, S. 160.

²¹⁰ Vgl. Lorini 2023, S. 23-54.

faden wählen« (AA XXV.2, 859). Während die Forschung größtenteils die Parallelen von Kants *Anthropologie* und Baumgartens empirischer Psychologie innerhalb der *Metaphysica* (1739/1779) ausarbeitet,²¹¹ finden sich nur wenige Hinweise auf die Relevanz der *Ethica philosophica*.²¹² Deshalb bemerkt bis anhin auch niemand die zentrale Gemeinsamkeit, die in der semiotisch-phänomenologischen Ausrichtung liegt: Baumgartens *Ethica* behandelt Inneres und Äußeres des Menschen als in Erscheinung tretende Zeichen, auf deren Basis sie das Selbst sowie die Gesellschaft zur Vervollkommnung anleitet (vgl. Kap. I.2). Diesen Grundgedanken einer semiotischen Ethik setzt auch Kant in seiner *Anthropologie* um: Er denkt den Menschen in Beziehung zu sich selbst wie auch zur Gesellschaft, insofern der Mensch sich zeigt, was Kant als Rollenspiel auffasst, aus dem sich erst eine pragmatische Ethik begründen lässt (Kap. III.3.2.1). Das Gesellschaft-Spielen, das sich aus einem ethischen Schein ergibt, basiert jedoch nicht einfach auf vernünftiger Kalkulation. Als Grundlage bestimmt Kant vielmehr die unteren Erkenntnisvermögen, insbesondere die Einbildungskraft, die für das Vermögen der Zeichen verantwortlich ist (Kap. III.3.2.2). Dank dieses Vermögens ist der Mensch in der Lage, aktiv am höchsten Gut im pragmatischen Sinne mitzugestalten und an seiner pragmatischen Bestimmung zu partizipieren: an der Tischgesellschaft (Kap. III.3.2.3).

III.3.2.1 Semiotik des Subjekts. Ethischer Wert der Zeichen

Da Kant in der *Anthropologie* den Menschen, wie er sich in seinem Leben zeigt, zum Gegenstand seiner Untersuchung macht, liegt der Fokus in den Phänomenen, die durch das Sprechen, durch Gestik und Mimik und ganz allgemein durch Handlungen den Menschen zur Darstellung bringen und ihn so lesbar machen. Einzig eine semiotische Basis ermöglicht eine pragmatische Ethik: »Jeder Mensch hat von jedem anderen nur die

²¹¹ Vgl. ebd.; ders.: The Rules for Knowing the Human Being. Baumgarten's Presence in Kant's Anthropology. In: Ders. und Louden (Hrsg.) 2018a, S. 63-80; Sturm 2009; Norbert Hinske: Kant und Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein leider unerledigtes Thema der Anthropologie Kants. In: Aufklärung 14 (2002), S. 261-274; Michael Oberhausen: Dunkle Vorstellungen als Thema von Kants Anthropologie und A. G. Baumgartens Psychologie. In: Aufklärung 14 (2002), S. 123-146; Soo Bae Kim: Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffischen Schule. Frankfurt a. M. et al. 1994.

²¹² Vgl. Brandt und Stark 1997, S. XXV-XXVII.

Zeichen, in denen er sich ›äußert‹ und sich in seinem ›inneren‹ Denken darzustellen versucht.«²¹³ Das erste Buch der »Anthropologischen Didaktik« startet mit dem »Erkenntnisvermögen« dann auch in diesem Sinne, dass Kant den Menschen untersucht, insofern er sich gegenüber sich selbst zeigt. Das »Bewußtsein seiner selbst« besteht darin, dass »der Mensch in seiner Vorstellung das Ich haben kann« (AA VII, 127). Damit markiert Kant dezidiert die Differenz zu diesem »Ich oder Er oder Es (das Ding), welches denkt« und das »als ein transcendentales Subject« die Funktion übernimmt, dem Denken Form zu geben (AA III, 265 [B 404]).²¹⁴ Transzendentaler Schein hin oder her, in der Anthropologie zählt das Ich, wie es sich in den Vorstellungen manifestiert und so durch die »Einheit des Bewußtseins« den Menschen zu einer »Person« macht (AA VII, 127), während Transzendentalphilosophie sich damit abmüht, dieses Ich von jeglichem metaphysischen Ballast zu befreien.

Die Reflexionsfigur, in welcher der Mensch sich selbst zeigt, erhält ihre Form durch die Sprache. Zwar kann die Vorstellung des Selbst auch ohne das Wort ›Ich‹ bestehen, da man diese »Ichheit« auch dann »in Gedanken hat«, wenn sie in einer Nullsubjektsprache »nicht durch ein besonderes Wort« ausgedrückt wird. Ob aber explizit verbalisiert oder im konjugierten Verb als Nullstelle enthalten, markiert das (Leer-)Zeichen ›Ich‹ eine signifikante Differenz im »Bewußtsein seiner selbst«, wie Kant am Spracherwerb des Kindes aufzeigt:

Es ist aber merkwürdig: daß das Kind, was schon ziemlich fertig sprechen kann, doch ziemlich spät (vielleicht wohl ein Jahr nachher) allererst anfängt durch Ich zu reden, so lange aber von sich in der dritten Person sprach (Karl will essen, gehen u. s. w.), und daß ihm gleichsam ein Licht aufgegangen zu sein scheint, wenn es den Anfang macht durch Ich zu sprechen: von welchem Tage an es niemals mehr in jene Sprechart zurückkehrt. – Vorher *fühlte* es bloß sich selbst, jetzt *denkt* es sich selbst. – Die Erklärung dieses Phänomens möchte dem Anthropologen ziemlich schwer fallen. (AA VII, 127)

213 Josef Simon: Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie. Berlin/New York 2003, S. 339.

214 Vgl. Gualtiero Lorini sowie Thomas Sturm, die erstaunlicherweise – oder für die doch nach wie vor stark transzendentalphilosophisch ausgerichtete Kantforschung vielleicht auch bezeichnenderweise – dem empirischen Selbstbewusstsein der *Anthropologie* ein reines voraussetzen: Lorini 2018a; Thomas Sturm: Reines und empirisches Selbstbewusstsein in Kants Anthropologie. Das »Ich« und die rationale Charakterentwicklung. In: Udo Thiel und Giuseppe Motta (Hrsg.): Immanuel Kant. Die Einheit des Bewusstseins. Berlin/Boston 2017, S. 195–220.

Sich selbst gegenüber kommt das Kind zur Anschauung, auch wenn es noch nicht fähig ist, dieses Sich-selbst-Zeigen sprachlich durch das Ich zu repräsentieren und so zum begrifflichen Denken zu gelangen. Realisiert es aber die sprachliche Funktion des Ichs, so geht mit der sprachlichen Realisierung eine qualitative Neuwertung des Selbstbewusstseins einher: »Vorher *fühlte* es bloß sich selbst, jetzt *denkt* es sich selbst.« Diese Differenz in der Selbstwahrnehmung von Anschauung zu Begriff lässt sich begrifflich nicht abbilden, sondern lediglich in der doppelten Metaphorisierung der Erleuchtung zur Darstellung bringen: »daß ihm gleichsam ein Licht aufgegangen zu sein scheint«. Die qualitative Neuwertung, deren »Erklärung [...] ziemlich schwer« fällt, veranschaulicht Kant, indem er die sich nach außen manifestierende Reflexionsfigur im Sprechakt des Wortes ›Ich‹ mit der der Reflexion für die Selbstwahrnehmung figurativ in Bezug setzt und so zu erhellen vermag: Im Ich-Sprechakt *scheint* es so, als ob diesem Ich über sich selbst ein *Licht aufgeht*.

Ausgehend von einem semiotisch bedingten Selbstbewusstsein denkt Kant in pragmatischer Hinsicht sowohl den einzelnen Menschen als auch die Menschheit. Seine daraus hervorgehende ›unreine‹ Ethik²¹⁵ wählt im Gegensatz zu seiner ›reinen‹ Philosophie als Ausgangspunkt nicht ein transzendentes, sondern das sich zeigende Subjekt. Mit der sprachlichen Initiation des Ichs und dem (scheinbar) daraus resultierenden neuen Selbstbewusstsein folgt dann auch gleich die erste und innerhalb der pragmatischen Ethik nie zu überwindende Herausforderung des »Egoism«:

Von dem Tage an, da der Mensch anfängt durch Ich zu sprechen, bringt er sein geliebtes Selbst, wo er nur darf, zum Vorschein, und der Egoism schreitet unaufhaltsam fort; wenn nicht offenbar (denn da widersteht ihm der Egoism Anderer), doch verdeckt, um mit scheinbarer Selbstverleugnung und vorgeblicher Bescheidenheit sich desto sicherer im Urtheil Anderer einen vorzüglichen Werth zu geben. (AA VII, 128)

Sobald man sich gegenüber sich selbst als Ich zeigt, will man sein Ich – so Kant – auch gegenüber anderen permanent zur Darstellung bringen und dadurch nicht zuletzt Einfluss ausüben. Den Egoismus wertet Kant aber nicht einfach ab, sondern sieht in ihm vielmehr eine kulturbefördernde Funktion. Denn die Kultur besteht darin, Strategien bereitzustellen, um die eigene Selbstdarstellung nicht als solche erkennbar werden zu lassen,

215 Vgl. Loudon 2000.

aber dennoch Einfluss auf die Mitmenschen auszuüben und sich so indirekt – durch eine scheinbare Zurücknahme der Selbstdarstellung – unbemerkt bemerkbar zu machen. In der »scheinbare[n] Selbstverleugnung und vorgebliche[n] Bescheidenheit« erreicht man »desto sicherer im Urtheil Anderer einen vorzüglichen Werth«. War es in der reinen praktischen Philosophie noch die Freiheit der anderen, welche die eigene Freiheit einschränkte (und zugleich ermöglichte), so fungiert im Pragmatischen der Egoismus und damit die Selbstdarstellung bzw. -verbergung als orchestrierendes Prinzip. Dieser erlaubt sodann *ex negativo* mittels einer scheinbaren Selbstverleugnung und vorgeblichen Bescheidenheit die Bildung einer Gesellschaft, in der die Glückswürdigkeit einer idealen moralischen Welt durch den »vorzüglichen Werth« ersetzt wird, den die anderen dem Individuum geben, wenn man sich selbst geschickt inszeniert (ebd.). Spuren davon verfolgt Kant bis in die »Förmlichkeit der egoistischen Sprache« zurück (ebd., 130), wie er es im Deutschen beobachtet: Vom Du über das Ihr hin zu Er und Sie findet sich nämlich eine »Abstufung«, in der sich die »Menschenwürde«, wie sie die Gesellschaft konstruiert, als »Grad der Achtung« widerspiegelt (ebd., 131). Kurz: Pragmatische Ethik zeigt sich nicht nur in der Sprache, sondern besteht auch wesentlich in der Sprache.

Um sich innerhalb einer solchen Gesellschaft zurechtzufinden und das Spiel der aus der menschlichen Semiotik resultierenden Machtstrukturen mitzuspielen, entwickelt Kant eine Hermeneutik des Menschen, wie sich dieser innerhalb der Welt zeigt. Er startet dafür beim »Beobachten seiner Selbst«, das in der »methodische[n] Zusammenstellung der an uns selbst gemachten Wahrnehmungen, welche den Stoff zum *Tagebuch eines Beobachters seiner selbst* abgibt«, besteht. Das Beobachten seines Selbst findet seinen Zweck nicht in einer Neuauflage eines antiken ›Erkenne dich selbst‹ (γνῶθι σεαυτόν), sondern in den beobachtbaren Beziehungen des Selbst zu sich und seinen Mitmenschen. Damit soll der Mensch an sich zu beobachten versuchen, wie man anderen erscheint, was es erlaubt, sein Ich effektiver und gewinnbringender in Szene zu setzen. Dieser Akt der Beobachtung seines Selbst und die darauf aufbauende Selbststilisierung dürfen nun aber keinesfalls selbst »sichtbar werden«. Die Konstruktion des eigenen Scheins braucht den Anschein der Scheinlosigkeit:

Der, welcher sich so stellt, als ob er sich vor dem Spiegel beurtheilen wolle, wie es ihm lasse, oder so spricht, als ob er sich (nicht bloß als ob ein Anderer ihn) sprechen höre, ist eine Art von Schauspieler. Er will *repräsentieren* und erkünstelt einen Schein von seiner eigenen Person; wodurch, wenn man diese Bemühung an ihm wahrnimmt, er im Ur-

theil Anderer einbüßt, weil sie den Verdacht einer Absicht zu betrügen erregt. (AA VII, 132)

Soziale Einbußen muss ein Mensch hinnehmen, nicht wenn man das Selbstdarstellungs- und -verbergungsspiel mitspielt, sondern »wenn man diese Bemühung an ihm wahrnimmt«. Um den gesellschaftlichen Gefallen für sich zu gewinnen, gilt es, natürlich zu wirken:

Man nennt die Freimüthigkeit in der Manier sich äußerlich zu zeigen, die zu keinem solchen Verdacht Anlaß giebt, das *natürliche* Betragen (welches darum doch nicht alle schöne Kunst und Geschmacks-Bildung ausschließt), und es gefällt durch die bloße *Wahrhaftigkeit* in Äußerungen. (AA VII, 132)

Die natürliche Erscheinung beruht deshalb auf dem gesellschaftlich vorgegebenen Repräsentationssystem, dessen sich der Mensch bedienen muss, um mittels des Scheins der »*Ungezwungenheit*« im Gesellschaftsspiel erfolgreich zu partizipieren (ebd.). Dies gelingt dann, wenn die »schöne Kunst und Geschmacks-Bildung« dazu eingesetzt wird, dass das künstliche Repräsentieren seines Selbst den Anschein des Natürlichen erreicht.

Durchaus wehmütig blickt Kant auf die verlorengegangene Naivität zurück, die darin besteht, dass »Offenherzigkeit aus *Einfalt*, d. i. aus Mangel einer schon zur Regel gewordenen Verstellungskunst, aus der Sprache hervorblickt« (ebd.). Die »Unschuld und Einfalt« ehre zwar »im Herzen die Lauterkeit und Aufrichtigkeit«, wohingegen die »*Kunst zu scheinen*« von der »schon verdorbene[n] Menschennatur« zeuge. Wie der Ausdruck der verdorbenen *Menschennatur* jedoch aufzeigt, gibt es für die Gesellschaft kein Zurück ins Paradies. Das Heilsversprechen mag zwar als transzendentalphilosophisches Hoffnungsnarrativ dienen, pragmatisch taugt es aber nichts, ja ist sogar zerstörerisch, wie Kant aufzeigt, wenn er die »Offenherzigkeit aus *Einfalt*« näher beschreibt: »Es ist eine augenblickliche Fröhlichkeit, wie von einem bewölkten Himmel, der sich an einer Stelle einmal öffnet, den Sonnenstrahl durchzulassen, aber sich sofort wieder zuschließt, um der blöden Maulwurfsaugen der Selbstsucht zu schonen.« Diese »unschuldige« Fröhlichkeit, die »ein fröhliches Lachen« bei Menschen verursacht, kann niemals anders als im *Augenblick* bestehen, in dem sie die Täuschung eines nicht vorhandenen Paradieses hervorbringt. Diese Täuschung decouvriert Kant regelrecht, indem er die Metaphorizität von »augenblicklich« durch die *Comparatio* auf ihre eigentliche Bedeutung zurückführt und so sichtbar macht, dass der län-

ger anhaltende »Sonnenstrahl« für die »blöden Maulwurfsaugen der Selbstsucht« zerstörerische Wirkung hat und eben nicht zur »Fröhlichkeit« führt (ebd., 132-133). Ein zu helles Licht macht blind – und zwar nicht nur das ästhetische (*lux aesthetica*), wie schon Baumgartens *Aesthetica* (1750 und 1758) argumentiert, sondern auch das ethische.

Das Beobachten seiner selbst verhindert genau einen solchen Rückfall in eine Naivität natürlicher Wahrhaftigkeit. Eine zu exzessive Selbstbeobachtung kann aber auch Gefahren mit sich bringen, nämlich dann, wenn man sich in dieser Selbstbeobachtung verliert: Vom »*Tagebuch eines Beobachters seiner selbst*« gelangt man »leichtlich zu Schwärmerei und Wahnsinn« (ebd., 132).²¹⁶ Denn die Verlockung besteht, dass Beobachtungen seines Selbst dazu dienen, dass man ausgehend von gewissen Empfindungen – z. B. das Gefühl einer Verbundenheit mit Gott, Kosmos o. ä. – den Fehlschluss macht, dass die Ursache dieser Empfindungen übernatürlich sei und so durch eine Projektion Beweise für übernatürliche Quellen in sich findet. Darin liegt die Gefahr, in eine »Kopfverwirrung vermeinter höherer Eingebungen und ohne unser Zuthun, wer weiß woher, auf uns einfließenden Kräfte, in Illuminatism oder Terrorism zu gerathen«. Dies führt dazu, dass »wir hier vermeinte Entdeckungen von dem, was wir selbst in uns hineingetragen haben« (ebd., 133), machen und so Schwärmereien und Ängste erzeugen. Damit liefert Kant nicht nur die pragmatische Erklärung für die Gleichursprünglichkeit von Geisterseherei und Metaphysik, wie er sie bereits in den *Träumen* entlarvt, sondern sieht das »Menschsein« als »ein[en] äußerst heikle[n] Balanceakt, bedroht von der einen Seite durch den möglichen Rückfall in die Tierheit, von der anderen Seite durch das Versinken in Wahnsinn«.²¹⁷

»Das *Blendwerk*«, das er bei Emanuel Swedenborgs Geisterseherei und Christian Wolffs Metaphysik gleichermaßen am Werk sieht, verwirft Kant zwar aus einer transzendentalphilosophischen Perspektive, jedoch nutzt er es gezielt für sein Projekt einer pragmatischen Ethik. Dafür differenziert er in einem ersten Schritt zwei Unterkategorien des Blendwerks, nämlich »*Täuschung (illusio)*« und »*Betrug (fraus)*«.²¹⁸ Bei der Täu-

216 Als Vorlage nennt Kant in seinen Vorlesungen zur Anthropologie explizit Johann Caspar Lavaters anonym erschienene Tagebücher *Gebeimes Tagebuch. Von einem Beobachter seiner Selbst* (1771) bzw. *Unveränderte Fragmente aus dem Tagebuche eines Beobachters seiner Selbst; oder des Tagebuches zweyter Teil* (1773), anhand derer er Lavater als »Schwärmer« disqualifiziert (AA XXV.2, 863; vgl. ebd., 865, 1220).

217 Gernot Böhme: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Darmstädter Vorlesungen. Frankfurt a. M. 1985, S. 276.

218 Zusätzlich legt Kant mit der »*Bezauberung (fascinatio)*« noch eine dritte Katego-

schung handelt es sich um »dasjenige Blendwerk, welches bleibt, ob man gleich weiß, daß der vermeinte Gegenstand nicht wirklich ist« (ebd., 149). Durch dieses »Spiel des Gemüths mit dem Sinnenschein« (ebd., 149-150) zeigt sich der vorgestellte Gegenstand in Lebendigkeit, »wie Raphael *Mengs* von dem Gemälde der Schule der Peripatetiker (mich deucht, von *Correggio*) sagt: »daß, wenn man sie lange ansieht, sie zu gehen scheinen«; oder wie eine im Stadthaus von Amsterdam gemalte Treppe mit halbgeöffneter Thür jeden verleitet, an ihr hinaufzusteigen, u. d. g.«²¹⁹ Obgleich man sich bei der Täuschung bewusst ist, dass es sich bei ihr um ein Blendwerk handelt, wirkt sie dennoch lebendig und ist deswegen auch »sehr angenehm und unterhaltend«. Der Betrug besteht hingegen gerade darin, dass, »wenn, so bald man weiß, wie es mit dem Gegenstande beschaffen ist, auch der Schein sogleich aufhört« (ebd., 150).

Als operationale Grundlage für seine pragmatische Ethik verwendet Kant diesen »erlaubten moralischen Schein«, der nicht betrügt, sondern täuscht. Denn mit der Täuschung besteht die Möglichkeit, gesellschaftsbildende Verfahren ohne transzendentalen Fluchtpunkt zu denken:

Die Menschen sind insgesamt, je civilisierter desto mehr Schauspieler; sie nehmen den Schein der Zuneigung, der Achtung vor Anderen, der Sittsamkeit, der Uneigennützigkeit an, ohne irgend jemand dadurch zu betrügen, weil ein jeder Andere, daß es hiemit eben nicht herzlich gemeint sei, dabei einverständlich ist, und es ist auch sehr gut, daß es so in der Welt zugeht. (AA VII, 151)

Diesseits einer transzendentalen Ethik bleibt die Kultivierung des Menschen, die auf Übungen beruht, um »den Schein der Zuneigung, der Achtung vor Anderen, der Sittsamkeit, der Uneigennützigkeit« zu erzeugen. Als Schauspieler betrügt er aber nicht, sondern gelangt im gesellschaftlichen Spiel überhaupt erst zur Möglichkeit einer ethischen Grundlage innerhalb einer Welt, die nicht den Status einer idealen moralischen Welt hat. Weil die Menschen dabei mitspielen, kann Gesellschaft funktionieren. Problematisch erweist sich hier weniger die Tatsache, dass die

rie fest, die für seine pragmatische Ethik jedoch nicht weiter relevant ist (AA VII, 150).

219 Brandt geht davon aus, dass Kant *Die Schule von Athen* meint, die jedoch nicht von Antonio da Correggio, sondern von Raffael Sanzio da Urbino stammt. Vgl. den Fußnotenkommentar in Immanuel Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Hrsg. von Reinhard Brandt. Hamburg 2000, S. 38, sowie Brandt 1999, S. 198.

pragmatische Ethik auf Täuschung beruht, als vielmehr die Gefahr, dass ein Mensch der »Neigung zur *Gemächlichkeit*« verfällt, antriebslos wird und nicht mehr am Gesellschaftsspiel partizipiert, weil er einsieht, dass alles Gesellschaftliche »nur« Blendwerk ist. Die Gemächlichkeit gaukelt dem Menschen vor, dass er zufriedener sei, wenn er sich von Tätigkeiten – insbesondere zwischenmenschlichen Beziehungen und Arbeit – freimacht, und betrügt ihn damit insofern, als ihn die Gemächlichkeit nicht zu mehr Zufriedenheit, sondern zur »*Anekelung* seiner eigenen Existenz« führt (ebd.). Im Fall eines solchen Selbstbetruges hilft nur ein weiterer Betrug, »welches durch das Spiel mit schönen Künsten, am meisten aber durch gesellige Unterhaltung geschehen kann« (ebd., 152). Der Betrug des Selbstbetruges hebt sich deshalb in einer »schuldlose[n] Täuschung« auf, die in zwischenmenschlichen Interaktionen liegt (ebd., 151). Da dieser Betrug zwar den der Gemächlichkeit verfallenen Menschen betrügt, ihn jedoch zugleich durch die Gesellschaft zur Gesellschaftspartizipation bewegt und ihm diese »angenehm und unterhaltend« macht (ebd., 150), führt der Betrug zu einer Statusveränderung des Menschen, womit wiederum die Transformation von Betrug zu Täuschung einhergeht: »Aber den Betrüger in uns selbst, die Neigung, zu betrügen, ist wiederum Rückkehr zum Gehorsam unter das Gesetz der Tugend und nicht Betrug, sondern schuldlose Täuschung unserer selbst« (ebd., 151).

Die Täuschung legt im pragmatischen Sinne die Basis der menschlichen Vergesellschaftung. Beim bloßen Schauspiel bleibt die Täuschung aber nicht stehen, da das Rollenspielen charakterformende Wirkung mit sich bringt: »Denn dadurch, daß Menschen diese Rolle spielen, werden zuletzt die Tugenden, deren Schein sie eine geraume Zeit hindurch nur gekünstelt haben, nach und nach wohl wirklich erweckt und gehen in die Gesinnung über« (ebd.) – auch hier mit Aristoteles gesprochen: von der *Hexis* zum *Ethos* (vgl. Kap. I.2). Zwischen gespielter Rolle und »wahrer« Gesinnung besteht pragmatisch gesehen keine qualitative, sondern eine quantitative Differenz. Eine viel gespielte und sich damit angewöhnte Rolle entspricht der Gesinnung. Deshalb erlaubt es der menschliche »Hang, sich gerne täuschen zu lassen«, ein ethisches Zeichenspiel zu spielen, indem sich nicht nur die Gesinnung des einzelnen Subjekts, sondern auch die Gesellschaft bildet. Obwohl beispielsweise »*Anstand*« lediglich »ein äußerer Schein« ist, obwohl die »*Sittsamkeit*« darin besteht, dass man »die Leidenschaft verdeckt«, obwohl alles, »was man *Woblanständigkeit* (*decorum*) nennt, [...] nichts als *schöner Schein*« ist, sind sie ethisch:²²⁰

220 Vgl. zum Beispiel der Höflichkeit Patrick Frierson: The Moral Importance of Politeness in Kant's Anthropology. In: Kantian Review 9 (2005), S. 105-127.

Die »anfänglich leeren Zeichen des Wohlwollens und der Achtung« werden »nach und nach zu wirklichen Gesinnungen dieser Art« (ebd., 152). Nimmt man Kants semiotische Terminologie ernst, so bildet sich der Mensch in den ethischen Tätigkeiten des Bezeichnens die Referenz, nämlich die eigene Gesinnung, während es sich beim Ich ohne dieses Rollenspiel um ein Zeichen »ohne jede Referenz«²²¹ handelt.

Aus diesen Zeichenhandlungen entsteht der Mehrwert, der in der pragmatischen Ethik liegt, wie Kant an einem Beispiel verdeutlicht: »Alle menschliche Tugend im Verkehr ist Scheidemünze; ein Kind ist der, welcher sie für ächtes Gold nimmt.« Selbstverständlich könnte man von der Warte der reinen praktischen Vernunft für die metaphysischen Anfangsgründe einer Ethik argumentieren; »im Verkehr« gelten jedoch andere Parameter (ebd.). Pragmatisch liegt der Wert einer ethischen Bezeichnungstätigkeit gerade darin, dass sie ihren Wert im Vollzug erhält, der dann – ganz nach der Logik des Hysteron-Proterons – den Zeichenträger dadurch ethisch aufwertet, dass er zugleich Gesellschaft wie auch eigenes Gemüt formt. Diesen ethischen Schein gilt es, so Kant weiter, aufrechtzuerhalten: »Sie für lauter *Spielmarken*, die gar keinen Werth haben, auszugeben, mit dem sarkastischen Swift zu sagen: ›Die Ehrlichkeit ist ein Paar Schuhe, die im Kothe ausgetreten worden: [...], ist ein an der Menschheit verübter Hochverrath« (ebd., 153) – ganz einfach deshalb, da die Menschheit ihre existenzielle Grundlage gerade im Verkehr mit Scheidemünzen hat.

III.3.2.2 Zeichenvermögen.

Semiotische Basis der pragmatischen Ethik

Indem sich der Mensch zur Darstellung bringt, begründet er sich selbst wie auch – in gegenseitiger Abhängigkeit – Gesellschaft. Um ihn gleichzeitig als Teil und als (Mit-)Erzeuger dieses ethischen Zeichenspiels zu denken, setzt Kant bei den Vermögen des Menschen an,²²² die es dem Menschen erlauben, bei diesem Zeichenspiel aktiv mitzuspielen. Körperliche Sinne sowie der innere Sinn²²³ ergänzen sich so, dass ein zeichenhaf-

221 Simon 2003, S. 340.

222 Vgl. Falduto 2014.

223 Zum Konzept des inneren Sinnes in Kants Transzendentalphilosophie vgl. Ameriks 2000, S. 234-301. Zu Baumgartens Einfluss auf Kants Konzept des inneren Sinnes vgl. Gualtierio Lorini: Bewusstsein und innerer Sinn bei Baumgarten. Ein Beitrag zu Kants Begriff der Apperzeption? In: Giuseppe Motta, Dennis Schulting und Udo Thiel (Hrsg.): Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception. New Interpretations. Berlin/Boston 2022, S. 93-111. Zur historischen Kontextualisierung des Konzepts mit Bezug auf die *Anthropologie* vgl.

ter Austausch und damit eine pragmatische Ethik zwischen Menschen möglich wird. Den neuralgischen Punkt nimmt das Zeichenvermögen (*facultas signatrix*, AA VII, 191) ein, welches körperliche Sinnesvermögen, Einbildungskraft und obere Erkenntnisvermögen so miteinander in Beziehung setzt, dass das höchste Gut im pragmatischen Sinne gelingt, das für Kant in der gelungenen Tischgesellschaft besteht. Für den guten Menschen aus Kants Pragmatik handelt es sich bei dem Zeichenvermögen deshalb um das Kontrollzentrum.

Die pragmatischen Vorbereitungen für die Tischgesellschaft beginnen bei den körperlichen Sinnen, die den Menschen in der Welt eingliedern und die Grundlage der unteren Erkenntnisvermögen bilden.²²⁴ Seine körperlichen Sinne verantworten es, dass der Mensch »durch körperliche Dinge« affiziert wird und sich so in der körperlichen Welt orientieren kann (ebd., 153). Dazu dienen ihm seine fünf Sinne, die Kant einerseits in ihren qualitativ verschiedenen Arten des Weltzuganges analysiert, andererseits ebenso in ihrer Tauglichkeit für die menschliche Kommunikation – denn im ›Sich-Mitteilen‹ besteht ja gerade die pragmatische Ethik. Auf Basis der Art und Weise, wie der Mensch durch Materialität affiziert werden kann, bestimmt er die mediale Potenz der fünf Sinne, wobei verschiedene Sinne sowohl auf verschiedene Arten als auch nach verschiedenen Graden eine zeichenhafte Interaktion zwischen Menschen ermöglichen. Verschiedene Sinne können mittelbar (z. B. Sehsinn vermittelt des Lichts) oder unmittelbar (z. B. Tastsinn) Eindrücke im Gemüt erzeugen, weswegen sie sich auch unterschiedlich gut zur Kultivierung und damit zur zeichenhaften Organisierung von Gesellschaft eignen:

Der Sinn des Gehörs ist einer der Sinne von bloß *mittelbarer* Wahrnehmung. – Durch die Luft, die uns umgibt, und vermittelt derselben wird ein entfernter Gegenstand in großem Umfange erkannt, und durch eben dieses Mittel, welches durch das Stimmorgan, den Mund, in Bewegung gesetzt wird, können sich Menschen am leichtesten und vollständigsten mit andern in Gemeinschaft der Gedanken und Empfindungen bringen, vornehmlich wenn die Laute, die jeder den ande-

Matteo Favaretti Camposampiero: Anthropology from a Logical Point of View. The Role of Inner Sense from Jungius to Kant. In: Lorini und Louden (Hrsg.) 2018, S. 43-62.

²²⁴ Vgl. Matthias Wunsch: The Activity of Sensibility in Kant's Anthropology. A Developmental History of the Concept of the Formative Faculty. In: Kant Yearbook (2011), S. 67-90; Rudolf A. Makkreel: Imagination and Interpretation. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment. Chicago 1990, S. 11-14.

ren hören läßt, articulirt sind und in ihrer gesetzlichen Verbindung durch den Verstand eine Sprache ausmachen. (AA VII, 155)

Wegen der Materialität der Laute und der körperlichen Konditionen des Menschen eignet sich das Medium der Sprache am besten, ein gleichzeitig komplexes, reguliertes und regulierendes Zeichensystem zu erstellen, in dem Menschen eine »Gemeinschaft der Gedanken und Empfindungen« erzeugen können.

Das untere Erkenntnisvermögen besteht neben den fünf Sinnen aus dem »inneren Sinn«, der das »Gemüth« des Menschen durch sich selbst affiziert und deshalb nicht direkt von äußeren körperlichen Dingen abhängt (ebd., 153).²²⁵ Dieses Vermögen dient zusammen mit den körperlichen Sinnen einer pragmatischen Ethik, da es die Affizierung der körperlichen Sinne durch die Selbstaffizierung mit Bedeutung ergänzt und so erst komplexe Interaktionen zwischen Menschen erlaubt. Während die fünf Sinne durch die Materialität des Mediums affiziert werden, ist der innere Sinn dafür verantwortlich, dass sich das Gemüt aufgrund der körperlichen Affizierung durch die Materialität des Mediums selbst so affiziert, dass Bedeutung zustande kommt. Bedeutung erschafft der innere Sinn dadurch, dass er mittels der Einbildungskraft verschiedene Vorstellungen miteinander in Beziehung setzt und damit dem Menschen das Bezeichnungsvermögen garantiert. Der innere Sinn entspricht dem Bewusstsein des Menschen, »was er *leidet*, wiefern er durch sein eignes Gedankenspiel afficirt wird«. Durch dieses Bewusstsein der Selbstaffizierung kommt als Nebenprodukt der Effekt im Menschen zustande, dass er eine Seele habe. Diese glaubt er »in sich wahrzunehmen«, da »das Gemüth, welches als bloßes Vermögen zu empfinden und zu denken vorgestellt ist, als besondere im Menschen wohnende Substanz angesehen wird« (ebd., 161). Eine Gefahr besteht nun darin – wie Kant bereits zur Selbstbeobachtung festgehalten hat –, der Täuschung zu verfallen, die Einbildungen des inneren Sinnes für Eingebungen zu halten und so in die Schwärmerei zu geraten. Gegen diesen Wahn hilft die Anerkennung der Einbildungskraft als diejenige Funktion, die verantwortlich dafür ist, »Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes« zu haben, womit höhere Mächte außen vor gelassen sind (ebd., 167). Zwar sieht Kant die Einbildungskraft als »große Künstlerin, ja Zauberin« (ebd., 168), jedoch kann sie nicht *ex nihilo* schöpferisch tätig sein und bleibt auf die äu-

225 Vgl. Mathias Birrer: Kant und die Heterogenität der Erkenntnisquellen. Berlin/Boston 2017, S. 115-160.

ßeren Sinne angewiesen, die ihr den Stoff für ihr Spiel bereitstellt und mit dem die Einbildungskraft gewissermaßen ›zaubern‹ kann.

Die Einbildungskraft kann insofern produktiv auf das Gemüt wirken, als sie nicht einfach darauf beschränkt ist, Eindrücke der Erfahrung zu reproduzieren, sondern aus dem gelieferten Stoff aktiv zu neuen Vorstellungen zu führen. Wenn die Einbildungskraft produktiv Verknüpfungen von einer Vorstellung zur nächsten erstellt, dann handelt es sich um das sinnliche Dichtungsvermögen des Menschen.²²⁶ Für die Erläuterung, wie das Dichtungsvermögen operiert, nimmt Kant die Rhetorik in Anspruch.²²⁷ Denn die kombinierten Vorstellungen stehen zwar nach Regeln miteinander in Verbindung, die aber »den Gesetzen der Sinnlichkeit« folgen – wie sie Baumgarten für die Ästhetik aus der Rhetorik ableitet (vgl. Kap. I.3.1) – und nicht aus »dem Verstande abgeleitet« sind (ebd., 177). Für eine pragmatische Ethik relevant erweist sich dabei das »Gesetz der *Association*«. Da »empirische Vorstellungen« in der Erfahrung »einander oft folgten«, legen sie im Gemüt die »Angewohnheit« an, dass, »wenn die eine erzeugt wird, die andere auch entsteh[t]« (ebd., 176). Die regelmäßige Wiederholung in der Erfahrung führt dazu, dass das Dichtungsvermögen beim Auftreten einer Vorstellung eine andere Vorstellung vergegenwärtigt, die aus Erfahrung mit der anderen Vorstellung zusammen auftritt. Deshalb ist die Einbildungskraft fähig, mittels eines Erfahrungswissens, das in der »*Erwartung ähnlicher Fälle*« besteht (ebd., 186), Vergangenes und Zukünftiges zu vergegenwärtigen.

Wie genau eine »Nachbarschaft« zwischen verschiedenen Vorstellungen besteht, entzieht sich der Erkenntnismöglichkeit. René Descartes'

226 Kant greift dabei auf Johannes Nikolaus Tetens' *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (Bd. 1, 1777) zurück, wie Gualtiero Lorini nachweisen konnte. Vgl. Gualtiero Lorini: »Pegasus' Shoulders«. Tetens' *Phantasie and Dichtkraft*. On the Way of Kant's Anthropology. In: *Con-Textos Kantianos* 7 (2018b), S. 205-233; Gideon Stiening: »Die Dichtkraft ist [...] keine Schöpferkraft«. Tetens über reproduktive und selbsttätige Einbildungskraft – auch ein Beitrag zur Assoziationstheorie der Aufklärung. In: Ders. und Udo Thiel (Hrsg.): *Johann Nikolaus Tetens (1736-1807). Philosophie in der Tradition des europäischen Empirismus*. Berlin/Boston 2014, S. 323-342.

227 Vgl. dagegen Fernando M. F. Silva, der den Verstand als organisierendes Prinzip im Dichtungsvermögen am Werke sieht, was darauf beruht, dass er Dichtkunst und Dichtungsvermögen gleichsetzt: Fernando M. F. Silva: »Ein Spiel der Sinnlichkeit, durch den Verstand geordnet«. Kant's Concept of Poetry and the Anthropological Revolution of Human Imagination. In: Lorini und Loudon (Hrsg.) 2018, S. 117-132.

Erklärung von den »materiellen Ideen« verwirft Kant, da »wir keine Kenntniß vom Gehirn und den Plätzen in demselben haben, worin die Spuren der Eindrücke aus Vorstellungen sympathetisch mit einander in Einklang kommen möchten, indem sie sich einander (wenigstens mittelbar) gleichsam berühren«. Auch wenn keine »physiologische Erklärung« für das Gesetz der Assoziation möglich ist, kann ein pragmatischer Nutzen für die Funktion der Assoziation gewonnen werden. Denn die Assoziationen, die vom Dichtungsvermögen von einer Vorstellung zur nächsten führen, haben einen ethischen Zweck, der zur Gesellschaftsbildung dient (ebd., 176):

In einer gesellschaftlichen Unterhaltung ist das Abspringen von einer Materie auf eine ganz ungleichartige, wozu die empirische Association der Vorstellungen, deren Grund blos subjectiv ist (d. i. bei dem Einen sind die Vorstellungen anders associirt, als bei dem Anderen) – wozu, sage ich, diese Association verleitet, eine Art Unsinn der Form nach, welcher alle Unterhaltung unterbricht und zerstört. (AA VII, 176-177)

Die korrekten – und d. h. gesellschaftlich lizenzierten – Assoziationen verankern den einzelnen Menschen in der Gesellschaft, wenn er auf gesellschaftstaugliche, für andere Menschen nachvollziehbare Art und Weise Vorstellungen verbindet. Um durch die Assoziationen keinen »Unsinn der Form nach« zu erzeugen, müssen individuelle Verknüpfungen kollektive Formen enthalten.

Die gesellschaftliche Herausforderung besteht darin, dass empirische, durch Erfahrung gewonnene »Kette[n] der Vorstellungen« lediglich subjektiv sind (ebd., 176), weswegen sich die Vorstellungskadenzen bei verschiedenen Menschen potenziell unterschiedlich gestalten. Um eine objektive Form des Assoziierens zu erreichen, kann das Dichtungsvermögen nicht auf die oberen Erkenntnisvermögen zurückgreifen, da »das Spiel der Einbildungskraft [...] den Gesetzen der Sinnlichkeit« folgt (ebd., 177). An dieser Stelle hilft jedoch – auch wenn sie sich laut Kant nicht neurologisch bzw. biologisch nachweisen lässt – die »*Topik*« weiter, welche die »*Gemeinplätze*« in eine Ordnung bringt, »wie wenn man in einer Bibliothek die Bücher in Schränke mit verschiedenen Aufschriften vertheilt« (ebd., 184). Sie organisiert die individuellen Erfahrungen nach einer kollektiv abgesicherten Struktur, sodass die »Nachbarschaft« der Vorstellungen und der damit einhergehenden metonymischen Verbindung nicht subjektiv bleibt, sondern sich auf gesellschaftliche Angewohnheiten abstimmt und damit die kollektive *Topik* mitträgt und -formt. Dies führt zu vom Dichtungsvermögen erstellten Verbindungen, die im gesell-

schaftlichen Umgang nicht für Verwirrung sorgen, sondern Verstehen erzeugen.

Das metonymisch verfahrenende sinnliche Dichtungsvermögen ermöglicht so eine »Vergegenwärtigung des Vergangenen und Künftigen«. Die »*Association* der Vorstellungen des vergangenen und künftigen Zustandes des Subjects mit dem gegenwärtigen« operiert dabei nach individuellen oder gesellschaftlichen Regeln. Die Einbildungskraft kann die Vorstellungen des Vergangenen durch eine gegenwärtige Vorstellung dann produktiv hervorbringen, wenn sie »*willkürlich*«, d.h. nach dem eigenen Willen eine Vorstellung mit einer vormaligen Vorstellung verknüpft (ebd., 182). Damit das Dichtungsvermögen dazu fähig ist, gibt es zwei Techniken, die das Gedächtnis trainieren.²²⁸ Die erste »beruht bloß auf öfterer, buchstäblicher Wiederholung«, die es dem Dichtungsvermögen angewöhnt, Vorstellungen aneinanderzukoppeln (ebd., 183). Die zweite greift auf die antike Topiklehre zurück und bringt die Vorstellungen in ein Ordnungsschema, indem sie Vorstellungen so ordnet, wie man die »Bücher in Schränke« einer Bibliothek verteilt. Dieses Ordnungsschema erlaubt es dann auch, individuelle Assoziationen gesellschaftlich abzustimmen. Eine »allgemeine Lehre« von einer »*Gedächtniskunst* (*ars mnemonica*)«, so Kant, gebe es nicht. Als Kombination der beiden zuvor empfohlenen Techniken empfiehlt er jedoch »Denksprüche in Versen«, da »der Rhythmus einen regelmäßigen Sylbenfall enthält, der dem Mechanismus des Gedächtnisses sehr zum Vortheil gereicht« (ebd., 184). Poesie verbindet die individuelle Angewöhnung der Einbildungskraft mit gesellschaftlich geordneten Assoziationsverfahren, da sie einerseits anhand sinnlicher Übungen, andererseits durch kollektiv erinnerte Sentenzen das Gedächtnis formt.

Gegenüber einer frühneuzeitlichen Gelehrsamkeit und »den Wundermännern des Gedächtnisses [...], die eine Ladung Bücher für hundert Kameele als Materialien für die Wissenschaften in ihrem Kopf herumtragen«, zeigt sich Kant überraschend milde gestimmt. Auch wenn sie die »zum zweckmäßigen Gebrauch angemessene *Urtheilskraft* nicht besaßen«, so soll man dennoch »nicht verächtlich« von ihnen sprechen, da sie das Verdienst mit sich bringen, – wie »Kameele« – »die rohe Materie reichlich herbeigeschafft zu haben«. Glücklicherweise lässt sich nun aber das Gedächtnis in Form von Büchern materialisieren, sodass den Zweck der »Polyhistoren« nun tatsächliche Kameele übernehmen können (ebd.).

228 Zu den daraus resultierenden identitätsstiftenden Implikationen vgl. Héctor Luis Pacheco Acosta: Kant's Anthropological Study of Memory. In: *Con-Textos Kantianos* 9 (2019), S. 72-96.

Als im pragmatischen Sinne relevanteste Form der produktiven Einbildungskraft erweist sich das Dichtungsvermögen, wenn es gegenwärtige Vorstellungen mit dem Künftigen verbindet: Das Vorhersehungsvermögen »zu besitzen[,] interessirt mehr als jedes andere: weil es die Bedingung aller möglichen Praxis und der Zweck ist, worauf der Mensch den Gebrauch seiner Kräfte bezieht« (ebd., 185). Dank dem Vorsehungsvermögen kann der Mensch erst zu einem kalkulierend handelnden Wesen werden, und sich davon emanzipieren, lediglich Spielball des Lebens zu sein.²²⁹ Für die »*Erwartung ähnlicher Fälle (expectatio casuum similium)*« bedarf der Mensch dabei »keiner Vernunftkunde von Ursachen und Wirkungen«, nicht nur, weil – wie Kant mit David Hume argumentiert – keine notwendige Verknüpfung von Ursache und Wirkung vorliegt, sondern auch deshalb, weil »wiederholte Erfahrungen« das nach sinnlichen Gesetzen verfahrende Dichtungsvermögen leiten (ebd., 186). Aktiv mitspielen kann der Mensch deshalb alleine nach den Gesetzen der Sinnlichkeit, wenn er es vermag, Dinge vorherzusagen oder wahrzusagen. Die Differenz zwischen Vorhersagen und Wahrsagen besteht darin, dass das Vorhersagen gemäß Erfahrungsgesetzen, das Wahrsagen wider Erfahrungsgesetze Vorstellungen verbindet. Dabei haben die Erfahrungsgesetze selbst keine Notwendigkeit und deshalb auch keinen wissenschaftlichen Status (vgl. AA IV, 468), sondern basieren auf der topischen Nachbarschaft von Vorstellungen. Selbst das Wahrsagen kann, wenn eine Person darin »eine ganz natürliche Geschicklichkeit« besitzt, berechtigt sein, solange es nicht in Wahrsagern abdriftet, das vorgibt, dass eine »übernatürliche Einsicht« als Grund für die Vorstellungsverbindung dient (AA VII, 188).

Von der metonymischen Verschiebung ausgehend, die von einer Vorstellung auf eine andere gelangt und damit innerhalb einer Gesellschaft einen sinnvollen Austausch gestaltet, leitet Kant in einem weiteren Schritt das allgemeine Vermögen des Menschen ab, Zeichen zu gebrauchen: »Das Vermögen der Erkenntniß des Gegenwärtigen als Mittel der Verknüpfung der Vorstellung des Vorhergesehenen mit der des Vergangenen ist das *Bezeichnungsvermögen*« (ebd., 191).²³⁰ Ein Gegenwärtiges als ein Mittel zu erkennen, das die Vorstellung eines Vergangenen mit der Vorstellung eines Vorhergesehenen verknüpft, ist das Bezeichnungs-

229 Vgl. Ulrich L. Lehner: Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -theologie. Leiden/Boston 2007.

230 Zu Kants Semiotik vgl. den Sammelband von Schalow und Velkley (Hrsg.) 2014, die jedoch erstaunlicherweise Kants *Anthropologie* in ihren Untersuchungen außen vor lassen.

vermögen – so ließe sich die spektakuläre Nominalkette reformulieren. Dank dem Mittel als Zeichen, das Vorstellungen verknüpft, bleibt die Einbildungskraft in ihren produktiven Verfahren nicht auf die Assoziation beschränkt. Besteht zwischen zwei Vorstellungen keine topische Nachbarschaft, so überbrücken Zeichen die Distanz. Dazu muss das Zeichen wahrgenommen werden, wodurch die Verknüpfung des Vorhergesehenen mit dem Vergangenen in der Vorstellung gelangt. In diesem Verknüpfen durch Wahrnehmung eines Gegebenen liegt die semiotische Erkenntnisleistung: »Die Handlung des Gemüths diese Verknüpfung zu bewirken ist die *Bezeichnung (signatio)*« (ebd.).

Zwei verschiedene Zeichentypen können die Verknüpfung initiieren, die Vorstellungen über die Assoziation hinausgehend verbindet: Symbole und Charaktere. Sie unterscheiden sich dahingehend, dass das Gegenwärtige als Mittel der Verknüpfung bei der Bezeichnung des Symbols selbst in die Vorstellung gelangt,²³¹ bei der des Charakters hingegen nicht. Symbole produzieren als Zeichen Anschauung, welche die Bezeichnung mit einem Begriff verknüpft, womit sich eine figürliche Erkenntnis des Begriffes einstellt: »Gestalten der Dinge (Anschauungen), so fern sie nur zu Mitteln der Vorstellung durch Begriffe dienen, sind *Symbole*, und das Erkenntniß durch dieselbe heißt symbolisch oder *figürlich (speciosa)*.« Das Gegenwärtige dient »indirect durch eine *Analogie*« dazu, Anschauung zu stiften, »auf welche der Begriff desselben angewandt werden kann, um ihm durch Darstellung eines Gegenstandes Bedeutung zu verschaffen« (ebd.). Symbole vermögen deshalb gerade dort Bedeutung zu erzeugen, wo der Begriff noch keine Anschauung hat oder – ohne symbolische Analogie – keine Anschauung haben kann (vgl. AA V, 351). Symbolische Bezeichnungen helfen deshalb da weiter, wo Begriffe (noch) nicht vorhanden sind.

Das Bezeichnungsvermögen überbrückt mit dem Symbol die Unterteilung von unteren und oberen Erkenntnisvermögen. Die Art der Bezeichnung bestimmt die Art des Erkennens:

Wer sich immer nur symbolisch ausdrücken kann, hat noch wenig Begriffe des Verstandes, und das so oft Bewunderte der lebhaften Darstellung, welche die Wilden (bisweilen auch die vermeinten Weisen in einem noch rohen Volk) in ihren Reden hören lassen, ist nichts als Ar-

231 Zur breit geführten Diskussion zum Symbolbegriff in Kants *Kritik der Urteilskraft* vgl. insbesondere Hottner 2020, S. 145-155, sowie die dort besprochene weitere Literatur. Zum Symbolbegriff bei Kant allgemein vgl. Sebastian Maly: Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes. Berlin/Boston 2011.

muth an Begriffen und daher auch an Wörtern, sie auszudrücken; z. B. wenn der amerikanische Wilde sagt: »Wir wollen die Streitaxt begraben«, so heißt das so viel als: Wir wollen Friede machen, und in der That haben die alten Gesänge vom Homer an bis zum Ossian, oder von einem Orpheus bis zu den Propheten das Glänzende ihres Vortrags bloß dem Mangel an Mitteln, ihre Begriffe auszudrücken, zu verdanken. (AA VII, 191)

Symbolische Bezeichnungen tragen in ihrer »lebhaften Darstellung« den Schein des »Glänzende[n]« in sich, den Kant nicht nur exotisiert und alterisiert, sondern auch als Mangel an diskursiver Erkenntnis auszeichnet. Demgegenüber erlauben es die Charaktere, dass das Zeichen sich nicht der Anschauung als Mittel der Verknüpfung bedient, sondern »den Begriff nur als Wächter (*custos*) begleitet, um ihn gelegentlich zu reproducieren« (ebd.).²³² Durch Charaktere zu bezeichnen heißt also »das gegenwärtig (in der Anschauung) Gegebene *unmittelbar* – d. h. ohne daß es selbst bewußt zur Vorstellung käme – als ›Mittel‹ zum Zweck der unmittelbaren Verknüpfung« der Vorstellungen zu erkennen.²³³ Stiftet das Zeichen nicht Anschauung, sondern begleitet als selbst nicht in den Vordergrund tretender Wächter²³⁴ den Begriff, den es reproduziert, erzeugt es begriffliche Erkenntnis. In diesen verschiedenen Arten, wie die Einbildungskraft durch Zeichen Verknüpfungen hervorbringt, liegt der Grund, weswegen die Einbildungskraft zugleich zur Sinnlichkeit, wie auch zum Verstand gehört, und weswegen die *facultas signatrix* obere und unter Erkenntnisvermögen verknüpft.²³⁵

Zeichen können in verschiedenen medialen Formaten operieren. In Hinsicht auf die Tischgesellschaft erhält deshalb die Sprache Aufmerksamkeit, da sie sich am besten eignet, Gedanken auszutauschen: »Alle

232 Hier erweist sich Ludwig Jägers Feststellung, dass Kant in der *Anthropologie* »das Zeichen auf die Funktion [beschränkt] ›den Begriff nur als Wächter (*custos*) zu begleiten, um ihn gelegentlich zu reproduzieren«, als stark reduktionistische Auffassung von Kants Zeichenkonzept. Ludwig Jäger: Ästhetik und Semiologie. Die Emanzipation des ›Asthetischen‹ in den Zeichenideen Kants, Humboldts und Hegels. In: *Poetica* 49/3-4 (2017-2018), S. 233-255, hier: S. 239.

233 Simon 2003, S. 342.

234 Die semiotische Inanspruchnahme des *Custos*/Wächters stammt nicht von Kant. *Custos* ist in der Frühen Neuzeit eine Bezeichnung für die jeweils am Ende einer Seite aufgeführte Anfangsilbe der nächsten Seite.

235 Vgl. Simon 2003, S. 337-348. Transzendentalphilosophisch analysiert Kant die doppelte Klassifizierung der Einbildungskraft als unteres und als oberes Erkenntnisvermögen in der *Kritik der reinen Vernunft* (AA III, 119-127 [B 150-165]).

Sprache ist Bezeichnung der Gedanken, und umgekehrt die vorzüglichste Art der Gedankenbezeichnung ist die durch Sprache, dieses größte Mittel, sich selbst und andere zu verstehen.« Weshalb aber gerade die Sprache das »größte Mittel« dazu ist, kann Kant nicht anders als figurlich begründen: »Denken ist *Reden* mit sich selbst (die Indianer auf Otaheite nennen das Denken: die Sprache im Bauch), folglich sich auch innerlich (durch reproductive Einbildungskraft) *Hören*.« (Ebd., 192) Freilich sagt Kants Ausführung nichts über amerikanische Ureinwohner:innen aus, umso mehr aber über seine Argumentation: Wo die Begründung einer Entsprechung von Sprache und Denken nicht begrifflich funktioniert, schaltet er auf Exotismus um, um diese Entsprechung (symbolisch) zu veranschaulichen. Die Analogie von Denken und Reden lässt sich selbst nicht diskursiv erkennen, sondern einzig durch die Figuration (die Sprache im Bauch), die – laut Kant²³⁶ – von den »Indianer[n] auf Otaheite« stammt. Gerade die Differenz von intuitiver und diskursiver Erkenntnis, wie sie durch die Art der Bezeichnung von der Einbildungskraft hervorgebracht wird, gelangt figurativ in der Analogie zur Darstellung.²³⁷

Für jegliche Art von Bezeichnung ergibt sich zudem die Herausforderung, dass es nicht möglich ist, zu verstehen, wie jeweils andere Menschen gewisse Zeichen verstehen. Wenn ein »Mangel des Bezeichnungsvermögens« oder ein »fehlerhafte[r] Gebrauch desselben« vorliegt, kann es sogar so weit kommen, »daß Menschen, die der Sprache nach einig sind, in Begriffen himmelweit von einander abstehen«. Diese Differenz im Verstehen kann »nur zufälligerweise« offenbar werden, »wenn ein jeder nach dem seinigen handelt« (ebd., 193). Erst in der Handlung, nicht aber in der Sprache, zeigt sich deshalb das (Miss-)Verstehen. Insbesondere der Mangel des Bezeichnungsvermögens, der »in Verwechslung der Zeichen mit Sachen« besteht, löst bei Kant große Ratlosigkeit aus (ebd., 194). Denn dieser fehlerhafte Gebrauch des Bezeichnungsvermögens kann dazu führen, dass die Tischgesellschaft bereits in ihrer Anlage sabotiert wird:

In Italien, Deutschland, vielleicht auch anderswo wird eine Tischgesellschaft von gerade 13 Gästen für ominös gehalten, weil man

²³⁶ Zu Kants Quellen vgl. Brandt 1999, S. 275-277.

²³⁷ Die Frage, ob Kants »transcendental turn« einen »linguistic turn« inkludiert, wäre deshalb gewinnbringend auch mit Blick auf die *Anthropologie* zu stellen: Frank Schalow und Richard Velkley: Introduction. Situating the Problem of Language in Kant's Thought. In: Dies. (Hrsg.) 2014, S. 3-26, hier: S. 13; Frank Schalow: The Language of Time in Kant's Transcendental Schematism. In: Ders. und Velkley (Hrsg.) 2014, S. 53-69.

wähnt, daß alsdann einer von ihnen, wer es auch sei, das Jahr sterben werde: so wie an einer Tafel von 12 Richtern der 13te, der sich darunter befindet, kein anderer als der Delinquent sein könne, der gerichtet werden soll. (Ich habe mich selbst einmal an einer solchen Tafel befunden, wo die Frau des Hauses beim Niedersetzen diesen vermeinten Übelstand bemerkte und insgeheim ihrem darunter befindlichen Sohn aufzustehen und in einem anderen Zimmer zu essen befahl: damit die Fröhlichkeit nicht gestört würde). (AA VII, 195)

Dieses Eigenleben, das Zeichen entwickeln und so zu Aberglauben führen können, erklärt Kants Unbehagen und die damit verbundene Abwertung figurativer gegenüber diskursiver Erkenntnis: »Zu welchen Kindereien sinkt nicht der Mensch selbst in seinem reifen Alter hinab, wenn er sich am Leitseil der Sinnlichkeit führen läßt« (ebd., 196). Dass die Sinnlichkeit der Zeichen aber in seinen erkenntnistheoretischen Erläuterungen und zugleich der Orchestrierung der Tischgesellschaft immer wieder in den Vordergrund rückt, sind nur notwendige Folgen seiner Verdrängung.

III.3.2.3 Tischgesellschaft. Höchstes Gut der pragmatischen Ethik

Sind die Funktionen des Rollenspiels für Gemüts- und Gesellschaftsbildung sowie die epistemologischen Implikationen der Zeichen geklärt, so steht dem Höhepunkt einer pragmatischen Ethik, der Tischgesellschaft, nichts mehr im Weg.²³⁸ In ihr sieht Kant das höchste Gut und zugleich die Bestimmung des Menschen in pragmatischer Hinsicht,²³⁹ die sich jenseits einer vernunftgeleiteten Kritik bewegen.²⁴⁰ In der Tischgesellschaft besteht das beste Mittel, die »Humanität« zu befördern, die in der »Vereinigung des Wohllebens mit der Tugend im *Umgange*« liegt (AA VII, 277) – wobei Kant zugleich, wie die Kritik an ihm richtig be-

238 Zur kulturwissenschaftlichen Einordnung von Kants Tischgesellschaft vgl. Stephan Zandt: Die Kultivierung des Geschmacks. Eine Transformationsgeschichte der kulinarischen Sinnlichkeit. Berlin/Boston 2019, S. 267-357.

239 Zur Differenz des höchsten Guts in Kants Transzendentalphilosophie und *Anthropologie* vgl. Thomas Wyrwich: From Gratification to Justice. The Tension Between Anthropology and Pure Practical Reason in Kant's Conception(s) of the Highest Good. In: Kant Yearbook 3 (2011), S. 91-106.

240 Vgl. dagegen den Versuch, im Sinne Kants eine »Kritik der kulinarischen Vernunft« zu erstellen: Kurt Röttgers: Kritik der kulinarischen Vernunft. Ein Menü der Sinne nach Kant. Bielefeld 2008.

merkt, letzten Endes eine »elitäre bürgerliche Tafel« entwirft.²⁴¹ Kants pragmatische Ethik beruft sich dabei nicht auf reine Tugendprinzipien, da beim Menschen pragmatisch gesehen die individuelle Glückseligkeit eben doch persistiert. Weil für den Menschen aber die Möglichkeit der Kultivierung besteht, kann er zur »[g]ute[n] Lebensart« gebildet werden, die in der »Angemessenheit des Wohllebens zur Geselligkeit« liegt (ebd., 250; vgl. AA XV, 441). Die Tischgesellschaft nimmt nun innerhalb der pragmatischen Ethik die doppelte Funktion ein, sowohl – als ästhetisch-moralische Anstalt²⁴² – für die Beförderung der Humanität zu dienen sowie dem Menschen den maximalen »Genuß einer *gesitteten Glückseligkeit*« zu verschaffen (AA VII, 277).²⁴³ Als Zielpunkt einer pragmatischen Ethik motiviert die Tischgesellschaft deshalb zugleich das Fortschreiten der pragmatischen Ethik, da sie »als eine gute Mahlzeit in guter Gesellschaft« (ebd., 242) individuellen sinnlichen wie auch sittlichen Genuss verursacht.²⁴⁴

Um diejenige Tischgesellschaft zu gestalten, welche die doppelte Funktion von Beförderung der Kultivierung und Belohnung der bereits erreichten Kultivierung erfüllt, braucht es zunächst eine gute Planung, die mit der Wahl der Gäste beginnt:

Das Wohlleben, was zu der [wahren Beförderung der wahren Humanität] noch am besten zusammen zu stimmen scheint, ist *eine gute Mahlzeit in guter* (und wenn es sein kann, auch abwechselnder) *Gesell-*

241 Iris Därmann: Die Tischgesellschaft. Zur Einführung. In: Dies. und Harald Lemke (Hrsg.): Die Tischgesellschaft. Philosophische und kulturwissenschaftliche Annäherungen. Bielefeld 2008, S. 15–41, hier: S. 24. Vgl. dagegen Rudolf Malter, der aus Berichten über Kants Tischgesellschaften den »praktisch verwirklichten aufklärerischen Geist miterleben« kann: Rudolf Malter: Kants Tischgesellschaft nach dem Bericht von Johann Friedrich Abegg. In: Heinz Ischreyt (Hrsg.): Zentren der Aufklärung. II: Königsberg und Riga. Tübingen 1995, S. 143–167, hier: S. 144. Ebenfalls biografisch, aber gewitzter: vgl. Jauch 2014.

242 Jörg Zirfas: Die Tischgemeinschaft als ästhetisch-moralische Anstalt. Über Bildung, Geschmack und Esthetik. In: Eckart Liebau und Jörg Zirfas (Hrsg.): Die Bildung des Geschmacks. Über die Kunst der sinnlichen Unterscheidung. Bielefeld 2011, S. 17–44.

243 Vgl. dagegen Harald Lemke: Ethik des Essens. Einführung in die Gastrosophie. Bielefeld 2016, S. 227–247, der Kants pragmatische Ethik der Tischgesellschaft auf eine rein moraltheoretische Ernährungslehre reduziert.

244 Vgl. hierzu den gewinnbringenden Artikel von Alix Cohen, der »the regimen of the dinner party« nachzeichnet, jedoch gerade die doppelte Funktion der Tischgesellschaft verpasst und deshalb zum Urteil kommt, dass ihre Funktion »only for a blissful evening« Wirkung erzielt: Cohen 2008a, S. 316 und 329.

schaft, von der Chesterfield sagt: daß sie nicht unter der Zahl der *Grazien* und auch nicht über die der *Musen* sein müsse. (AA VII, 278)

Die Anzahl der Gäste hängt unmittelbar von den Absichten Kants für die Dinnerparty ab.²⁴⁵ Es sollen nicht zu wenige Gäste da sein, »um die Unterredung nicht stocken« zu lassen, aber auch nicht zu viele, damit sich das Gespräch nicht »in abgesonderte[] kleine[] Gesellschaften mit dem nächsten Beisitzer« aufteilt. Idealerweise gibt es bei den Gästen Abwechslung, damit die Unterredungen nicht repetitiv werden. Mit der Wahl der Gäste geht zudem die Wahl der Speisen einher, die dem körperlichen Geschmack aller Gäste entsprechen müssen. Weil dieser Geschmack aber individuell ist, sieht sich »der Wirth« vor der Herausforderung, allgemeingültig zu wählen, weswegen er ästhetischen Geschmack beweisen muss (ebd.):²⁴⁶

Der ästhetische Geschmack des Wirths zeigt sich nun in der Geschicklichkeit allgemeingültig zu wählen; welches er aber durch seinen eigenen Sinn nicht bewerkstelligen kann: weil seine Gäste sich vielleicht andere Speisen oder Getränke, jeder nach seinem Privatsinn, auswählen würden. Er setzt also seine Veranstaltung in der *Mannigfaltigkeit*: daß nämlich für jeden nach seinem Sinn einiges angetroffen werde; welches eine comparative Allgemeingültigkeit abgiebt. (AA VII, 242)

Dass der »Wirth« gerade da ästhetischen Geschmack beweisen muss, wo er den körperlichen Geschmack seiner Gäste befriedigt, liegt für Kant so-

245 Die Diskussion über die richtige Anzahl der Gäste ist bereits in der Antike ein virulentes Thema (vgl. exemplarisch Plutarchs Tischgespräche V, 5 in den *Moralia*). Dass diese Anzahl zwischen der Zahl der Grazien und derjenigen der Musen sei, findet sich bei Aulus Gellius' *Noctes Atticae* (XIII, II.1-3), der diese Festlegung aus Marcus Terentius Varros *Maturae Menippeae* übernimmt.

246 Deshalb beschränkt sich in pragmatischer Hinsicht die Verbindung von Ethik und Ästhetik nicht auf eine Strukturanalogie, wodurch die »*Schönheit als Symbol der Sittlichkeit*« die Moral befördert (AA V, 351). Vgl. aktuell Katalin Makkai: *Kant's Critique of Taste. The Feeling of Life*. Cambridge 2021; Birgit Recki: *Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks* (§§ 55-60). In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*. Berlin/Boston 2018, S. 177-196, sowie nach wie vor zentral: Henry E. Allison: *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge 2001; Recki 2001; Paul Guyer: *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge 1997.

dann auch der Grund, »daß vornehmlich die neueren Sprachen das ästhetische Beurtheilungsvermögen mit einem Ausdruck (*gustus, sapor*), der bloß auf ein gewisses Sinnenwerkzeug (das Innere des Mundes) und die Unterscheidung sowohl als die Wahl genießbarer Dinge durch dasselbe hinweist, bezeichnet haben« (ebd.). Die Mannigfaltigkeit der Speisen ermöglicht es dem »Wirth«, trotz seines subjektiven körperlichen Geschmacks für die Allgemeinheit seiner Gäste Nahrung bereitzustellen.

Ganz andere Schwierigkeiten stellen sich bei der Wahl der Getränke ein. Alkoholische Getränke tragen einerseits dazu bei, »den Menschen die Last, die ursprünglich im Leben überhaupt zu liegen scheint, vergessen zu machen«. Andererseits belebt der Alkohol die Einbildungskraft, weswegen Wein »zur geselligen Berauschung« dient (ebd., 170): »Der Trunk löst die Zunge (*in vino disertus*). – Er öffnet aber auch das Herz und ist ein materiales Vehikel einer moralischen Eigenschaft, nämlich der Offenherzigkeit« (ebd., 171). Auch wenn dabei die Gefahr besteht, dass »die Gränzlinie des Selbstbesitzes so leicht übersehen und *überschritten* werden kann«, ist es doch im Sinne des Wirtes, »daß der Gast durch diesen Act der Geselligkeit völlig befriedigt (*ut conviva satur*) herausgehe«. Solange die Gäste befriedigt sind, entschuldigt dies gar, dass sie »taumelnd, wenigstens nicht sicheren Tritts, oder bloß lallend« wieder nach Hause gehen (ebd., 170).

Am einfachsten und erfolversprechendsten scheint Kant »eine Tischgesellschaft aus lauter Männer von Geschmack (ästhetisch vereinigt)«, denn denen fällt es leicht, »nicht bloß gemeinschaftlich eine Mahlzeit, sondern einander selbst zu genießen«. Einiges schwieriger wird es, so argumentiert er, wenn Frauen anwesend sind:²⁴⁷

In einer festlichen Tafel, an welcher die Anwesenheit der Damen die Freiheit der Chapeaus von selbst aufs Gesittete einschränkt, ist eine bisweilen sich eräugnende plötzliche Stille ein schlimmer, lange Weile drohender Zufall, bei dem keiner sich getraut, etwas Neues, zur Fortsetzung des Gesprächs Schickliches hinein zu spielen: weil er es nicht aus der Luft greifen, sondern es aus der Neuigkeit des Tages, die aber interessant sein muß, hernehmen soll. (AA VII, 278)

247 Zum Androzentrismus in Kants Überlegungen zur Tischgesellschaft vgl. Agnes Heller: *Culture, or Invitation to Luncheon by Immanuel Kant*. In: Dies. (Hrsg.): *A Philosophy of History in Fragments*. Oxford/Cambridge 1993, S. 136–175. Zu Kants gendertheoretischen und -politischen Ausrichtungen vgl. Varden 2020.

In einer gemischten Tischgesellschaft fallen jegliche ›Scherze‹ weg, die gegen das »Gesittete« verstoßen – was sich Kant konkret darunter vorstellt, lässt sich leider nur allzu gut erahnen. Jedenfalls geraten die armen Männer dadurch, dass sie ihre Zoten nicht mehr bringen können, in Verlegenheit, wissen die Unterhaltung nicht mehr fortzuführen und die Tischgesellschaft droht zu scheitern. An dieser Stelle ist die Tischgesellschaft auf weibliche Hilfe angewiesen: Einzig »die Wirthin des Hauses [...] kann diese Stockung oft alleine verhüten und die Conversation im beständigen Gange erhalten: daß sie nämlich wie in einem Concert mit allgemeiner und lauter Fröhlichkeit beschließt und eben dadurch desto gedeihlicher ist«. Wo die »Männer[] von Geschmack« überfordert sind, springt die Wirtin als Dirigentin ein und sorgt dafür, dass man von der Dinnerparty »gleich dem Gastmahle des Plato« sagen kann: »Deine Mahlzeiten gefallen nicht allein, wenn man sie genießt, sondern auch so oft man an sie denkt.« (Ebd.)

Stimmen Nahrung, Getränke und Gäste, fehlt nur noch die ideale Dramaturgie für die gelungene Tischgesellschaft. Die Dramaturgie der Tischgesellschaft legt Kant als Dreiakter bzw. Dreigangmenü fest: »Bei einer vollen Tafel, wo die Vielheit der Gerichte nur auf das lange Zusammenhalten der Gäste (*coenam ducere*) abgezweckt ist, geht die Unterredung gewöhnlich durch drei Stufen: 1) *Erzählen*, 2) *Räsonniren* und 3) *Scherzen*.« Die einzelnen Akte stimmen dabei das Genießen der Mitmenschen auf das Genießen der Nahrung ab. Bei dem Apéro werden die »Neuigkeiten des Tages, zuerst einheimische, dann auch auswärtige, durch Privatbriefe und Zeitungen eingelaufene«, erzählt. Nachdem »dieser erste Appetit befriedigt ist« und das erste Gläschen Wein getrunken wurde, »so wird die Gesellschaft schon lebhafter« und beginnt zu räsonnieren (ebd., 280). Das Räsonnieren führt nach Kant unweigerlich zu Meinungsverschiedenheiten zwischen den einzelnen Gästen, was sich aber als durchaus bereichernd für die Tischgesellschaft erweist:

[D]enn weil beim Vernünfteln Verschiedenheit der Beurtheilung über ein und dasselbe auf die Bahn gebrachte Object schwerlich zu vermeiden ist, und jeder doch von der seinigen eben nicht die geringste Meinung hat, so erhebt sich ein Streit, der den Appetit für Schüssel und Boulette rege und nach dem Maße der Lebhaftigkeit dieses Streits und der Theilnahme an demselben auch gedeihlich macht. – (AA VII, 280)

Neuigkeiten zu erzählen, führt zur Diskussion, diese wiederum führt zu Streit, weswegen die Anregung des Appetits sowohl auf der Ebene des körperlichen wie auch des ästhetischen Geschmacks zustande kommt.

Das Erzählen geht ins Räsonieren und die Vorspeise in den Hauptgang über.

Das Räsonieren als Hauptgang führt geistig und körperlich zu einer Sättigung, die zum Ausklang ein leichtes Dessert verlangt. Dazu dient »das bloße Spiel des Witzes«, das gerade auch genutzt werden kann, um »dem anwesenden Frauenzimmer zu gefallen, auf welches die kleinen muthwilligen, aber nicht beschämenden Angriffe auf ihr Geschlecht die Wirkung thun, sich in ihrem Witz selbst vortheilhaft zu zeigen« (ebd., 280-281). Verbannt Kant in seiner Tischgesellschaft während des Hauptganges und des Räsonierens die Frauen in eine passive Rolle, so erhalten sie »gnädigerweise« zum Dessert die Möglichkeit, sich aktiv »vortheilhaft zu zeigen« – freilich gerade dadurch, dass sie erst »Scherze« über sich ergehen lassen und auf diese dann reagieren müssen: »[U]nd so endigt die Mahlzeit mit *Lachen*«, bilanziert Kant. Das Lachen nimmt dabei die diätetische Funktion ein, »durch Bewegung des Zwergfells und der Eingeweide« den Magen und die Verdauung zu stimulieren, oder anders gewendet: Frauen dienen so indirekt als Katalysator des Stoffwechsels, was dann auch dafür sorgt, »daß die Theilnehmer am Gastmahl, Wunder wie viel! Geistescultur in einer Absicht der Natur zu finden wähen« (ebd., 281). Weiß man sie richtig einzusetzen – so könnte man Kants Genderpolitik des Gastmahls zusammenfassen –, würden Frauen die Tischgesellschaft nicht in Verlegenheit bringen, sondern qua Lachen die abduktive Körperfunktion der Teilnehmenden anregen.

Damit das Gastmahl gelingt, müssen zudem während allen drei Akten allgemeine Regeln eingehalten werden. Diese gliedern sich nach den ersten drei *officia oratoris*: *inventio*, *dispositio* und *elocutio*. Für die »Wahl eines Stoffs zur Unterredung« ist darauf zu achten, dass er »[a]lle interessirt und immer jemanden Anlaß giebt, etwas schicklich hinzuzusetzen«, sodass alle Gäste am Gespräch partizipieren können. Die *dispositio* strukturiert die Unterredung so, dass keine »tödtliche Stille« aufkommt, sondern höchstens »augenblickliche Pause[n] in der Unterredung entstehen«. Zudem darf der »Gegenstand nicht ohne Noth« variiert werden, damit ein »Faden des Zusammenhangs« das gesamte Gastmahl durchzieht. Für die Ausdrucksweise, die *elocutio* der Unterredung, ist es von hoher Relevanz, dass keine »*Rechthaberei*« aufkommt. Da ein Gastmahl »kein Geschäft, sondern nur Spiel sein soll«, ist jede »Ernsthaftigkeit durch einen geschickt angebrachten Scherz ab[z]uwenden«. Ergibt sich dennoch eine streitsüchtige Entgegenstellung (*contentio*), die ja bereits durch Kants dramatische Anlage »nicht zu vermeiden ist«, hilft es, »sich selbst und seinen Affect sorgfältig so in Disciplin zu erhalten, daß wechselseitige Achtung und Wohlwollen immer hervorleuchte«. Deshalb be-

darf es für das Gastmahl einer geschickten *elocutio*. Um respektvoll zu scheinen, kommt »es mehr auf den *Ton* (der nicht schreihälsig oder arrogant sein muß), als auf den Inhalt« an. Gelingt dies alles, so befindet sich »das Gemüth am Ende des Gastmahls« in einem Zustand »wie am Ende eines Drama« und beschäftigt sich »mit der Rückerinnerung der mancherlei Acte des Gesprächs«, weswegen die Tischgesellschaft nachhaltige Wirkung auf die »Cultur« der Gäste ausübt (ebd.).

In Kants pragmatischer Ethik fungiert die Tischgesellschaft zugleich als Höhepunkt und als diejenige Funktion, welche die Kultivierung der Menschen vorantreibt. Als höchstes Gut im pragmatischen Sinne vermag die Tischgesellschaft freilich nicht das transzendentalphilosophische Hoffnungsnarrativ einzulösen, wonach einem Menschen Glückseligkeit in dem Maße zuteilwird, in dem er sich Glückswürdigkeit erworben hat. Dafür kalkuliert das höchste Gut der *Anthropologie* mit gesellschaftlichen Machtstrukturen, die sich als semiotische Ethik zu lesen geben: »Ich lebe unter weisen und wohlgesitteten Bürgern, nämlich unter denen, die sich darauf verstehen so zu scheinen«, bemerkt Kant bereits im *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* (1764; AA II, 259). Der gute Mensch in pragmatischer Hinsicht findet seine Bestimmung deshalb in der Kultivierung seiner selbst und der Gesellschaft, die im gemeinsamen Genießen von Essen und Mitmenschen besteht.

III.3.3 Pragmatische Charakteristik. Anleitung zur Lektüre des Menschen

Was der Mensch pragmatisch gesehen ist, hängt von seinen Beziehungen ab – den Beziehungen zu sich selbst, seinen Mitmenschen sowie zur Welt im Allgemeinen. Da eine pragmatische Anthropologie ohne metaphysischen oder biologischen Ausgangspunkt verfährt, bleibt für die Analyse dieser Beziehungen einzig die Semiotik. Die Art und Weise, wie sich der Mensch gegenüber sich selbst und seinen Mitmenschen zur Darstellung bringt bzw. wie er diese Darstellungen liest, organisiert sein Denken, Empfinden und letzten Endes auch sein Handeln – oder kurz gesagt: den Menschen als solchen. Ausgehend von dieser semiotischen Organisation analysiert Kant im ersten Teil der *Anthropologie* Subjekts- und Gesellschaftsentwürfe und argumentiert dafür, dass die Kultur des Menschen ihre Bestimmung in der Tischgesellschaft findet. Dort werden gleichzeitig die Arbeit der Kultur durch den Genuss von Essen und Gesellschaftsmitgliedern belohnt sowie die Teilnehmenden weiter kultiviert. Weil jedoch eine Analyse dieser Subjekts- und Gesellschaftsformungen lediglich die Strukturen adressiert, die ihnen zugrunde liegen,

widmet sich Kant im zweiten Teil der *Anthropologie* spezifischem ›Wissen‹ über den menschlichen Charakter, das er auf verschiedenen Abstraktionsstufen – vom individuellen Charakter zum Allgemeinen des menschlichen Charakters – untersucht.

Der zweite Teil der *Anthropologie* trägt den Untertitel: »Die anthropologische Charakteristik. Von der Art, das Innere des Menschen aus dem Äußeren zu erkennen« (AA VII, 283).²⁴⁸ Wie sich der Charakter eines Menschen anhand seiner Darstellung, anhand verschiedener Zeichen körperlicher, soziokultureller oder sprachlicher Natur lesen lässt, bildet den Untersuchungsgegenstand dieses Teils. Mit ihm soll es möglich werden, die strukturellen Analysen des ersten Teils zu ergänzen und konkret umzusetzen. Die von Christian Thomasius,²⁴⁹ Wolff²⁵⁰ und insbesondere Baumgarten²⁵¹ (vgl. Kap. I.1) ausgearbeiteten Gemütslektüren erweitert Kant dabei mit einer Mischung aus eigenem Erfahrungswissen sowie Berichten und Texten von anderen. Dazu gehören vor allem auch geschlechtsspezifische sowie kulturelle Stereotype, die – laut Kant – jeweils konkreten Gruppierungen von Menschen zukommen und die es erlauben sollen, die menschliche Lektüre zu verfeinern und andere effizient zu durchschauen. Beispielsweise äußere sich Eifersucht bei einem Mann durch andere Zeichen als bei einer Frau. Wie die Forschung mehrfach aufgezeigt hat, argumentiert Kant gerade in diesem Teil mit

248 Zum Zuschreibungsproblem des Untertitels vgl. Brandt 1999, S. 93-96 und 404-405.

249 Vgl. Christian Thomasius: Neue Erfindung einer wohlgegründeten und für das gemeine Wesen höchstnötigen Wissenschaft/ Das Verborgene des Hertzens anderer Menschen auch wider ihren Willen aus der täglichen *Conversation* zu erkennen [1691]. In: Ders.: Allerhand bißher *publicirte* kleine Teutsche Schriften/ Mit Fleiß *colligiret* und zusammen getragen. Halle 1701, S. 449-490. Vgl. dazu Georg Braungart: Sprache und Verhalten. Zur Affektlehre im Werk von Christian Thomasius. In: Friedrich Vollhardt (Hrsg.): Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung. Tübingen 1997, S. 365-375. Zu Thomasius als zentraler Quelle für die *Anthropologie* vgl. Holly L. Wilson: Elucidations of the Sources of Kant's *Anthropology*. In: Lorini und Louden (Hrsg.) 2018, S. 11-28.

250 Vgl. Christian Wolff: Vernünfftige Gedancken Von der Menschen Thun und Laßen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet. Halle 1720, S. 115-138. Zu Wolff als zentraler Quelle für die *Anthropologie* vgl. Jean-François Goubet: *Anthropology. A Legacy from Wolff to Kant?* In: Lorini und Louden (Hrsg.) 2018, S. 29-42.

251 Zu Baumgarten als zentraler Quelle für die *Anthropologie* vgl. Lorini 2018a.

Sexismen²⁵² und Rassismen,²⁵³ was nicht zuletzt dafür verantwortlich ist, dass er sich gar den Titel des Erfinders der Rassentheorie einhandelt.²⁵⁴

Die Gliederung dieses zweiten Teils der *Anthropologie* orientiert Kant an der graduellen Steigerung vom Individuellem zum Allgemeinen: Er startet mit dem Charakter der einzelnen Person (Kap. III.3.3.1), geht weiter über den Charakter des Geschlechts (Kap. III.3.3.2) und den Charakter des Volkes (Kap. III.3.3.3) bis zum Charakter der Gattung (Kap. III.3.3.4), denen er jeweils ein Kapitel widmet.²⁵⁵ Auf den zwischen dem Charakter des Volkes und dem Charakter der Gattung angesiedelten »Charakter der Rasse« geht er lediglich am Rande ein, weswegen er ihn auch aus der Inhaltsübersicht streicht (vgl. ebd., 285), obwohl er ihm im Text ein sehr knappes Kapitel widmet. In diesem Kapitel verweist er dann aber primär auf Christoph Girtanners Monografie *Ueber das Kantische Prinzip für die Naturgeschichte. Ein Versuch diese Wissenschaft philosophisch zu behandeln* (1796), in der Girtanner auf Basis dreier Artikel Kants eine hierarchisch strukturierte Rassentheorie erstellt.²⁵⁶ Girtanner habe mit diesem Unterfangen, so Kants Urteil, die Rassentheorie »schön und gründlich vortragen« (ebd., 320). Bei den von Girtanner für seine Ausführungen verwendeten Artikeln handelt es sich um Kants *Von den verschiedenen Racen der Menschen* (1775), *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace* (1785) sowie *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie* (1788), die auch in der aktuellen Debatte um Kants Rassismus große Resonanz erfahren.²⁵⁷

252 Vgl. Kuster 2022.

253 Vgl. Lu-Adler 2023, S. 61-75; Jimmy Yab: Kant and the Politics of Racism. Towards Kant's Racialised Form of Cosmopolitan Right. Cham 2021; Jennifer Mensch: Caught Between Character and Race. »Temperament« in Kant's Lectures on Anthropology. In: Australian Feminist Law Journal 43/1 (2017), S. 125-144.

254 Vgl. Sandford 2018; Jon M. Mikkelsen (Hrsg.): Kant and the Concept of Race. Late Eighteenth-Century Writings. Albany 2013; Bernasconi 2001.

255 Vgl. Loudon 2000, S. 74-106, der auch auf die parallele Gliederung des zweiten Teils der *Anthropologie* und *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) aufmerksam macht.

256 Vgl. Mark Larrimore: Antinomies of Race. Diversity and Destiny in Kant. In: Jonathan Judaken (Hrsg.): Naming Race, Naming Racism. New York 2009, S. 7-29.

257 Vgl. Mikkelsen (Hrsg.) 2013.

III.3.3.1 *Der Charakter der Person*

Im einleitenden Absatz zum »Charakter der Person« beleuchtet Kant in einem ersten Schritt den Charakterbegriff, der innerhalb der »Zeichenlehre [...] in zweifacher Bedeutung« (AA VII, 285) Verwendung findet.²⁵⁸ Der Charakter einer individuellen Person umfasst erstens die Naturanlagen des Naturells und des Temperaments eines Menschen. Diesen weiten Charakterbegriff stellt er zweitens dem engen Charakterbegriff gegenüber, der sich lediglich auf die Denkungsart beschränkt.²⁵⁹ Während sich ein Großteil der Forschung bei Kants Charakterbegriff primär auf den Charakter im engeren Sinne konzentriert, argumentiere ich dafür, dass Kant selbst diese Unterteilung mehrfach unterminiert und in pragmatischer Hinsicht so die Relevanz des Naturells und des Temperaments eines Menschen auch für seinen Charakter im engeren Sinne hervorstreicht. Denn erstens helfen Kenntnisse über verschiedene Arten des Naturells und des Temperaments weiter, um einen Menschen zu lesen, und zweitens hängt der Charakter im engeren Sinne direkt von den Naturanlagen ab. Diese Abhängigkeit zeigt sich nicht zuletzt in Kants Vorstellung, dass die »Frau [...] auf Grund ihrer Naturanlage nicht dazu fähig [ist], einen Charakter [im engeren Sinn, r. s.] zu haben.«²⁶⁰ Ist dem – freilich lediglich in Bezug auf Kants Argumentation geltend – so, dann sind die zwei Bedeutungsspektren von »Charakter« nicht unabhängig voneinander zu denken.

Für die Charakterlektüre auf Ebene der individuellen Person beginnt Kant aber dennoch erst einmal mit einer Unterteilung des Charakters in den physischen Charakter, den er dann wiederum in Naturell und Temperament unterteilt, und den moralischen Charakter, d. i. die Denkungsart.²⁶¹ Auf der einen Seite steht mit Naturell und Temperament das zur Disposition, was die »*Natur* aus dem Menschen macht«, auf der anderen Seite mit der Denkungsart das, »was *er* als freihandelndes Wesen aus sich selber macht, oder machen kann und soll« (ebd., II9).²⁶² Bezüglich seines Naturells kann der Mensch ein »gut *Gemüth*« sowie ein »gut *Herz*« ha-

258 Zur Verwendung von Charakter in Kants Gesamtwerk vgl. Munzel 1999.

259 Vgl. Sturm 2009, S. 420-432; Munzel 1999.

260 Brandt 1999, S. 418. Vgl. Varden 2020; Christine Battersby: Stages on Kant's Way. Aesthetics, Morality, and the Gendered Sublime. In: Peggy Zeglin Brand und Carolyn Korsmeyer (Hrsg.): *Feminism and Tradition in Aesthetics*. Pennsylvania 1995, S. 88-114.

261 Vgl. Maria Borges: *Emotion, Reason, and Action in Kant*. London et al. 2019, S. 105-124.

262 Vgl. Cohen 2017b.

ben (ebd., 285-286). Das gute Gemüt besteht darin, dass er keinen Groll gegen andere hegt, das gute Herz darin, dass er einen »Antrieb zum Praktisch-Guten« hat. Auch wenn es sich dabei um Eigenschaften handelt, die für eine transzendental argumentierende Ethik ideal sein mögen, so haben sie für eine pragmatische Ethik primär Nachteile. Denn »der Gutmüthige und Gutherzige [sind] beides Leute [...], die ein schlauer Gast brauchen kann, wie er will«. Je besser die moralische Verfassung des Naturells, desto einfacher lässt sich der Mensch manipulieren, da sich das Naturell dadurch auszeichnet, »wie ein Mensch vom andern afficirt wird« (ebd., 286).

Weil das Naturell »(subjectiv) aufs *Gefühl* der Lust oder Unlust« abzielt, zeigt es sich nicht direkt durch Handlungen nach außen, sondern bestimmt vielmehr die »Triebfedern der Sinnlichkeit«, die dann wiederum für Handlungen verantwortlich sind (ebd.). Wo sich die Naturanlagen des Menschen durch Handlungen äußerlich zeigen, spricht Kant vom Temperament.²⁶³ Wie beim Naturell handelt es sich bei den Temperamenten um Charakterisierungen des Menschen, die auf der Sinnlichkeit beruhen und ihren Grund in einer »Naturanlage« haben. Im Gegensatz zum Naturell besteht das Temperament aus den Anlagen des Menschen, die nicht nur auf passiver Affizierbarkeit beruhen, sondern auf einem »Hang zu einem Zustande« (ebd., 288), in dem das Gemüt sich auf eine typologisch spezifische Art äußert. Oder anders gesagt: Während das Naturell bestimmt, wie sich ein Mensch von anderen Menschen affizieren lässt, liegt das Temperament in der Übersetzungsfunktion, die diese spezifischen Affektionen durch Handlungen zur Darstellung bringt.

Für die Klassifizierung der Übersetzungsfunktion greift Kant auf die antike Humoralpathologie zurück, deren Modell der Kardinalsäfte in der Temperamentlehre übernommen werden.²⁶⁴ Freilich weist Kant eine Verankerung der seelischen Temperamente in verschiedenen Körpersäften zurück: Als »Temperament der *Seele* (Gefühls- und Begehrungsvermögen), werden jene von der Blutbeschaffenheit entlehnte Ausdrücke nur als nach der Analogie des Spiels der Gefühle und Begierden mit kör-

263 Vgl. Cohen 2018; dies. 2017b; Mensch 2017; Mark J. Larrimore: Substitutes for Wisdom. Kant's Practical Thought and the Tradition of the Temperaments. In: *Journal of the History of Philosophy* 39/2 (2001), S. 259-288; Zammito 2002, S. 131-135; Loudon 2000, S. 79-82.

264 Zu den Referenzen Kants auf verschiedene antike, mittelalterliche und frühneuzeitliche Modelle der Humoralpathologie und Temperamentlehre vgl. Larrimore 2001; Brandt 1999, S. 408-417.

perlichen bewegenden Ursachen (worunter das Blut die vornehmste ist) vorgestellt«. Die Verwendung der Begriffe einer humoralpathologisch verankerten Temperamentenlehre legitimiert lediglich die Analogie, dies jedoch auf eine doppelte Weise. Erstens gilt für Kants Modell ebenfalls, »daß die Temperamente, die wir blos der Seele beilegen, doch wohl ingeheim das Körperliche im Menschen auch zur mitwirkenden Ursache haben mögen« – selbst wenn Kant die wirkende Ursache nicht in verschiedenen Beschaffenheiten der Säfte lokalisiert, sondern diesbezüglich vage bleibt. Zweitens besteht in Bezug auf die Typologie eine Strukturanalogie, da die alte Temperamentenlehre »erstlich die Obereintheilung derselben in Temperamente des *Gefühls* und der *Thätigkeit* zulassen, zweitens jede derselben mit Erregbarkeit der *Lebenskraft* (*intensio*), oder Abspannung (*remissio*) derselben verbunden werden kann« (ebd., 286). Aus dieser analogen Struktur der alten und der Kantischen Temperamentenlehre folgt, dass für beide »gerade nur vier einfache Temperamente (wie in den 4 syllogistischen Figuren durch den *medius terminus*) aufgestellt werden können: das *sanguinische*, das *melancholische*, das *choleriche* und das *phlegmatische*; wodurch dann die alten Formen beibehalten werden können und nur eine dem Geist dieser Temperamentenlehre angepaßte bequemere Deutung erhalten« (ebd. 286-287).

Auch wenn Kant die »alten Formen« der »Humoral oder der Nervenpathologie« übernimmt, verwendet er sie nicht dazu, die »Ursachen der Phänomene des sinnlich afficirten Menschen anzugeben«, sondern lediglich dazu, die Phänomene »nur den beobachteten Wirkungen nach zu classificiren«. Denn in der Pragmatik geht es nicht darum, »zu wissen, welche chemische Blutmischung es sei, die zur Benennung einer gewissen Temperamenteigenschaft berechtige, sondern welche Gefühle und Neigungen man bei der Beobachtung des Menschen zusammenstellt, um für ihn den Titel einer besonderen Classe schicklich anzugeben«. Deshalb eignet sich die Terminologie der Temperamentenlehre auch aus strukturellen Gründen besonders gut, da sie erstens eine Unterteilung der Temperamente in Temperamente des Gefühls und der Tätigkeit, zweitens in zwei Arten der Erregbarkeit vorsieht. Bezüglich des Gefühls oder der Tätigkeit kann ein Mensch entweder leicht und dafür nur oberflächlich oder schwerfällig und dafür nachhaltig erregt werden. Temperamente des Gefühls sind »das *sanguinische*, A, und sein Gegenstück, das *melancholische*, B«, wobei A schnell, B nur schwerfällig erregt (ebd., 287). Die Temperamente der Tätigkeit legt Kant mit der Cholerik (C) und Phlegmatik (D) fest, wobei C schnell, D nur schwerfällig erregt.

Zu jedem der vier Temperamente liefert Kant eine knappe Charakterisierung, die es erlauben soll, Menschen besser zu lesen. Der Sanguini-

ker ist stark und schnell affizierbar, weswegen er »seine Sinnesart« an den »Äußerungen zu erkennen« gibt, dass er stets freudig, scherzhaft und gut aufgestellt ist (ebd.). Deshalb gilt er auch als guter Gesellschafter, der »alle Menschen zu Freunden« hat, obwohl er »keinem Dinge gerne große Wichtigkeit geben« mag. Demgegenüber lässt sich das melancholische Temperament nur sehr schwer begeistern und neigt dazu, »besorgt, mißtrauisch und bedenklich, dadurch aber auch für den Frohsinn unempfänglich« zu sein. Da er daher »die Freude entbehren muß«, wird er »sie schwerlich anderen gönnen« und steht deshalb dem sanguinischen Menschenfreund gegenüber, was so weit führt, dass Kant die Melancholie gar pathologisiert (ebd., 288).²⁶⁵

Das choleriche Temperament zeichnet sich dadurch aus, dass seine Tätigkeit »*rasch*, aber nicht anhaltend« ist. Weil es zudem von der »Ehrbegierde« und Selbstliebe getrieben wird, ist das choleriche Temperament »unter allem am wenigsten glücklich, weil es am meisten den Widerstand gegen sich aufruft« (ebd., 289). Demgegenüber steht das phlegmatische Temperament, das als Stärke die Eigenschaft besitzt, »nicht leicht oder *rasch*, aber, wenn gleich langsam, doch *anhaltend* bewegt zu werden«. Weiß man richtig mit seinem phlegmatischen Temperament umzugehen, stellt es für Kant die ideale Voraussetzung für einen pragmatisch guten Menschen dar: »Sein glückliches Temperament vertritt bei ihm die Stelle der Weisheit, und man nennt ihn selbst im gemeinen Leben oft den Philosophen« (ebd., 290).²⁶⁶ Sein privilegierter Status in der aktuellen Welt äußert sich dadurch, dass er seine Mitmenschen am besten zu steuern vermag:

Er ist ein verträglicher Ehemann und weiß sich die Herrschaft über Frau und Verwandte zu verschaffen, indessen daß er scheint allen zu Willen zu sein, weil er durch seinen unbiegsamen, aber überlegten Willen den ihrigen zu dem seinen umzustimmen versteht: wie Körper, welche mit kleiner Masse und großer Geschwindigkeit den Stoß ausüben, durchbohren, mit weniger Geschwindigkeit aber und größerer Masse das ihnen entgegenstehende Hinderniß mit sich fortführen, ohne es zu zertrümmern. (AA VII, 290)

265 Vgl. Serena Feloj: Kant on Melancholy. Philosophy as a Relief to the Disgust for Life. In: Con-Textos Kantianos 13 (2021), S. 123-132.

266 Vgl. Larrimore 2001.

Die anderen zu regieren, ohne dass sie es bemerken, weil sie gar den fremden für den eigenen Willen halten, macht den Phlegmatiker zum erfolgreichsten Temperamenttypus innerhalb Kants pragmatischer Ethik.

Neben den physisch verankerten Naturanlagen untersucht Kant mit dem Charakter im engeren Sinne »diejenige Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subject sich selbst an bestimmte praktische Principien bindet, die er sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat«, d. i. die Denkungsart.²⁶⁷ Anders als in seiner transzendentalen Ethik beschränkt Kant hier den Charakter im engeren Sinne nicht auf die Befolgung der »richtigen« Maxime des kategorischen Imperativs – da im Pragmatischen »diese Grundsätze auch bisweilen falsch und fehlerhaft sein dürften« –, sondern lediglich auf »das Formelle des Wollens überhaupt, nach festen Grundsätzen zu handeln (nicht wie in einem Mückenschwarm bald hiehin bald dahin abzuspringen)« (ebd., 292). Da sich der Charakter als Denkungsart einzig dadurch auszeichnet, dass er nach festen Maximen handelt, kann es sein, dass es Menschen »von bösem Charakter (wie Sylla)« gibt. Diese haben genauso wie die Tugendhaften eine »*Seelenstärke*«, die gerade darin liegt, ihr Handeln nach Prinzipien auszurichten. Die sich in der Denkungsart abzeichnende *Seelenstärke* bedarf deshalb noch der »*Seelengüte*«, damit der Mensch zu dem gelangt, »was mehr Ideal als in der Wirklichkeit ist, nämlich: zum Titel der *Seelegröße* berechtigt zu sein«, wie Kant unter Rückgriff auf Baumgartens Konzept der *magnanimitas* festhält (ebd., 293; vgl. Kap. 1.3.2.2).²⁶⁸

Auch wenn sich dieses Ideal in der Wirklichkeit kaum vorfindet und es in der Pragmatik nur wenig Nutzen hat, so ließe sich davon – wie Kant im Folgenden argumentiert – ein Begriff der Menschenwürde ableiten.²⁶⁹ Einen solchen idealen Charakter im engeren Sinne zu haben, bedeutet, »ein Mann von Grundsätzen zu sein«, was dem »Maximum des inneren Werths (der Menschenwürde)« entspricht (ebd., 295). Jedoch ist diese Menschenwürde nur wenigen zugänglich, und auch die für die Pragmatik zentrale fortschreitende Kultivierung ist kein Garant dafür, dass der Mensch zu diesem Ideal gelangt: »Erziehung, Beispiele und Belehrung können diese Festigkeit und Beharrlichkeit in Grundsätzen überhaupt *nicht nach und nach*, sondern nur gleichsam durch eine Explosion, die

267 Vgl. Frierson 2017; Sturm 2009, S. 418-432; Munzel 1999, S. 23-70.

268 Vgl. Dagmar Mirbach: *Ingenium venustum und magnitudo pectoris*. Ethische Aspekte von Alexander Gottlieb Baumgartens *Aesthetica*. In: Alexander Aichele und Dagmar Mirbach (Hrsg.): Alexander Gottlieb Baumgarten. Sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus. Hamburg 2008a, S. 199-218.

269 Vgl. Buchenau 2023.

auf den Überdruß am schwankenden Zustande des Instincts auf einmal erfolgt, bewirken« (ebd., 294). Kant wechselt für die Begründung der Menschenwürde deshalb auch das Register, von der Philosophie zur Theologie:

Der Mensch, der sich eines Charakters in seiner Denkungsart bewußt ist, hat ihn nicht von der Natur, sondern muß ihn jederzeit *erworben* habe. Man kann auch annehmen: daß die Gründung desselben gleich einer Art der Wiedergeburt, eine gewisse Feierlichkeit der Angelobung, die er sich selbst thut, sie und den Zeitpunkt, da diese Umwandlung in ihm vorging, gleich einer neuen Epoche ihm unvergeßlich mache. (AA VII, 294)

Die im Pietismus – insbesondere bei Philipp Jakob Spener²⁷⁰ – zentrale Wiedergeburt (*regeneratio*) findet sich ausgerechnet da, wo Kant von einer pragmatischen zu einer transzendentalen Ethik wechselt, die als Ideal zwar erhofft, nie aber angetroffen werden kann.²⁷¹ Innerhalb der Pragmatik hat das ethische Ideal der Menschenwürde den Status eines pietistischen Wiedergeburt- und Bekehrungserlebnisses und ist genau deshalb pragmatisch gesehen eine Sackgasse.

Weil sich eine pragmatische Ethik nicht für ideale, sondern aktuelle Charaktere interessiert, stellt sich Kant die Frage, ob sich der individuelle Charakter – sowohl im weiten wie auch im engen Sinne – aus der Physiognomie ablesen lässt, wie dies auch der Untertitel des zweiten Teils (»Von der Art, das Innere des Menschen aus dem Äußeren zu erkennen«) zu verstehen gibt. Er grenzt sich dabei entschieden gegen eine Physiognomik ab, wie sie insbesondere durch Johann Caspar Lavater wieder Aktualität gewinnt. Die »Kunst, aus der sichtbaren Gestalt eines Menschen, folglich aus dem Äußeren das Innere desselben zu beurtheilen; es sei seiner Sinnesart oder Denkungsart nach« (ebd., 295), ist nach Kant grundsätzlich nicht ohne Berechtigung – zumindest nicht für die Pragmatik. Denn zwischenmenschliche Beziehungen hängen bis zu einem starken Grad von physiognomischen Faktoren ab; so wird beispielsweise das Vertrauen zwischen den Menschen durch ihre Physiognomik beeinflusst – ob sie wollen oder nicht:

²⁷⁰ Vgl. Georg Gremels: Die Ethik Philipp Jakob Speners nach seinen Evangelischen Lebenspflichten. Münster et al. 2002.

²⁷¹ Vgl. Anna Szyrwińska: Wiedergeborene Freiheit. Der Einfluss des Pietismus auf die Ethik Immanuel Kants. Wiesbaden 2017.

Daß wir dem, welchem wir uns anvertrauen sollen, er mag uns auch noch so gut empfohlen sein, vorher ins Gesicht, vornehmlich in die Augen sehen, um zu erforschen, wessen wir uns gegen ihm zu versehen haben, ist ein Naturantrieb, und das Abstoßende oder Anziehende in seiner Geberdung entscheidet über unsere Wahl, oder macht uns auch bedenklich, ehe wir noch seine Sitten erkundigt haben, und so ist nicht zu streiten, daß es eine physiognomische Charakteristik gebe, die aber nie eine Wissenschaft werden kann: weil die Eigenthümlichkeit einer menschlichen *Gestalt*, die auf gewisse Neigungen oder Vermögen des angeschauten Subjects hindeutet, nicht durch Beschreibung nach Begriffen, sondern durch Abbildung und Darstellung in der Anschauung oder ihrer Nachahmung verstanden werden kann; wo die Menschengestalt im allgemeinen nach ihren *Varietäten*, deren jede auf eine besondere innere Eigenschaft des Menschen im Inneren hindeuten soll, der Beurtheilung ausgesetzt wird. (AA VII, 296)

Auch wenn es – wie uns die Erfahrung lehrt – eine physiognomische Charakteristik gibt, kann diese »nie eine Wissenschaft werden«, da sie nicht begrifflich systematisch ausgearbeitet und schon gar nicht begründet werden kann. Das Vertrauen, die Zustimmung oder Ablehnung gegenüber einem Menschen durch das In-die-Augen-Schauen lässt sich »nicht durch Beschreibung nach Begriffen, sondern durch Abbildung und Darstellung in der Anschauung oder ihrer Nachahmung« verstehen. Einzig eine sinnliche Darstellung der Phänomene erlaubt es, mittels der Ästhetik Erkenntnisse über die Physiognomik zu erhalten.

Mit der Verschiebung von einem begrifflichen zu einem sinnlichen Erkennen des Charakters durch die Physiognomik grenzt sich Kant auch dezidiert gegen Lavaters »Silhouetten« ab, da diese viel zu kontingent sind und offenlassen, weswegen sie etwas über den Charakter eines Menschen aussagen sollen. Ein Katalog verschiedener Darstellungen des Körpers bzw. des Gesichts und charakterlicher Zuschreibungen liefert keine sinnliche Erkenntnis, um Charaktere zu lesen. Als Alternative überführt Kant die Physiognomik »als Ausspähungskunst des Innern im Menschen vermittelt gewisser äußerer unwillkürlich gegebener Zeichen« – so seine ideengeschichtlichen Überlegungen – in »die Kunst der Cultur des Geschmacks«, die es ermöglicht, durch die »Sitten, Manieren und Gebräuchen« die Beurteilung der Menschen sowie die Menschenkenntnis zu befördern. Lavaters physiognomische Studien, die ebenfalls der »Beförderung der Menschenkenntniß«²⁷² dienen sollen, müssen laut Kant einer

272 Johann Caspar Lavater: Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe. 4 Bde. Leipzig/Winterthur 1775-1778.

»Kritik« unterzogen werden, »welche dem Umgange mit Menschen und der Menschenkenntniß überhaupt beförderlich wäre«. Bei dieser Kritik handelt es sich nicht um eine transzendente Kritik, vielmehr widmet er sich dem »Doppelsinn der Mienen- und Gebärdensprache«,²⁷³ der sich in Mimik, Gestik und Handlungen zu lesen gibt und der mittels des Geschmacks das Innere des Menschen auszuspähen ermöglicht (ebd., 297).

Eine solche Kritik beruht auf der Kultur des Geschmacks, die sinnliches Erkennen einübt und es so dem Menschen erlaubt, anhand von Gesten und Mienen andere Menschen zu lesen. Dass zwischen der Physiognomik und dem Charakter Zusammenhänge bestehen können, streitet Kant also nicht ab, verlagert aber den Zusammenhang in die Kultur selbst. Damit kehrt er die Argumentation im Vergleich zu Lavater um: Nicht körperliche Merkmale – wie beispielsweise eine Warze – sind Zeichen des Charakters, sondern körperliche Handlungen erlauben Aussagen über den Charakter. Wenn aber dennoch von körperlichen Merkmalen auf den Charakter geschlossen werden soll, dann aus völlig anderen Gründen und auf eine andere Art. Denn leibliche Merkmale können aufgrund ihrer Stigmatisierung dazu führen, dass der Charakter auf eine bestimmte Art innerhalb einer Gesellschaft geformt wird. Beispielsweise können körperliche Auffälligkeiten oder Handicaps durch den Spott der Mitmenschen eine Bösartigkeit und Verbitterung des Charakters hervorbringen (vgl. ebd., 299). Einen direkten Schluss von der Physiognomik zum Charakter, unabhängig von einer Kultur, stellt Kant hingegen in Zweifel:

Ob ein Hügel auf der Nase einen Spötter anzeige, – ob die Eigenheit der Gesichtsbildung der Chinesen, von denen man sagt, daß der untere Kinnbacken etwas über den oberen hervorrage, eine Anzeige ihres Starrsinnes, oder der Amerikaner ihre, deren Stirn von beiden Seiten mit Haaren verwachsen ist, ein Zeichen eines angeborenen Schwachsinns sei u. s. w., sind Conjecturen, die eine nur unsichere Auslegung verstaten.²⁷⁴ (AA VII, 299)

Auch wenn Kant nicht gerade eine Vorreiterrolle im Abbau von Stereotypen einnimmt, so kann ihm doch zugutegehalten werden, dass er erstens gegen den Trugschluss vorgeht, der von den körperlichen auf charakterliche Stereotypen führt. Zweitens geht er noch einen Schritt weiter

273 Alexander Košenina: *Anthropologie und Schauspielkunst. Studien zur »eloquentia corporis« im 18. Jahrhundert.* Tübingen 1995, S. 82.

274 Zur Aufschlüsselung der Herkunft einzelner von Kant verwendeter Stereotype vgl. Brandt 1999, S. 435.

und setzt seine Analyse bei der Kultivierung des Geschmacks an, da er entdeckt, dass die Kultur dazu führt, dass »körperliche Gebrechen« durch Diffamierungen wie »du blinder, du lahmer Hund« einen Menschen »nach und nach erbittert macht« (ebd.).

Am klarsten lässt sich der Charakter an den Mienen des Gesichts ablesen: »Mienen sind ins Spiel gesetzte Gesichtszüge, und in dieses wird man durch mehr oder weniger starken Affect gesetzt, zu welchem der Hang ein Charakterzug des Menschen ist.« Da sich innere Affekte grundsätzlich äußerlich in der Miene zeigen, würden Gesichtszüge »das Innere blosstellen«. Für die Pragmatik erweist sich deshalb die Kunst, die Affekte zu »verbergen«, einerseits von besonderer Relevanz, andererseits geht mit ihr eine gewisse Gefahr einher: »Aber die, welche in dieser Kunst Meister sind, werden, wenn man sie doch erräth, nicht eben für die besten Menschen, mit denen man im Vertrauen handeln kann, gehalten; vornehmlich wenn sie Mienen zu künsteln geübt sind, die dem, was sie thun, widersprechen.« Die Manipulation der Selbstdarstellung durch die Mimik erlaubt es, wiederum andere Menschen zu manipulieren. Gleichzeitig birgt diese Manipulation die Gefahr in sich, dass diese »Kunst« – wenn sie auffliegt – zu einem weitreichenden Vertrauensverlust führt (ebd., 300). Was hier weiterhilft, ist eine »Auslegungskunst der Mienen, welche unvorsetzlich das Innere verrathen, aber doch hiebei vorsetzlich lügen« (ebd., 301). Diese »dialektische Formel«²⁷⁵ verdeutlicht die Vorzüge einer Lektüre durch Geschmackskultivierung gegenüber einer Lektüre mittels Silhouetten-Katalog, da der Geschmack mit den situationsbezogenen Dynamiken äußerlicher Darstellung innerer Affekte kalkulieren kann. Deshalb hängt der Geschmack bei Kant direkt »mit sozialer und kultureller Kompetenz« zusammen,²⁷⁶ was es nicht zuletzt Hannah Arendt ermöglicht, Kants politische Philosophie von der *Kritik der Urteilkraft* her zu denken.²⁷⁷

Die Fähigkeit, den Charakter einer Person zu lesen, bindet Kant an die Kultur des Geschmacks und damit an eine ästhetische Gesellschaftsgenese zurück. Gesellschaftliche Kultivierung bildet mit dem Geschmack das Vermögen,²⁷⁸ Menschen zu lesen sowie die eigenen Empfindungen

275 Košenina 1995, S. 82.

276 Ursula Franke: Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks. Ästhetische Erfahrung heute – Studien zur Aktualität von Kants *Kritik der Urteilkraft*. Hamburg 2000, S. V-XVI, hier: S. VI.

277 Vgl. Hannah Arendt: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Hrsg. von Ronald Beiner. Chicago 1992.

278 Vgl. dazu auch die *Kritik der Urteilkraft*, exemplarisch § 41 (AA V, 296-298).

– ob als Täuschung oder nicht – zu vermitteln. Da sich der Geschmack »als real vorhandene Kompetenz« einzig »durch kulturelle Arbeit und durch die Schulung in einem konkreten geschichtlich-gesellschaftlichen Umfeld« entwickelt,²⁷⁹ erweist sich an dieser Stelle wiederum die Kultivierung als zentrales Moment in der pragmatischen Ethik. Die »Cultur des Geschmacks«, die »den Mustern der Alten gemäß« durch »Beredsamkeit, Poesie, Belesenheit in den classischen Autoren u. dgl. m.« möglich ist (AA IX, 46),²⁸⁰ sichert die Lektüre des Charakters da ab, wo die herkömmliche Physiognomik unglaubwürdig geworden ist.

III.3.3.2 *Der Charakter des Geschlechts*

Auf den Charakter der Person folgt das Kapitel, in dem Kant den »Charakter des Geschlechts« in den Fokus nimmt, sich dabei aber primär mit dem Charakter der Frau auseinandersetzt.²⁸¹ »Der Mann ist leicht zu erforschen, die Frau verräth ihr Geheimniß nicht« (AA VII, 303-304), glaubt Kant zu wissen und nimmt so eine Geschlechterdifferenzierung in »normales« und »alteritäres« Geschlecht vor.²⁸² Kants Kapitel zum Charakter des Geschlechts verfolgt das Ziel, das »charakteristisch Weibliche« zu entschlüsseln und so pragmatisch verwertbar zu machen, d. h., eine geschlechtsspezifische Hermeneutik zu erstellen und dadurch besser und gezielter über die Frau zu verfügen.²⁸³ Die Geschlechtscharakteristik kommt dabei nicht ohne (positiv und negativ markierte) Stereotype aus, und auch Sexismen werden – auch wenn teilweise kritisch reflektiert (vgl. exemplarisch ebd., 304) – meist unhinterfragt (re-)produziert.²⁸⁴ »[T]he pitfalls of impure ethics become more evident«,²⁸⁵ wenn sich Kant an

279 Georg Kohler: *Gemeinsinn oder: Über das Gute am Schönen. Von der Geschmackslehre zur Teleologie* (§§ 39-42). In: Höffe (Hrsg.) 2018, S. 127-139, hier: S. 137.

280 Den gleichen Weg über die Lektüre antiker Autoren für die Geschmacksbildung wählt auch Sulzer; vgl. Spalinger 2024b.

281 Vgl. Varden 2020, S. 83-103.

282 Zu Kants geschlechtsspezifischen Stereotypen vgl. Anm. 16 dieses Kapitels.

283 So gesehen liegt »das Denkschema Kants« tatsächlich »bis zum heutigen Tag« gewissen »Erörterungen um Natur, Wesen, Psyche oder Bildung der Frau« zugrunde, jedoch nicht in Form einer »geistigen Grundlage der Frauenemanzipation«, sondern vielmehr einer – anachronistisch gesprochen – Incel-Kultur. Ursula Nolte: *Frauenbild und Frauenbildung in der Geschlechterphilosophie I. Kants*. In: *Zeitschrift für Pädagogik* 9/4 (1963), S. 346-362, hier: S. 347.

284 Vgl. Varge 2020.

285 Loudon 2000, S. 82.

einer Charakteristik der Geschlechter versucht. Gleichzeitig zeichnet sich aber in dieser Dichotomie des Geschlechtscharakters eine gerade für die Pragmatik interessante Wendung ab, in der die Kultur sowie die Kultivierung selbst eine weibliche Codierung erhalten. Denn nach Kants Klassifizierung entspricht die pragmatische Ethik einem Produkt der weiblichen Charakteristik.

Wesentliche Inputs erhält Kant durch die Schrift *Ueber die Ehe* (1774/⁴1793) seines Königsberger Nachbarn Theodor Gottlieb von Hippel. Hippel, der zudem regelmäßig Gast von Kants Tischgesellschaft war, durchläuft in diesem Heiratsbestseller des 18. Jahrhunderts innerhalb der verschiedenen Auflagen eine signifikante Entwicklung und zwar »vom ›naturegebenen‹ Herrschaftsanspruch der Männer und geistreichen Witzeleien hauptsächlich auf Kosten der Weiber hin zu einem egalitär-subjektivistischen Feminismus und zu einer Satire auf das männliche Despotentum«. ²⁸⁶ Kant, der je nach Argumentation zum Antagonisten ²⁸⁷ oder zum Mitstreiter und gar Co-Autor ²⁸⁸ von Hippels Projekt der Geschlechtergleichstellung gemacht wird, greift mit verschiedenen Konzepten immer wieder auf Hippels Text zurück, nimmt dabei aber verschiedene signifikante Änderungen vor.

Der Ausgangspunkt der Geschlechtercharakteristik in der *Anthropologie* besteht in einer Alterität in der Egalität der Geschlechter. Die Geschlechterdifferenz verortet Kant darin, dass Männer und Frauen unterschiedliche Dispositionen besitzen, die jedoch den gleichen Grad an Wirkung in der Welt hervorbringen: »In allen Maschinen, durch die mit kleiner Kraft eben so viel ausgerichtet werden soll, als durch andere mit großer, muß *Kunst* gelegt sein.« Weil »die Vorsorge der Natur [...] den Mann mit größerer Kraft ausstattete«, muss sie »in die Organisierung des weiblichen Theils mehr Kunst gelegt haben«, sodass eine egalitäre Wirkung zustande kommt. Dieses Gleichgewicht der Geschlechter versteht Kant jedoch nicht als ein statisch gegebenes Gleichgewicht. Auch wenn nach ihm die »Natur« auf das Ideal abzielt, »ihre Geschlechtsgemeinschaft in einer häuslichen Verbindung fortdauernd zu machen«, so sind die Machtdynamiken zwischen den Geschlechtern nie aufgehoben: »Zur Einheit und Unauflöslichkeit einer Verbindung ist das beliebige Zusammentreten zweier Personen nicht hinreichend; ein Theil mußte dem an-

286 Claudia Honegger: Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaft vom Menschen und das Weib. 1750-1850. Frankfurt a. M./New York 1991, S. 79.

287 Vgl. ebd.

288 Vgl. Ursula Pia Jauch: Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorurteilkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft. Wien ²1989.

dern *unterworfen* und wechselseitig einer dem andern irgendworin überlegen sein, um ihn beherrschen oder regieren zu können« (ebd., 303).

Die ›Unterwerfung‹ funktioniert dabei fundamental anders als im Eherecht der Kantischen Rechtsphilosophie, das die Frau juristisch zum Eigentum des Mannes macht (vgl. AA VI, 277-280).²⁸⁹ Hier entwirft Kant vielmehr eine Machtdialektik, in der eine Gleichheit im Wirkungsgrad basierend auf unterschiedlichen Faktoren der Geschlechterkompetenzen zu verschiedenen geschlechtsspezifischen Machtfunktionen führt: »[D]ie Frau soll *herrschen* und der Mann *regieren*« (AA VII, 309). Dies invertiert gerade die Aufteilung der Gewalten, wie sie bei Hippel vorgenommen wird: »Wenn den Männern die *Herrschaft* im Hause zusteht, so kommt der Frau die *Regierung* zu; ist der Ehemann Präsident von der Haus-Justiz, so ist sie Polizei-Präsident«,²⁹⁰ so Hippel. Die Umkehrung der Gewaltenzuordnung geschieht nicht zufällig – erlangt der Mann bei Kant seine Macht doch über seine physische Kraft, die Frau hingegen über die kulturell situierte Kunst, den Mann zu ihrem Interesse zu steuern.²⁹¹ Denn mit der Kunst verfügt die Frau laut Kant über »die Hebelzeuge [...], die Männlichkeit zu lenken und sie zu jener ihrer Absicht zu gebrauchen« (ebd., 303). Männliche Kraft und weibliche Klugheit halten sich im Gleichgewicht, wobei es unter der Oberfläche stets kräftig rumort. Denn das Gleichgewicht besteht nicht im Stillstand, sondern muss laut Kant im Kampf der Geschlechter ständig neu hergestellt werden.

289 Vgl. Martin Brecher: Vernunftrecht und Verdinglichung. Eine Rekonstruktion von Kants Eherecht. Berlin/Boston 2024; Christoph Horn: Kant's Problematic Theory of the Value of Marriage. In: Ders. und Robinson dos Santos (Hrsg.): Kant's Theory of Value. Berlin/Boston 2022, S. 197-216; Thomas Mertens: Sexual Desire and the Importance of Marriage in Kant's Philosophy of Law. In: Ratio Juris 27/3 (2014), S. 330-343; Friederike Kuster: Verdinglichung und Menschenrecht. Kants Eherecht und das Recht der häuslichen Gemeinschaft. In: Kant-Studien 102/3 (2011), S. 335-349; Evangelia Papadaki: Kantian Marriage and Beyond. Why it is Worth Thinking about Kant on Marriage. In: Hypatia 25/2 (2010), S. 45-61; Reinhard Brandt: Kants Ehe- und Kindesrecht. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52/2 (2004), S. 199-219.

290 [Theodor Gottlieb von Hippel]: Über die Ehe. Vierte viel vermehrte Auflage. Berlin 1793, S. 239. Vgl. dazu Honegger 1991, S. 78-85.

291 Varden bindet die männlich und weiblich codierten Attribute, wie sie Kant in der *Anthropologie* vornimmt, an seine *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) zurück. Weibliche Attribute stimmen mit »the powers of the beautiful«, die männlichen mit »the power of the sublime« überein (Varden 2020, S. 90).

Das auf der synchronen Ebene innerhalb der bürgerlichen Ehe gegebene dynamische Mächtegleichgewicht versteht Kant zudem als Produkt eines kulturellen Fortschrittes, den er genealogisch (re-)konstruiert:

Ein Theil muß im *Fortgange der Cultur* auf heterogene Art überlegen sein: der Mann dem Weibe durch sein körperliches Vermögen und seinen Muth, das Weib aber dem Manne durch ihre Naturgabe sich der Neigung des Mannes zu ihr zu bemeistern; da hingegen im noch uncivilisirten Zustande die Überlegenheit blos auf der Seite des Mannes ist. (AA VII, 303)

Besteht innerhalb der bürgerlichen Ehe die Möglichkeit, ein Gleichgewicht zwischen den Geschlechtern hervorzubringen, sieht es in Kants Narrativ innerhalb der Kulturgeschichte fundamental anders aus. Solange sich die Kultur noch nicht entwickeln konnte, besitzt einzig der Mann Macht über die Frau. Wie nun aber die Frau sich aus diesem Zustand totaler Unterdrückung zu ›emanzipieren‹ vermag, ist zugleich die Geschichte der Kultur selbst, die als Gegengewicht zur männlichen Kraft entsteht. Deshalb erweist sich auch der weibliche Charakter für Kants pragmatische Ethik von besonderem Interesse, da mit diesem Narrativ die Kultur selbst weiblich codiert ist. Am weiblichen Charakter – so Kant – lässt sich zeigen, wie Kultur erstens aus dem Naturzustand emergiert und sich zweitens entfaltet und weiterentwickelt:

Daher ist in der Anthropologie die weibliche Eigenthümlichkeit mehr als die des männlichen Geschlechts ein Studium für den Philosophen. Im rohen Naturzustande kann man sie eben so wenig erkennen, als die der Holzäpfel und Holzbirnen, deren Mannigfaltigkeit sich nur durch Pfropfen oder Inoculiren entdeckt; denn die Cultur bringt diese weiblichen Beschaffenheiten nicht hinein, sondern veranlaßt sie nur sich zu entwickeln und unter begünstigenden Umständen kennbar zu werden. (AA VII, 303)

Die Potenz der Kultivierung erweist sich erst in der Kultivierung selbst, wie er argumentiert, indem er mit dem Vergleich zwischen den »weiblichen Beschaffenheiten« und der Obstkultivierung die *cultura* auf ihre etymologische Bedeutung zurückführt. Das »Pfropfen oder Inoculiren« als Kunst, aus der Natur durch die Kultivierung die Potenz der Natur zu aktivieren, führt erst dazu, dass sich die »weiblichen Anlagen« aktualisieren und sichtbar werden. Erst die Kultur – so könnte man Kants Unterminierung eines Kultur/Natur-Dualismus auf den Punkt bringen

gen – führt dazu, dass sich die Naturanlagen entfalten. Die ›weibliche Natur‹ liegt also in der kulturellen Potenz, die durch die menschliche Kulturentwicklung in Aktualität übersetzt wird und gerade dadurch Kulturgeschichte ermöglicht.²⁹² Entwicklung und Fortschritt der Kultur sind deshalb nichts anderes als Entfaltung dieser ›weiblichen Natur‹,²⁹³ die als »Übergang from nature to morality« fungiert.²⁹⁴

Weil die fortschreitende gesellschaftliche Kultivierung darin besteht, dass sich die »weiblichen Beschaffenheiten« entfalten, führt der Fortgang der Kultur in Kants Ausführungen dazu, dass die Frau stetig mehr Macht über den Mann erhält. »Im rohen Naturzustande« sieht Kant in der Frau nichts anderes als »ein Hausthier«: »Der Mann geht mit Waffen in der Hand voran, und das Weib folgt ihm mit dem Gepäck seines Hausraths beladen.« Doch sobald sich die Kultivierung einstellt, verschieben sich in Kants Narrativ die Machtverhältnisse. Auf die erste Stufe des »rohen Naturzustand[s]« folgt die »barbarische bürgerliche Verfassung«, die sich darin auszeichnet, dass die »Vielweiberei gesetzlich« festgelegt wird. In diesem gesellschaftlichen Zustand wisse »das am meisten begünstigte Weib in ihrem Zwinger (Harem genannt)« – wie Kant die Vorstufe zur bürgerlichen Gesellschaft orientalisiert – »über den Mann die Herrschaft zu erringen, und dieser hat seine liebe Noth, sich in dem Zank vieler um Eine (welche ihn beherrschen soll) erträglicher Weise Ruhe zu schaffen« (ebd., 304). Bereits hier zeigt sich die ›Gefahr‹, die in der fortschreitenden Kultur liegt: Der Mann verliert Schritt für Schritt seine Vormachtstellung.

Während der Mann in der ›barbarischen bürgerlichen Verfassung« noch die Möglichkeit hat, den Konkurrenzkampf zwischen den Frauen zu seinen Gunsten zu wenden und »Ruhe zu schaffen«, geht diese Machtposition mit der nächsten Stufe, dem »bürgerlichen Zustande«, zu Ende. Hier »giebt sich das Weib dem Gelüsten des Mannes nicht ohne Ehe weg und zwar die der *Monogamie*«. Da innerhalb der Ehe nun keine Konkurrenzkämpfe mit anderen Frauen mehr bestehen, können die bürgerlichen Ehefrauen ihre ganze »Kunst« darin investieren, die Männer »zu lenken und sie zu jener ihrer Absicht zu gebrauchen«. Doch mit der bürgerlichen Ehe und dem sich darin abzeichnenden Mächtigkeits-

292 Vgl. Loudon 2000, S. 82-87.

293 Obwohl Friederike Kuster »the question of the anthropological presuppositions of the gender economy – and with it the nature/culture dichotomy« in den Fokus ihrer Untersuchung stellt, entgeht ihr dieser Punkt (Kuster 2022, S. 125).

294 Loudon 2000, S. 84.

gewicht steht der kulturelle Fortschritt nicht still. Innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft entwickelt sich die »Civilisierung« noch weiter »bis zur weiblichen Freiheit«, die Kant in der »Galanterie« verortet. Auf dieser Entwicklungsstufe hat die Frau die Möglichkeit, »auch andere Männer als den einen öffentlich zu Liebhabern zu haben« (ebd.). War im »rohen Naturzustand« der männliche Mut noch vonnöten, um die weibliche »Furcht [...] vor körperlichen Verletzungen und Schüchternheit vor dergleichen Gefahren« zu komplementieren (ebd., 306),²⁹⁵ resultiert in Kants Kultur-narrativ aus der Galanterie die »weibliche Freiheit«:

Wenn diese [die Galanterie, r. s.] aber zur Mode und die Eifersucht lächerlich geworden ist (wie das dann im Zeitpunkt des Luxus nicht ausbleibt), so entdeckt sich der weibliche Charakter: mit ihrer Gunst gegen Männer auf Freiheit und dabei zugleich auf Eroberung dieses ganzen Geschlechts Anspruch zu machen. (AA VII, 304-305)

Der Grund, dass Frauen laut Kant ihre Freiheit in der »Eroberung dieses ganzen Geschlechts« erlangen, liegt jedoch nicht darin, dass sie auf dieser Stufe ihre Sexualität »frei« ausleben können, sondern – ganz im Gegenteil – in ihrer geschlechtsspezifischen grundsätzlichen Abhängigkeit vom Mann: »Denn eine junge Frau ist doch immer in Gefahr, Wittwe zu werden, und das macht, daß sie ihre Reize über alle den Glücksumständen nach ehefähige Männern ausbreitet: damit, wenn jener Fall sich ereignete, es ihr nicht an Bewerbern fehlen möge« (ebd., 305). In der von Kant als »weibliche Freiheit« betitelten Stufe äußert sich demnach die fundamentale weibliche Unfreiheit, unabhängig von der Ehe einen Subjektstatus zu erlangen.

Kants Analyse der Geschlechtscharaktere in seiner *Anthropologie* zeichnet sich deshalb als ein vielschichtiges Unterfangen ab. Einerseits erweist sich sein Frauenbild als hochgradig stereotyp, das er darüber hinaus in seiner »Hermetik« aufzuschlüsseln sucht, um so die vermeintlich weibliche Herrschaft über den Mann zu decouvrieren und damit zu unterbinden. Andererseits handelt sich Kant mit der Situierung der weiblichen Macht in der Kultur und der Kultur als weibliches Projekt – ob gewollt oder nicht, sei dahingestellt – eine geschlechtsspezifische Codierung für

295 Vgl. Rolf Löchel: Frauen sind ängstlich, Männer sollen mutig sein. Geschlechterdifferenz und Emotionen bei Immanuel Kant. In: Kant-Studien 97/1 (2006), S. 50-78; Christine Kanz: Angst und Geschlechterdifferenzen. Ingeborg Bachmanns *Todesarten*-Projekt in Kontexten der Gegenwartsliteratur. Stuttgart/Weimar 1999, S. 35-36.

sein eigenes Unterfangen ein, das er mit der *Anthropologie* verfolgt: Die Kultivierung des Menschen, seine pragmatische Ethik und die Beförderung der pragmatischen Bestimmung wäre so gesehen ein weiblich codiertes Unterfangen, das – genau wie Kants Verständnis des Weiblichen – darauf ausgelegt ist, den Menschen zur »Geselligkeit und Wohlanständigkeit« anzuleiten (ebd., 306).

III.3.3.3 *Der Charakter des Volkes*

Auf die Stufe des Geschlechts folgt die Stufe des Volkes, auf der Kant den Zusammenhang von einer individuellen »Affectation eines Charakters« und einem sich in einem Kollektiv abzeichnenden allgemeinen Charakter untersucht. Die Art, wie Menschen sich als eine »in einem Landstrich vereinigte Menge Menschen« gegenseitig beeinflussen und ihren Charakter formen, kann sich unterschiedlich gestalten, und genau in den verschiedenen Arten verortet Kant verschiedene Volkscharaktere (ebd., 311). Auch wenn seine Ausführungen zu den verschiedenen Charakteren der Völker nach vorherrschender Forschungsmeinung lediglich »very loosely arranged and unsystematically developed«²⁹⁶ sind, so lässt sich dennoch festhalten, dass Kant die Volkscharaktere jeweils am Übergang von Kultur und Natur beobachtet: Neben der geografischen Herkunft prägen insbesondere Nahrung, Sprache, Alltagsgegenstände, Kunst und Kultur den Volkscharakter.²⁹⁷ Seine Analyse konzentriert sich dabei auf die Lektüre von kulturellen Ausprägungen und auf Produkte einer geografisch festgelegten vereinigten Menschenmenge. Dabei bleibt die Frage außen vor, ob der Volkscharakter von einem »angeborenen Charakter des Urvolks ihrer Abstammung« kommt oder nicht. Diese Frage sei schlicht nicht zu beantworten, weil dafür »die Documente mangeln«, und deshalb auch irrelevant. »In einer Anthropologie in pragmatischer Hinsicht« zählt einzig, die Charaktere der Völker so »wie sie jetzt sind, in einigen Beispielen, und so weit es möglich ist, systematisch aufzustellen; welche urtheilen lassen, wessen sich das eine zu dem anderen zu versehen habe, und wie eines das andere zu seinem Vortheil benutzen könne« (ebd., 312). Die Grundmotivation der *Anthropologie*, durch ihre Analyse andere zu übervorteilen, gilt vor allem auf der Ebene der Völker.

²⁹⁶ Loudon 2000, S. 93.

²⁹⁷ Vgl. dazu bereits die *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*. Vgl. dazu Robert B. Loudon: National Character via the Beautiful and Sublime? In: Ders. 2011c, S. 150-163.

Die von der Forschung behauptete mangelnde Systematik in diesem Abschnitt der *Anthropologie* thematisiert auch Kant selbst – und holt sie damit gleich wieder ein. Weil die »angestammten oder durch langen Gebrauch gleichsam zur Natur gewordenen und auf sie gepfropften Maximen, welche die Sinnesart eines Volks ausdrücken«, lediglich »gewagte Versuche« erlauben, verschiedene Volkscharaktere »zu classificiren«, können Klassifizierungen unterschiedlich ausfallen. Kant reflektiert in diesem Zusammenhang sogar seine eurozentrische Position, die zu einer spezifischen Einteilungsart der Völker führt: »Die Türken, welche das christliche Europa *Frankestan* nennen, wenn sie auf Reisen gingen, um Menschen und ihren Volkscharakter kennen zu lernen [...], würden die Eintheilung desselben [...] vielleicht auf folgende Art machen«. Unterschiedliche Völker würden Volkscharaktere unterschiedlich einteilen, was von einem Bewusstsein Kants zeugt, dass eine spezifische Volkscharakteristik bereits die Art und Weise festlegt, über dieselbe zu reflektieren. Die selbstkritische Beleuchtung seiner eigenen Perspektive kann Kant dabei aber bei weitem nicht aufrechterhalten, wie die Auslassungen im vorhergehenden Zitat zeigen: »Die Türken« können nämlich laut Kant eine Volkscharakterisierung gerade deshalb nicht vornehmen, weil sie, wie er zu wissen glaubt, nicht auf Reisen gehen, um andere Völker kennen zu lernen, »(welches kein Volk außer dem europäischen thut und die Eingeschränktheit aller übrigen an Geist beweist)«. Die Taktik, andere »Volkscharakter[e]« zu verstehen, um dann dieses Wissen »zu seinem Vortheil benutzen« zu können (ebd.), sieht Kant als eine rein europäische Vorgehensweise, die er zudem lediglich den »Franzosen, Engländer[n] und Deutsche[n]« zuspricht (ebd., 316) und die dann auch für die Überlegenheit dieser Völker verantwortlich sein soll.

Kants Eurozentrismus geht aber noch weiter: Die einzigen Völker, denen nach seiner Klassifizierung überhaupt ein Charakter zukommen kann, sind neben Frankreich, England und Deutschland noch Spanien und Italien, wobei Russland, Polen und die Türkei immerhin für Kant noch einer Erwähnung würdig sind, letzten Endes jedoch – wie alle anderen – »hier füglich übergangen werden« können (ebd., 319). Für seine Analyse gibt er vor, »in Sprache, Gewerbart, selbst in Kleidung die Spuren« zu lesen, die für den jeweiligen Charakter eines Volkes verantwortlich sind. Diesen differenzierten, selbst die kulturelle Materialität mitreflektierenden Ansatz unterbietet Kant aber bei weitem, wenn er zu den spezifischen Charakterisierungen kommt. An die Stelle einer luziden Lektüre dieser »Spuren« treten nicht selten herkömmliche Stereotypisierungen (ebd., 313).

Die Charakterisierung der »*französische[n] Nation*« nimmt Kant anhand einer Sprachanalyse vor. Der »Conversationsgeschmack« zeichnet

Frankreich aus, das in diesem Bereich »das Muster aller übrigen« liefert. Die französische Sprache macht das »Volk im Ganzen *liebeswürdig*«; sie zu sprechen kultiviert ein Volk, weswegen sie für Kant auch als »Damen-sprache« gilt und weiblich codiert ist (ebd.). Die konkrete Analyse führt er an einzelnen Wörtern durch, die »sich nicht leicht in andere Sprachen übersetzen« lassen, »weil sie mehr die Eigenthümlichkeit der Sinnesart der Nation, die sie spricht, als den Gegenstand bezeichnen, der dem Denkenden vorschwebt«. Die Unübersetzbarkeit führt er in seinen Beispielen interessanterweise gerade an Wörtern vor, deren Bedeutung in das semantische Feld der Ästhetik fallen. Wie das Französische also über die Sinnlichkeit denkt, darin offenbart sich ihre »Eigenthümlichkeit der Sinnesart«: »*Esprit* (statt *bon sens*), *frivolité*, *galanterie*, *petit maître*, *coquette*« oder »*bon mot*« zeigen in ihren semantischen Nuancen, sinnliche Zustände zu beschreiben, den zentralen Stellenwert des Geschmacks innerhalb des französischen Volkes (ebd., 314).

Ganz anders sieht sich Kant gezwungen, bei der Charakterisierung des englischen Volkes vorzugehen, da »die Einwanderungen der Deutschen und des französischen Völkerstammes« eine »vermischte Sprache« hervorgebracht und damit auch »die Originalität dieses Volks verlöscht« habe. Daraus resultiert laut Kant ein Charakter, der sich primär dadurch auszeichnet, dass er erkünstelt hervorgebracht werden muss. Das englische Volk habe lediglich »einen Charakter, den es sich selbst anschaffte«. Deswegen würde dieser Charakter »wohl nichts anders bedeuten als den durch frühere Lehre und Beispiel erlernten Grundsatz, er müsse sich einen solchen machen, d. i. einen zu haben affectiren«. Diese Artifizialität des Charakters äußert sich darin, dass »ein steifer Sinn, auf einem freiwillig angenommenen Princip zu beharren und von einer gewissen Regel (gleich gut welcher) nicht abzuweichen«, den Engländer auszeichne (ebd.). Damit sei er das Gegenteil des Franzosen: Nicht in einem kollektiven Geschmack, sondern in einem Individualismus des Sich-selbst-einen-Charakter-Machens liegt der Volkscharakter. Diese Charakterart führt zu einer Isolation gegenüber anderen Völkern sowie zu einer Isolation der einzelnen Mitglieder nach innen, was Kant insbesondere in Bezug auf das Essen festhält: »Er will lieber in einem besonderen Zimmer allein als an der Wirthstafel für dasselbe Geld speisen: weil bei der letzteren doch etwas Höflichkeit erfordert wird« (ebd., 315).

Eines knappen Überblicks würdig erachtet Kant zudem noch den spanischen und italienischen Volkscharakter. Sowohl in der Sprache als auch in Verhaltensmustern glaubt er bei den Spaniern »einen edlen Nationalstolz« herauslesen zu können, der sich von dem selbst im Alltag gebrauchten sprachlichen Stilmodus der »Grandiloquenz« bis hin zum »*Fandango*«

zeige. Den italienischen Charakter macht er in einem »*Kunstgeschmack*« fest, der – im Gegensatz zum französischen »Conversationsgeschmack« – sich nicht im Privaten, sondern im Öffentlichen abzeichnet (ebd., 316). In »pompöse[n] Aufzüge[n], Prozessionen große[n] Schauspiele[n], Carnevalls, Maskeraden« etc. wird Kunst öffentlich zelebriert, »um zu *sehen* und in großer Gesellschaft gesehen zu werden« (ebd., 317).

Kaum verwunderlich ist Kants Laudatio auf den Charakter der Deutschen: »Die *Deutschen* stehen im Ruf eines guten Charakters, nämlich dem der Ehrlichkeit und Häuslichkeit; Eigenschaften, die eben nicht zum Glänzen geeignet sind« (ebd.). Freilich deckt sich der Deutsche mit dem von Kant hochgelobten Charaktertyp des Phlegmatikers. Die »Talente seines richtigen Verstandes und seiner tief nachdenkenden Vernunft« komplementiert zudem sein »anhaltende[r] *Fleiß*«. Dem Deutschen kommen »Bescheidenheit«, »Gelehrsamkeit« sowie »Sittsamkeit« zu. Und selbst die von Kant als negativ markierten Eigenschaften zeugen indirekt von positiven Charakteristika: Dass der Deutsche eine »geringe Meinung von sich« hat, »original sein zu können«, erklärt er so, dass die Schwäche des Deutschen primär nicht darin liegt, dass er einen »Hang zum Nachahmen« hat, sondern dass er zu bescheiden von sich denkt (ebd., 318). Zudem habe der Deutsche – was von Kant zu hören durchaus amüsant anmutet – »eine gewisse Methodensucht«, die sich im Besonderen »in der Erfindung der Titel (von Edlen und Hochedlen, Wohl- und Hochwohl-, auch Hochgeboren)«, im Allgemeinen »als Peinlichkeit und Bedürfnis der methodischen Eintheilung, um ein Ganzes unter einen Begriff zu fassen«, äußert und eigentlich nichts anderes als ein Symptom ist, das »die Beschränkung des angeborenen Talents verräth« (ebd., 319). Hätte der Deutsche nur etwas mehr Mut, sich selbst seine Großartigkeit einzugestehen, wäre auch sein letzter Makel getilgt.

III.3.3.4 *Der Charakter der Gattung*

Die *Anthropologie* schließt Kant damit, dass er den Charakter des Menschen als Gattung festzulegen sucht und diesen durch dessen Bestimmung perspektiviert: »Der Charakter eines lebendigen Wesens ist das, woraus sich seine Bestimmung zum voraus erkennen läßt« (AA VII, 329). Er versucht sich damit an einer »Skizze eines Portraits der menschlichen Rasse, ihres kollektiven Charakters und ihrer Bestimmung«. ²⁹⁸ In einem ersten Schritt geht er nach den aristotelischen Definitionsregeln vor, die

²⁹⁸ Patrick Kain: Der Charakter der Gattung. In: Otfried Höffe (Hrsg.): Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie. Berlin 2012, S. 137-155, hier: S. 138.

über das *genus proximum* und die *differentia specifica* eine Gattung bzw. Art festlegen. Weil das für die menschliche Gattung aber nicht funktioniert, arbeitet sich Kant im Folgenden an der Figuration ab, die den Menschen als dasjenige Wesen versteht, das sich dadurch auszeichnet, dass es sich seine Bestimmung selbst erschafft. Dies führt ihn zurück zur Rolle der Erziehung: Der Mensch muss zum Menschen und damit zum sich selbst bestimmenden Wesen erzogen werden, was aber wiederum verschiedene Schwierigkeiten mit sich bringt. Während er diese Schwierigkeiten und deren (un-)mögliche Lösung ausformuliert, gelangt er wiederum zur Einsicht, dass die menschliche Gattung darin besteht, dass sie durch Konstruktion und Projektion zugleich ihr zu erreichendes Idealbild entwirft und sich in Regress auf dieses selbst formt.

Im Sinne von Aristoteles' in der *Topica* (ca. 350 v. u. Z.) fixierten Regeln für die Gattungsdefinition versucht Kant, den Menschen erst einmal durch die übergeordnete Gattung und die spezifischen Unterschiede zu den Nebengattungen zu bestimmen.²⁹⁹ Für die Definition des vernünftigen Wesens Mensch besteht jedoch das Problem, dass eine *differentia specifica* nicht angegeben werden kann, da Informationen zu anderen vernünftigen Wesen fehlen. Selbst das Attribut ›irdisch‹ hilft nicht weiter, weil zum Attribut ›nicht irdisch‹ dem Menschen kein erfahrbares Wesen vorhanden ist; es bräuchte »zwingend die Referenzierung eines extraterrestrischen Blicks«,³⁰⁰ der dem Menschen jedoch vorenthalten bleibt. Die Definitionsprinzipien der Logik gelangen beim Menschen an ihre Grenzen, einen Gattungsbegriff zu erstellen.

Weil die Logik nicht weiterhilft, um den Charakter der menschlichen Gattung festzulegen, wechselt Kant seine Vorgehensweise:

Es bleibt uns also, um dem Menschen im System der lebenden Natur seine Classe anzuweisen und so ihn zu charakterisiren, nichts übrig als: daß er einen Charakter hat, den er sich selbst schafft, indem er vermögend ist, sich nach seinen von ihm selbst genommenen Zwecken zu perfectioniren [...]. (AA VII, 321)

Der Mensch schafft sich selbst einen Charakter, indem er sich einen zu erreichenden Zustand projiziert und sich nach dieser Projektion ausrichtet, konstruiert und sich so perfektioniert – und genau darin liegt das

299 Vgl. Aristoteles: *Topik*. Übers. und kommentiert von Tim Wagner und Christof Rapp. Stuttgart 2004, S. 195-196 [143a29-143b23].

300 Philipp Theisohn: Einführung in die außerirdische Literatur. Lesen und Schreiben im All. Berlin 2022, S. 99.

Charakteristische des Menschen. Dies ermöglicht eine »Perfectionirung des Menschen durch fortschreitende *Cultur*« (ebd., 322), wobei freilich das jeweils projizierte Telos der Vollkommenheit wiederum abhängig vom jeweiligen Zustand des Menschen ist. Dadurch entfällt aber die Möglichkeit zu überprüfen, ob es sich bei einem Fortschreiten der Kultur tatsächlich um Fortschritte handelt, oder ob sie lediglich aus der jeweiligen Perspektive als solche gewertet werden.³⁰¹ Kant widmet sich dem Problem in diesem Kapitel immer wieder und bewegt sich dabei zwischen der euphorischen Verkündung seines Hoffnungsnarrativs des Fortschrittes durch die menschliche Kultur und dem ernüchternden Eingeständnis, dass nicht nur die Beurteilung des Progresses immer an die eigene Perspektive gebunden bleibt, sondern dass auch die Beurteilung selbst mehr als guten Grund hat, am Fortschritt zu zweifeln.

Das Charakteristikum des Menschen als Konstruktion und Projektion zeichnet sich in drei »Anlagen« ab, die den Menschen von den anderen irdischen Lebewesen unterscheiden.³⁰² Bei der ersten handelt es sich um die »*technische Anlage*«, die es als »(mit Bewußtsein verbunden-mechanische) zu Handhabung der Sachen« den Lebewesen erlaubt, bewusst in der Welt zu agieren (ebd.). Diese Anlage kommt auch anderen Lebewesen als dem Menschen zu, jedoch mit einem wesentlichen Unterschied: Der Zweck der Verwendung dieser Anlage ist bei allen nichtmenschlichen Lebewesen vorgegeben, beim Menschen besteht eine Offenheit, wie er seine technischen Anlagen verwenden kann. Exemplarisch veranschaulicht Kant dies an der menschlichen Hand, in der sich die Vernunft körperlich niederschlägt:

Die Charakterisierung des Menschen als eines vernünftigen Thieres liegt schon *in* der Gestalt und Organisation seiner *Hand*, seiner *Finger* und *Fingerspitzen*, deren theils Bau, theils zartem Gefühl, dadurch die Natur ihn nicht für Eine Art der Handhabung der Sachen, sondern unbestimmt für alle, mithin für den Gebrauch der Vernunft geschikt gemacht und dadurch die technische oder Geschicklichkeitsanlage seiner Gattung als eines *vernünftigen* Thieres bezeichnet hat. (AA VII, 323)

301 Zur Frage der Norm in Kants *Anthropologie* vgl. Lorini 2023.

302 Zur Transformation der drei menschlichen Anlagen von der *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1793; AA VI, 26-28) zur *Anthropologie* vgl. Wilson 2006, S. 61-92. Allgemein zu Kants Konzept der Anlage des Menschen in geschichtsphilosophischer Hinsicht vgl. Pauline Kleingeld: Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants. Würzburg 1995.

Weil die »Gestalt und Organisation« der menschlichen Hand »unbestimmt für alle« Handlungen ausgelegt ist, äußert sich in den technischen Anlagen des Menschen dessen Potenz, sich selbst Zwecke zu setzen und nach dieser Projektion tätig zu sein. Hier setzt das Prinzip der Vernunft ein, etwas Bestimmtes nach dem eigenen Willen hervorzubringen (vgl. AA VI, 213), was sich bereits in der Hand abzeichnet. Dezidiert grenzt sich Kant in seiner Argumentation nun aber davon ab, dass dieser Vernunftzweck der technischen Anlage »ursprünglich« für diese spezifisch menschliche Charakteristik bestimmt gewesen sei (AA VII, 322). Die Methode, anhand einer »Archäologie der Natur« den ursprünglichen Zweck zu decouvrieren, führt lediglich zu einer »Hypothese« (ebd., 323) und hat deshalb für eine pragmatische Anthropologie »keine Bedenklichkeit« (ebd., 322).³⁰³

Die zweite, die »*pragmatische Anlage*« kommt als einzigem irdischem Lebewesen dem Menschen zu und besteht in »der Zivilisierung durch Cultur, vornehmlich der Umgangseigenschaften«. Dies äußert sich im »natürliche[n] Hang seiner Art, im gesellschaftlichen Verhältnisse aus der Rohigkeit der bloßen Selbstgewalt herauszugehen und ein gesittetes (wenn gleich noch nicht sittliches), zur Eintracht bestimmtes Wesen zu werden« (ebd., 323). Diese Eintracht zwischen mehreren Menschen, in der die Organisation des Zusammenlebens besteht, ermöglicht die Kultur, die den Menschen zivilisiert, d. h. ihn befähigt, andere Menschen gezielt für den eigenen Zweck zu nutzen, jedoch dergestalt, dass den anderen nicht bewusst wird, dass sie von einem fremden Willen gebraucht werden. In diesem Spiel nimmt sich der Mensch mit seinen »*Künsten der Cultur*« ein unabschließbares Projekt vor, in dem er als Endziel die Erfüllung seiner Bestimmung verortet. Dieses Projekt lässt »kein Ende absehen«, da »das Ziel« dem Menschen immer »im Prospective bleibt«. Die Bestimmung verweilt also im Prinzip der Projektion und Konstruktion, was nicht zuletzt auch deshalb keine Erfüllung erlaubt, da die Projektion von einem nicht vollkommenen Wesen vorgenommen wird. Dies leitet direkt zur dritten, zur »*moralische[n] Anlage*« des Menschen über. Sie äußert

303 Dieses Argument greift Friedrich Nietzsche – ebenfalls am Beispiel der Hand – in *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887) wieder auf, ohne auf Kants Ausführungen zu verweisen (Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. In: Ders.: *Werkausgabe. Kritische Gesamtausgabe*. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. VI.2. Berlin 1968, S. 257-432, hier: S. 329-334). Anders verfährt Heinrich von Kleist, der zwar auf Kant verweist, die Stelle aber der *Kritik der Urteilskraft* zuordnet (vgl. Heinrich von Kleist: *Theater*. Den 2. Oktober »1810: *Ton des Tages*, Lustspiel von Voß. In: Ders.: *Sämtliche Erzählungen, Anekdoten, Gedichte, Schriften*. Hrsg. von Klaus Müller-Salget. Frankfurt a. M. 2005, S. 571).

sich in der spannungsgeladenen Doppelung, dass der »*intelligibele* Charakter der Menschheit« gut, »seinem *sensibelen* Charakter nach« böse ist. So simpel wie dieser einfache Dualismus scheint, verhält es sich freilich nicht. Denn unvermischt liegen die zwei Charaktere des Menschen nie vor, weswegen auch hier die Bestimmung in der Projektion und Konstruktion, »im kontinuierlichen Fortschreiten zum Besseren« besteht (ebd., 324).

In der prozessual gedachten Projektion und Konstruktion sieht Kant die »Summe der pragmatischen Anthropologie in Ansehung der Bestimmung des Menschen« (ebd.). Als organisierendes Verfahren, das den Fortschritt der menschlichen Bestimmung garantieren soll, setzt Kant die Erziehung ein:³⁰⁴ »Der Mensch muß also zum Guten *erzogen* werden«. Genau hier stellt sich aber wiederum das Erziehungsparadox ein, das Kant bereits in *Über Pädagogik* erläutert (vgl. Kap. III.2): Der Mensch, der einen anderen Menschen »erziehen soll, ist wieder ein Mensch, der noch in der Rohigkeit der Natur liegt und nun doch dasjenige bewirken soll, was er selbst bedarf« (ebd., 325). Weil nur unvollkommene Menschen Menschen erziehen und das somit auch nur unvollkommen durchführen können, entfällt gar ein Punkt, an dem eine sichere Wertung der menschlichen Entwicklung als Fortschritt möglich wäre. Darin äußert sich »die Schwierigkeit für unsere Gattung, in das Gleis der kontinuierlichen Annäherung zu ihrer Bestimmung zu kommen«, die Kant als Quintessenz von Rousseaus Zivilisationskritik sieht.³⁰⁵ Rousseau, so Kant, verlange vom Menschen nicht, »in die Wälder zurück zu kehren«, sondern die eigene Perspektive zu reflektieren, wenn es darum geht, den Fortschritt als Fortschritt zu werten, was dann eben nicht zur hoffnungsverkündenden stetigen Annäherung des Menschen an das Gute durch die Kultur führt, sondern zur Selbstkritik: »[D]ie Erfahrung alter und neuer Zeiten muß jeden Denkenden hierüber verlegen und zweifelhaft machen, ob es mit unserer Gattung jemals besser stehen werde.« Rousseau will also nicht, dass der Mensch »zurück *gehen*, sondern von der Stufe, auf der er jetzt steht, zurück *sehen*« soll, was dann nicht zu einer Lösung, sondern zu einer kritischen Reflexion führt (ebd., 326).

Weil sich dieses Erziehungsparadox nicht lösen lässt, ist auch die approximative Annäherung an einen idealen Zustand einer moralischen Welt für den Menschen nicht realisierbar. Denn solange kein vollkom-

304 Vgl. Kain 2012.

305 Vgl. zu dieser Rousseau-Lektüre von Kant bereits Ernst Cassirer: Kant und Rousseau. In: Ders.: Rousseau, Kant, Goethe. Hrsg. von Rainer A. Bast. Hamburg 1991, S. 3-61.

mener Erzieher auftaucht, gibt es keine Möglichkeit, festzustellen, ob sich der Mensch überhaupt hin zu einer moralischen Welt kultiviert, wie Kant sodann mit Rousseau eingestehen muss:

Da nun aber hiezu wiederum *gute* Menschen erforderlich sind, die dazu selbst haben erzogen werden müssen und deren es wohl keinen geben wird, der nicht (angeborene oder zugezogene) Verdorbenheit in sich hätte: so bleibt das Problem der moralischen Erziehung für unsere *Gattung* selbst der Qualität des Principis, nicht bloß dem Grade nach unaufgelöst, weil ein ihr angeborener böser Hang wohl durch die allgemeine Menschenvernunft getadelt, allenfalls auch gebändigt, dadurch aber doch nicht vertilgt wird. (AA VII, 327)

Da der moralische Zustand also unerreichbar bleibt, springt die pragmatische Ethik in die Bresche, die auf Kultivierung und Zivilisierung abzielt. Mit der Kultivierung und Zivilisierung verhardt der Mensch in demjenigen Status, der zwar auf ein geselliges Miteinander hinarbeitet, jedoch nicht aus altruistischen Motiven: »Der eigene Wille ist immer in Bereitschaft, in Widerwillen gegen seinen Nebenmenschen auszubrechen, und strebt jederzeit, seinen Anspruch auf unbedingte Freiheit, nicht bloß unabhängig, sondern selbst über andere ihm von Natur gleiche Wesen Gebieter zu sein« (ebd.). Die Erfüllung einer erhofften moralischen Welt bleibt fortwährend aufgeschoben – an ihre Stelle tritt die Kultivierung, welche die Machtausübung von Menschen über andere Menschen organisiert.

Bleibt der Mensch dazu verdammt, im Zustand zu verharren, in dem ihm die moralische Welt nur als unerreichbares Heilsversprechen vorschwebt, findet er sich dazu genötigt, seine zwischenmenschlichen Beziehungen nicht über ein moralisches Gesetz, sondern mittels einer Ethik zu verwalten, die mit der Darstellung seiner selbst und der Lektüre der anderen kalkuliert. Semiotik und nicht Vernunft verantworten Konstruktion und Projektion des Menschen:

Weil aber Thorheit, mit einem Liniament von Bosheit verbunden (da sie alsdann Narrheit heißt), in der moralischen Physiognomik an unserer Gattung nicht zu verkennen ist: so ist allein schon aus der Verheimlichung eines guten Theils seiner Gedanken, die ein jeder kluge Mensch nöthig findet, klar genug zu ersehen: daß in unserer Rasse jeder es gerathen finde, auf seiner Hut zu sein und sich nicht *ganz* erblicken zu lassen, wie er ist; welches schon den Hang unserer Gattung, übel gegen einander gesinnt zu sein, verräth. (AA VII, 332)

Sich nicht durchschauen zu lassen, andere jedoch möglichst exakt zu de-couvrieren – darin liegt die pragmatische Potenz des Menschen, innerhalb der aktuellen Welt gesellschaftliche Funktionen erfolgreich durch-zuführen.

Diese semiotischen Verfahren – auch wenn auf den ersten Blick alles andere als ethisch – sind eben doch hochgradig virulent, wie Kant abschließend an einem Gedankenexperiment vorführt: »Es könnte wohl sein: daß auf irgend einem anderen Planeten vernünftige Wesen wären, die nicht anders als laut denken könnten, d. i. im Wachen wie im Träumen, sie möchten in Gesellschaft oder allein sein, keine Gedanken haben könnten, die sie nicht zugleich *aussprechen*.« Unverdecktes Darstellen seines Selbst, mag es von der Warte einer praktischen Vernunft aus noch so wünschenswert sein, erfordert jedoch zu hohe Voraussetzungen, um überhaupt für eine Gesellschaftsbildung funktional zu sein: »Wenn sie nicht alle *engelrein* wären, so ist nicht abzusehen, wie sie nebeneinander auskommen, einer für den anderen nur einige Achtung haben und sich mit einander vertragen könnten. –« (Ebd.) Weil nun der Mensch diese Reinheit nie erreichen kann, bleibt er darauf angewiesen, Semiotik zu beherrschen:

Es gehört also schon zur ursprünglichen Zusammensetzung eines menschlichen Geschöpfs und zu seinem Gattungsbegriffe: zwar Anderer Gedanken zu erkunden, die seinigen aber zurückzuhalten; welche saubere Eigenschaft denn so allmählig von *Verstellung* zur vorsetzlichen *Täuschung*, bis endlich zur *Lüge* fortzuschreiten nicht erman-gelt. (AA VII, 332)

Auch wenn hier eine gewisse Resignation herausgehört werden könnte, so nur deshalb, weil eine radikale und konsequente Analyse der prag-matischen Anthropologie eben gerade kein Heilsversprechen liefern kann. Dass Kant aber dennoch damit schließt, dass ein »beständige[s] Fort-schreiten [...] erwartet werden kann« (ebd., 333), kann ihm wohlwollend als Optimismus, etwas strenger als Inkonsequenz seiner ansonsten doch so bestechenden Anthropologie in pragmatischer Hinsicht ausgelegt werden.

III.4 Fazit

Die Bestimmung des Menschen, wie sie Kant in seiner Transzendentalphilosophie ausarbeitet, verspricht dem Menschen das Paradies auf Erden:

Wenn die menschliche Natur ihre völlige Bestimmung und ihre höchstmögliche Vollkommenheit wird erreicht haben, so ist dies das Reich Gottes auf Erden, alsdenn wird das innere Gewissen Recht und Billigkeit regieren, und keine obrigkeitliche Gewalt. Dies ist der letzte bestimmte Zweck und die höchste moralische Vollkommenheit, zu der das menschliche Geschlecht gelangen kann, die nach dem Verlauf vieler Jahrhunderte zu hoffen ist. (AA XXVII.I, 471)

Obwohl Kant aus reiner Vernunft a priori aufzeigt, dass wir Grund zu dieser Hoffnung haben, hilft diese Einsicht allein herzlich wenig, um in der aktuellen Welt zum guten Menschen zu gelangen. Will man in dieser den Menschen in seiner Bestimmung befördern, gelten andere Richtlinien als diejenigen der reinen Vernunft. Deshalb endet Kants aus der reinen Vernunft abgeleitete Ethik bei »der Methodenlehre einer moralischen Bildung und Übung« (AA V, 161): Pädagogik und nicht Vernunft bildet den guten Menschen. Und auch wenn für Kant die Hoffnung auf das Paradies einen vernünftigen Grund hat, so setzen bei ihm die ethischen Handlungsanleitungen nicht bei der menschlichen Vernunft, sondern der menschlichen Kultur an. Übungen führen den Menschen in seiner Bestimmung weiter, weswegen er bereits in der Transzendentalphilosophie die Relevanz der Pädagogik hervorhebt.

Mit den Übungen findet sich Kant auf dem Gebiet der Rhetorik wieder. Neben der Kultivierung des Menschen organisiert sie zudem über die Topik, dass das Bezeichnungsvermögen des Menschen (*facultas signatrix*) kein Privatvermögen bleibt, sondern sich kollektiv absichert und so – ausgehend von den körperlichen Organen – ein Bedeutungssystem ermöglicht. Dieses semiotisch grundierte und rhetorisch strukturierte Bedeutungssystem verantwortet neben der Epistemologie auch eine Ethik, die keine transzendente, sondern eine pragmatische Ausrichtung aufweist. Der gute Mensch besteht hier nicht darin, dass er nach vernünftigen Maximen handelt, sondern darin, dass er seinen Mitmenschen gegenüber als guter Mensch wirkt. Wie Baumgarten greift Kant auf eine semiotische Ethik zurück, wenn es um die Bestimmung des Menschen innerhalb der Pragmatik geht. Die Kultivierung erlaubt es ihm, sich innerhalb eines gesellschaftlichen Rollenspiels so zu verhalten, dass er als guter Mensch gelesen wird und so wiederum sich selbst und seine Mit-

menschen weiter kultivieren kann. Darin liegt das höchste Gut in pragmatischer Hinsicht, das in der Tischgesellschaft seine Aktualisierung findet: Ein kultiviertes Mahl mit kultivierten Menschen garantiert neben dem Genuss auch die gegenseitige Beförderung in der Kultur und so in der Bestimmung des Menschen.

Philosophie lässt sich deshalb nicht vom Leben trennen, nicht einmal – oder gerade nicht, wie die Methodologie der *Anthropologie* aufzeigt – bei Kant. Seine Tischgesellschaft erfreut sich schon Jahre vor der *Anthropologie* Bekanntheit, genauso wie sein galantes Gesellschaftsleben:

Als Herder Königsberg verließ, sprach Kant mit dem damals 19jährigen Jünglinge und ermahnte ihn, er sollte doch nicht so viel über Bücher brüten, sondern vielmehr seinem Beispiel folgen. Er sei sehr gesellig und nur in der Welt könne man sich bilden. (Wirklich war damals Herr Magister Kant der galanteste Mann von der Welt, trug bordierte Kleider, einen *postillon d'amour* und besuchte alle Coterien.)³⁰⁶

Der Kant, der mit dem *postillon d'amour* »eine am Körper angebrachte erotische Botschaft« zu lesen gibt, und der auch vor Besuchen in »Coterien« nicht zurückschreckt – private Clubs, »in denen man den erotischen Vorlieben ohne Verlust des bürgerlichen Ansehens nachgehen konnte« –, passt freilich nicht ins Bild der üblichen Zeichnung seiner Person und seines Denkens.³⁰⁷ Ob Kant tatsächlich der »homoerotischen Privatgesellschaft« beiwohnte oder nicht, sei hier dahingestellt.³⁰⁸ Jedenfalls erklärt das doch sehr klar konturierte Kant-Bild, das sich in Bezug auf sein Leben und seine Philosophie nur langsam und gegen erheblichen Widerstand abbauen oder auch nur neu perspektivieren lässt, weswegen eine pragmatische Ethik sowie die Rolle der Tischgesellschaft für die Bestimmung des Menschen bis anhin von der Forschung größtenteils ignoriert wurden. Dass der gute Mensch mitten im Leben steht und nicht in einem transzendentalphilosophischen Hoffnungsnarrativ aufgeschoben bleibt, erweist sich als ein völlig neues Potenzial von Kants Ethik, das bis jetzt – gewollt oder ungewollt – keine Beachtung erhielt.

306 Karl August Böttiger: Literarische Zustände und Zeitgenossen. In Schilderungen aus Karl Aug. Böttiger's handschriftlichem Nachlasse. Hrsg. von Karl Wilhelm Böttiger. Bd. 1. Leipzig 1838, S. 133.

307 Jauch 2014, S. 235.

308 Ebd., S. 237.

IV. CONCLUSIO

Der gute Mensch

Den guten Menschen als ein Projekt von Philosophie, Pädagogik und Poetik im 18. Jahrhundert zu verstehen, provoziert gezwungenermaßen Einwände. Von Max Horkheimers und Theodor W. Adornos prominenter Studie *Dialektik der Aufklärung* (1947 und 1969) über postmoderne Kritik bis hin zu Feminismus und Postkolonialismus werden seit bald hundert Jahren die Schattenseiten der Aufklärung beleuchtet, weswegen der ethische Status der Aufklärung immer wieder aufs Neue überprüft und umgewertet wird. Zugleich ruft die Kritik vehemente Verteidiger:innen auf den Plan, welche die Aufklärung zu retten versuchen und z. B. dafür argumentieren, dass Menschenrechte, Gleichheit der Menschen, Demokratie, individuelle Freiheit, Gewaltentrennung etc. erst im Zuge der Aufklärung zu grundlegenden Prinzipien von Wertevorstellungen sowie von Recht und Politik werden.¹ Die vorliegende Arbeit hat nicht den Anspruch, innerhalb dieser Diskussion ein Urteil zu fällen. Was sie aber aufzeigt, ist die intrinsische Verknüpfung von Epistemologie und Ethik, die sowohl bei der Kritik als auch bei der Verteidigung der Aufklärung nur allzu leicht aus dem Blick gerät. Denn das ethische Verhalten des Menschen gegenüber der Gesellschaft und gegenüber sich selbst hängt vom Modus seines Erkennens ab, das seit der Begründung der Ästhetik Sinnlichkeit und Vernunft gleichermaßen berücksichtigt.

Dieser epistemologische Modus, der die Konzipierung des guten Menschen auszeichnet, ist dem Menschen nicht ohne weiteres zugänglich. Er erhält ihn nicht als Geburtsrecht von Gottes Segen, sondern einzig durch Übungen, die seinen Charakter formen, ihn als guten Menschen bilden, seine Bestimmung skizzieren und ihn dieser näherbringen. Weil dem Menschen aber seit seinem radikalen Ausschluss aus dem Paradies, also aus der Vollkommenheit, noch nicht einmal seine Bestimmung als zu erreichendes Ziel gegeben ist, hängt selbst dieses Ziel als Projektion wiederum von seiner eigenen Konstruktion ab, d. h. von seinen jeweiligen Vermögen. Um diesem epistemologisch schwindelerregenden Zustand mächtig zu werden, greift die Erkenntnistheorie des 18. Jahrhunderts auf die Rhetorik zurück, deren epistemologische Funktion zum Tragen

1 Vgl. den Forschungsüberblick in Andreas Pečar und Damien Tricoire: *Falsche Freunde. War die Aufklärung wirklich die Geburtsstunde der Moderne?* Frankfurt a. M./New York 2015.

kommt. Diese epistemologische Funktion liegt dabei nicht in der Metaphysik verankert, sondern in der aktuellen Welt: Traditionell kalkuliert die Rhetorik mit der diskursiven Macht der Sprache und legt Übungsprogramme fest, die den Menschen zur Erkenntnis und damit zur Teilhabe an der Gesellschaft erziehen, was wiederum die ethischen Relationen zu sich selbst wie zu seinen Mitmenschen begründet. Weil die Übungen beim Körper ansetzen, vermag die Rhetorik, Erkenntnisprozesse über die Sinnlichkeit zu formen und so die Grundlage des guten Menschen zu liefern. Die Epistemologie erhält deshalb ihr historisches Profil in der Neuauflage der Rhetorik.

Diese körperlichen Übungen erweitert die Rhetorik durch die Semiotik. Die Art und Weise, wie Zeichen zu Bedeutung gelangen, bestimmt den Zugriff des Menschen auf die Welt. Körperliche Übungen führen deshalb direkt – beispielsweise durch Lese- und Schreibübungen – zum Umgang mit Zeichen, welche die Gestik, die Mimik, die Sprache und allgemein Handlungen organisieren. Gottfried Wilhelm Leibniz bemerkt bereits um 1700 die grundlegende Bedeutung der Zeichen für das menschliche Erkennen und Empfinden. Seine Forschungsergebnisse im Bereich der Semiotik übernimmt Alexander Gottlieb Baumgarten, der systematisch die ethischen Implikationen des Vermögens der Zeichenkunde (*facultas characteristica*) ausarbeitet. Er implementiert die Funktion der Semiotik auf ein von Christian Wolff übernommenes Modell der Ethik und markiert ihr Ziel in der prozessual begriffenen Vervollkommnung des Menschen. Dieser Prozess besteht sowohl in der Beziehung des Menschen zu sich selbst als auch zu seinen Mitmenschen, weswegen eigene und gesellschaftliche Vervollkommnung einander bedingen. Semiotisch grundiert läuft seine Ethik darauf hinaus, dass die Beziehungen des Menschen zu sich selbst und zu seinen Mitmenschen auf die Vermittlung durch Zeichen angewiesen sind.

Weil die Übungen, die den guten Charakter formen, primär sinnlich verfahren, sieht sich Baumgarten für die Vervollständigung seiner *Ethica philosophica* (1740/3/1763) gezwungen, mit der *Aesthetica* (1750 und 1758) eine Theorie der sinnlichen Erkenntnis zu begründen. Weil für die epistemologische Grundlage der Sinnlichkeit die Metaphysik nicht weiterhilft, greift er auf die Rhetorik zurück, welche die Parameter bereitstellt, mit denen eine Wissenschaft jenseits des prädikativen Erkennens operieren kann. Jedoch lässt sich eine solche Wissenschaft nicht vom Subjekt abstrahieren. Deswegen bleibt die sinnliche Erkenntnis auf Übungen angewiesen, die das schöne Denken dem *felix aestheticus* einprogrammiert, das sich wiederum als schöne Erkenntnis im Medium abzeichnet. Um die mediale Seite der sinnlichen Erkenntnis erschließen zu können,

macht sich Baumgarten Aristoteles' Ethos-Konzept zu Nutze. Das ästhetische Ethos komplementiert den Charakter des *felix aestheticus*, der durch die Übungen geformt wird.

Die Abhängigkeit der Ethik von der Epistemologie sowie die zentrale Funktion des Mediums in diesem Verhältnis analysiert Johann Georg Sulzer, indem er aufzeigt, wie Poesie den Menschen bildet. Die theoretischen Grundlagen generiert sein Seelenmodell, das die Rhetorik als Grundlage von Empfinden und Erkennen festlegt. Durch rhetorische Verfahren entwickeln sich die Seelenvermögen, weswegen Poesie die Bildung des Menschen steuern kann. Diese Einsicht zeichnet sich in seinen Erziehungsschriften ab, in denen er die Bildung des Menschen auf einen ethischen Zielpunkt ausrichtet: Das Kind soll zum guten Menschen gebildet werden. Weil die Poesie und insbesondere die Gattung des sokratischen Lehrgesprächs die Kraft haben, diese Bildung zu vollziehen, schreibt Sulzer selbst einen poetischen Text. Die *Unterredungen über die Schönheit der Natur* (1750/1779) enthalten deshalb einerseits einen theoretischen Teil, in dem er die Erziehung des Menschen durch die Poesie an eine Naturästhetik koppelt. Andererseits führt er mit den *Unterredungen* die Bildung der Lesenden durch, die er nach seiner Vorlage zu guten Menschen zu bilden gedenkt. Dazu skizziert er sowohl die erotisch konnotierte Männerfreundschaft als auch das bürgerliche Familienmodell, in die der gute Mensch eingebunden ist.

Das Verhältnis von Konstruktion und Projektion, das die Bildung des guten Menschen organisiert, leitet auch Immanuel Kants Philosophie. Die Bildung des guten Menschen ergänzt er mit einem geschichtsphilosophischen Index, was zur Bestimmung des Menschen führt. Seine ethischen Überlegungen gehen zwar transzendentalphilosophisch von den Bedingungen der reinen praktischen Vernunft aus. Da sich die Wirksamkeit einer reinen Vernunftethik jedoch in Grenzen hält, sieht sich Kant genötigt, die Kultur in Anschlag zu bringen. Deshalb münden seine Überlegungen innerhalb seiner kritischen Ethikschriften in eine Pädagogik, die den Menschen zum guten Menschen erzieht. Da er dieses Projekt als Klimax denkt, in der die Bildung des Menschen in einer endlosen Generationenreihe durchgeführt wird, setzt er mit der Bestimmung den Fluchtpunkt, der jedoch aufgeschoben bleibt, was die Bestimmung zu einem infiniten Regress macht. Dieser Regress besteht in der Konstruktion und Projektion, welche die Bestimmung des Menschen in dessen Selbstbestimmung verlagert. Um diese Bestimmung zu befördern, wechselt Kant den Ausgangspunkt seines Denkens von der Transzendentalphilosophie über die Kultur zur Pragmatik. Vor dem Hintergrund der aktuellen Welt entwirft er eine pragmatische Ethik, die mit den gegebenen

Umständen kalkuliert und von diesen ausgehend die Bestimmung des Menschen neu denkt. Hier bemerkt er, dass nicht ein paradiesisches Heilsversprechen zur Beförderung der Bestimmung dient, sondern die Tischgesellschaft. In ihr kann der Mensch sowohl körperliche als auch geistige Genüsse erleben und zugleich die Kultivierung seiner selbst und seiner Mitmenschen – und damit wiederum seine Bestimmung – vorantreiben. Das Nonplusultra der gegenwärtigen Welt verortet Kant damit in der Dinnerparty.

V. LITERATUR

V.1 Primärliteratur

- Adelung, Johann Christoph: Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen. Zweyter Theil, von F-L. Wien 1811.
- Anaximenes: *Ars rhetorica quae vulgo fertur Aristotelis Ad Alexandrum*. Hrsg. von Manfred Fuhrmann. München/Leipzig 2000.
- [Anonym]: Zürich. Orell und Compagnie verlegt: Versuch vernünftiger Gedanken von der Auferziehung und Unterweisung der Kinder. In: *Freymüthige Nachrichten Von Neuen Büchern, Und Andern zur Gelehrtheit gehörigen Sachen* 2 (1745), S. 170-173.
- [Anonym]: [ohne Titel]. In: *Vermischte Abhandlungen und Urtheile über das Neueste aus der Gelehrsamkeit* 3 (1756), S. 211-213.
- [Anonym]: *Catalogus librorum a viro excellentissimo amplissimo Alexandro Gottlieb Baumgarten [...].* Frankfurt a. d. O. 1762.
- [Anonym]: *Chronik der Gesellschaft der Mahler. 1721-1722. Nach dem Manuscripte der Zürcher Stadtbibliothek.* Hrsg. von Theodor Vetter. Frauenfeld 1887.
- Aristoteles: *Politik*. Buch I. In: Ders.: *Werke, in deutscher Übersetzung*. Hrsg. von Hellmut Flashar, übers. von Eckart Schütrumpf. Bd. 9.1. Berlin 1991.
- *Rhetorik*. In: Ders.: *Werke, in deutscher Übersetzung*. Hrsg. von Hellmut Flashar, übers. von Christof Rapp. Bd. 4. Berlin 2002.
 - *Topik*. Übers. und kommentiert von Tim Wagner und Christof Rapp. Stuttgart 2004.
 - *Poetik*. In: Ders.: *Werke, in deutscher Übersetzung*. Hrsg. von Hellmut Flashar, übers. von Arbogast Schmitt. Bd. 5. Berlin 2008.
 - *Poetik*. Griechisch/Deutsch. Übers. und hrsg. von Manfred Fuhrmann. Ditzingen 2017.
 - *Rhetorik*. Griechisch/Deutsch. Übers. und hrsg. von Gernot Krapinger. Stuttgart 2018.
 - *Nikomachische Ethik*. In: Ders.: *Werke, in deutscher Übersetzung*. Hrsg. von Christof Rapp, übers. von Dorothea Frede. Bd. 6. Berlin/Boston 2020a.
 - *Nikomachische Ethik*. Griechisch/Deutsch. Übers. und hrsg. von Gernot Krapinger. Ditzingen 2020b.
- [Batteux, Charles]: *Les Beaux Arts reduits a un même principe*. Paris 1746.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb: *Ethica philosophica. Scripsit Acroamatice*. Halle [1740] 31761 [= Eth].
- *Acroasis Logica*. In Christianum L. B. de Wolff. Halle 1761.
 - *Sciagraphia encyclopaediae philosophicae*. Hrsg. von Johann Christian Foerster. Halle 1769.
 - *Philosophia generalis*. Hrsg. von Johann Christian Foerster. Halle 1770.
 - *Praelectiones theologiae dogmaticae*. Halle 1773.
 - *Kollegium über die Ästhetik*. In: Bernhard Poppe: Alexander Gottlieb Baumgar-

- ten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekanntenen Handschrift der Ästhetik Baumgartens. Borna-Leipzig 1907, S. 59-258.
- Theoretische Ästhetik. Lateinisch – Deutsch. Übers. und hrsg. von Hans Rudolf Schweizer. Hamburg ²1988.
 - Ästhetik. Lateinisch – Deutsch. Hrsg. und übers. von Dagmar Mirbach. Hamburg 2007 [= Ae].
 - *Metaphysica/Metaphysik*. Historisch-kritische Ausgabe. Hrsg. und übers. von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011 [= Met].
 - Anfangsgründe der praktischen Metaphysik. Vorlesung. Übers. und hrsg. von Alexander Aichele. Hamburg 2019.
 - Baumgarten's *Philosophical Ethics*. A Critical Translation. Hrsg. und übers. von John Hymers. London et al. 2024.
- [Baumgarten, Alexander Gottlieb]: Philosophische Brieffe von Aletheophilus. Frankfurt a. d. O./Leipzig 1741.
- Blanckenburg, Christian Friedrich von: Einige Nachrichten von dem Leben und den Schriften des Herrn Johann George Sulzer. In: Johann Georg Sulzer: Vermischte Schriften. Eine Fortsetzung der vermischten philosophischen Schriften desselben. Leipzig 1781.
- Bodmer, Johann Jacob: Ode an Philokles. In: J[ohann] J[acob] B[odmer]: Critische Lobgedichte und Elegien. Von J[ohann] G[eorg] S[chulthess] besorgt. Zürich 1747, S. 133-136.
- [Bodmer, Johann Jacob]: Der Mahler der Sitten. Von neuem übersehen und starck vermehret. Zürich 1746.
- Bonaventura: Collationes in Hexaëmeron. In: Ders.: Opera omnia. Hrsg. vom Collegium a S. Bonaventura. Bd. 5. Quaracchi 1891, S. 327-454.
- Böttiger, Karl August: Literarische Zustände und Zeitgenossen. In Schilderungen aus Karl Aug. Böttiger's handschriftlichem Nachlasse. Hrsg. von Karl Wilhelm Böttiger. Bd. 1. Leipzig 1838.
- Breitinger, Johann Jacob: Critische Dichtkunst Worinnen die Poetische Mahlerey in Absicht auf die Erfindung Im Grunde untersucht und mit Beyspielen aus den berühmtesten Alten und Neuern erläutert wird. Zürich 1740.
- Drey Reden. Bey Anlaß der feyerlichen Ankündigung und Einführung des mit Hoch Oberkeitlichem Ansehen bevestigten Erziehungs-Plans in unsere öffentliche Schule. Zürich 1773.
- [Breitinger, Johann Jacob]: Vertheidigung der Schweitzerischen Muse, Hr. D. Albrecht Hallers. Zürich 1744.
- Carrache [= Johann Jacob Breitinger]: IX. Discours. In: [Johann Jacob Bodmer und Johann Jacob Breitinger] (Hrsg.): Die Discourse der Mahlern. Dritter Theil. Zürich 1722, S. 65-72.
- Charleton, Walter: The Darkness of Atheism Dispelled by the Light of Nature. A Physico-Theologicall Treatise. London 1652.
- Descartes, René: Die Prinzipien der Philosophie. Lateinisch – Deutsch. Übers. und hrsg. von Christian Wohlers. Hamburg 2005.
- Gellert, Christian Fürchtgott: Briefe, nebst einer praktischen Abhandlung von dem guten Geschmacke in Briefen. Leipzig 1751.

- Goethe, Johann Wolfgang: Rezension. *Die schönen Künste in ihrem Ursprung, ihrer wahren Natur und besten Anwendung*, betrachtet von J. G. Sulzer. In: Ders.: Sämtliche Werke. Hrsg. von Karl Richter. Bd. 1.2. München 2006, S. 397-402.
- Haller, Albrecht von: Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit. In: Ders.: Gedichte. Hrsg. von Ludwig Hirzel. Frauenfeld 1882, S. 150-154.
- Herder, Johann Gottfried: Begründung einer Ästhetik in der Auseinandersetzung mit Alexander Gottlieb Baumgarten. In: Ders.: Werke in zehn Bänden. Hrsg. von Ulrich Gaier. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1985a, S. 651-694.
- Über die neuere deutsche Literatur. Erste Sammlung von Fragmenten. Eine Beilage zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend. 1767. In: Ders.: Werke in zehn Bänden. Hrsg. von Ulrich Gaier. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1985b, S. 161-259.
- [Hippel, Theodor Gottlieb von]: Über die Ehe. Vierte viel vermehrte Auflage. Berlin [1774] ⁴1793.
- Hirzel, Hans Caspar: Hirzel an Gleim über Sulzer den Weltweisen. Erste Abtheilung. Zürich/Winterthur 1779a.
- Hirzel an Gleim über Sulzer den Weltweisen. Zweyte Abtheilung. Zürich/Winterthur 1779b.
- Horatius Flaccus, Quintus: De arte poetica. In: Ders.: Opera. Hrsg. von Friedrich Klingner. Leipzig ³1959, S. 294-311.
- Ars Poetica. Über die Dichtkunst. Lateinisch/Deutsch. Hrsg. von Eckart Schäfer. Ditzingen 2017.
- Kant, Immanuel: Handexemplar von Alexander Gottlieb Baumgartens *Metaphysica* (41757): Tartu Ülikooli Raamatukogu, Manuskriptide kogu: Mscr 93. <http://dspace.ut.ee/handle/10062/32369?show=full> (Abruf: 15.5.2024).
- Gesammelte Schriften. Hrsg. Bd. 1-22 von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 ff. [= AA].
- Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Hrsg. von Reinhard Brandt. Hamburg 2000.
- Kettel, Samuel Friedrich und Melchior Friedrich Deutsch: Daß der sittliche Character des Herrn Professor Baumgarten, zu Franckfurth an der Oder in der sogenannten Vertheidigung des Herrn Doctor Nicolai, in Zerbst fälschlich angegeben worden. In zweien Briefen. Halle 1762.
- Kleist, Heinrich von: Theater. Den 2. Oktober 1810: *Ton des Tages*, Lustspiel von Voß. In: Ders.: Sämtliche Erzählungen, Anekdoten, Gedichte, Schriften. Hrsg. von Klaus Müller-Salget. Frankfurt a. M. 2005, S. 571.
- [Künzli, Martin]: Joh. Georg Sulzers vernünftiger Versuch von der Auferziehung der Kinder, einfältig widerleget von Kinderlieb Mag. Zürich 1748.
- Lavater, Johann Caspar: Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe. 4 Bde. Leipzig/Winterthur 1775-1778.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Leibniz an den Herzog Johann Friedrich. In: Ders.: Die philosophischen Schriften. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Bd. 1. Berlin 1875, S. 57-64.
- Extrait du Dictionnaire de M. Bayle article Rorarius p. 2599 sqq. de l'Édition de l'an 1702 avec mes remarques. In: Ders.: Die philosophischen Schriften. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Bd. 4. Berlin 1880, S. 524-554.

- Préface a la science générale. In: Ders.: Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Extraits de manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre. Hrsg. von Louis Couturat. Paris 1903, S. 153-157.
 - Die Charakteristik als Organon der allgemeinen Wissenschaft. In: Ders.: Fragmente zur Logik. Übers. von Franz Schmidt. Berlin 1960a, S. 110-115.
 - Analyse der Sprachen. In: Ders.: Fragmente zur Logik. Übers. von Franz Schmidt. Berlin 1960b, S. 96-104.
 - Leibniz an Huygens. In: Ders.: Mathematische Schriften. Hrsg. von Carl Immanuel Gerhardt. Bd. 2. Hildesheim/New York 1971a, S. 17-25.
 - Characteristica Geometrica. Analysis Geometrica propria. Calculus situs. In: Ders.: Mathematische Schriften. Hrsg. von Carl Immanuel Gerhardt. Bd. 5. Hildesheim/New York 1971b, S. 141-211.
 - Entwurf der geometrischen Charakteristik. In: Ders.: Philosophische Werke in vier Bänden. Hrsg. von Ernst Cassirer, übers. von Artur Buchenau. Bd. 1. Hamburg 1996a, S. 56-61.
 - Zur allgemeinen Charakteristik. In: Ders.: Philosophische Werke in vier Bänden. Hrsg. von Ernst Cassirer, übers. von Artur Buchenau. Bd. 1. Hamburg 1996b, S. 16-23.
 - La Monadologie/Monadologie. In: Ders.: Monadologie und andere metaphysische Schriften. Französisch–Deutsch. Hrsg. und übers. von Ulrich Johannes Schneider. Hamburg 2002, S. 110-151.
 - De numeris characteristicis ad linguam universalem constituendam. In: Ders.: Philosophische Schriften. Hrsg. von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster. Bd. 4, A. Berlin 2006a, S. 263-270.
 - Dialogus. In: Ders.: Philosophische Schriften. Hrsg. von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster. Bd. 4, A. Berlin 2006b, S. 20-25.
 - Fundamenta calculi ratiocinatoris. In: Ders.: Philosophische Schriften. Hrsg. von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster. Bd. 4, A. Berlin 2006c, S. 917-922.
 - Quid sit Idea. In: Ders.: Philosophische Schriften. Hrsg. von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster. Bd. 4, B. Berlin 2006d, S. 1369-1371.
 - De alphabeto cogitationum humanarum. In: Ders.: Philosophische Schriften. Hrsg. von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster. Bd. 4, A. Berlin 2006e, S. 270-273.
 - De characteribus et de arte characteristica. In: Ders.: Philosophische Schriften. Hrsg. von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster. Bd. 4, A. Berlin 2006, S. 916.
 - Analysis linguarum. In: Ders.: Philosophische Schriften. Hrsg. von der Leibniz-Forschungsstelle der Universität Münster. Bd. 4, A. Berlin 2006g, S. 102-105.
- Meier, Georg Friedrich: Alexander Gottlieb Baumgartens Leben. Halle 1763.
- Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst. Hrsg. von Axel Bühler und Luigi Cataldi Madonna. Hamburg 1996.
- Mendelssohn, Moses: Übersetzung von Baumgartens *Ethica philosophica* (§§ 1-25). In: Ders.: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Hrsg. von Eva J. Engel. Bd. 6.2. Stuttgart-Bad Cannstatt 1981, S. 235-241.
- Nicolai, Gottlob Samuel: Vertheidigung gegen den Herrn Alexander Gottlieb Baum-

garten ordentlichen öffentlichen Professor der Philosophie zu Frankfurth an der Oder und die Herrn Verfasser der Abhandlungen und Urtheile über das Neueste aus der Gelehrsamkeit. Wobei verschiedene Wahrheiten der Philosophie untersucht werden. Wittenberg/Zerbst 1761.

Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. In: Ders.: Werkausgabe. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 6.2. Berlin 1968, S. 257-432.

Platon: Nomoi. Buch IV-VII. Übers. von Klaus Schöpsdau. Göttingen 2003.

Quintilianus, Marcus Fabius: Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher. Hrsg. und übers. von Helmut Rahn. Darmstadt ⁶2015.

Schleiermacher, Friedrich: Rezension von Immanuel Kant: Anthropologie. In: Ders.: Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. von Hermann Fischer. Abt. I, Bd. 2. Berlin/New York 1984, S. 363-369.

Seneca, Lucius Annaeus: Ad Lucilium epistulae morales. Hrsg. von Leighton Durham Reynolds. Bd. 2. Oxford 1965.

Spalding, Samuel Wilhelm: De Vi et Efficacia Ethices Philosophicae. Frankfurt a. d. O. 1741.

– De Vi et Efficacia Ethices Philosophicae. Hrsg. und übers. von Armin Emmel. <https://www.ruhr-uni-bochum.de/aesth/Emmel/Spalding.pdf> (Abruf: 15.5.2024).

Sulzer, Johann Georg: Observations sur l'influence réciproque de la raison sur le langage et du langage sur la raison. In: Histoire de l'académie royale des sciences et belles-lettres. Année MDCCLXVII (1769), S. 413-438 [= Obs].

– Anmerkungen über den gegenseitigen Einfluß der Vernunft in die Sprache, und der Sprache in die Vernunft. In: Ders.: Vermischte philosophische Schriften. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gesammelt. Leipzig 1773, S. 166-198 [= Anm].

– Anweisung zur Erziehung seiner Töchter. Zürich 1781.

– Lebensbeschreibung, von ihm selbst aufgesetzt. Hrsg. von Johann Bernhard Merian und Friedrich Nicolai. Berlin/Stettin 1809.

– Pädagogische Schriften. Hrsg. von Willibald Klinke. Langensalza 1922.

[Sulzer, Johann Georg]: Versuch von der Erziehung und Unterweisung der Kinder. Zürich [1745] ²1748 [= V].

– Unterredungen über die Schönheit der Natur. Berlin 1750 [= USN].

– Gedanken über die beste Art die claßische Schriften der Alten mit der Jugend zu lesen. Berlin 1765.

– Vorübungen zur Erweckung der Aufmerksamkeit und des Nachdenkens; zum Gebrauch einiger Klassen des Joachimsthalischen Gymnasiums. Berlin [1768] ²1771.

– Entwurf der Einrichtung des von Sr. Hochfürstl. Durchl. Dem Herzoge von Curland in Mitau neugestifteten Gymnasii academici. Mitau [1773] ²1774.

Syrus, Publilius: Die Sprüche des Publilius Syrus. Lateinisch – Deutsch. Hrsg. von Hermann Beckby. München 1969.

Terenz: Heauton Timorumenos/Der Büßende. In: Ders.: Komödien. Hrsg. und übers. von Peter Rau. Bd. 1. Darmstadt 2012, S. 187-285.

Thomasius, Christian: Institutiones jurisprudentiæ divinæ, in positiones succinctè contractæ [...]. Bd. 1. Frankfurt a. M./Leipzig 1688.

– Neue Erfindung einer wohlgegründeten und für das gemeine Wesen höchstnöthi-

- gen Wissenschaft/Das Verborgene des Hertzens anderer Menschen auch wider ihren Willen aus der täglichen *Conversation* zu erkennen [1691]. In: Ders.: *Allerhand bißher publicirte kleine Teutsche Schriften/ Mit Fleiß colligiret* und zusammen getragen. Halle 1701, S. 449-490.
- [Waser, Johann Heinrich]: Schreiben an Herrn A. E. J. In: [Johann Georg Sulzer]: *Versuch einiger vernünftigen Gedancken Von der Auferziehung u. Unterweisung der Kinder*. Zürich 1745, S. 3-32.
- Wolff, Christian: *Vernünftige Gedancken Von der Menschen Thun und Laßen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit, den Liebhabern der Wahrheit mitgetheilet*. Halle 1720.
- Z. [= Markus Herz]: [ohne Titel]. In: *Allgemeine Deutsche Bibliothek* 20/1 (1773), S. 25-51.

V.2 Sekundärliteratur

- Abbott, Don Paul: Kant, Theremin, and the Morality of Rhetoric. In: *Philosophy & Rhetoric* 40/3 (2007), S. 274-292.
- Adler, Hans: Fundus Animae – der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 62/2 (1988), S. 197-220.
- Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie, Ästhetik, Geschichtsphilosophie bei Johann Gottfried Herder. Hamburg 1990.
 - Die Bestimmung des Menschen. Spaldings Schrift als Ausgangspunkt einer offenen Anthropologie. In: *Das achtzehnte Jahrhundert* 18/2 (1994), S. 125-137.
 - Utopie und Imagination. A. G. Baumgartens Fiktionstheorie am Rande der Aufklärung. In: Jost Hermand (Hrsg.): *Positive Dialektik. Hoffnungsvolle Momente in der deutschen Kultur*. Oxford et al. 2007, S. 17-28.
 - Was ist ästhetische Wahrheit? In: Andrea Allerkamp und Dagmar Mirbach (Hrsg.): *Schönes Denken. A. G. Baumgarten im Spannungsfeld zwischen Ästhetik, Logik und Ethik*. Hamburg 2016, S. 49-66.
- Ahrens, Moritz: *Die Freundschaftlichen Briefe von 1746*. Ein kooperatives Publikationsprojekt. In: *Das achtzehnte Jahrhundert* 42/1 (2018), S. 48-68.
- und Daniela Kohler: Sulzer als Berliner Informant Albrecht von Hallers. In: Elisabeth Décultot und Jana Kittelmann (Hrsg.): *Gelebte Aufklärung. Johann Georg Sulzer (1720-1779) im Kontext*. Basel 2024, S. 237-250.
- Aichele, Alexander: La préhistoire du concept de l'idée. Un recours de Kant à Alexander Gottlieb Baumgarten. In: Robert Theis und Lukas K. Sosoe (Hrsg.): *Les sources de la philosophie kantienne aux XVII^e et XVIII^e siècles*. Paris 2005, S. 71-78.
- Wahrheit – Gewißheit – Wirklichkeit. Die systematische Ausrichtung von A. G. Baumgartens Philosophie. In: Ders. und Dagmar Mirbach (Hrsg.): *Alexander Gottlieb Baumgarten. Sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus*. Hamburg 2008, S. 13-36.
 - Wahrscheinliche Weltweisheit. Alexander Gottlieb Baumgartens Metaphysik des Erkennens und Handelns. Hamburg 2017.
 - Einleitung. In: Alexander Gottlieb Baumgarten: *Anfangsgründe der praktischen*

- Metaphysik. Vorlesung. Übers. und hrsg. von Alexander Aichele. Hamburg 2019, S. VII-LXVIII.
- Allais, Lucy: Kant's Racism. In: *Philosophical Papers* 45/1 (2016), S. 1-36.
- Alles, Thorben: Kants Ende aller Dinge. Bedeutungen religiöser Vorstellungen für die praktische Vernunft. In: Ulrike Peisker und Konstantin Funk (Hrsg.): *Ich sehe was, was du nicht siehst. Fragen moralischer, ästhetischer und religiöser Phänomenologie*. Leipzig 2024, S. 239-260.
- Allison, Henry E.: *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge 2001.
- Ameriks, Karl: *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. New York 2000.
- *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford 2003.
- Andermann, Kerstin: Anthropologie und Kritik. Kant, Foucault und die philosophische Anthropologie. In: Dies. und Andreas Jürgens (Hrsg.): *Mythos – Geist – Kultur. Festschrift zum 60. Geburtstag von Christoph Jamme*. München 2013, S. 221-235.
- Andriopoulos, Stefan: *Gespenster. Kant, der Schauerroman und optische Medien*. Göttingen 2018.
- Angelis, Simone de: *Anthropologien. Genese und Konfiguration einer ›Wissenschaft vom Menschen‹ in der Frühen Neuzeit*. Berlin/New York 2010.
- Arendt, Hannah: *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Hrsg. von Ronald Beiner. Chicago 1992.
- Arndt, Hans Werner: Die Semiotik Christian Wolffs als Propädeutik der ars characteristica combinatoria und der ars inveniendi. In: *Zeitschrift für Semiotik* 1/4 (1979), S. 325-331.
- Aso, Ken et al. (Hrsg.): *Onomasticon philosophicum. Latinoteutonicum et teutonico-latinum*. Tokyo 1989.
- Assmann, Aleida, Ulrich Gaier und Gisela Trommsdorff: Vorwort. In: Dies. (Hrsg.): *Positionen der Kulturanthropologie*. Frankfurt a. M. 2004, S. 7-8.
- Vorwort. In: Dies. (Hrsg.): *Zwischen Literatur und Anthropologie. Diskurse, Medien, Performanzen*. Tübingen 2005, S. 7-8.
- Assmann, Aleida und Jan Assmann (Hrsg.): *Vollkommenheit*. München 2010.
- Bach, Maximilian: Johann Georg Sulzer und der Berliner Klassizismus. In: Elisabeth Déculot und Jana Kittelmann (Hrsg.): *Gelebte Aufklärung. Johann Georg Sulzer (1720-1779) im Kontext*. Basel 2024, S. 223-236.
- Bachmann-Medick, Doris: *Die ästhetische Ordnung des Handelns. Moralphilosophie und Ästhetik in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart 1989.
- Bacin, Stefano: Kant's Lectures on Ethics and Baumgarten's Moral Philosophy. In: Lara Denis und Oliver Sensen (Hrsg.): *Kant's Lectures on Ethics. A Critical Guide*. Cambridge 2015, S. 15-33.
- Baeumler, Alfred: *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft*. Tübingen 1967.
- Bahr, Petra: *Darstellung des Undarstellbaren. Religionstheoretische Studien zum Darstellungsbegriff bei A. G. Baumgarten und I. Kant*. Tübingen 2004.
- Balke, Friedrich: *Possessive Mimesis. Eine Skizze und ein Beispiel*. In: Gertrud Koch, Martin Vöhler und Christiane Voss (Hrsg.): *Die Mimesis und ihre Künste*. München 2010, S. 111-126.

- Balogh, Piroska und Gergely Fórizs: Vorwort. Aspekte zur anthropologischen Ästhetik. In: Dies. (Hrsg.): *Anthropologische Ästhetik in Mitteleuropa 1750-1850. Anthropological Aesthetics in Central Europe 1750-1850*. Hannover 2018, S. 9-17.
- Baltussen, Han: Introduction. In: Ders. (Hrsg.): *Greek and Roman Consolations. Eight Studies of a Tradition and its Afterlife*. Swansea 2013, S. XIII-XXXV.
- Banki, Luisa: Der Mädchenfreund. Weibliches Lesen und Schreiben nach Sulzer. In: Elisabeth Décultot und Jana Kittelmann (Hrsg.): *Gelebte Aufklärung. Johann Georg Sulzer (1720-1779) im Kontext*. Basel 2024, S. 157-171.
- Barkhoff, Jürgen und Eda Sagarra (Hrsg.): *Anthropologie und Literatur um 1800*. München 1992.
- Baron, Konstanze und Christian Soboth (Hrsg.): *Perfektionismus und Perfektibilität. Theorien und Praktiken der Vervollkommnung in Pietismus und Aufklärung*. Hamburg 2018.
- Barthes, Roland: Die alte Rhetorik. In: Ders.: *Das semiologische Abenteuer*. Frankfurt a. M. 1988, S. 15-155.
- Bartl, Andrea: Von der Krise eines Aufklärers und der Unmöglichkeit, die Ewigkeit beschreiben zu können. Albrecht von Hallers *Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit*. In: Joseph P. Strelka (Hrsg.): *Lyrik – Kunstprosa – Exil. Festschrift für Klaus Weissenberger zum 65. Geburtstag*. Tübingen 2004, S. 25-40.
- Bartsch, Anna-Maria C.: *Form und Formalismus. Stationen der Ästhetik bei Baumgarten, Kant und Zimmermann*. Würzburg 2017.
- Battaglia, Fiorella: *Anthropologia transcendentalis. Kant's Theory of Human Nature*. In: *Archives Italiennes de Biologie* 150/34 (2012), S. 218-230.
- Battersby, Christine: Stages on Kant's Way. Aesthetics, Morality, and the Gendered Sublime. In: Peggy Zeglin Brand und Carolyn Korsmeyer (Hrsg.): *Feminism and Tradition in Aesthetics*. Pennsylvania 1995, S. 88-114.
- Baumann, Baptiste: Johann Georg Sulzers diskrete Auseinandersetzung mit den Theorien der Präformation und der Epigenese als naturphilosophischem Problem. In: Elisabeth Décultot und Jana Kittelmann (Hrsg.): *Gelebte Aufklärung. Johann Georg Sulzer (1720-1779) im Kontext*. Basel 2024, S. 55-76.
- Baumbach, Manuel: *Lukian in Deutschland. Eine forschungs- und rezeptionsgeschichtliche Analyse vom Humanismus bis zur Gegenwart*. München 2002.
- Baumeister, David: *Kant on the Human Animal. Anthropology, Ethics, Race*. Evanston 2022.
- Beetz, Manfred, Jörn Garber und Heinz Thoma (Hrsg.): *Physis und Norm. Neue Perspektiven der Anthropologie im 18. Jahrhundert*. Göttingen 2007.
- Beiser, Frederick C.: *Diotima's Children. German Aesthetic Rationalism from Leibniz to Lessing*. Oxford 2009.
- Bender, John und David E. Wellbery: Rhetoricality. On the Modernist Return of Rhetoric. In: Dies. (Hrsg.): *The Ends of Rhetoric. History, Theory, Practice*. Stanford 1990, S. 3-39.
- Bender, Wolfgang: J.J. Bodmer und J.J. Breitinger. Stuttgart 1973.
– *Rhetorische Tradition und Ästhetik im 18. Jahrhundert*. Baumgarten, Meier und Breitinger. In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 99/4 (1980), S. 481-506.

- Benthien, Claudia: Historische Anthropologie. Neuere deutsche Literatur. In: Dies. und Hans Rudolf Velten (Hrsg.): Germanistik als Kulturwissenschaft. Eine Einführung in neue Theoriekonzepte. Reinbek bei Hamburg 2002, S. 56-82.
- Bergengruen, Maximilian: Schöne Seelen, groteske Körper. Jean Pauls ästhetische Dynamisierung der Anthropologie. Hamburg 2003.
- Ders., Roland Borgards und Johannes Friedrich Lehmann (Hrsg.): Die Grenzen des Menschen. Anthropologie und Ästhetik um 1800. Würzburg 2001.
- Bernasconi, Robert: Who Invented the Concept of Race? Kant's Role in the Enlightenment Construction of Race. In: Ders. (Hrsg.): Race. Malden 2001, S. 11-36.
- Berndt, Frauke: Poema/Gedicht. Die epistemische Konfiguration der Literatur um 1750. Berlin/Boston 2011.
- Poetische Topik. In: Rüdiger Zymner (Hrsg.): Handbuch literarische Rhetorik. Berlin/Boston 2015, S. 433-460.
- Die Kunst der Analogie. A. G. Baumgartens literarische Epistemologie. In: Andrea Allerkamp und Dagmar Mirbach (Hrsg.): Schönes Denken. A. G. Baumgarten im Spannungsfeld zwischen Ästhetik, Logik und Ethik. Hamburg 2016, S. 183-199.
- Mundus poetarum. A. G. Baumgartens Fiktionstheorie. In: Albrecht Koschorke (Hrsg.): Komplexität und Einfachheit. DFG-Symposium 2015. Stuttgart 2017, S. 316-338.
- Schönes Wollen. A. G. Baumgartens literarische Medienethik. In: Rüdiger Campe und Malte Wessels (Hrsg.): Bella Parrhesia. Begriff und Figur der freien Rede in der Frühen Neuzeit. Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2018, S. 171-194.
- Gesteinsprobe. Baumgarten. In: Dieter Mersch, Sylvia Sasse und Sandro Zanetti (Hrsg.): Ästhetische Theorie. Zürich 2019, S. 21-35.
- Facing Poetry. Alexander Gottlieb Baumgarten's Theory of Literature. Berlin/Boston 2020.
- ›Korrektur an Winckelmann‹. Ethische Praktiken in Aby Warburgs ästhetischer Theorie. In: Claudia Keller und Christoph Schmäzle (Hrsg.): Archäologie der Moderne. Winckelmann um 1900. Hamburg 2021, S. 14-34.
- ›Arbeit des Herzens‹. Kardiologische Praktiken in J.J. Bodmers *Pygmalion und Elise* (1747/1749). In: Dies., Johannes Hees-Pelikan und Carolin Rocks (Hrsg.): Johann Jacob Bodmers Praktiken. Zum Zusammenhang von Ethik und Ästhetik im Zeitalter der Aufklärung. Göttingen 2022, S. 196-232.
- et al.: Einleitung. In: Dies. et al. (Hrsg.): Ethische Praktiken in ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts. Hamburg 2024, S. 7-28.
- Berner, Esther: Im Zeichen von Vernunft und Christentum. Die Zürcher Landschulreform im ausgehenden 18. Jahrhundert. Köln/Weimar/Wien 2010.
- Berner, Hannah et al. (Hrsg.): Narren, Götter und Barbaren. Ästhetische Paradigmen und Figuren der Alterität in komparatistischer Perspektive. Bielefeld 2020.
- Beutel, Albrecht: Einleitung. In: Johann Joachim Spalding: Die Bestimmung des Menschen. Hrsg. von Albrecht Beutel, Daniela Kirschkowski und Dennis Prause. Tübingen 2006, S. XXI-XLIX.
- Bezold, Raimund: Baumgartens Tod. In: Peter-André Alt et al. (Hrsg.): Prägnanter Tod. Studien zur deutschen Literatur der Aufklärung und Klassik. Würzburg 2002, S. 19-28.

- Bezzola, Tobia: Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik. Tübingen 1993.
- Birrer, Mathias: Kant und die Heterogenität der Erkenntnisquellen. Berlin/Boston 2017.
- Blumenberg, Hans: Die Genesis der kopernikanischen Welt. Frankfurt a. M. 1975.
- Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik. In: Ders.: Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. Stuttgart 1981a, S. 104-136.
 - Die Lesbarkeit der Welt. Frankfurt a. M. 1981b.
 - »Nachahmung der Natur«. Zur Vorgeschichte der Idee des schöpferischen Menschen. In: Ders.: Wirklichkeiten, in denen wir leben. Aufsätze und eine Rede. Stuttgart 1981c, S. 55-104.
- Böhm, Alexandra und Monika Sproll (Hrsg.): Fremde Figuren. Alterisierung in Kunst, Wissenschaft und Anthropologie um 1800. Würzburg 2008.
- Böhme, Gernot: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Darmstädter Vorlesungen. Frankfurt a. M. 1985.
- Böhme, Hartmut und Gernot Böhme: Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kant. Frankfurt a. M. 1985.
- Borchers, Stefan: Die Erzeugung des »ganzen Menschen«. Zur Entstehung von Anthropologie und Ästhetik an der Universität Halle im 18. Jahrhundert. Berlin/New York 2011.
- Borges, Maria: The Metaphysics of Morals. Between the a priori and a Practical Anthropology. In: *ethic@. An International Journal of Moral Philosophy* 16/3 (2017), S. 423-436.
- Emotion, Reason, and Action in Kant. London et al. 2019.
- Borghardt, Dennis: Kraft und Bewegung. Zur Mechanik, Ästhetik und Poetik in der Antikenrezeption der Frühen Neuzeit. Hamburg 2021.
- Bornscheuer, Lothar: »Toposforschung? Gewiß! Aber im Lichte des zu Erforschenden: im Lichte der U-topie.« Zum topikgeschichtlichen Paradigmenwechsel bei Vico und Baumgarten. In: Thomas Schirren und Gert Ueding (Hrsg.): Topik und Rhetorik. Ein interdisziplinäres Symposium. Tübingen 2000, S. 275-306.
- Brandt, Reinhard: Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798). Hamburg 1999.
- The Guiding Idea of Kant's Anthropology and the Vocation of the Human Being. In: Brian Jacobs und Partrick Kain (Hrsg.): Essays on Kant's Anthropology. Cambridge 2003, S. 85-104.
 - Kants Ehe- und Kindesrecht. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52/2 (2004), S. 199-219.
 - Die Bestimmung des Menschen als Zentrum der Kantischen Philosophie. In: Jürgen Stolzenberg (Hrsg.): Kant in der Gegenwart. Berlin/New York 2007a, S. 17-49.
 - Die Bestimmung des Menschen bei Kant. Hamburg 2007b.
 - und Werner Stark: Einleitung. In: Immanuel Kant: Gesammelte Schriften. Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Bd. 25.1. Berlin 1997, S. VII-CLI.
- Braungart, Georg: Sprache und Verhalten. Zur Affektlehre im Werk von Christian Thomasius. In: Friedrich Vollhardt (Hrsg.): Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung. Tübingen 1997, S. 365-375.

- Brecher, Martin: Vernunftrecht und Verdinglichung. Eine Rekonstruktion von Kants Eherecht. Berlin/Boston 2024.
- Bredenkamp, Horst: Die Fenster der Monade. Gottfried Wilhelm Leibniz' Theater der Natur und Kunst. Berlin 2008.
- Bremer, Thomas: Art. Charakter/charakteristisch. In: Karlheinz Barck et al. (Hrsg.): Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Bd. 1. Stuttgart/Weimar 2010, S. 772-794.
- Brewer, David A.: The Afterlife of Character, 1726-1825. Philadelphia 2005.
- Brockstieger, Sylvia: Theologie: Heillosen Himmel? Albrecht von Hallers *Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit* (ca. 1736). In: Urs Büttner und Ines Theilen (Hrsg.): Phänomene der Atmosphäre. Ein Kompendium Literarischer Meteorologie. Stuttgart 2017, S. 120-130.
- Bruss, Kristine S.: Persuasive *Ethopoeia* in Dionysius's *Lysias*. In: *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric* 31/1 (2013), S. 34-57.
- Buchenau, Stefanie: The Founding of Aesthetics in the German Enlightenment. The Art of Invention and the Invention of Art. Cambridge 2013.
- Sulzers »Physik der Seele« zwischen Medizin und Philosophie. In: Elisabeth Décultot, Philipp Kampa und Jana Kittelmann (Hrsg.): Johann Georg Sulzer. Aufklärung im Umbruch. Berlin/Boston 2018, S. 36-50.
 - Reimarus und die Debatte über die Bestimmung des Menschen. In: Dieter Hüning und Stefan Klingner (Hrsg.): Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Natürliche Religion und Popularphilosophie. Berlin/Boston 2022, S. 335-351.
 - Menschenwürde. Kant und die Aufklärung. Hamburg 2023.
- Burch-Brown, Joanna: Reflection and Synthesis. How Moral Agents Learn and Moral Culture Evolves. In: *Journal of Philosophy of Education* 55/6 (2021), S. 935-948.
- Caflisch-Schnetzler, Ursula: Pädagogik und Kommunikation. Zürich und das Baltikum. In: Hanspeter Marti (Hrsg.): Kulturaustausch. Baltisches Echo auf Gelehrte in der Schweiz und in Deutschland. Köln/Weimar/Wien 2014, S. 143-212.
- Campe, Rüdiger: Affekt und Ausdruck. Zur Umwandlung der literarischen Rede im 17. und 18. Jahrhundert. Tübingen 1990.
- Bella Evidentia. Der Begriff und die Figur der Evidenz in Baumgartens Ästhetik. In: Ders., Anselm Haverkamp und Christoph Menke (Hrsg.): Baumgarten-Studien. Zur Genealogie der Ästhetik. Berlin 2014a, S. 49-71.
 - Effekt der Form. Baumgartens Ästhetik am Rande der Metaphysik. In: Ders., Anselm Haverkamp und Christoph Menke (Hrsg.): Baumgarten-Studien. Zur Genealogie der Ästhetik. Berlin 2014b, S. 117-144.
 - Vier Tropen bei Vico und Baumgarten. Zur Inversion von Kulturwissenschaft und Ästhetik. In: Ders., Anselm Haverkamp und Christoph Menke (Hrsg.): Baumgarten-Studien. Zur Genealogie der Ästhetik. Berlin 2014c, S. 173-201.
 - Baumgartens Ästhetik. Metaphysik und *technē*. In: Andrea Allerkamp und Dagmar Mirbach (Hrsg.): Schönes Denken. A. G. Baumgarten im Spannungsfeld zwischen Ästhetik, Logik und Ethik. Hamburg 2016, S. 149-170.
 - und Malte Wessels (Hrsg.): Bella Parrhesia. Begriff und Figur der freien Rede in der Frühen Neuzeit. Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2018.
- Cassirer, Ernst: Die Philosophie der Aufklärung. Tübingen 1973.

- Kant und Rousseau. In: Ders.: Rousseau, Kant, Goethe. Hrsg. von Rainer A. Bast. Hamburg 1991, S. 3-61.
- Casula, Mario: *La metafisica di A. G. Baumgarten*. Milano 1973.
- A. G. Baumgarten entre G. W. Leibniz et Chr. Wolff. In: *Archives de Philosophie* 42/4 (1979), S. 547-574.
- Cavarero, Adriana: *Inclinations. A Critique of Rectitude*. Übers. von Amanda Minervini und Adam Sitze. Stanford 2016.
- Caygill, Howard: Über Erfindung und Neuerfindung der Ästhetik. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 49/2 (2001), S. 233-241.
- Chanter, Tina: Rethinking the Sublime in Kant and Shakespeare. Gender, Race and Abjection. In: Susanne Lettow und Tuija Pulkkinen (Hrsg.): *The Palgrave Handbook of German Idealism and Feminist Philosophy*. Basingstoke 2022, S. 91-112.
- Charpenel, Eduardo: *Ethos und Praxis. Der Charakterbegriff bei Aristoteles*. Freiburg i. Br./München 2017.
- Chraplak, Marc: B. H. Brockes' fröhliche Physikotheologie. Poetische Strategien gegen Weltverachtung und religiösen Fanatismus in der Frühaufklärung. Bielefeld 2015.
- Cicattello, Angelo: Anthropologie in kritischer Absicht. Natur und Bestimmung des Menschen bei Kant. In: *Perspektiven der Philosophie* 48 (2022), S. 33-50.
- Classen, Carl Joachim: Quintilians Redner. Ein *vir bonus dicendi peritus*. In: Ders.: *Aretai und Virtutes. Untersuchungen zu den Wertvorstellungen der Griechen und Römer*. Berlin/New York 2010, S. 261-269.
- Clemens, Manuel: *Das Labyrinth der ästhetischen Einsamkeit. Eine kleine Theorie der Bildung*. Würzburg 2015.
- Clewis, Robert R.: The Majesty of Cognition. The Sublime in Baumgarten, Mendelssohn, and Kant. In: J. Colin McQuillan (Hrsg.): *Baumgarten's Aesthetics. Historical and Philosophical Perspectives*. Lanham et al. 2021, S. 241-272.
- *The Origins of Kant's Aesthetics*. New York 2023.
- Cohen, Alix: The Ultimate Kantian Experience. Kant on Dinner Parties. In: *History of Philosophy Quarterly* 25/4 (2008a), S. 315-336.
- Physiological vs. Pragmatical Anthropology. A Response to Schleiermacher's Objection to Kant's Anthropology. In: Valerio Rohden et al. (Hrsg.): *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. 5. Berlin/New York 2008b, S. 3-14.
- Kant on the Moral Cultivation of Feeling. In: Dies. und Bob Stern (Hrsg.): *Thinking about the Emotions. A Philosophical History*. Oxford 2017a, S. 172-183.
- The Natural, the Pragmatic and the Moral in Kant's Anthropology. The Case of Temperaments. In: *Early Science and Medicine* 22 (2017b), S. 253-270.
- Kant on Moral Feelings, Moral Desire and the Cultivation of Virtue. In: *International Yearbook of German Idealism* 13 (2018), S. 3-18.
- (Hrsg.): *Kant's Lectures on Anthropology. A Critical Guide*. Cambridge 2014.
- Costa Lima, Luiz: Art. Mimesis/Nachahmung. In: Karlheinz Barck et al. (Hrsg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Bd. 4. Stuttgart/Weimar 2010, S. 84-121.
- Costazza, Alessandro: Das »Charakteristische« ist das »Idealische«. Über die Quellen einer umstrittenen Kategorie der italienischen und deutschen Ästhetik zwischen

- Aufklärung, Klassik und Romantik. In: Norbert Bachleitner, Alfred Noe und Hans-Gert Roloff (Hrsg.): Beiträge zu Komparatistik und Sozialgeschichte der Literatur. Festschrift für Alberto Martino. Amsterdam 1997, S. 463-490.
- Das »Charakteristische« als ästhetische Kategorie der deutschen Klassik. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 42 (1998), S. 64-94.
- Cummiskey, David: Kantian Consequentialism. New York 1996.
- Cureton, Adam: A Contractualist Reading of Kant's Proof of the Formula of Humanity. In: Kantian Review 18/3 (2013), S. 363-386.
- D'Alessandro, Giuseppe: Die Wiederkehr eines Leitworts. Die »Bestimmung des Menschen« als theologische, anthropologische und geschichtsphilosophische Frage der deutschen Spätaufklärung. In: Norbert Hinske (Hrsg.): Die Bestimmung des Menschen. Hamburg 1999, S. 21-47.
- Dähne, Maximilian: Joh. Georg Sulzer als Pädagog und sein Verhältnis zu den pädagogischen Hauptströmungen seiner Zeit. Königsee (Thür.) 1902.
- Därmann, Iris: Die Tischgesellschaft. Zur Einführung. In: Dies. und Harald Lemke (Hrsg.): Die Tischgesellschaft. Philosophische und kulturwissenschaftliche Annäherungen. Bielefeld 2008, S. 15-41.
- Dean, Richard: Moral Education and the Ideal of Humanity. In: Klas Roth und Chris W. Surprenant (Hrsg.): Kant and Education. Interpretations and Commentary. New York/London 2012, S. 139-151.
- Décultot, Elisabeth: L'esthétique de Sulzer entre l'Allemagne et la France au XVIII^e siècle. In: Bernard Deloche (Hrsg.): L'esthétique de Johann Georg Sulzer (1720-1779). Actes du colloque international du 21 novembre 2003. Lyon 2005, S. 11-37.
- Métaphysique ou physiologie du beau? La théorie des plaisirs de Johann Georg Sulzer (1751-1752). In: Revue germanique internationale 4 (2006), S. 93-106.
- Von der Seelenkunde zur Kunsttheorie. Zu Sulzers *Untersuchung über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen* (1751/52). In: Scientia Poetica 12 (2008), S. 69-88.
- Die Schattenseiten der Seele. Zu Johann Georg Sulzers Theorie der dunklen Vorstellungen. In: Hans Adler und Rainer Godel (Hrsg.): Formen des Nichtwissens der Aufklärung. München 2010, S. 263-278.
- Johann Georg Sulzers »System der schönen Künste«. In: Frank Grunert und Gideon Stiening (Hrsg.): Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume. Berlin 2011, S. 211-225.
- Kunsttheorie als Theorie des Empfindungsvermögens. Zu Johann Georg Sulzers psychologischen und ästhetischen Studien. In: Dies. und Gerhard Lauer (Hrsg.): Kunst und Empfindung. Zur Genealogie einer kunsttheoretischen Fragestellung in Deutschland und Frankreich im 18. Jahrhundert. Heidelberg 2012, S. 81-101.
- Von Winterthur nach Berlin. Johann Georg Sulzers europäische Vermittlungsaktivitäten. In: Heidi Eisenhut, Anett Lütteken und Carsten Zelle (Hrsg.): Europa in der Schweiz. Grenzüberschreitender Kulturaustausch im 18. Jahrhundert. Göttingen 2013, S. 151-168.
- Johann Georg Sulzer. Leben und Werk. In: Johann Georg Sulzer: Kurzer Begriff aller Wissenschaften. Erste (1745) und zweite (1759) Auflage. Hrsg. von Hans Adler. Basel 2014, S. XIII-LV.
- Was heißt empfinden? Zur Funktion der Kunst in Du Bos' und Sulzers Ästhetik.

- In: Frauke Berndt et al. (Hrsg.): Ethische Praktiken in ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts. Hamburg 2024, S. 279-296.
- und Alessandro Nannini: Einleitung. Sulzers »Physik der Seele«. In: Johann Georg Sulzer: Schriften zu Psychologie und Ästhetik. Hrsg. von Elisabeth Décultot und Alessandro Nannini. Basel 2024, S. XI-XXXVI.
- Dehrmann, Mark-Georg: Das »Orakel der Deisten«. Shaftesbury und die deutsche Aufklärung. Göttingen 2008.
- Deleuze, Gilles: Kants Kritische Philosophie. Berlin 1990.
- Foucault. Frankfurt a. M. 82015.
- Dell’Anno, Sina: »satura« – Monströses Schreiben in Antike und Aufklärung. Lucilius, Varro, Horaz, Petron, Martianus Capella, Hamann, Jean Paul. Berlin/Boston 2023.
- Deloche, Bernard (Hrsg.): L’esthétique de Johann Georg Sulzer (1720-1779). Actes du colloque international du 21 novembre 2003. Lyon 2005.
- Di Giulio, Sara: Handlungstheorie und Anwendbarkeit der Ethik. Ein Vergleich zwischen Kant und Baumgarten. Berlin/Boston (ersch. 2026).
- Dobai, Johannes: Die bildenden Künste in Johann Georg Sulzers Ästhetik. Winterthur 1978.
- Dockhorn, Klaus: Macht und Wirkung der Rhetorik. Vier Aufsätze zur Ideengeschichte der Vormoderne. Bad Homburg v. d. H. 1968.
- Dörflinger, Bernd: Ethische Methodenlehre. Didaktik und Asketik (TL 6:477-485). In: Andreas Trampota, Oliver Sensen und Jens Timmermann (Hrsg.): Kants *Tugendlehre*. A Comprehensive Commentary. Berlin/Boston 2013, S. 383-410.
- Zum Vorrang der Dichtkunst vor den anderen Künsten in Kants Anthropologie. In: Fernando M. F. Silva und Bernd Dörflinger (Hrsg.): Kant on Poetry. Kant über Poesie. Baden-Baden 2023, S. 135-147.
- et al. (Hrsg.): Kants Lectures/Kants Vorlesungen. Berlin/Boston 2015.
- dos Santos, Leonel Ribeiro: Poetic Illusion and Poetics of Illusion. Some Notes on a Little-Known Academic Draft from Kant’s Estate. In: Fernando M. F. Silva und Bernd Dörflinger (Hrsg.): Kant on Poetry. Kant über Poesie. Baden-Baden 2023, S. 115-133.
- Dostal, Robert J.: Kant and Rhetoric. In: *Philosophy & Rhetoric* 13/4 (1980), S. 223-244.
- Dubbels, Elke: Nach der Rhetorik. »Übung« in der Ästhetik und Dichtungstheorie des 18. Jahrhunderts (A. G. Baumgarten und K. Ph. Moritz). In: *Zeitschrift für deutsche Philologie* 142/4 (2023), S. 503-528.
- Dueck, Evelyn: Die »krumme Bahn der Sinnlichkeit«. Sehen und Wahrnehmen in Optik, Naturforschung und Ästhetik des 17. und 18. Jahrhunderts. Paderborn 2022.
- Dumouchel, Daniel: »Tiefen der Seele«. Veränderte Zustände und psychologische Paradoxe. Die empirische Psychologie bei J. G. Sulzer. In: Elisabeth Décultot, Philipp Kampa und Jana Kittelmann (Hrsg.): Johann Georg Sulzer. Aufklärung im Umbruch. Berlin/Boston 2018, S. 14-35.
- Dürbeck, Gabriele: Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750. Tübingen 1998.
- Düwell, Susanne: Physische Attraktion oder Erziehung durch gesteigerte Empfin-

- dung. Theaterkontroversen um 1770 (Goeze, Sulzer, Rousseau). In: Dies. und Nicolas Pethes (Hrsg.): Medienkritik und Wirkungsästhetik. Diskurse über Rezeptionseffekte (1750 bis heute). Berlin 2023, S. 67-91.
- Dyck, Corey W.: Chimerical Ethics and Flattering Moralists. Baumgarten's Influence on Kant's Moral Theory in the Observations and Remarks. In: Susan Meld Shell und Richard L. Velkley (Hrsg.): Kant's Observations and Remarks. A Critical Guide. Cambridge 2012, S. 38-56.
- Kant and Rational Psychology. Oxford 2014.
- Between Wolffianism and Pietism. Baumgarten's Rational Psychology. In: Courtney D. Fugate und John Hymers (Hrsg.): Baumgarten and Kant on Metaphysics. Oxford 2018, S. 78-93.
- Eibl, Karl: Goethes *Faust* als poetisches Spiel von der Bestimmung des Menschen. In: Bernd Hamacher und Rüdiger Nutt-Kofoth (Hrsg.): Johann Wolfgang Goethe. Lyrik und Drama. Darmstadt 2007, S. 189-209.
- Eichhorn, Kristin und Lothar van Laak (Hrsg.): Kulturen der Moral. Beiträge zur DGEJ-Jahrestagung 2018 in Paderborn. Hamburg 2021.
- Eigen, Sara und Mark Larrimore (Hrsg.): The German Invention of Race. Albany 2006.
- Elberfeld, Rolf: Ästhetische Übungen bei Baumgarten und Sulzer. Über die Entfaltung performativer »Kraft«. In: Jens Roselt und Ekaterina Trachsler (Hrsg.): Üben üben. Praktiken und Verfahren des Übens in den Künsten. Paderborn 2024, S. 157-182.
- und Stefan Krankenhagen (Hrsg.): Ästhetische Praxis als Gegenstand und Methode kulturwissenschaftlicher Forschung. Paderborn 2017.
- Emmel, Armin: Logische, ästhetische und metaphysische Wahrheit bei Alexander Gottlieb Baumgarten. In: Benedikt Fait und Daniela Zumpf (Hrsg.): Identität Logik Kritik. Festschrift für Ulrich Pardey zum 65. Geburtstag. Berlin 2014, S. 211-242.
- Engberg-Pedersen, Troels: Is There an Ethical Dimension to Aristotelian Rhetoric? In: Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.): Essays on Aristotle's *Rhetoric*. Berkeley/Los Angeles/London 1996, S. 116-141.
- Ercolini, Gina L.: Kant's Philosophy of Communication. Pittsburgh/Pennsylvania 2016.
- Esquisabel, Oscar M.: Leibniz' Erfindungskunst und der Entwurf der Charakteristik. In: *Studia Leibnitiana* 36/1 (2004), S. 42-56.
- Euler, Werner: *Commercium mentis et corporis?* Ernst Platners medizinische Anthropologie in der Kritik von Marcus Herz und Immanuel Kant. In: Guido Naschert und Gideon Stiening (Hrsg.): Ernst Platner (1744-1818). Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie. Hamburg 2007, S. 21-68.
- Die Idee des Schönen in Sulzers allgemeiner Theorie des Vergnügens. In: Frank Grunert und Gideon Stiening (Hrsg.): Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume. Berlin 2011, S. 101-133.
- Eze, Emmanuel Chukwudi: The Color of Reason. The Idea of »Race« in Kant's Anthropology. In: Ders. (Hrsg.): Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader. Cambridge/Oxford 1997, S. 103-140.

- Falduto, Antonino: *The Faculties of the Human Mind and the Case of Moral Feeling in Kant's Philosophy*. Berlin/Boston 2014.
- und Heiner F. Klemme: *Die Anthropologie im Kontext von Kants kritischer Philosophie*. In: Marc Rölli (Hrsg.): *Fines Hominis? Zur Geschichte der philosophischen Anthropologiekritik*. Bielefeld 2015, S. 17–32.
- Fasshauer, Vera: *Wahre Charaktere, gute Karikaturen, schöne Ungeheuer. Zur Poetik des Hässlichen im 18. Jahrhundert*. Heidelberg 2016.
- Favaretti Camposampiero, Matteo: *Anthropology from a Logical Point of View. The Role of Inner Sense from Jungius to Kant*. In: Gualtiero Lorini und Robert B. Loudon (Hrsg.): *Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology*. Cham 2018, S. 43–62.
- Feldmeier, Marc: *Archive der Kindheit. Pädagogik und Literatur von Sulzer bis Tieck*. Würzburg 2022.
- Felaj, Serena: *Kant on Melancholy. Philosophy as a Relief to the Disgust for Life*. In: *Con-Textos Kantianos* 13 (2021), S. 123–132.
- Finsen, Hans Carl: *Evidenz und Wirkung im ästhetischen Werk Baumgartens. Texttheorie zwischen Philosophie und Rhetorik*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 70/2 (1996), S. 198–212.
- Flannery, Kevin L.: *Action & Character According to Aristotle. The Logic of the Moral Life*. Washington 2013.
- Flikschuh, Katrin und Lea Ypi (Hrsg.): *Kant and Colonialism. Historical and Critical Perspectives*. Oxford 2014.
- Forrer, Thomas: *Schauplatz/Landschaft. Orte der Genese von Wissenschaft und Künsten um 1750*. Göttingen 2013.
- Foucault, Michel: *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris 1966.
- *Was ist Aufklärung?* In: Ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald, übers. von Hans-Dieter Gondek. Bd. 4. Frankfurt a. M. 2005, S. 687–707.
- *Einführung in Kants Anthropologie*. Übers. von Ute Frietsch. Berlin 2010.
- *Über sich selbst schreiben*. In: Ders.: *Schriften zur Literatur*. Hrsg. von Daniel Defert und François Ewald, übers. von Michael Bischoff. Frankfurt a. M. 2012, S. 350–367.
- *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*. Frankfurt a. M. 2012.
- *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesungen am Collège de France 1983/84*. Übers. von Jürgen Schöder. Frankfurt a. M. 2019.
- *Die Geständnisse des Fleisches*. Hrsg. von Frédéric Gros, übers. von Andrea Hemminger. Berlin 2019.
- Frank, Hilmar: *Identität und Charakter. Diskurs und Gegendiskurs*. In: *Weimarer Beiträge* 43/1 (1997), S. 27–35.
- Franke, Ursula: *Kunst als Erkenntnis. Die Rolle der Sinnlichkeit in der Ästhetik des Alexander Gottlieb Baumgarten*. Wiesbaden 1972.
- *Die Semiotik als Abschluß der Ästhetik. A. G. Baumgartens Bestimmung der Semiotik als ästhetische Propädeutik*. In: *Zeitschrift für Semiotik* 1/4 (1979), S. 345–359.

- Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks. Ästhetische Erfahrung heute – Studien zur Aktualität von Kants *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg 2000, S. V–XVI.
- Art. Bildung/Erziehung, ästhetische. In: Karlheinz Barck et al. (Hrsg.): Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Bd. 1. Stuttgart/Weimar 2010, S. 696–727.
- Baumgartens Erfindung der Ästhetik. Mit einem Anhang: »Baumgartens Ästhetik im Überblick« von Nicolas Kleinschmidt. Münster 2018.
- Frey, Christiane: Zur ästhetischen Übung. Improvisiertes und Vorbewusstes bei A. G. Baumgarten. In: Andrea Allerkamp und Dagmar Mirbach (Hrsg.): Schönes Denken. A. G. Baumgarten im Spannungsfeld zwischen Ästhetik, Logik und Ethik. Hamburg 2016, S. 171–181.
- Friedrich, Gerhard und Gerhard Krause: Art. Erbauung. In: Horst Robert Balz et al. (Hrsg.): Theologische Realenzyklopädie. Bd. 10. Berlin/New York 1982, S. 18–28.
- Frierson, Patrick R.: Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy. Cambridge 2003.
- The Moral Importance of Politeness in Kant's Anthropology. In: *Kantian Review* 9 (2005), S. 105–127.
- What Is the Human Being? New York 2013.
- *Denkungsart* in Kant's *Anthropology from a Pragmatic Point of View*. In: Matthew C. Altman (Hrsg.): *The Palgrave Kant Handbook*. London 2017, S. 643–664.
- Fritz, Martin: Erbauung durch Poesie. Die Anfänge einer Ästhetik der religiösen Sprache in Pietismus und Aufklärung. In: Ders. und Regina Fritz (Hrsg.): Sprachen des Glaubens. Philosophische und theologische Perspektiven. Stuttgart 2013, S. 93–116.
- Hallische Avantgarde. Die Erfindung der Ästhetik und die Ästhetisierung des Christentums. In: *Journal for the History of Modern Theology* 21/1 (2014), S. 1–27.
- Fromosa, Paul: *Kantian Ethics, Dignity and Perfection*. Cambridge 2017.
- Fugate, Courtney D.: Baumgarten and Kant on Existence. In: Ders. und John Hymers (Hrsg.): *Baumgarten and Kant on Metaphysics*. Oxford 2018, S. 131–153.
- und John Hymers: Introduction to the Translation. In: Alexander Gottlieb Baumgarten: *Metaphysics. A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes and Related Materials*. Hrsg. und übers. von Courtney D. Fugate und John Hymers. London et al. 2013, S. 1–65.
- und John Hymers (Hrsg.): *Baumgarten and Kant on Metaphysics*. Oxford 2018.
- und John Hymers (Hrsg.): *Baumgarten and Kant on the Foundations of Practical Philosophy*. Oxford 2024.
- Funk, Julika: Focus Anthropology/Anthropologie. Forschungsrichtungen in der Anthropologie. Philosophische Anthropologie, Historische Anthropologie, Interkulturalität und Kulturanthropologie. In: *Historical Social Research* 25/2 (2000), S. 54–138.
- Gabbiadini, Guglielmo: Energie – Schöne Künste – Tugend. Ein Versuch über Johann Georg Sulzer und Wilhelm von Humboldt. In: Elisabeth Décultot, Philipp Kampa und Jana Kittelmann (Hrsg.): *Johann Georg Sulzer. Aufklärung im Umbruch*. Berlin/Boston 2018, S. 117–142.

- Gabriel, Gottfried: Logik und Rhetorik der Erkenntnis. Zum Verhältnis von wissenschaftlicher und ästhetischer Weltauffassung. Paderborn et al. 1997.
- Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1965.
- Gaier, Ulrich: Rhetorisierung des Denkens. In: Stefan Metzger und Wolfgang Rapp (Hrsg.): *homo inveniens*. Heuristik und Anthropologie am Modell der Rhetorik. Tübingen 2003, S. 19-32.
- Garber, Jörn und Heinz Thoma: Vorwort. In: Dies. (Hrsg.): Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung. Anthropologie im 18. Jahrhundert. Tübingen 2004, S. VII-X.
- Garver, Eugene: Aristotle's Rhetoric. An Art of Character. Chicago 1994.
- Gaukroger, Stephen: The Collapse of Mechanism and the Rise of Sensibility. Science and the Shaping of Modernity 1680-1760. Oxford/New York 2012.
- Gay, Daniela: Philosophie und empirisch-experimentelle Naturwissenschaften bei Johann Georg Sulzer und Christian Wolff. In: Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph (Hrsg.): Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akte des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004. Teil 4. Hildesheim/Zürich/New York 2008, S. 145-158.
- Gehring, Petra und Andreas Gelhard (Hrsg.): Parrhesia. Foucault und der Mut zur Wahrheit. Zürich 2012.
- Geier, Manfred: Philosophie der Rassen. Der Fall Immanuel Kant. Berlin 2022.
- Geitner, Ursula: Die Sprache der Verstellung. Studien zum rhetorischen und anthropologischen Wissen im 17. und 18. Jahrhundert. Tübingen 1992.
- Gerhardt, Volker: Die Disziplin der reinen Vernunft, 2. bis 4. Abschnitt. In: Georg Mohr und Marcus Willaschek (Hrsg.): Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft. Berlin 1998, S. 571-595.
- Gess, Nicola: Staunen. Eine Poetik. Göttingen 2019.
- Giordanetti, Piero: La potenza dell'oscuro. Sulzer, Kant, Schiller. In: Ders., Giambattista Gori und Maddalena Mazzocut-Mis (Hrsg.): Il secolo dei lumi e l'oscuro. Milano 2008, S. 241-253.
- Gisi, Lucas Marco: Einbildungskraft und Mythologie. Die Verschränkung von Anthropologie und Geschichte im 18. Jahrhundert. Berlin/New York 2007.
- Giuriato, Davide: »klar und deutlich«. Ästhetik des Kunstlosen im 18./19. Jahrhundert. Freiburg i. Br./Berlin/Wien 2015.
- Gleason, Maud W.: Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome. Princeton 1995.
- Godel, Rainer: Sulzer im naturforschenden Kontext seiner Zeit. In: Elisabeth Décultot und Jana Kittelmann (Hrsg.): Gelebte Aufklärung. Johann Georg Sulzer (1720-1779) im Kontext. Basel 2024, S. 13-37.
- Goeth, Sarah Maria Teresa: Analogie zwischen Wissenschaft und Ästhetik. Eine Vermittlungsfigur der Moderne bei Kant, Novalis und Goethe. Berlin/Boston 2023.
- Goetschel, Willi: Kant als Schriftsteller. Wien 1990.
- Goldenbaum, Ursula: Die Karriere von Leibniz' *idea clara et confusa* bei Alexander Baumgarten und Moses Mendelssohn. In: Friedrich Beiderbeck und Stephan Waldhoff (Hrsg.): Pluralität der Perspektiven und Einheit der Wahrheit im Werk von G. W. Leibniz. Berlin 2011, S. 265-283.

- Gondek, Hans-Dieter: Vom Weltbürger zum Übermenschen. Michel Foucault über Kants Anthropologie. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie 5/1 (2011), S. 245-253.
- Einführung in Kants Anthropologie. In: Clemens Kammler, Rolf Parr und Ulrich Johannes Schneider (Hrsg.): Foucault-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Berlin 2020, S. 22-25.
- Gottschalk, Jürgen: Die ars inveniendi und Leibniz' mögliche Vorstellungen von Anwendungen in technischer Hinsicht. In: Herbert Berger, Jürgen Herbst und Sven Erdner (Hrsg.): Einheit in der Vielheit. VIII. Internationaler Leibniz-Kongress. Nachtragsband. Hannover 2006, S. 73-81.
- Goubet, Jean-François: Anthropology. A Legacy from Wolff to Kant? In: Gualtiero Lorini und Robert B. Loudon (Hrsg.): Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology. Cham 2018, S. 29-42.
- Grawe, Christian: Art. Bestimmung des Menschen. In: Joachim Ritter (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1. Basel/Stuttgart 1971, Sp. 856-859.
- Gremels, Georg: Die Ethik Philipp Jakob Speners nach seinen Evangelischen Lebenspflichten. Münster et al. 2002.
- Grenberg, Jeanine M.: Autonomous Moral Education Is Socratic Moral Education. The Import of Repeated Activity in Moral Education out of Evil and into Virtue. In: Educational Philosophy and Theory 51/13 (2019), S. 1335-1346.
- Grimm, Gunter E.: Literatur und Gelehrtentum in Deutschland. Untersuchungen zum Wandel ihres Verhältnisses vom Humanismus bis zur Frühaufklärung. Tübingen 1983.
- Groh, Ruth: Theologische und philosophische Voraussetzungen der Rede vom Buch der Natur. In: Aleida Assmann, Ulrich Gaier und Gisela Trommsdorff (Hrsg.): Zwischen Literatur und Anthropologie. Diskurse, Medien, Performanzen. Tübingen 2005, S. 139-146.
- Gross, Karl Josef: Sulzers Allgemeine Theorie der Schönen Künste. Berlin 1905.
- Groß, Steffen W.: Felix aestheticus. Die Ästhetik als Lehre vom Menschen. Zum 250. Jahrestag des Erscheinens von Alexander Gottlieb Baumgartens *Aesthetica*. Würzburg 2001.
- Cognito Sensitiva. Ein Versuch über die Ästhetik als Lehre von der Erkenntnis des Menschen. Würzburg 2011.
- Grote, Simon: Pietistische *Aisthesis* und moralische Erziehung bei Alexander Gottlieb Baumgarten. In: Alexander Aichele und Dagmar Mirbach (Hrsg.): Alexander Gottlieb Baumgarten. Sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus. Hamburg 2008, S. 175-198.
- Vom geistlichen zum guten Geschmack? Reflexionen zur Suche nach den pietistischen Wurzeln der Ästhetik. In: Andrea Allerkamp und Dagmar Mirbach (Hrsg.): Schönes Denken. A. G. Baumgarten im Spannungsfeld zwischen Ästhetik, Logik und Ethik. Hamburg 2016, S. 365-379.
- The Emergence of Modern Aesthetic Theory. Religion and Morality in Enlightenment Germany and Scotland. Cambridge 2017.
- From Spiritual Taste to Good Taste? Reflections on the Search for Aesthetic Theory's Pietist Roots. In: Karl Axelsson, Camilla Flodin und Mattias Pirholt (Hrsg.): Beyond Autonomy in Eighteenth-Century British and German Aesthetics. New York/London 2021, S. 161-179.

- Grözinger, Albrecht: Art. *Consolatio*. In: Gert Ueding (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 2. Tübingen 1994, Sp. 367-373.
- Grunert, Frank und Gideon Stiening (Hrsg.): *Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*. Berlin 2011.
- Güsken, Jessica: Beispiele geben. Zur Problematik einer unumgänglichen Praxis im Diskurs der Ästhetik (1750-1850). In: Olaf Kramer, Carmen Lipphardt und Michael Pelzer (Hrsg.): *Rhetorik und Ästhetik der Evidenz*. Berlin/Boston 2020, S. 129-154.
- Guyer, Paul: *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge 2019.
- *Play and Society in the Lectures on Anthropology*. In: Robert R. Clewis (Hrsg.): *Reading Kant's Lectures*. Berlin/Boston 2015, S. 223-241.
 - *Kant on Moral Feelings. From the Lectures on the *Metaphysics of Morals**. In: Ders.: *The Virtues of Freedom. Selected Essays on Kant*. Oxford 2016, S. 235-259.
 - *Kant on the Rationality of Morality*. Cambridge 2019.
- Hadot, Pierre: *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*. Frankfurt a. M. 2002.
- Hahmann, Andree: *Rassismus in der Klassischen Deutschen Philosophie?* In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 70/4 (2022), S. 641-662.
- Hampson, Margaret: *Aristotle on the Nature of Ethos and Ethismos*. In: Jeremy Dunham und Komarine Romdenh-Romluc (Hrsg.): *Habit and the History of Philosophy*. London/New York 2023, S. 37-50.
- Haverkamp, Anselm: »Wie die Morgenröthe«. *Baumgartens Innovation*. In: Rüdiger Campe, Anselm Haverkamp und Christoph Menke (Hrsg.): *Baumgarten-Studien. Zur Genealogie der Ästhetik*. Berlin 2014, S. 15-47.
- Heath, Malcolm: *Codifications of Rhetoric*. In: Erik Gunderson (Hrsg.): *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*. Cambridge 2009, S. 59-73.
- Hees, Johannes: *Denken und Betrachten. Zur Proto-Ästhetik bei Gottfried Wilhelm Leibniz und Barthold Hinrich Brockes*. In: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 64/1 (2019), S. 85-107.
- Heinz, Jutta: »Für Weltleute hinreichend«. *Popularästhetik in Sulzers *Allgemeiner Theorie der Schönen Künste**. In: Frank Grunert und Gideon Stiening (Hrsg.): *Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*. Berlin 2011a, S. 191-208.
- Heinz, Marion: *Die Bestimmung des Menschen. Herder contra Mendelssohn*. In: Beate Niemeyer und Dirk Schütze (Hrsg.): *Philosophie der Endlichkeit. Festschrift für Erich Christian Schröder zum 65. Geburtstag*. Würzburg 1992, S. 263-285.
- *Johann Georg Sulzer und die Anfänge der Dreivermögenslehre bei Kant*. In: Frank Grunert und Gideon Stiening (Hrsg.): *Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*. Berlin 2011b, S. 83-100.
- Heller, Agnes: *Culture, or Invitation to Luncheon by Immanuel Kant*. In: Dies. (Hrsg.): *A Philosophy of History in Fragments*. Oxford/Cambridge 1993, S. 136-175.
- Heller, Jakob Christoph: *Eine »vollkommene schöne Kette«? Übergänge und Spannungen in Johann Georg Sulzers Naturbegriff*. In: Sage Anderson et al. (Hrsg.): *Übergänge. Perspektivierungen aus Literaturwissenschaft, Kulturwissenschaft und Philosophie*. Würzburg 2017, S. 257-270.

- Johann Georg Sulzers Szenographien der Erkenntnis. In: Elisabeth Décultot und Jana Kittelmann (Hrsg.): Gelebte Aufklärung. Johann Georg Sulzer (1720-1779) im Kontext. Basel 2024, S. 123-140.
- Hellwig, Marion: Alles ist gut. Untersuchungen zur Geschichte einer Theodizee-Formel im 18. Jahrhundert in Deutschland, England und Frankreich. Würzburg 2008.
- Hemminger, Andrea: Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants? Berlin/Wien 2004.
- Herman, Barbara: The Practice of Moral Judgment. Cambridge 1993.
- Training to Autonomy. Kant and the Question of Moral Education. In: Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.): Philosophers on Education. New Historical Perspectives. London/New York 1998, S. 255-272.
- Moral Literacy. Cambridge/London 2007.
- Hermes, Stefan: Figuren der Anderen. Völkerkundliche Anthropologie und Drama im Sturm und Drang. Bielefeld 2021.
- und Sebastian Kaufmann (Hrsg.): Der ganze Mensch – die ganze Menschheit. Völkerkundliche Anthropologie, Literatur und Ästhetik um 1800. Berlin/Boston 2014.
- Herrmann, Britta: Über den Menschen als Kunstwerk. Zu einer Archäologie des (Post-)Humanen im Diskurs der Moderne (1750-1820). Paderborn 2018.
- Anthropologie und Ästhetik. Annäherungen aus dem 18. Jahrhundert zur Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): Anthropologie und Ästhetik. Interdisziplinäre Perspektiven. Paderborn 2019, S. 1-24.
- Heßbrüggen-Walter, Stefan und Ansgar Lyssy: Maschinen der Kunst, Maschinen der Natur. In: Hubertus Busche (Hrsg.): Gottfried Wilhelm Leibniz. Monadologie. Berlin 2009, S. 175-195.
- Heusch, Christine: Die Ethopoiie in der griechischen und lateinischen Antike. Von der rhetorischen Progymnasma-Theorie zur literarischen Form. In: Eugenio Amato und Jacques Schamp (Hrsg.): ἩΘΟΙΟΙΙΑ. La représentation de caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive. Salerno 2005, S. 11-33.
- Heym, Ludwig Maximilian: Darstellung und Kritik der ästhetischen Ansichten Johann Georg Sulzers. Leipzig 1894.
- Hildebrandt, Annika: Kollaborative Kritik, kollaborative Poetik. Johann Georg Sulzers Literaturkritik im Kontext des ›Streits um den Reim‹. In: Elisabeth Décultot und Jana Kittelmann (Hrsg.): Gelebte Aufklärung. Johann Georg Sulzer (1720-1779) im Kontext. Basel 2024, S. 205-222.
- und Steffen Martus: Einleitung. In: Johann Georg Sulzer: Dichtung und Literaturkritik. In: Ders.: Gesammelte Schriften. Hrsg. von Annika Hildebrandt und Steffen Martus. Bd. 7. Basel 2020, S. XI-XXIII.
- Hilliard, Kevin F.: Die ›Baumgartenschule‹ und der Strukturwandel der Lyrik in der Gefühlskultur der Aufklärung. In: Achim Aurnhammer, Dieter Martin und Robert Seidel (Hrsg.): Gefühlskultur in der bürgerlichen Aufklärung. Tübingen 2004, S. 11-22.
- Himmelman, Beatrix: Kants Begriff des Glücks. Berlin/New York 2003.
- Hinske, Norbert: Einleitung. Eine antike Katechismusfrage. Zu einer Basisidee der deutschen Aufklärung. In: Ders. (Hrsg.): Die Bestimmung des Menschen. Hamburg 1999, S. 3-6.

- Kant und Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein leider unerledigtes Thema der Anthropologie Kants. In: *Aufklärung* 14 (2002), S. 261-274.
- Höffe, Otfried: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*. München 2003.
- *Moral im Zeitalter der Naturwissenschaften. Eine häretische Einführung in Kants Kritik der reinen Vernunft*. In: Hans Lenk und Reiner Wiehl (Hrsg.): *Kant Today – Kant aujourd’hui – Kant heute. Results of the IIP Conference/Actes des Entretiens de l’Institut International de Philosophie Karlsruhe/Heidelberg* 2004. Münster 2006, S. 99-111.
- Honegger, Claudia: *Die Ordnung der Geschlechter. Die Wissenschaft vom Menschen und das Weib. 1750-1850*. Frankfurt a. M./New York 1991.
- Horlacher, Rebekka: *Bildungstheorie vor der Bildungstheorie. Die Shaftesbury-Rezeption in Deutschland und der Schweiz im 18. Jahrhundert*. Würzburg 2004.
- *German Educational Thought. Religion, Rationalism, Philanthropinism, and Bildung*. In: Tal Gilead (Hrsg.): *A History of Western Philosophy of Education in the Age of Enlightenment*. London 2021, S. 125-150.
- Horn, Christoph: *Kant’s Problematic Theory of the Value of Marriage*. In: Ders. und Robinson dos Santos (Hrsg.): *Kant’s Theory of Value*. Berlin/Boston 2022, S. 197-216.
- Hottner, Wolfgang: *Kristallisationen. Ästhetik und Poetik des Anorganischen im späten 18. Jahrhundert*. Göttingen 2020.
- *Kant und das prosaische »Geschäft der Kritik«*. In: Svetlana Efimova und Michael Gamper (Hrsg.): *Prosa. Geschichte, Poetik, Theorie*. Berlin/Boston 2021, S. 175-186.
- Hufnagel, Cordula: *Art. Genuß/Vergnügen*. In: Karlheinz Barck et al. (Hrsg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Bd. 2. Stuttgart/Weimar 2010, S. 709-730.
- Hufnagel, Erwin: *Kants pädagogische Theorie*. In: *Kant-Studien* 79 (1988), S. 43-56.
- Huggler, Jørgen: *Culture and Paradox in Kant’s Philosophy of Education*. In: Klas Roth und Chris W. Surprenant (Hrsg.): *Kant and Education. Interpretations and Commentary*. New York/London 2012, S. 94-106.
- Hügli, Anton und Udo Theissmann: *Art. Invention, Erfindung, Entdeckung*. In: Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 4. Basel/Stuttgart 1976, Sp. 544-574.
- Hüllen, Jürgen: *Art. Archetypus*. In: Joachim Ritter (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd. 1. Basel/Stuttgart 1971, Sp. 497-500.
- Hund, Wulf D.: *»It must come from Europe«. The Racism of Immanuel Kant*. In: Ders., Christian Koller und Moshe Zimmermann (Hrsg.): *Racisms Made in Germany*. Berlin 2011, S. 69-98.
- Huseyinzadegan, Dilek: *Kant’s Nonideal Theory of Politics*. Evanston 2019.
- und Jordan Pascoe: *Kant and Feminist Political Thought, Redux. Complicity, Accountability and Refusal*. In: Susanne Lettow und Tuija Pulkkinen (Hrsg.): *The Palgrave Handbook of German Idealism and Feminist Philosophy*. Basingstoke 2022, S. 31-49.
- Jacobs, Brian: *Kantian Character and the Problem of a Science of Humanity*. In: Ders. und Patrick Kain (Hrsg.): *Essays on Kant’s Anthropology*. Cambridge 2003, S. 105-134.

- Jaeger, Werner: Die Formung des griechischen Menschen. 3 Bde. Berlin 1934-1947.
- Jäger, Hans-Wolf (Hrsg.): Europäisches Reisen im Zeitalter der Aufklärung. Heidelberg 1992.
- Jäger, Ludwig: Ästhetik und Semiologie. Die Emanzipation des ›Asthetischen‹ in den Zeichenideen Kants, Humboldts und Hegels. In: *Poetica* 49/3-4 (2017-2018), S. 233-255.
- Jannidis, Fotis: ›Bildung‹ als ›Bestimmung des Menschen‹. Zum teleologischen Aspekt in Goethes Bildungsbegriff. In: *Pädagogische Rundschau* 53 (1999), S. 441-455.
- Die ›Bestimmung des Menschen‹. Kultursemiotische Beschreibung einer sprachlichen Formel. In: *Aufklärung* 14 (2002), S. 75-95.
- Jansen, Judith: Das Wissen der Sprache. Stil und Grammatik in der deutschen Spätaufklärung. J. Ch. Adelung und F. G. Klopstock. Würzburg 2022.
- Jauch, Ursula Pia: Immanuel Kant zur Geschlechterdifferenz. Aufklärerische Vorkritik und bürgerliche Geschlechtsvormundschaft. Wien ²1989.
- Friedrichs Tafelrunde & Kants Tischgesellschaft. Ein Versuch über Preußen zwischen Eros, Philosophie und Propaganda. Berlin 2014.
- Jauf, Hans Robert: Vom Plurale tantum der Charaktere zum Singulare tantum des Individuums. In: Ders.: *Wege des Verstehens*. München 1994, S. 107-146.
- Jergius, Holger: Versuch über den Charakter. Ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der Poetik des 18. Jahrhunderts. In: *Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft* 6 (1971), S. 7-45.
- Johnson, Robert N.: Was Kant a Virtue Ethicist? In: Monika Betzler (Hrsg.): *Kant's Ethics of Virtue*. Berlin/New York 2008, S. 61-76.
- *Self-Improvement. An Essay in Kantian Ethics*. Oxford 2011.
- Johst, Sandra Eleonore: Kant als Lehrer der Aufklärung. Historische und systematische Verbindungslinien zum Pädagogischen. Paderborn 2022.
- Jones, Matthew L.: *The Good Life in the Scientific Revolution. Descartes, Pascal, Leibniz, and the Cultivation of Virtue*. Chicago/London 2006.
- Jörissen, Benjamin: Anthropologische Hinsichten, pragmatische Absichten. Kants ›Anthropologie in pragmatischer Hinsicht‹ und ihr Bezug zur Anthropologie des Pragmatismus. In: *Paragrana* 11/2 (2002), S. 153-176.
- Kablitz, Andreas: Mimesis versus Repräsentation. Die Aristotelische Poetik in ihrer neuzeitlichen Rezeption. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Aristoteles. Poetik*. Berlin 2009, S. 215-232.
- Die Unvermeidlichkeit der Natur. Das aristotelische Konzept der Mimesis im Wandel der Zeit. In: Gertrud Koch, Martin Vöhler und Christiane Voss (Hrsg.): *Die Mimesis und ihre Künste*. München 2010, S. 189-211.
- Kah, Daniel und Peter Scholz (Hrsg.): *Das hellenistische Gymnasium*. Berlin ²2007.
- Kain, Patrick: Der Charakter der Gattung. In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*. Berlin 2012, S. 137-155.
- Kammer, Stephan: Praktiken des Epigramms. Scaliger, Lessing, Goethe. In: Frauke Berndt et al. (Hrsg.): *Ethische Praktiken in ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts*. Hamburg 2024, S. 259-277.
- Kampa, Philipp: Produktive Mimesis. Johann Georg Sulzer über Nachahmung in den schönen Künsten. In: Elisabeth Décultot, Philipp Kampa und Jana Kittel-

- mann (Hrsg.): Johann Georg Sulzer. Aufklärung im Umbruch. Berlin/Boston 2018, S. 160-177.
- Kannisto, Toni: *Positio contra complementum possibilitatis*. Kant and Baumgarten. In: Kant-Studien 107/2 (2016), S. 291-313.
- Kanz, Christine: Angst und Geschlechterdifferenzen. Ingeborg Bachmanns *Todesarten*-Projekt in Kontexten der Gegenwartsliteratur. Stuttgart/Weimar 1999.
- Kanz, Roland und Jürgen Schönwälder (Hrsg.): Ästhetik des Charakteristischen. Quellentexte zu Kunstkritik und Streitkultur in Klassizismus und Romantik. Göttingen 2008.
- Kasper, Norman: Sulzers Farben. Rhetorik und Ästhetik. In: Elisabeth Décultot, Philipp Kampa und Jana Kittelmann (Hrsg.): Johann Georg Sulzer. Aufklärung im Umbruch. Berlin/Boston 2018, S. 143-159.
- Kassel, Rudolf: Untersuchungen zur griechischen und römischen Konsolationsliteratur. München 1958.
- Kauder, Peter: Die Interpretationsproblematik von Genese und Authentizität von »Immanuel Kant über Pädagogik«. In: Ders. und Wolfgang Fischer: Immanuel Kant über Pädagogik. 7 Studien. Baltmannsweiler 1999a, S. 35-57.
- Kants Vorlesung »Über Pädagogik«. Ihr Aufbau und ihre grundlegende Struktur. In: Ders. und Wolfgang Fischer: Immanuel Kant über Pädagogik. 7 Studien. Baltmannsweiler 1999b, S. 59-83.
- Disziplinierung und Zivilisierung im Hinblick auf die Erziehung zur Moralität. In: Ders. und Wolfgang Fischer: Immanuel Kant über Pädagogik. 7 Studien. Baltmannsweiler 1999c, S. 143-171.
- Kaufmann, Sebastian: Ästhetik des »Wilden«. Zur Verschränkung von Ethno-Anthropologie und ästhetischer Theorie 1750-1850. Mit einem Ausblick auf die Debatte über »primitive« Kunst um 1900. Basel 2020.
- Kaulbach, Friedrich: Der Begriff des Charakters in der Philosophie von Leibniz. In: Kant-Studien 57 (1966), S. 126-141.
- Kaulbach, Fritz: Zur Logik und Kategorienlehre der mathematischen Gegenstände. Zur Ganzheit des theoretischen Gegenstandes, mit besonderem Hinblick auf das mathematische Existenzproblem. Erlangen 1937.
- Kennedy, George A.: Introduction. In: Ders. (Hrsg.): *Progymnasmata*. Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric. Atlanta 2003, S. IX-XVI.
- Kertscher, Hans-Joachim: Lektüre im »Buch der Natur«. Johann Georg Sulzers Alpenwanderungen. In: Wolfgang Albrecht und Hans-Joachim Kertscher (Hrsg.): *Wanderzwang – Wanderlust*. Formen der Raum- und Sozialerfahrung zwischen Aufklärung und Frühindustrialisierung. Tübingen 1999, S. 158-176.
- Johann Georg Sulzer im Laublinger Dichterkreis. In: Elisabeth Décultot und Jana Kittelmann (Hrsg.): *Gelebte Aufklärung*. Johann Georg Sulzer (1720-1779) im Kontext. Basel 2024, S. 173-203.
- Kim, Soo Bae: Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffischen Schule. Frankfurt a. M. et al. 1994.
- Kittelmann, Jana: »Sylvain und die Dryaden gehen noch über die Musen.« Botanisches und gartenbauliches Wissen im (Brief-)Werk Johann Georg Sulzers. In: Elisabeth Décultot, Philipp Kampa und Jana Kittelmann (Hrsg.): Johann Georg Sulzer. Aufklärung im Umbruch. Berlin/Boston 2018, S. 252-285.

- Zwischen geselliger Praxis und Lesbarkeit für die Nachwelt. Überlegungen zur Funktion von Briefabschriften Johann Georg Sulzers. In: Jörg Paulus, Andrea Hübenner und Fabian Winter (Hrsg.): Duplikat, Abschrift & Kopie. Kulturtechnik der Vervielfältigung. Wien/Köln/Weimar 2020, S. 155-172.
- Gesellige Idyllen/Idyllische Geselligkeit als literarisch-kulturelle Praxis um 1750. In: Nils Jablonski und Solvejg Nitzke (Hrsg.): Paradigmen des Idyllischen. Ökonomie – Ökologie – Artikulation – Gemeinschaft. Bielefeld 2022, S. 83-109.
- Empfindsame Vernunft. Johann Georg Sulzers Kulturen des Briefes. Basel 2023.
- Kleingeld, Pauline: Fortschritt und Vernunft. Zur Geschichtsphilosophie Kants. Würzburg 1995.
- Kant and Cosmopolitanism. The Philosophical Ideal of World Citizenship. Cambridge 2012.
- On Dealing with Kant's Sexism and Racism. In: Luigi Caranti und Alessandro Pinzani (Hrsg.): Kant and the Problem of Morality. Rethinking the Contemporary World. London 2023, S. 6-21.
- Klemme, Heiner F.: Werde vollkommen! Christian Wolffs Vollkommenheitsethik in systematischer Perspektive. In: Jürgen Stolzenberg und Oliver-Pierre Rudolph (Hrsg.): Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004. Hildesheim 2007, S. 163-180.
- Johann Georg Sulzers »vermischte Sittenlehre«. Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Problemstellung von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Frank Grunert und Gideon Stiening (Hrsg.): Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume. Berlin 2011, S. 309-322.
- Johann Georg Sulzers »vermischte Sittenlehre«. Ein Beitrag zur Vorgeschichte und Problemstellung von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: Antonio Falduto, Caroline Kolisang und Gabriel Rivero (Hrsg.): Metaphysik – Ästhetik – Ethik. Beiträge zur Interpretation der Philosophie Kants. Würzburg 2012, S. 91-106.
- (Hrsg.): Die Schule Immanuel Kants. Mit dem Text von C. Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum. Hamburg 1994.
- Klepacki, Leopold: Die Nützlichkeit der schönen Künste und ihre Autonomie. Höhepunkt und Kontrapunkt der aufklärerischen Indienstnahme der schönen Künste bei Johann Georg Sulzer und Karl Philipp Moritz. In: Jörg Zirfas, Leopold Klepacki und Diana Lohwasser (Hrsg.): Geschichte der ästhetischen Bildung. Bd. 3.2. Paderborn 2016, S. 33-57.
- Kliche, Dieter: Ästhetische Pathologie. Ein Kapitel aus der Begriffsgeschichte der Ästhetik. In: Archiv für Begriffsgeschichte 42 (2000), S. 197-229.
- Klingner, Stefan: Kant über den Beitrag der Dichtkunst zur moralischen Kultur. In: Fernando M. F. Silva und Bernd Dörflinger (Hrsg.): Kant on Poetry. Kant über Poesie. Baden-Baden 2023, S. 91-114.
- Klinke, Willibald: Sulzers Pädagogik. In: Johann Georg Sulzer: Pädagogische Schriften. Hrsg. von Willibald Klinke. Langensalza 1922, S. 32-40.
- Knobloch, Eberhard: Leibniz Between *ars characteristica* and *ars inveniendi*. Unknown News about Cajori's »Master-Builder of Mathematical Notations«. In: Albrecht Heeffer und Maarten van Dyck (Hrsg.): Philosophical Aspects of Symbolic Reasoning in Early Modern Mathematics. London 2010, S. 289-302.

- Knopper, Françoise: Sulzers Reiseberichte. Verpflichtung versus Vergnügen, Fachlichkeit versus Plauderei. In: Elisabeth Décultot und Jana Kittelmann (Hrsg.): *Geliebte Aufklärung. Johann Georg Sulzer (1720-1779) im Kontext*. Basel 2024, S. 77-95.
- Koch, Lutz: Kants kosmopolitische Erziehungsidee. In: Stefano Bacin et al. (Hrsg.): *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. 2. Berlin/Boston 2013, S. 719-728.
- Art. Pädagogik. In: Marcus Willaschek et al. (Hrsg.): *Kant-Lexikon*. Bd. 2. Berlin/Boston 2015, S. 1728-1731.
- Kohler, Georg: Gemeinsinn oder: Über das Gute am Schönen. Von der Geschmackslehre zur Teleologie (§§ 39-42). In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*. Berlin/Boston ²2018, S. 127-139.
- Köhnen, Ralph: *Selbstoptimierung. Eine kritische Diskursgeschichte des Tagebuchs*. Berlin et al. 2018.
- Kondylis, Panajotis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Stuttgart 1981.
- Kopperschmidt, Josef: Was weiß die Rhetorik vom Menschen? Thematisch einleitende Bemerkungen. In: Ders. (Hrsg.): *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*. München 2000, S. 7-37.
- Koschorke, Albrecht: *Körperströme und Schriftverkehr. Mediologie des 18. Jahrhunderts*. München 1999.
- Košeniina, Alexander: *Anthropologie und Schauspielkunst. Studien zur »eloquentia corporis« im 18. Jahrhundert*. Tübingen 1995.
- *Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen*. Berlin/Boston ²2016.
- Krämer, Sybille: *Berechenbare Vernunft. Kalkül und Rationalismus im 17. Jahrhundert*. Berlin/New York 1991.
- Kraß, Andreas: *Ein Herz und eine Seele. Geschichte der Männerfreundschaft*. Frankfurt a. M. 2016.
- Kraus, Manfred: Art. Progymnasmata, Gymnasmata. In: Gert Ueding (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Bd. 7. Tübingen 2005, Sp. 159-191.
- Krupp, Anthony: Cultivation as Maturation. Infants, Children, and Adults in Alexander Baumgarten's *Aesthetica*. In: Monatshefte 98/4 (2006), S. 524-538.
- Kuark-Leite, Patricia et al. (Hrsg.): *Kant and the Metaphors of Reason*. Hildesheim/Zürich/New York 2015.
- Kühn, Manfred: *Kant. Eine Biographie*. München 2003.
- Kukkola, Jani und Eetu Pikkarainen: Edusemiotics of Meaningful Learning Experience. Revisiting Kant's Pedagogical Paradox and Greimas' Semiotic Square. In: *Semiotica* 212 (2016), S. 199-217.
- Kummer, Ulrike: *Autobiographie und Pietismus. Friedrich Christoph Oetingers Genealogie der realen Gedancken eines Gottes=Gelehrten*. Untersuchungen und Edition. Frankfurt a. M. et al. 2010.
- Kümmerling-Meibauer, Bettina: *Kinderliteratur, Kanonbildung und literarische Wertung*. Stuttgart/Weimar 2004.
- Kurbjuhn, Charlotte: *Kontur. Geschichte einer ästhetischen Denkfigur*. Berlin/Boston 2014.

- Im Zeichen der Ästhetik. Der lyrische Gattungsdiskurs in Sulzers *Allgemeiner Theorie der Schönen Künste* (1771/74). In: Elisabeth Décultot, Philipp Kampa und Jana Kittelmann (Hrsg.): Johann Georg Sulzer. Aufklärung im Umbruch. Berlin/Boston 2018, S. 178-209.
- Kuster, Friederike: Verdinglichung und Menschenrecht. Kants Eherecht und das Recht der häuslichen Gemeinschaft. In: Kant-Studien 102/3 (2011), S. 335-349.
- Anthropology and the Nature-Culture Distinction. In: Susanne Lettow und Tuija Pulkkinen (Hrsg.): The Palgrave Handbook of German Idealism and Feminist Philosophy. Basingstoke 2022, S. 113-129.
- La Rocca, Claudio: Das Schöne und der Schatten. Dunkle Vorstellungen und ästhetische Erfahrung zwischen Baumgarten und Kant. In: Heiner F. Klemme, Michael Pauen und Marie-Luise Raters (Hrsg.): Im Schatten des Schönen. Die Ästhetik des Häßlichen in historischen Ansätzen und aktuellen Debatten. Bielefeld 2006, S. 19-64.
- Landgraf, Edgar: The Education of Humankind. Perfectibility and Discipline in Kant's Lecture *Über Pädagogik*. In: Goethe Yearbook 14 (2007), S. 39-60.
- Laner, Iris: Ästhetische Bildung zur Einführung. Hamburg 2018.
- Langton, Rae: Objective and Unconditioned Value. In: The Philosophical Review 116/2 (2007), S. 157-185.
- Largier, Niklaus: The Plasticity of the Soul. Mystical Darkness, Touch, and Aesthetic Experience. In: Modern Language Notes 125/3 (2010), S. 536-551.
- Larrimore, Mark J.: Substitutes for Wisdom. Kant's Practical Thought and the Tradition of the Temperaments. In: Journal of the History of Philosophy 39/2 (2001), S. 259-288.
- Antinomies of Race. Diversity and Destiny in Kant. In: Jonathan Judaken (Hrsg.): Naming Race, Naming Racism. New York 2009, S. 7-29.
- Lattanzi, Lorenzo: Sulzers Begriff der »angenehmen Empfindung« (1751-1773) und der Transfer der *Théorie des sentiments agréables* von Lévesque de Pouilly in der deutschen Aufklärung. In: Elisabeth Décultot, Philipp Kampa und Jana Kittelmann (Hrsg.): Johann Georg Sulzer. Aufklärung im Umbruch. Berlin/Boston 2018, S. 51-92.
- Leeten, Lars: Kant and the Problem of »True Eloquence«. In: Rhetorica 37/1 (2019), S. 60-82.
- Lehner, Ulrich L.: Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -theologie. Leiden/Boston 2007.
- Lemke, Harald: Ethik des Essens. Einführung in die Gastrosophie. Bielefeld 2016.
- Lenczewska, Olga: From Rationality to Morality. The Collective Development of Practical Reason in Kant's Moral Anthropology. In: Kantian Review 27/3 (2022), S. 363-383.
- Lichtenstein, Ernst: Art. Bildung. In: Joachim Ritter (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1. Basel/Stuttgart 1971, Sp. 921-937.
- Lindel, Korbinian: Skeptiker und Glaubenszweifler im Frühwerk von Johann Georg Sulzer. In: Elisabeth Décultot und Jana Kittelmann (Hrsg.): Gelebte Aufklärung. Johann Georg Sulzer (1720-1779) im Kontext. Basel 2024, S. 141-156.
- Linden, Marena: Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts. Bern/Frankfurt a. M. 1976.
- Linn, Marie-Luise: A. G. Baumgartens »Aesthetica« und die antike Rhetorik. In:

- Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 41/3 (1967), S. 424-443.
- Löchel, Rolf: Frauen sind ängstlich, Männer sollen mutig sein. Geschlechterdifferenz und Emotionen bei Immanuel Kant. In: Kant-Studien 97/1 (2006), S. 50-78.
- Lorenz, Stefan: Art. Physikotheologie. In: Joachim Ritter und Karlfried Gründer (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 7. Basel/Stuttgart 1989, Sp. 948-955.
- Skeptizismus und natürliche Religion. Thomas Abbt und Moses Mendelssohn in ihrer Debatte über Johann Joachim Spaldings *Bestimmung des Menschen*. In: Michael Albrecht, Eva J. Engel und Norbert Hinske (Hrsg.): Moses Mendelssohn und die Kreise seiner Wirksamkeit. Berlin/Boston 1994, S. 113-134.
- Lorini, Gualtiero: The Rules for Knowing the Human Being. Baumgarten's Presence in Kant's Anthropology. In: Ders. und Robert B. Louden (Hrsg.): Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology. Cham 2018a, S. 63-80.
- »Pegasus' Shoulders«. Tetens' *Phantasie* and *Dichtkraft*. On the Way of Kant's Anthropology. In: Con-Textos Kantianos 7 (2018b), S. 205-233.
 - Bewusstsein und innerer Sinn bei Baumgarten. Ein Beitrag zu Kants Begriff der Apperzeption? In: Giuseppe Motta, Dennis Schulting und Udo Thiel (Hrsg.): Kant's Transcendental Deduction and the Theory of Apperception. New Interpretations. Berlin/Boston 2022, S. 93-111.
 - Die anthropologische Normativität bei Kant. Würzburg 2023.
 - und Robert B. Louden: Introduction. In: Dies. (Hrsg.): Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology. Cham 2018, S. 1-8.
- Louden, Robert B.: Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings. Oxford 2000.
- Kant's Human Being. Essays on His Theory of Human Nature. Oxford 2011a.
 - Becoming Human. Kant and the Philosophy of Education. In: Ders.: Kant's Human Being. Essays on His Theory of Human Nature. Oxford 2011b, S. 136-150.
 - National Character via the Beautiful and Sublime? In: Ders.: Kant's Human Being. Essays on His Theory of Human Nature. Oxford 2011c, S. 150-163.
 - »Not a Slow *Reform*, but a Swift *Revolution*«. Kant and Basedow on the Need to Transform Education. In: Klas Roth und Chris W. Surprenant (Hrsg.): Kant and Education. Interpretations and Commentary. New York/London 2012, S. 39-54.
 - The Moral Dimensions of Kant's Anthropology. In: Gualtiero Lorini und Robert B. Louden (Hrsg.): Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology. Cham 2018a, S. 101-116.
 - Kant's Anthropology. (Mostly) Empirical not Transcendental. In: Francesco Valerio Tommasi (Hrsg.): Der Zyklus in der Wissenschaft. Kant und die *anthropologia transcendentalis*. Hamburg 2018b, S. 19-33.
 - The Perfection of Humanity. Kant on Education and Culture. In: Tommaso Morawski (Hrsg.): Kant and Culture. Studies on Kant's Philosophy of Culture. Roma 2022, S. 187-200.
- Lovejoy, Arthur O.: The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea. Cambridge 1936.
- Løvlie, Lars: Kant's Invitation to Educational Thinking. In: Klas Roth und Chris W.

- Surprenant (Hrsg.): Kant and Education. Interpretations and Commentary. New York/London 2012, S. 107-123.
- Lu-Adler, Huaping: Kant, Race, and Racism. Views from Somewhere. Oxford 2023.
- Lubrich, Oliver: Figuralität und Persuasion. Barack Obamas Redekunst als Gegenstand interdisziplinärer und experimenteller Forschung. In: Paragrana 20/2 (2011), S. 248-265.
- Lütteken, Anett: »Meine Unthätigkeit hat etwas mehr auf sich, als Sie sich vorstellen«. Johann Georg Sulzers Briefwechsel mit Johann Jacob Bodmer im Spannungsfeld von gelehrtem und privatem Austausch. In: Elisabeth Décultot, Philipp Kampa und Jana Kittelmann (Hrsg.): Johann Georg Sulzer. Aufklärung im Umbruch. Berlin/Boston 2018, S. 210-228.
- »Sophie hat gewonnen!« J. J. Bodmers pädagogische Praktiken aus dem Geist der Zürcher Aufklärung. In: Frauke Berndt, Johannes Hees-Pelikan und Carolin Rocks (Hrsg.): Johann Jacob Bodmers Praktiken. Zum Zusammenhang von Ethik und Ästhetik im Zeitalter der Aufklärung. Göttingen 2022a, S. 38-60.
 - Johann Jacob Breitinger. Profil(e) eines Zürcher Gelehrten. In: Thomas Assinger und Daniel Ehrmann (Hrsg.): Gelehrsamkeit(en) im 18. Jahrhundert. Autorisierung – Darstellung – Vernetzung. Heidelberg 2022b, S. 177-194.
 - Erziehung »con amore«. Beobachtungen zur zeitgenössischen Relevanz von Johann Georg Sulzers pädagogischen Schriften. In: Elisabeth Décultot und Jana Kittelmann (Hrsg.): Gelebte Aufklärung. Johann Georg Sulzer (1720-1779) im Kontext. Basel 2024, S. 269-286.
- Lyssy, Ansgar: Kant on the Vocation and Formation of the Human Being. In: Gualtiero Lorini und Robert B. Loudon (Hrsg.): Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology. Cham 2018, S. 81-98.
- Mack, Michael: German Idealism and the Jew. The Inner Anti-Semitism of Philosophy and German Jewish Responses. Chicago 2003.
- Macor, Laura Anna: Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte. Stuttgart-Bad Cannstatt 2013.
- Kleist, Johann Joachim Spalding, and the *Bestimmung des Menschen*. Philosophy as a Way of Life? In: Jeffrey L. High, Rebecca Stewart und Elaine Chen (Hrsg.): Heinrich von Kleist. Literary and Philosophical Paradigms. Rochester/New York 2022, S. 209-232.
- Makkai, Katalin: Kant's Critique of Taste. The Feeling of Life. Cambridge 2021.
- Makkreel, Rudolf A.: Imagination and Interpretation. The Hermeneutical Import of the Critique of Judgment. Chicago 1990.
- The Confluence of Aesthetics and Hermeneutics in Baumgarten, Meier, and Kant. In: The Journal of Aesthetics and Art Criticism 54/1 (1996), S. 65-75.
 - Baumgarten and Kant on Clarity, Distinctness, and the Differentiation of our Mental Powers. In: Courtney D. Fugate und John Hymers (Hrsg.): Baumgarten and Kant on Metaphysics. Oxford 2018, S. 94-109.
- Malter, Rudolf: Kants Tischgesellschaft nach dem Bericht von Johann Friedrich Abegg. In: Heinz Ischreyt (Hrsg.): Zentren der Aufklärung. II: Königsberg und Riga. Tübingen 1995, S. 143-167.
- Maly, Sebastian: Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes. Berlin/Boston 2011.
- Martens, Wolfgang: Moralische Charaktere. In: Wolfram Groddeck und Ulrich

- Stadler (Hrsg.): Physiognomie und Pathognomie. Zur literarischen Darstellung von Individualität. Berlin/New York 1994, S. 1-15.
- Martinez Mateo, Marina und Heiko Stubenrauch: ›Rasse‹ und Naturteleologie bei Kant. Zum Rassismusproblem der Vernunft. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 70/4 (2022), S. 619-640.
- Martus, Steffen: Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert – ein Epochenbild. Berlin 2015.
- und Carlos Spoerhase: Geistesarbeit. Eine Praxeologie der Geisteswissenschaften. Berlin 2022.
- Marwah, Inder: White Progress. Kant, Race and Teleology. In: Kantian Review 27/4 (2022), S. 615-634.
- Mason, Eudo C.: Schönheit, Ausdruck und Charakter im ästhetischen Denken des 18. Jahrhunderts. In: Maria Bindschedler und Paul Zinsli (Hrsg.): Geschichte – Deutung – Kritik. Literaturwissenschaftliche Beiträge dargebracht zum 65. Geburtstag Werner Kohlschmidts. Bern 1969, S. 91-108.
- Martig, Ruprecht: Bildung zum Kosmopolitismus. Reisen als anthropologische Methode bei Rousseau, Kant und Wilhelm von Humboldt. In: Philip Knobloch, Johannes Drerup und Dilek Dipcin (Hrsg.): On the Beaten Track. Zur Theorie der Bildungsreise im Zeitalter des Massentourismus. Berlin/Heidelberg 2023, S. 43-56.
- Mauser, Wolfram: Konzepte aufgeklärter Lebensführung. Literarische Kultur im frühmodernen Deutschland. Würzburg 2000.
- McBay Merritt, Melissa: Kant on Enlightened Moral Pedagogy. In: The Southern Journal of Philosophy 49/3 (2011), S. 227-253.
- McQuillan, J. Colin: Baumgarten on Sensible Perfection. In: Philosophica 44 (2014), S. 47-64.
- The Aesthetic Perfection of Life in Baumgarten, Meier, and Kant. In: Jennifer Mensch (Hrsg.): Kant and the Feeling of Life. Beauty and Nature in the Critique of Judgement. Albany 2024, S. 83-106.
- Meier-Kunz, Andreas: Die Mutter aller Erfindungen und Entdeckungen. Ansätze zu einer neuzeitlichen Transformation der Topik in Leibniz' ars inveniendi. Würzburg 1996.
- Menck, Peter: Die Erziehung der Jugend zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Nächsten. Die Pädagogik August Hermann Franckes. Tübingen 2001.
- Menke, Christoph: Die Disziplin der Ästhetik ist die Ästhetik der Disziplin. Baumgarten in der Perspektive Foucaults. In: Rüdiger Campe, Anselm Haverkamp und Christoph Menke (Hrsg.): Baumgarten-Studien. Zur Genealogie der Ästhetik. Berlin 2014, S. 233-247.
- Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie. Frankfurt a. M. 2017.
- The Discipline of Aesthetics is the Aesthetics of Discipline. Baumgarten from Foucault's Perspective. In: J. Colin McQuillan (Hrsg.): Baumgarten's Aesthetics. Historical and Philosophical Perspectives. Lanham et al. 2021, S. 273-281.
- Mensch, Jennifer: Caught Between Character and Race. ›Temperament‹ in Kant's Lectures on Anthropology. In: Australian Feminist Law Journal 43/1 (2017), S. 115-144.
- Mertens, Thomas: Sexual Desire and the Importance of Marriage in Kant's Philosophy of Law. In: Ratio Juris 27/3 (2014), S. 330-343.

- Metzger, Stefan und Wolfgang Rapp: Einleitung. In: Dies. (Hrsg.): *homo inveniens*. Heuristik und Anthropologie am Modell der Rhetorik. Tübingen 2003, S. 7-18.
- Meyer, Silke und Armin Owzar (Hrsg.): Disziplinen der Anthropologie. Münster et al. 2011.
- Mikkelsen, Jon M. (Hrsg.): Kant and the Concept of Race. Late Eighteenth-Century Writings. Albany 2013.
- Miller, Alice: Am Anfang war Erziehung. Frankfurt a. M. 1980.
- Mills, Charles W.: Black Rights/White Wrongs. The Critique of Racial Liberalism. Oxford 2017.
- Mirbach, Dagmar: Anhang. Referenzstellen aus Baumgartens *Metaphysica* und *Ethica philosophica*. In: Alexander Gottlieb Baumgarten: Ästhetik. Lateinisch – Deutsch. Hrsg. und übers. von Dagmar Mirbach. Hamburg 2007a, S. 1051-1116.
- Einführung. Zur fragmentarischen Ganzheit von Alexander Gottlieb Baumgartens *Aesthetica* (1750/58). In: Alexander Gottlieb Baumgarten: Ästhetik. Lateinisch – Deutsch. Hrsg. und übers. von Dagmar Mirbach. Hamburg 2007b, S. XV-LXXX.
 - Anmerkungen. In: Alexander Gottlieb Baumgarten: Ästhetik. Lateinisch – Deutsch. Hrsg. und übers. von Dagmar Mirbach. Hamburg 2007c, S. 935-1050.
 - *Ingenium venustum und magnitudo pectoris*. Ethische Aspekte von Alexander Gottlieb Baumgartens *Aesthetica*. In: Alexander Aichele und Dagmar Mirbach (Hrsg.): Alexander Gottlieb Baumgarten. Sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus. Hamburg 2008a, S. 199-218.
 - *Praepositur – illustratur*. Intertextualität bei A. G. Baumgarten. In: Alexander Aichele und Dagmar Mirbach (Hrsg.): Alexander Gottlieb Baumgarten. Sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus. Hamburg 2008b, S. 71-88.
 - Die Rezeption von Leibniz' Monadenlehre bei Alexander Gottlieb Baumgarten. In: Hans-Peter Neumann (Hrsg.): Der Monadenbegriff zwischen Spätrenaissance und Aufklärung. Berlin/Boston 2009, S. 271-300.
 - Alexander Gottlieb Baumgarten. »Gnoseologische Rhetorik«. In: Ralf Simon (Hrsg.): Herders Rhetoriken im Kontext des 18. Jahrhunderts. Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft Schloss Beuggen nahe Basel 2012. Heidelberg 2014, S. 93-111.
 - und Andrea Allerkamp: Ale.theophilus Baumgarten/Wenn die Magd in den Brunnen fällt. In: Dies. (Hrsg.): Schönes Denken. A. G. Baumgarten im Spannungsfeld zwischen Ästhetik, Logik und Ethik. Hamburg 2016, S. 317-340.
 - und Thomas Nisslmüller: Alexander Gottlieb Baumgarten: Praelectiones Theologiae dogmaticae (Auszüge). Herausgegeben von Dagmar Mirbach und Thomas Nisslmüller. In: Alexander Aichele und Dagmar Mirbach (Hrsg.): Alexander Gottlieb Baumgarten. Sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus. Hamburg 2008, S. 305-350.
- Mita, Hirohito: Vor Humboldt. Anthropologische Historiographie bei Johann Georg Sulzer. In: Elisabeth Décultot und Jana Kittelmann (Hrsg.): Gelebte Aufklärung. Johann Georg Sulzer (1720-1779) im Kontext. Basel 2024, S. 305-320.
- Morris, Courtney: Kant's Moral Catechism Revisited. In: Journal of Philosophy of Education 55/6 (2021), S. 990-1002.
- Mücke, Dorothea E. von: Virtue and the Veil of Illusion. Generic Innovation and the Pedagogical Project in Eighteenth-Century Literature. Stanford 1991.

- The Practices of the Enlightenment. Aesthetics, Authorship, and the Public. New York 2015.
- Mugnai, Massimo: *Ars Characteristica*, Logical Calculus, and Natural Languages. In: Maria Rosa Antognazza (Hrsg.): *The Oxford Handbook of Leibniz*. Oxford 2018, S. 177-208.
- Müller, Ernst: Ästhetische Religiosität und Kunstreligion. In *den Philosophien von der Aufklärung bis zum Ausgang des deutschen Idealismus*. Berlin 2004.
- Müller Nielaba, Daniel: Was heißt Rhetorik der Übertragung? In: Ders., Yves Schumacher und Christoph Steier (Hrsg.): *Rhetorik der Übertragung*. Würzburg 2013, S. 11-18.
- Müller-Tamm, Jutta: Die Denkfigur als wissenschaftsgeschichtliche Kategorie. In: Nicola Gess und Sandra Janßen (Hrsg.): *Wissens-Ordnungen. Zu einer historischen Epistemologie der Literatur*. Berlin/Boston 2014, S. 100-120.
- Munzel, G. Felicitas: Kant's Conception of Moral Character. The ›Critical‹ Link of Morality, Anthropology, and Reflective Judgment. Chicago/London 1999.
- Kant's Conception of Pedagogy. Toward Education for Freedom. Evanston 2012.
- Nannini, Alessandro: How a Philosopher Dies. Reason, Faith, and *aisthesis* in Baumgarten's *ars moriendi*. In: *Das achtzehnte Jahrhundert* 43/1 (2019), S. 48-72.
- The Six Faces of Beauty. Baumgarten on the Perfections of Knowledge in the Context of the German Enlightenment. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 102/3 (2020), S. 477-512.
- Critical Aesthetics. Baumgarten and the Logic of Taste. In: *Aesthetic Investigations* 4/2 (2021a), S. 201-218.
- At the Bottom of the Soul. The Psychologization of the »Fundus Animae« between Leibniz and Sulzer. In: *Journal of the History of Ideas* 82/1 (2021b), S. 51-72.
- Baumgarten's Diet. Physical Exercise, Health, and Beauty. In: *Aisthesis* 15/2 (2022a), S. 137-146.
- Somaesthetics in Baumgarten? The Founding of Aesthetics and the Body. In: *Estetika. The European Journal of Aesthetics* 59/2 (2022b), S. 103-118.
- Origins of the Arts, Origins of Man in Sulzer's Academic Essays. In: Tinca Prunea-Bretonnet und Peter R. Anstey (Hrsg.): *The Berlin Academy in the Reign of Frederick the Great. Philosophy and Science*. Oxford 2022c, S. 205-231.
- Al di qua del logos. Logica delle idee estetiche tra Baumgarten e Kant. Milano 2022d.
- *Impetus aestheticus*. Baumgarten on Physics and Aesthetics. In: *Perspectives on Science* 32/5 (2024), S. 612-649.
- Naragon, Steve: Kant in the Classroom. <https://users.manchester.edu/facstaff/ssnaragon/kant/Home/index.htm> (Abruf: 15.5.2024).
- Nawrath, Thomas: The Moral Laboratory. On Kant's Notion of Pedagogy as a Science. In: *Studies in Philosophy and Education* 29/4 (2010), S. 365-377.
- Niehle, Victoria: *Die Poetik der Fülle. Bewältigungsstrategien ästhetischer Überschüsse 1750-1810*. Göttingen 2018.
- Niehues-Pröbsting, Heinrich: Ethos. Zur Rückgewinnung einer rhetorischen Fundamentalkategorie. In: Josef Kopperschmidt (Hrsg.): *Rhetorische Anthropologie. Studien zum Homo rhetoricus*. München 2000, S. 339-352.
- Nolte, Ursula: Frauenbild und Frauenbildung in der Geschlechterphilosophie I. Kants. In: *Zeitschrift für Pädagogik* 9/4 (1963), S. 346-362.

- Nordström, Karin: *Autonomie und Erziehung. Eine ethische Studie*. Freiburg i. Br./München 2009.
- Norton, Robert E.: *The Beautiful Soul. Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*. Ithaca 1995.
- Nowitzki, Hans-Peter: *Der wohltemperierte Mensch. Aufklärungsanthropologien im Widerstreit*. Berlin/New York 2003.
- *Denken – Sprechen – Handeln. Johann Georg Sulzers semiotische Fundierung der Allgemeinen Theorie der Schönen Künste*. In: Frank Grunert und Gideon Stiening (Hrsg.): *Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*. Berlin 2011, S. 137-167.
 - *Zwischen Bestimmung und Bestimmbarkeit. Schillers Transzendentalanthropologie*. In: Gideon Stiening (Hrsg.): *Friedrich Schiller: Über die Ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*. Berlin/Boston 2019, S. 175-194.
- Nutz, Thomas: *»Varietäten des Menschengeschlechts«. Die Wissenschaften vom Menschen in der Zeit der Aufklärung*. Köln/Weimar/Wien 2009.
- Nuzzo, Angelica: *Kant and Herder on Baumgarten's Aesthetica*. In: *Journal of the History of Philosophy* 44/4 (2006), S. 577-597.
- *Determination, Determinability, and the Structure of Ens. Baumgarten's Ontology and Beyond*. In: Courtney D. Fugate und John Hymers (Hrsg.): *Baumgarten and Kant on Metaphysics*. Oxford 2018, S. 23-41.
 - *Baumgarten's Conception of Aesthetic Truth in the Aesthetics*. In: J. Colin McQuillan (Hrsg.): *Baumgarten's Aesthetics. Historical and Philosophical Perspectives*. Lanham et al. 2021, S. 105-124.
- Ó Murchadha, Felix: *The Formation of the Modern Self. Reason, Happiness and the Passions from Montaigne to Kant*. London/New York/Dublin 2022.
- Oberhausen, Michael: *Dunkle Vorstellungen als Thema von Kants Anthropologie und A. G. Baumgartens Psychologie*. In: *Aufklärung* 14 (2002), S. 123-146.
- Oesterreich, Peter L.: *Das Verhältnis von ästhetischer Theorie und Rhetorik in Kants Kritik der Urteilskraft*. In: *Kant-Studien* 83/3 (1992), S. 324-335.
- *Das gelehrte Absolute. Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling*. Darmstadt 1997.
 - *Vom Vernunftgerichtshof zum Weltgericht. Gerichtliche Metaphorik bei Kant und Hegel*. In: Brady Bowman (Hrsg.): *Darstellung und Erkenntnis. Beiträge zur Rolle nichtpropositionaler Erkenntnisformen in der deutschen Philosophie und Literatur nach Kant*. Paderborn 2007, S. 45-59.
- Ortland, Eberhard: *Art. Genie*. In: Karlheinz Barck et al. (Hrsg.): *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Bd. 2*. Stuttgart/Weimar 2010, S. 661-708.
- Osawa, Toshiro: *Perfection and Morality. A Commentary on Baumgarten's »Ethica Philosophica« and its Relevance to Kantian Ethics*. Diss. Sydney 2014.
- *Kant's Debt to Baumgarten in His Religious (Un-)Grounding of Ethics*. In: *Kant Yearbook* 10 (2018a), S. 105-123.
 - *General Conception of Duties Towards Oneself in Baumgarten and Kant*. In: Violetta L. Waibel, Margrit Ruffing und David Wagner (Hrsg.): *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses 2015*. Berlin/Boston 2018b, S. 2013-2020.

- Can Love Be Excessive? Baumgarten and Kant on Love, Respect, and Friendship. In: Beatrix Himmelmann und Camilla Serck-Hanssen (Hrsg.): *The Court of Reason. Proceedings of the 13th International Kant Congress*. Berlin/Boston 2022, S. 1483-1492.
- Kant and Baumgarten on the Duty of Self-Love. In: *The Southern Journal of Philosophy* 62/4 (2024), S. 469-485.
- Ostermann, Eberhard: *Die Authentizität des Ästhetischen. Studien zur ästhetischen Transformation der Rhetorik*. München 2002.
- Otabe, Tanehisa: Der Begriff der ›petites perceptions‹ von Leibniz als Grundlage für die Entstehung der Ästhetik. In: *Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, Aesthetics* 35 (2010), S. 41-53.
- Pacheco Acosta, Héctor Luis: Kant's Anthropological Study of Memory. In: *Con-Textos Kantianos* 9 (2019), S. 72-96.
- Paetzold, Heinz: Rhetorik-Kritik und Theorie der Künste in der philosophischen Ästhetik von Baumgarten bis Kant. In: Gérard Raulet (Hrsg.): *Von der Rhetorik zur Ästhetik. Studien zur Entstehung der modernen Ästhetik im 18. Jahrhundert*. Rennes 1995, S. 7-37.
- Papadaki, Evangelia: Kantian Marriage and Beyond. Why it is Worth Thinking about Kant on Marriage. In: *Hypatia* 25/2 (2010), S. 45-61.
- Pečar, Andreas und Damien Tricoire: *Falsche Freunde. War die Aufklärung wirklich die Geburtsstunde der Moderne?* Frankfurt a. M./New York 2015.
- Peres, Constanze: Die Grundlagen der Ästhetik in Leibniz' und Baumgartens Konzeption der Kontinuität und Ganzheit. In: Melanie Sachs und Sabine Sander (Hrsg.): *Die Permanenz des Ästhetischen*. Wiesbaden 2009, S. 139-162.
- Die Doppelfunktion der Ästhetik im philosophischen System A. G. Baumgartens. In: Andrea Allerkamp und Dagmar Mirbach (Hrsg.): *Schönes Denken. A. G. Baumgarten im Spannungsfeld zwischen Ästhetik, Logik und Ethik*. Hamburg 2016, S. 89-116.
- (Hrsg.): *Wie entsteht Neues? Analogisches Denken, Kreativität und Leibniz' Idee der Erfindung*. Paderborn 2020.
- Peters, Hans Georg: *Die Ästhetik Alexander Gottlieb Baumgartens und ihre Beziehungen zum Ethischen*. Berlin 1934.
- Petersdorff, Marc: Eine geliehene Evidenz. Zum Begriff des *ēthos* bei Aristoteles. In: Olaf Kramer, Carmen Lipphardt und Michael Pelzer (Hrsg.): *Rhetorik und Ästhetik der Evidenz*. Berlin/Boston 2020, S. 45-65.
- Pethes, Nicolas: *Zöglinge der Natur. Der literarische Menschenversuch des 18. Jahrhunderts*. Göttingen 2007.
- Pfizenmaier, Ruben: *Übungsformationen. Das Üben der antiken Rhetorik als Praxis der Subjektivierung*. Paderborn 2024.
- Pieper, Annemarie: Kant und die Methode der Analogie. In: Gerhard Schönrich und Yasushi Kato (Hrsg.): *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt a. M. 1996, S. 92-112.
- Pietsch, Lutz-Henning: *Topik der Kritik. Die Auseinandersetzung um die Kantische Philosophie (1781-1788) und ihre Metaphern*. Berlin/New York 2010.
- Pillow, Kirk: Jupiter's Eagle and the Despot's Hand Mill. Two Views of Metaphor in Kant. In: Frank Schalow und Richard Velkley (Hrsg.): *The Linguistic Dimension of Kant's Thought. Historical and Critical Essays*. Evanston 2014, S. 107-133.

- Pimpinella, Pietro: Veritas aesthetica. Erkenntnis des Individuellen und mögliche Welten. In: Alexander Aichele und Dagmar Mirbach (Hrsg.): Alexander Gottlieb Baumgarten. Sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus. Hamburg 2008, S. 37-60.
- Pirro, Maurizio: Sulzers Physik der Seele und die Dramentheorien Schillers. In: Zeitschrift für Germanistik 16/2 (2006), S. 314-323.
- Plaul, Constantin: August Hermann Francke. Manuductio ad lectionem Scripturae Sacrae (1693) und Praelectiones hermeneutica (1717). In: Oda Wischmeyer (Hrsg.): Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart. Berlin/Boston 2016, S. 663-675.
- Pleines, Jürgen-Eckardt: Pädagogisches Handeln und dessen Beziehung zur Urteilskraft. In: Ders. (Hrsg.): Kant und die Pädagogik. Pädagogik und praktische Philosophie. Würzburg 1985, S. 65-74.
- (Hrsg.): Kant und die Pädagogik. Pädagogik und praktische Philosophie. Würzburg 1985.
- Pollok, Anne: Facetten des Menschen. Zur Anthropologie Moses Mendelssohns. Hamburg 2010.
- An Exercise in Humanity. Baumgarten and Mendelssohn on the Importance of Aesthetic Training. In: J. Colin McQuillan (Hrsg.): Baumgarten's Aesthetics. Historical and Philosophical Perspectives. Lanham et al. 2021, S. 193-211.
- und Courtney D. Fugate (Hrsg.): The Human Vocation in German Philosophy. London 2023.
- Pongratz, Ludwig J.: Art. Charakter. In: Joachim Ritter (Hrsg.): Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 1. Basel/Stuttgart 1971, Sp. 984-992.
- Poppe, Bernhard: Alexander Gottlieb Baumgarten. Seine Bedeutung und Stellung in der Leibniz-Wolffischen Philosophie und seine Beziehungen zu Kant. Nebst Veröffentlichung einer bisher unbekanntenen Handschrift der Ästhetik Baumgartens. Borna-Leipzig 1907.
- Poser, Hans: Leibniz' Philosophie. Über die Einheit von Metaphysik und Wissenschaft. Hrsg. von Wenchao Li. Hamburg 2016.
- Pott, Martin: Thomasius' philosophischer Glaube. In: Werner Schneiders (Hrsg.): Christian Thomasius 1655-1728. Interpretationen zu Werk und Wirkung. Mit einer Bibliographie der neueren Thomasius-Literatur. Hamburg 1989, S. 223-247.
- Aufklärung und Aberglaube. Die deutsche Frühaufklärung im Spiegel ihrer Aberglaubenskritik. Tübingen 1992.
- Pulkkinen, Tuija: Reason and the Transcendental Subject. Kant's Trace in Feminist Theory. In: Susanne Lettow und Tuija Pulkkinen (Hrsg.): The Palgrave Handbook of German Idealism and Feminist Philosophy. Basingstoke 2022, S. 73-89.
- Rapport, Nigel und Huon Wardle (Hrsg.): An Anthropology of the Enlightenment. Moral Social Relations Then and Today. London et al. 2018.
- Raulet, Gérard: *Logica inventionis* und *epistemē esthetikē*. Die leisen Übergänge eines bahnbrechenden Umbruchs. In: Andrea Allerkamp und Dagmar Mirbach (Hrsg.): Schönes Denken. A. G. Baumgarten im Spannungsfeld zwischen Ästhetik, Logik und Ethik. Hamburg 2016, S. 127-145.
- Rawls, John: Kantian Constructivism in Moral Theory. In: Journal of Philosophy 77/9 (1980), S. 515-572.

- Reath, Andrews: *Agency and Autonomy in Kant's Moral Theory. Selected Essays.* Oxford 2006.
- Rebohm, Simon: *Johann Georg Sulzers Überlegungen zur Zoologie. Zum Zusammenhang von Naturkunde, Moral und Ästhetik.* In: Elisabeth Décultot und Jana Kittelmann (Hrsg.): *Gelebte Aufklärung. Johann Georg Sulzer (1720-1779) im Kontext.* Basel 2024, S. 39-54.
- Recki, Birgit: *Ästhetik der Sitten. Die Affinität von ästhetischem Gefühl und praktischer Vernunft bei Kant.* Frankfurt a. M. 2001.
- *Die Dialektik der ästhetischen Urteilskraft und die Methodenlehre des Geschmacks (§§ 55-60).* In: Otfried Höffe (Hrsg.): *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft.* Berlin/Boston 2018, S. 177-196.
- Redin, Johan: *Pathogenesis: Life, Literature and Animality. Medical Theory and Biological Nihilism in Eighteenth-Century Thought.* In: Knut Stene-Johansen und Frederik Tygstrup (Hrsg.): *Illness in Context.* Amsterdam/New York 2010, S. 221-245.
- Reiling, Jesko: *Die Genese der idealen Gesellschaft. Studien zum literarischen Werk von Johann Jakob Bodmer (1698-1783).* Berlin/New York 2010.
- Reisert, Joseph R.: *Kant and Rousseau on Moral Education.* In: Klas Roth und Chris W. Surprenant (Hrsg.): *Kant and Education. Interpretations and Commentary.* New York/London 2012, S. 12-25.
- Reiter, Aviv und Ido Geiger: *Batteux, Kant and Schiller on Fine Art and Moral Education.* In: *Journal of Philosophy of Education* 55/6 (2021), S. 1142-1158.
- Richter, Sandra: *Charakter und Figur. Charakterologie im Ausgang von der Rezeption des Theophrast von Eresos bis zu Christoph Martin Wielands *Abderiten* (1781).* In: Nicolas Pethes und Sandra Richter (Hrsg.): *Medizinische Schreibweisen. Ausdifferenzierung und Transfer zwischen Medizin und Literatur (1600-1900).* Berlin/New York 2008, S. 145-169.
- *A History of Poetics. German Scholarly Aesthetics and Poetics in International Context, 1770-1960.* Berlin/New York 2010.
- Ricken, Ulrich: *Sprachtheorie und Weltanschauung in der europäischen Aufklärung. Zur Geschichte der Sprachtheorien des 18. Jahrhunderts und ihrer europäischen Rezeption nach der Französischen Revolution.* Berlin 1990.
- Ridder, Klaus, Wolfgang Braungart und Friedmar Apel: *Literaturanthropologie. Einige Notizen zur Einführung.* In: Wolfgang Braungart, Klaus Ridder und Friedmar Apel (Hrsg.): *Wahrnehmen und Handeln. Perspektiven einer Literaturanthropologie.* Bielefeld 2004, S. 9-17.
- Riedel, Wolfgang: *Die Anthropologie des jungen Schiller. Zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der »Philosophischen Briefe«.* Würzburg 1985.
- *Anthropologie und Literatur in der deutschen Spätaufklärung. Skizze einer Forschungslandschaft.* In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur.* 6. Sonderheft (1994a), S. 93-157.
- *Erkennen und Empfinden. Anthropologische Achsendrehung und Wende zur Ästhetik bei Johann Georg Sulzer.* In: Hans-Jürgen Schings (Hrsg.): *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert.* DFG-Symposium 1992. Stuttgart/Weimar 1994b, S. 410-439.
- *Jacob Friedrich Abel. Eine Quellenedition zum Philosophieunterricht an der Stuttgarter Karlsschule (1773-1782).* Würzburg 1996.

- Philosophie des Schönen als politische Anthropologie. Schillers Augustenburger Briefe und die *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*. In: *Philosophical Readings* 5 (2013), S. 118-171.
- Riefing, Markus: *Die Kultivierung der Freiheit bei der Macht. Eine pädagogische Betrachtung von Grenzziehung und Grenzüberschreitung*. Wiesbaden 2013.
- Erziehung als Entwicklungshelfer der Moralität. Zur Bedeutung von Kants Moralphilosophie, Anthropologie und Geschichtsphilosophie für seine Theorie der Erziehung. In: *Kant-Studien* 105/3 (2014), S. 406-417.
- Rink, Friedrich Theodor: [Vorrede]. In: *Immanuel Kant: Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener Kleiner Schriften*. Hrsg. von Friedrich Theodor Rink. Königsberg 1800, S. 3-4.
- Robling, Franz-Hubert: Was ist rhetorische Anthropologie? Versuch einer disziplinären Definition. In: *Rhetorik* 23 (2004), S. 1-10.
- Rocks, Carolin: Ästhetisches *ethos*. Praxeologie, Foucaults ethische Praktiken und die Literaturwissenschaft. In: *Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft* 66/1 (2021a), S. 69-95.
- Das Gute empfinden lernen. Sulzer über den ethischen Nutzen der Kunst. In: Kristin Eichhorn und Lothar van Laak (Hrsg.): *Kulturen der Moral. Beiträge zur DGEJ-Jahrestagung 2018 in Paderborn*. Hamburg 2021b, S. 505-520.
- Bodmers Mahlerinnen. Praktiken der Leserkritik in *Die Discourse der Mahlern* (1721-1723) und *Der Mahler Der Sitten* (1746). In: Frauke Berndt, Johannes Hees-Pelikan und Carolin Rocks (Hrsg.): *Johann Jacob Bodmers Praktiken. Zum Zusammenhang von Ethik und Ästhetik im Zeitalter der Aufklärung*. Göttingen 2022, S. 89-112.
- Rossi, Francesco: Die Charakteristik. Prolegomena zur Theorie und Geschichte einer deutschen Gattung – nebst komparatistischen Bemerkungen. In: *Scientia Poetica* 21 (2017), S. 38-63.
- Roth, Klas und Chris W. Surprenant (Hrsg.): *Kant and Education. Interpretations and Commentary*. New York/London 2012.
- Roth, Udo: »Kinder zu ziehen ist ein Werk eines Philosophen«. Johann Georg Sulzers Konzeption von Erziehung im Kontext der Aufklärungspädagogik. In: Frank Grunert und Gideon Stiening (Hrsg.): *Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*. Berlin 2011, S. 247-283.
- Röttgers, Kurt: *Kritik der kulinarischen Vernunft. Ein Menü der Sinne nach Kant*. Bielefeld 2008.
- Rutschky, Katharina (Hrsg.): *Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung*. Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1977.
- Sabourin, Charlotte: Kant's Enlightenment and Women's Peculiar Immaturity. In: *Kantian Review* 26/2 (2021), S. 235-260.
- Salatowsky, Sascha und Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hrsg.): *De homine. Anthropologien der Frühen Neuzeit*. Stuttgart 2021.
- Sandford, Stella: Kant, Race, and Natural History. In: *Philosophy & Social Criticism* 44/9 (2018), S. 950-977.
- The Taxonomy of »Race« and the Anthropology of Sex. Conceptual Determination and Social Presumption in Kant. In: Susanne Lettow und Tuija Pulkkinen (Hrsg.): *The Palgrave Handbook of German Idealism and Feminist Philosophy*. Basingstoke 2022, S. 131-150.

- Santozki, Ulrike: Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken. Berlin/New York 2006.
- Sardinha, Diogo: Le Kant de Foucault, une lecture téléologique de l'anthropologie. In: Kant-Studien 103/3 (2012), S. 361-369.
- Saunders, Joe und Martin Sticker: Moral Education and Transcendental Idealism. In: Archiv für Geschichte der Philosophie 102/4 (2020), S. 646-673.
- Scarano, Nico: Moralisches Handeln. Zum dritten Hauptstück von Kants *Kritik der praktischen Vernunft* (71-89). In: Otfried Höffe (Hrsg.): Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft. Berlin 2011, S. 117-131.
- Schaarschmidt, Ilse: Der Bedeutungswandel der Begriffe »Bildung« und »bilden« in der Literaturepoche von Gottsched bis Herder. In: Wolfgang Klafki (Hrsg.): Beiträge zur Geschichte des Bildungsbegriffs. Weinheim 1965, S. 25-87.
- Schalow, Frank: The Language of Time in Kant's Transcendental Schematism. In: Ders. und Richard Velkley (Hrsg.): The Linguistic Dimension of Kant's Thought. Historical and Critical Essays. Evanston 2014, S. 53-69.
- und Richard Velkley: Introduction. Situating the Problem of Language in Kant's Thought. In: Dies. (Hrsg.): The Linguistic Dimension of Kant's Thought. Historical and Critical Essays. Evanston 2014, S. 3-26.
- und Richard Velkley (Hrsg.): The Linguistic Dimension of Kant's Thought. Historical and Critical Essays. Evanston 2014.
- Schepelmann, Maja: Kants Gesamtwerk in neuer Perspektive. Münster 2017.
- Schiewer, Gesine Lenore: *Cognitio symbolica*. Lamberts semiotische Wissenschaft und ihre Diskussion bei Herder, Jean-Paul und Novalis. Tübingen 1996.
- Schings, Hans-Jürgen: Vorbemerkungen des Herausgebers. In: Ders. (Hrsg.): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposium 1992. Stuttgart/Weimar 1994, S. 1-6.
- (Hrsg.): Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert. DFG-Symposium 1992. Stuttgart/Weimar 1994.
- Schmidt, Johannes: Leibnitz und Baumgarten, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Aesthetik. Halle 1875.
- Schmitt, Arbogast: Kommentar. In: Aristoteles: Werke, in deutscher Übersetzung. Hrsg. von Hellmut Flashar, übers. von Arbogast Schmitt. Bd. 5. Berlin 2008, S. 193-742.
- Schneider, Martin: Leibniz' Konzeption der *characteristica universalis* zwischen 1677 und 1690. In: Revue Internationale de Philosophie 48/188 (1994), S. 213-236.
- Schneider, Sabine: Die schwierige Sprache des Schönen. Moritz' und Schillers Semiotik der Sinnlichkeit. Würzburg 1998.
- Schneider, Ute: Der moralische Charakter. Ein Mittel aufklärerischer Menschendarstellung in den frühen deutschen Wochenschriften. Stuttgart 1976.
- Schönborn, Sibylle: Das Buch der Seele. Tagebuchliteratur zwischen Aufklärung und Kunstperiode. Tübingen 1999.
- Schönfeld, Martin: The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project. Oxford 2000.
- Schönwälder, Jürgen: Ideal und Charakter. Untersuchungen zu Kunsttheorie und Kunstwissenschaft um 1800. München 1995.
- Schrader, Wolfgang H.: Art. Enthusiasmus. In: Karlheinz Barck et al. (Hrsg.): Ästhe-

- tische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch in sieben Bänden. Bd. 2. Stuttgart/Weimar 2010, S. 223-240.
- Schroth, Jörg: Literatur zu Kants Ethik. Bibliography on Kant's Ethics: <http://www.ethikseite.de/bib/bkant.pdf> (Abruf: 15.5.2024).
- Schwaiger, Clemens: Ein ›missing link‹ auf dem Weg der Ethik von Wolff zu Kant. Zur Quellen- und Wirkungsgeschichte der praktischen Philosophie von Alexander Gottlieb Baumgarten. In: Jahrbuch für Recht und Ethik 8 (2000), S. 247-261.
- Baumgartens Ansatz einer philosophischen Ethikbegründung. In: Alexander Aichele und Dagmar Mirbach (Hrsg.): Alexander Gottlieb Baumgarten. Sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus. Hamburg 2008, S. 219-237.
 - Alexander Gottlieb Baumgarten – Ein intellektuelles Portrait. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor. Stuttgart-Bad Cannstatt 2011.
 - Alexander Gottlieb Baumgartens Begriff der Religion im Spannungsfeld von Wolffianismus und Pietismus. In: Albrecht Beutel und Martha Nooke (Hrsg.): Religion und Aufklärung. Tübingen 2016a, S. 437-447.
 - Zwischen Laxismus und Rigorismus. Möglichkeiten und Grenzen philosophischer Ethik nach Alexander Gottlieb Baumgarten. In: Andrea Allerkamp und Dagmar Mirbach (Hrsg.): Schönes Denken. A. G. Baumgarten im Spannungsfeld zwischen Ästhetik, Logik und Ethik. Hamburg 2016b, S. 255-270.
 - Baumgarten's Theory of Freedom. A Contribution to the Wolff-Lange Controversy. In: Courtney D. Fugate und John Hymers (Hrsg.): Baumgarten and Kant on Metaphysics. Oxford 2018, S. 42-60.
 - Das Wesen des Moralischen bei Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten. In: Kristin Eichhorn und Lothar van Laak (Hrsg.): Kulturen der Moral. Beiträge zur DGEJ-Jahrestagung 2018 in Paderborn. Hamburg 2021, S. 54-66.
- Schwarz, Olga Katharina: Rationalistische Sinnlichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Kunsttheorie 1700 bis 1760. Leibniz – Wolff – Gottsched – Baumgarten. Berlin/Boston 2022.
- Schweizer, Hans Rudolf: Ästhetik als Philosophie der sinnlichen Erkenntnis. Eine Interpretation der ›Aesthetica‹ A. G. Baumgartens mit teilweiser Wiedergabe des lateinischen Textes und deutscher Übersetzung. Basel/Stuttgart 1973.
- Scourfield, J. H. David: Towards a Genre of Consolation. In: Han Baltussen (Hrsg.): Greek and Roman Consolations. Eight Studies of a Tradition and its Afterlife. Swansea 2013, S. 1-36.
- Scuderi, Phillip: Rousseau, Kant, and the Pedagogy of Deception. In: Klas Roth und Chris W. Surprenant (Hrsg.): Kant and Education. Interpretations and Commentary. New York/London 2012, S. 26-38.
- Sensen, Oliver: Kant on Human Dignity. Berlin/Boston 2011.
- Serequeberhan, Tsenay: The Critique of Eurocentrism and the Practice of African Philosophy. In: Emmanuel Chukwudi Eze (Hrsg.): Postcolonial African Philosophy. A Critical Reader. Cambridge/Oxford 1997, S. 141-162.
- Shell, Susan Meld: Kant and the Limits of Autonomy. Cambridge/London 2009.
- *Nachschrift eines Freundes*. Kant on Language, Friendship, and the Concept of a People. In: Frank Schalow und Richard Velkley (Hrsg.): The Linguistic Dimension of Kant's Thought. Historical and Critical Essays. Evanston 2014, S. 174-201.

- Reading Kant's *Lectures on Pedagogy*. In: Robert R. Clewis (Hrsg.): *Reading Kant's Lectures*. Berlin/Boston 2015, S. 277-298.
- Shorter-Bourhanou, Jameliah: Black Feminism and Kantian Universalism. In: Susanne Lettow und Tuija Pulkkinen (Hrsg.): *The Palgrave Handbook of German Idealism and Feminist Philosophy*. Basingstoke 2022, S. 13-30.
- Siebenpfeiffer, Hania: Im Fluchtpunkt der Imagination. Immanuel Kants *Träume eines Geistersehers* und die prekäre Evidenz der Wahrnehmung. In: Jürgen Kaufmann, Dirk Uhlmann und Martin Kirves (Hrsg.): *Zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit. Visualität in Wissenschaft, Literatur und Kunst um 1800*. Paderborn 2014, S. 17-38.
- Sieg, Christian: Mimesis. In: J. D. Mininger und Jason Michael Peck (Hrsg.): *German Aesthetics. Fundamental Concepts from Baumgarten to Adorno*. New York/London 2016, S. 43-50.
- Siegert, Bernhard: Analysis als Staatsmaschine. Die Evidenz der Zeichen und der Ausdruck des Infinitesimalen bei Leibniz. In: Inge Baxmann, Michael Franz und Wolfgang Schäffner (Hrsg.): *Das Laokoon-Paradigma. Zeichenregime im 18. Jahrhundert*. Berlin 2000, S. 246-273.
- Silva, Fernando M. F.: »Ein Spiel der Sinnlichkeit, durch den Verstand geordnet«. Kant's Concept of Poetry and the Anthropological Revolution of Human Imagination. In: Gualtiero Lorini und Robert B. Loudon (Hrsg.): *Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology*. Cham 2018, S. 117-132.
- »To express what is unnameable [...] and to make it universally communicable«. On Kant's Concept of Poetic Language. In: Ders. und Bernd Dörflinger (Hrsg.): *Kant on Poetry. Kant über Poesie*. Baden-Baden 2023, S. 77-87.
- und Bernd Dörflinger (Hrsg.): *Kant on Poetry. Kant über Poesie*. Baden-Baden 2023.
- Simmel, Georg: Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus (1907). In: Ders.: *Gesamtausgabe*. Hrsg. von Michael Behr, Volkhard Krech und Gert Schmidt. Bd. 10. Frankfurt a. M. 1995, S. 167-408.
- Simon, Josef: *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*. Berlin/New York 2003.
- Simon, Ralf: *Die Idee der Prosa. Zur Ästhetikgeschichte von Baumgarten bis Hegel mit einem Schwerpunkt bei Jean Paul*. München 2013.
- Rhetorik in konstitutionstheoretischer Funktion (Leibniz, Baumgarten, Herder). In: Ders. (Hrsg.): *Herders Rhetoriken im Kontext des 18. Jahrhunderts. Beiträge zur Konferenz der Internationalen Herder-Gesellschaft Schloss Beuggen nahe Basel 2012*. Heidelberg 2014, S. 113-127.
- Smeed, John W.: *The Theophrastan »Character«. The History of a Literary Genre*. Oxford/New York 1985.
- Solms, Friedhelm: *Disciplina Aesthetica. Zur Frühgeschichte der ästhetischen Theorie bei Baumgarten und Herder*. Stuttgart 1990.
- Sommer, Herbert: *Die poetische Lehre Alexander Gottlieb Baumgartens. Literarhistorisch dargestellt*. München 1911.
- Spalinger, Roland: Ethopoeia. Charakterpraktiken zwischen Anthropologie und Rhetorik in Johann Jacob Bodmers *Critischen Betrachtungen über die Poetischen Gemähle der Dichter* (1741). In: Frauke Berndt, Johannes Hees-Pelikan und Caro-

- lin Rocks (Hrsg.): Johann Jacob Bodmers Praktiken. Zum Zusammenhang von Ethik und Ästhetik im Zeitalter der Aufklärung. Göttingen 2022, S. 113-133.
- »Prüfe-Stein«. Praktiken der Freundschaft in A. G. Baumgartens *Ethica philosophica* und *Philosophischen Briefen des Aletheophilus*. In: Frauke Berndt et al. (Hrsg.): Ethische Praktiken in ästhetischen Theorien des 18. Jahrhunderts. Hamburg 2024a, S. 297-316.
 - Geschmacksbildung. Ästhetik und Pädagogik in Johann Georg Sulzers *Gedanken über die beste Art die classische Schriften der Alten mit der Jugend zu lesen*. In: Elisabeth Décultot und Jana Kittelmann (Hrsg.): Gelebte Aufklärung. Johann Georg Sulzer (1720-1779) im Kontext. Basel 2024b, S. 251-268.
 - Ethopoetische Funktion des Stils um 1750. Rhetorik (Gottsched) – Poetik (Breitinger) – Ästhetik (Baumgarten). In: Beihefte zur Zeitschrift für Deutsche Philologie 23 (2024c), S. 33-50.
- Sproll, Monika: Das ›Charakteristische‹. Studien zu ›Charakter‹-Konzepten und zur Ästhetik des ›Charakteristischen‹ von Leibniz bis Hölderlin. Würzburg 2020.
- Stark, Werner: Vorlesung – Nachlass – Druckschrift? Bemerkungen zu *Kant über Pädagogik*. In: Reinhard Brandt und Werner Stark (Hrsg.): Zustand und Zukunft der Akademie-Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Schriften. Berlin/New York 2000, S. 94-105.
- Kant und Baumgarten. Exemplare der *Metaphysica*. In: Editio. Internationales Jahrbuch für Editions-wissenschaft 27 (2013), S. 96-111.
 - Immanuel Kant's *On Pedagogy*. A Lecture Like Any Other? In: Robert R. Clewis (Hrsg.): Reading Kant's Lectures. Berlin/Boston 2015, S. 259-276.
- Stauffer, Marie Theres und Stefan Kristensen: Einleitung. In: *figurationen* 17/2 (2016), S. 7-16.
- Steinmann, Holger: Absehen – Wissen – Glauben. Physikotheologie und Rhetorik 1665-1747. Berlin 2008.
- Sticker, Martin: Educating the Common Agent. Kant on the Varieties of Moral Education. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 97/3 (2015), S. 358-387.
- Stiening, Gideon: Zur physischen Anthropologie einer »Unsterblichen Seele«. In: Frank Grunert und Gideon Stiening (Hrsg.): Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume. Berlin 2011, S. 57-81.
- »Die Dichtkraft ist [...] keine Schöpferkraft«. Tetens über reproduktive und selbsttätige Einbildungskraft – auch ein Beitrag zur Assoziationstheorie der Aufklärung. In: Ders. und Udo Thiel (Hrsg.): Johann Nikolaus Tetens (1736-1807). Philosophie in der Tradition des europäischen Empirismus. Berlin/Boston 2014, S. 323-342.
- Stockhorst, Stephanie: Doing Enlightenment. Forschungsprogrammatische Überlegungen zur ›Aufklärung‹ als kultureller Praxisform. In: *Das achtzehnte Jahrhundert* 42/1 (2018), S. 11-29.
- Stöckmann, Ernst: Anthropologische Ästhetik. Philosophie, Psychologie und ästhetische Theorie der Emotionen im Diskurs der Aufklärung. Tübingen 2009.
- Storm, Jonathan: German Pietism and the Problem of Conversion. Pennsylvania 2018.
- Stroud, Scott R.: Kant and the Promise of Rhetoric. Pennsylvania 2014.
- Strube, Werner: Entstehung der Ästhetik als einer wissenschaftlichen Disziplin. In: *Scientia Poetica* 8 (2004), S. 1-30.

- Sturm, Thomas: Kant und die Wissenschaft des Menschen. Paderborn 2009.
- Reines und empirisches Selbstbewusstsein in Kants Anthropologie. Das »Ich« und die rationale Charakterentwicklung. In: Udo Thiel und Giuseppe Motta (Hrsg.): Immanuel Kant. Die Einheit des Bewusstseins. Berlin/Boston 2017, S. 195-220.
- Sutter, Alex: Göttliche Maschinen. Die Automaten für Lebendiges bei Descartes, Leibniz, La Mettrie und Kant. Frankfurt a. M. 1988.
- Szyrwińska, Anna: Wiedergeborene Freiheit. Der Einfluss des Pietismus auf die Ethik Immanuel Kants. Wiesbaden 2017.
- Tedesco, Salvatore: A. G. Baumgartens Ästhetik im Kontext der Aufklärung. Metaphysik, Rhetorik, Anthropologie. In: Alexander Aichele und Dagmar Mirbach (Hrsg.): Alexander Gottlieb Baumgarten. Sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus. Hamburg 2008, S. 137-150.
- Temmerman, Koen de: Crafting Characters. Heroes and Heroines in the Ancient Greek Novel. Oxford 2014.
- Theisohn, Philipp: Einführung in die außerirdische Literatur. Lesen und Schreiben im All. Berlin 2022.
- Thorndike, Oliver: *Ethica Deceptrix*. The Significance of Baumgarten's Notion of a Chimerical Ethics for the Development of Kant's Moral Philosophy. In: Valério Rohden et al. (Hrsg.): Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. 3. Berlin 2008, S. 451-462.
- Thums, Barbara: Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und Selbstbegründung von Brookes bis Nietzsche. Paderborn 2008.
- Till, Dietmar: Art. Inspiration. In: Georg Braungart et al. (Hrsg.): Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft. Bd. 2. Berlin/New York 2000, S. 149-152.
- Transformationen der Rhetorik. Untersuchungen zum Wandel der Rhetoriktheorie im 17. und 18. Jahrhundert. Tübingen 2004.
 - Sokratische Lehrart. Das gelungene Gespräch als pädagogische Kommunikationsform im 18. Jahrhundert. In: Angela Schrott und Christoph Strosetzki (Hrsg.): Gelungene Gespräche als Praxis der Gemeinschaftsbildung. Literatur, Sprache, Gesellschaft. Berlin/Boston 2020, S. 95-111.
- Tinguely, Joseph: The Implicit Affection Between Kantian Judgment and *Aristotelian* Rhetoric. In: *Philosophy & Rhetoric* 48/1 (2015), S. 1-25.
- Tommasi, Francesco Valerio: Wolff und die Analogie. Von den mannigfachen Modi des Seienden zwischen Ontologie und Theologie. In: *Aufklärung* 23 (2012), S. 57-69.
- (Hrsg.): Der Zyklop in der Wissenschaft. Kant und die *anthropologia transcendentalis*. Hamburg 2018.
- Torra-Mattenkloft, Caroline: Metaphorologie der Rührung. Ästhetische Theorie und Mechanik im 18. Jahrhundert. München 2002.
- Tröhler, Daniel: Christian Wolff und Johann Georg Sulzer. Eigenart und Problem rationaler Ethik und Pädagogik. In: Dieter Jedan und Christoph Lüth (Hrsg.): *Moral Philosophy and Education in the Enlightenment*. Bochum 2001, S. 118-142.
- Trop, Gabriel: Aesthetic Askesis. Aesthetics as a Technology of the Self in the Philosophy of Alexander Baumgarten. In: *Das achtzehnte Jahrhundert* 37/1 (2013), S. 56-73.
- Poetry as a Way of Life. Aesthetics and Askesis in the German Eighteenth Century. Evanston 2015.

- Tumarkin, Anna: *Der Ästhetiker Johann Georg Sulzer*. Frauenfeld/Leipzig 1933.
- Tutrone, Fabio: *Healing Grief. A Commentary on Seneca's Consolatio ad Marciam*. Berlin/Boston 2023.
- Uhlig, Ingo: *Traum und Poiesis. Produktive Schlafzustände 1641-1810*. Göttingen 2015.
- Vaccarino Bremner, Sabina F.: *Anthropology as Critique. Foucault, Kant and the Metacritical Tradition*. In: *British Journal for the History of Philosophy* 28/2 (2020), S. 336-358.
- van der Zande, Johan: *Orpheus in Berlin. A Reappraisal of Johann Georg Sulzer's Theory of the Polite Arts*. In: *Central European History* 28/2 (1995), S. 175-208.
- *Johann Georg Sulzer's Allgemeine Theorie der Schönen Künste*. In: *Das achtzehnte Jahrhundert* 22/1 (1998), S. 87-101.
- *Johann Georg Sulzer. Spaziergänge im Berliner Tuskulum*. In: *Berliner Aufklärung* 1 (1999), S. 41-68.
- van Eckert, Geert: *Seneca in Königsberg. Een analyse van Kants Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk*. In: *Bijdragen, International Journal in Philosophy and Theology* 70/1 (2009), S. 87-114.
- van Hoorn, Tanja: *Dem Leibe abgelesen. Georg Forster im Kontext der physischen Anthropologie des 18. Jahrhunderts*. Tübingen 2004.
- van Peursen, Cornelis-Anthonie: *Ars Inveniendi bei Leibniz*. In: *Studia Leibnitiana* 18/2 (1986), S. 183-194.
- van Zantwijk, Temilo: *Kant und der Skeptizismus*. In: *Guido Naschert und Gideon Stiening (Hrsg.): Ernst Platner (1744-1818). Konstellationen der Aufklärung zwischen Philosophie, Medizin und Anthropologie*. Hamburg 2007, S. 181-196.
- Varden, Helga: *Sex, Love and Gender. A Kantian Theory*. Oxford 2020.
- Velkley, Richard L.: *Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kant's Critical Philosophy*. Chicago/London 1989.
- Verweyen, Theodor und Gunther Witting: *Zur Rezeption Baumgartens bei Uz, Gleim und Rudnick*. In: *Theodor Verweyen und Hans-Joachim Kertscher (Hrsg.): Dichtungstheorien der deutschen Frühaufklärung*. Tübingen 1995, S. 101-119.
- Vesper, Achim: *Sulzer über die schönen Künste und das Gute*. In: *Frank Grunert und Gideon Stiening (Hrsg.): Johann Georg Sulzer (1720-1779). Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*. Berlin 2011, S. 169-189.
- Veyne, Paul: *Humanitas. Romans and Non-Romans*. In: *Andrea Giardina (Hrsg.): The Romans*. Chicago 1993, S. 342-370.
- Vigo, Alejandro: *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*. Freiburg i. Br./München 1996.
- Volkening, Heide: *Charakter und Tugend. Über Lessings Emilia Galotti, die Hamburgische Dramaturgie und ethos bei Aristoteles*. In: *Mariacarla Gadebusch Bondio und Andrea Bettels (Hrsg.): Im Korsett der Tugenden. Moral und Geschlecht im kulturhistorischen Kontext*. Hildesheim/Zürich/New York 2013, S. 237-261.
- Vollhardt, Friedrich: *Selbstliebe und Geselligkeit. Untersuchungen zum Verhältnis von naturrechtlichem Denken und moraldidaktischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen 2001.
- Vorländer, Karl: *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*. Wiesbaden 2003.

- Voß, Andrea: Reisen erzählen. Erzählrhetorik, Intertextualität und Gebrauchsfunktionen des adligen Bildungsberichts in der Frühen Neuzeit. Heidelberg 2016.
- Wagner-Egelhaaf, Martina: Traum – Text – Kultur. Zur literarischen Anthropologie des Traumes. In: Gerhard Neumann (Hrsg.): Poststrukturalismus. Herausforderung an die Literaturwissenschaft. Stuttgart/Weimar 1997, S. 123-144.
- Walschots, Michael: Incentives of the Mind. Kant and Baumgarten on the Impelling Cause of Desire. In: Archiv für Geschichte der Philosophie (ersch. 2025).
- Webb, Ruth: The *Progymnasmata* as Practice. In: Yun Lee Too (Hrsg.): Education in Greek and Roman Antiquity. Leiden/Boston/Köln 2001, S. 289-316.
- Wehofits, Anna: Anthropologie und Moral. Affekte, Leidenschaften und Mitgefühl in Kants Ethik. Berlin/Boston 2016.
- Wehry, Matthias: Das Buch der Natur als Bibliothek der Naturwissenschaft. Methodik und Typologie der speziellen Physikotheologie des 18. Jahrhunderts. In: Silke Förschler und Nina Hahne (Hrsg.): Methoden der Aufklärung. Ordnungen der Wissensvermittlung und Erkenntnisgenerierung im langen 18. Jahrhundert. München 2013, S. 179-191.
- Weissberg, Liliane: Geistersprache. Philosophischer und literarischer Diskurs im späten achtzehnten Jahrhundert. Würzburg 1990.
- Weisskopf, Traugott: Immanuel Kant und die Pädagogik. Beiträge zu einer Monographie. Zürich 1970.
- Wellbery, David E.: Lessing's *Laocoon*. Semiotics and Aesthetics in the Age of Reason. Cambridge et al. 1984.
- Wellmon, Chad: Kant on the Logic of Anthropology and the Ethics of Disciplinarity. In: Mary Helen Dupree und Sean B. Franzel (Hrsg.): Performing Knowledge, 1750-1850. Berlin/Boston 2015, S. 221-245.
- Wels, Volkhard: Die »Bestimmung des Menschen« in Wielands *Geschichte des Agathon*. In: Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft 58 (2014), S. 154-175.
- White Beck, Lewis: Kant on Education. In: Ders.: Essays on Kant and Hume. New Haven/London 1978, S. 188-204.
- Whitlock Blundell, Mary: *Éthos* and *Dianoia* Reconsidered. In: Amélie Oksenberg Rorty (Hrsg.): Essays on Aristotle's *Poetics*. Princeton 1992, S. 155-175.
- Wili, Hans: Johann Georg Sulzer. Persönlichkeit und Kunstphilosophie. St. Gallen 1945.
- Wilson, Holly L.: Kant's Pragmatic Anthropology. Its Origin, Meaning, and Critical Significance. Albany 2006.
- Freedom and *Klugheit* in Kant's *Anthropology Lectures*. In: Con-Textos Kantianos 5 (2017), S. 26-37.
- Elucidations of the Sources of Kant's Anthropology. In: Gualtiero Lorini und Robert B. Loudon (Hrsg.): Knowledge, Morals and Practice in Kant's Anthropology. Cham 2018, S. 11-28.
- Winkels, Theo: Kants Forderung nach Konstitution einer Erziehungswissenschaft. München 1984.
- Winkler, Markus et al.: Barbarian. Explorations of a Western Concept in Theory, Literature, and the Arts. Vol. I. From the Enlightenment to the Turn of the Twentieth Century. Stuttgart 2018.
- Wismeyer, Oda (Hrsg.): Handbuch der Bibelhermeneutiken. Von Origenes bis zur Gegenwart. Berlin/Boston 2016.

- Wisse, Jakob: *Ethos and Pathos. From Aristotle to Cicero*. Amsterdam 1989.
- Wißmann, Hans et al.: Art. Buße. In: Horst Robert Balz et al. (Hrsg.): *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 7. Berlin/New York 1981, S. 430-496.
- Wokalek, Marie: *Die schöne Seele als Denkfigur. Zur Semantik von Gewissen und Geschmack bei Rousseau, Wieland, Schiller, Goethe*. Göttingen 2011.
- Wolff, Larry und Marco Cipolloni (Hrsg.): *The Anthropology of the Enlightenment*. Stanford 2007.
- Wood, Allen W.: *Unsociable Sociability. The Anthropological Basis of Kantian Ethics*. In: *Philosophical Topics* 19/1 (1991), S. 325-351.
- *Kant's Ethical Thought*. New York 1999.
- Wörner, Markus H.: *Das Ethische in der Rhetorik des Aristoteles*. Freiburg i. Br./München 1990.
- Wübben, Yvonne: *Aufklärungsanthropologien im Widerstreit? Probleme und Perspektiven der Anthropologieforschung am Beispiel von Hans-Peter Nowitzkis *Der wohltemperierte Mensch**. In: *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen* 159/1 (2007), S. 3-26.
- Wunsch, Matthias: *The Activity of Sensibility in Kant's Anthropology. A Developmental History of the Concept of the Formative Faculty*. In: *Kant Yearbook* (2011), S. 67-90.
- Wußing, Hans: *Ars inveniendi. Leibniz zwischen Entdeckung, Erfindung und technischer Umsetzung*. In: Kurt Nowak und Hans Poser (Hrsg.): *Wissenschaft und Weltgestaltung. Internationales Symposium zum 350. Geburtstag von Gottfried Wilhelm Leibniz vom 9. bis 11. April 1996 in Leipzig*. Hildesheim 1999, S. 231-253.
- Wyrwich, Thomas: *From Gratification to Justice. The Tension Between Anthropology and Pure Practical Reason in Kant's Conception(s) of the Highest Good*. In: *Kant Yearbook* 3 (2011), S. 91-106.
- Yab, Jimmy: *Kant and the Politics of Racism. Towards Kant's Racialised Form of Cosmopolitan Right*. Cham 2021.
- Yamatsuta, Saneyuki: *Kant über die Popularphilosophie und den Begriff der Achtung. Anmerkungen zu H. F. Klemmes *Johann Georg Sulzers »vermischte Sittenlehre«**. In: Antonio Falduto, Caroline Kolisang und Gabriel Rivero (Hrsg.): *Metaphysik – Ästhetik – Ethik. Beiträge zur Interpretation der Philosophie Kants*. Würzburg 2012, S. 107-119.
- Yoder, Peter James: *Pietism and the Sacraments. The Life and Theology of August Hermann Francke*. Pennsylvania 2020.
- Yoko, Ioku: *Rhetorik der Zeichen. A. G. Baumgartens Anwendung rhetorischer Figuren auf die bildende Kunst*. In: *Aesthetics* 22 (2018), S. 1-15.
- Zammito, John H.: *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago/London 2002.
- Zandt, Stephan: *Die Kultivierung des Geschmacks. Eine Transformationsgeschichte der kulinarischen Sinnlichkeit*. Berlin/Boston 2019.
- Zelle, Carsten: *Sinnlichkeit und Therapie. Zur Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie um 1750*. In: Ders. (Hrsg.): *»Vernünftige Ärzte«*. Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung. Tübingen 2001, S. 5-24.
- *Johann August Unzers Gedanken vom Träumen (1746) im Kontext der Anthropol-*

- logie der »vernünftigen Ärzte« in Halle. In: Jörn Garber und Heinz Thoma (Hrsg.): Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung. Anthropologie im 18. Jahrhundert. Tübingen 2004, S. 19-30.
- Anakreontik und Anthropologie. Zu Johann Arnold Eberts *Das Vergnügen* (1743). In: Manfred Beetz und Hans-Joachim Kertscher (Hrsg.): Anakreontische Aufklärung. Tübingen 2005, S. 93-106.
 - Ästhetischer Enzyklopädismus. Johann Georg Sulzers europäische Dimension. In: Berliner Aufklärung 4 (2011), S. 63-93.
 - Anthropologie. Literatur – Wissen – Wissenschaft. Aussichten einer ›literarischen Anthropologie‹ der Aufklärung. In: Stefanie Stockhorst (Hrsg.): Epoche und Projekt. Perspektiven der Aufklärungsforschung. Göttingen 2013, S. 285-302.
- Zemanek, Evi: Ökologische Genres und Schreibmodi. Naturästhetische, umweltethische und wissenspoetische Muster. In: Dies. (Hrsg.): Ökologische Genres. Naturästhetik – Umweltethik – Wissenspoetik. Göttingen 2018, S. 9-56.
- Ziche, Paul: Abstrakte Metaphern und anschauliche Begriffe. Indirekte Darstellung, Kants »Regeln der Reflexion« und die Funktion von Metaphern in der Philosophie. In: Philosophisches Jahrbuch 112/2 (2005), S. 395-410.
- Zinkin, Melissa: Kant on Wonder as the Motive to Learn. In: Journal of Philosophy of Education 55/6 (2021), S. 921-934.
- Zirfas, Jörg: Die Tischgemeinschaft als ästhetisch-moralische Anstalt. Über Bildung, Geschmack und Essthetik. In: Eckart Liebau und Jörg Zirfas (Hrsg.): Die Bildung des Geschmacks. Über die Kunst der sinnlichen Unterscheidung. Bielefeld 2011, S. 17-44.
- Die Kunst des schönen Denkens und Darstellens. Die Bildung des *felix aestheticus* bei Alexander Gottlieb Baumgarten. In: Ders., Leopold Klepacki und Diana Lohwasser (Hrsg.): Geschichte der ästhetischen Bildung. Bd. 3.1. Paderborn 2014, S. 123-139.
 - Ders., Leopold Klepacki und Diana Lohwasser (Hrsg.): Geschichte der Ästhetischen Bildung. Bd. 3. Paderborn 2014-216.
- Zorn, Daniel-Pascal: Kant – a Racist? Kant – ein Rassist? In: Public History Weekly 8 (2020). <https://public-history-weekly.degruyter.com/8-2020-8/kant-a-racist/> (Abruf: 15.5.2024).
- Zymner, Rüdiger und Manfred Engel: Nichtkunst und Dichtkunst. Einige voraussetzende Bemerkungen. In: Dies. (Hrsg.): Anthropologie der Literatur. Poetogene Strukturen und ästhetisch-soziale Handlungsfelder. Paderborn 2004, S. 7-10.

VI. DANK

Diese Arbeit stellt den leicht überarbeiteten Text einer im Oktober 2023 am Institut für Germanistik der Universität Bern abgeschlossenen Promotion dar. Mein Dank für die Unterstützung dieser Arbeit geht an erster Stelle an meinen Erstbetreuer Prof. Dr. Nicolas Detering und meine Zweitbetreuerin Prof. Dr. Frauke Berndt. Des Weiteren bedanke ich mich für die Möglichkeiten, bei folgenden Personen an Kolloquien teilzunehmen und Teile meiner Arbeit zu präsentieren: in Bern bei Prof. Dr. Elmar Anhalt und Prof. Dr. Oliver Lubrich; an der CUSO bei Prof. Dr. Hans-Georg von Arburg, Prof. Dr. Robert Leucht, Prof. Dr. Peter Schnyder und Prof. Dr. Christine Weder; während meines Forschungsaufenthaltes in München bei Prof. Dr. Stephan Kammer, bei dem ich mich an dieser Stelle auch ganz herzlich für die Gastfreundschaft bedanke.

Für die Aufnahme in die Reihe »Das achtzehnte Jahrhundert. Supplementa« bedanke ich mich bei der *Deutschen Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts*. Für die Unterstützung der Publikation bedanke ich mich bei Andrea Knigge vom Wallstein Verlag, für das Lektorat bei Dr. Marisa Irawan. Für die Übernahme der Druckkosten danke ich dem SNF. Andriu Deplazes möchte ich ganz herzlich für die Gestaltung des Titelbildes danken. Für die Korrektur der Arbeit bin ich Anna Ebner, David Eichenberger, Anita Martin, Sophie Ritter und Dominik Spalinger zu Dank verpflichtet.

Schließlich bleibt mir einen besonderen Dank gegenüber Beda, Claudio, Dave, Fion, Franzi, meinen Geschwistern, Jeff, Linus, Rapha, Simone, Sofie und Zoe zu äußern, die auch außerhalb der universitären Institution große Stützen für diese Arbeit waren.

VII. REGISTER

Personen- und Werkregister

- Abbt, Thomas 264
Adelung, Johann Christoph 271
Adorno, Theodor W. 375
 Dialektik der Aufklärung 375
Anaximenes von Lampsakos 51, 135
 Ars rhetorica quae vulgo fertur
 Aristotelis Ad Alexandrum 51
Arendt, Hannah 356
Aristoteles 26, 28, 33, 49-58, 91, 119-120,
 131, 133, 135-137, 148, 186, 192, 209,
 288, 328, 366-367, 377
 Ars Rhetorica 26, 51-54, 137
 Ethica Nicomachea 53-55, 91
 Poetica 55-56
 Topica 26, 367
- Bacon, Francis 237
 Novum organum 237
Basedow, Johann Bernhard 301
Batteux, Charles 237
 Les Beaux Arts reduits a un même
 principe 237
Baumgarten, Alexander Gottlieb
 Acroasis logica 83, 152
 Aesthetica 12, 16, 32, 34-35, 57-60, 67,
 72, 86, 98-151, 307, 326, 376
 Ethica philosophica 11, 31, 48-49,
 58-100, 103, 112, 114, 116-118, 149-151,
 291, 295, 310, 321, 376
 Gedanken über die Reden Jesu 81
 Initia philosophiae practicae primae
 67, 81
 Metaphysica 11, 31, 34, 43-48, 69,
 82-88, 108, 116, 121, 136, 265, 321
 Philosophia generalis 70
 Philosophische Brieffe von Aletheo-
 philus 42, 84, 90
 Praelectiones theologiae dogmaticae
 69-70, 126
 Sciagraphia encyclopaediae philoso-
 phicae 34-35, 46, 48-49, 106
- Blumenberg, Hans 26, 218, 235
Bodmer, Johann Jacob 50, 160, 162-163,
 213-222, 226-227, 231
 Der Mahler der Sitten 208, 214
Bonaventura (Giovanni Fidanza) 217-218
Breitinger, Johann Jacob 143, 160,
 162-164, 190, 192, 276
 Critische Dichtkunst 143, 276
 Discourse der Mahlern 164
Brockes, Barthold Heinrich 218
 Irdisches Vergnügen in Gott 218
- Cassirer, Ernst 24
Cicero, Marcus Tullius 28, 100, 135, 147
Correggio, Antonio da 327
- Deleuze, Gilles 280, 320
Descartes, René 22, 24, 238, 240, 315, 332
Deutsch, Melchior Friedrich 153
 Daß der sittliche Character des Herrn
 Professor Baumgarten, zu Franckfurth an
 der Oder in der sogenannten Vertheidigung
 des Herrn Doctor Nicolai, in Zerbst
 fälschlich angegeben worden 153
Dionysios von Halikarnassos 57
- Epikur 119, 290-291
Euler, Leonhard 162, 221
- Fénelon, François de 197-198, 205, 209
 Fables composées pour l'éducation du
 duc de Bourgogne 197-198, 205
Fichte, Johann Gottlieb 264
Foucault, Michel 80, 319-320
 Genèse et Structure de l'Anthropologie
 de Kant 319
Francke, August Hermann 65, 79, 81
Friedrich II. 181
- Gadamer, Hans-Georg 249
Gessner, Johannes 161

- Girtanner, Christoph 347
Ueber das Kantische Prinzip für die Naturgeschichte. Ein Versuch diese Wissenschaft philosophisch zu behandeln 347
- Gleim, Johann Wilhelm Ludwig 162-163, 211, 248
- Goethe, Johann Wolfgang von 167, 264
- Gottsched, Johann Christoph 133
- Hadot, Pierre 118-119
- Haller, Albrecht von 162, 221, 275-277
Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit 275-277
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 249
- Herder, Johann Gottfried 155, 157, 264, 374
- Herz, Markus 292, 312-313, 319
- Hippel, Theodor Gottlieb von 358-359
Ueber die Ehe 358-359
- Hippokrates 313
- Hirzel, Hans Caspar 183, 212, 248
- Hölderlin, Friedrich 34
- Homer 120, 150, 337
- Horaz (Quintus Horatius Flaccus) 100, 145-146
Carmina 145-146
- Horkheimer, Max 375
Dialektik der Aufklärung 375
- Humboldt, Wilhelm von 249
- Hume, David 212, 335
- Huygens, Christiaan 36, 38
- Jäsche, Gottlob Benjamin 293
- Kant, Immanuel
Anthropologie in pragmatischer Hinsicht 15, 254-255, 268, 287, 291, 309-372, 374
Aufsätze, das Philanthropin betreffend 301
Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen 347, 359, 363
Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace 347
Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des hochwohlgebornen Herrn Johann Friedrich von Funk 253, 262, 268-278
Grundlegung zur Metaphysik der Sitten 268, 279, 284-285
Kritik der praktischen Vernunft 14, 253, 279, 284-288, 298
Kritik der reinen Vernunft 253, 260, 279-284, 286, 314, 337
Kritik der Urteilskraft 258, 336, 356, 369
Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre 14, 253, 279, 288-291
Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte 299
Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 368
Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik 278, 314, 326
Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie 347
Über Pädagogik 15, 253, 292-309, 370
Versuch über die Krankheiten des Kopfes 345
Von den verschiedenen Racen der Menschen 347
- Kettel, Samuel Friedrich 153
Daß der sittliche Character des Herrn Professor Baumgarten, zu Franckfurth an der Oder in der sogenannten Vertheidigung des Herrn Doctor Nicolai, in Zerbst fälschlich angegeben worden 153
- Keusenhoff, Catherina Wilhelmina 162
- Kleist, Christian Ewald von 162, 248
- Kleist, Heinrich von 369
- Klopstock, Friedrich Gottlieb 162, 164, 218
Der Messias 218
- Künzli, Martin 182-183, 222
Joh. Georg Sulzers vernünftiger Versuch von der Auferziehung der Kinder, einfültig widerlegt von Kinderlieb Mag. 182-183
Klarer Beweis, Daß das Büchelgen, betitelt Joh. Georg Sulzers Versuch von der Auferziehung der Kinder einfültig widerlegt 183

- La Bruyère, Jean de 58, 141
 Lange, Anna Dorothea 162, 211
 Lange, Samuel Gotthold 162, 211
 Lavater, Johann Caspar 326, 353-355
 Geheimes Tagebuch. Von einem Beobachter seiner Selbst 326
 Unveränderte Fragmente aus dem Tagebuche eines Beobachters seiner Selbst 326
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 9, 11, 22-24, 33-47, 49, 127, 160, 176-177, 221, 237-240, 376
 Dialogus 37-38
 Monadologie 240
 Lessing, Gotthold Ephraim 50
 Livius, Titus 142
 Llull, Ramon 237
 Locke, John 180, 205
 Some Thoughts Concerning Education 180
 Lukian von Samosata 180, 199, 205
 Anacharsis oder die Übung 180, 205
 Martial (Marcus Valerius Martialis) 152
 Maupertuis, Pierre-Louis Moreau de 162
 Meier, Georg Friedrich 34-35, 48, 154, 162, 211, 248
 Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst 48
 Mendelssohn, Moses 60, 122, 246
 Mengs, Anton Raphael 327
 Meyer von Knonau, Ludwig 205
 Ein halbes Hundert neuer Fabeln 205
 Milton, John 218, 221, 231
 Paradise Lost 218, 231
 Montaigne, Michel de 273
 Nicolai, Gottlob Samuel 151-153
 Anmerkungen und Zusätze zur deutschen Logik des seligen Herrn Canzler B. von Wolff 151
 Vertheidigung gegen den Herrn Alexander Gottlieb Baumgarten 152
 Nietzsche, Friedrich 369
 Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift 369
 Pascal, Blaise 24
 Pindar 120, 150
 Platner, Ernst 313
 Anthropologie für Aerzte und Weltweise 313
 Platon 9, 54, 209, 221, 313, 343
 Plinius der Ältere 207
 Publilius Syrus 274
 Pufendorf, Samuel von 64, 96
 Quintilian (Marcus Fabius Quintilianus) 27, 116, 136, 142
 Institutio oratoria 27, 136
 Raffael (Raffael Sanzio da Urbino) 327
 Ramler, Karl Wilhelm 162-163
 Reimarus, Hermann Samuel 264
 Richardson, Samuel 197, 204-205
 Pamela, or Virtue Rewarded 197, 204-205
 Rink, Friedrich Theodor 269-270, 293
 Sammlung einiger bisher unbekannt gebliebener kleiner Schriften von Immanuel Kant 269
 Rousseau, Jean-Jacques 199, 303, 370-371
 Émile ou De l'éducation 199
 Sack, August Friedrich 162
 Schiller, Friedrich 133, 161, 249, 264
 Ueber die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reyhe von Briefen 249
 Schultheß, Johann Georg 162-163
 Seneca, Lucius Annaeus 270, 274, 315
 Ad Marciam de consolatione 270, 274
 Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, 3. Earl von 12, 157, 160-161, 163, 180, 212, 221, 263
 Soliloquy: Or, Advice to an Author 157, 180
 The Moralists, a Philosophical Rhapsody. Being a Recital of certain Conversations upon Natural and Moral Subjects 212-213
 Simmel, Georg 17
 Spalding, Johann Joachim 162-163, 253, 262-265

- Betrachtung über die Bestimmung des Menschen* 263-265
- Spener, Philipp Jakob 353
- Sulzer, Johann Georg
Allgemeine Theorie der schönen Künste 234, 236
De l'énergie dans les ouvrages des beaux-arts 167
Die Schönen Künste, in ihrem Ursprung, ihrer wahren Natur und besten Anwendung betrachtet 167
Gedanken über die beste Art die classischen Schriften der Alten mit der Jugend zu lesen 181, 184, 286
Gespräch von den Cometen 211
Kurze Anleitung zu nützlicher Betrachtung der schweizerischen Naturgeschichte 211
Observations sur l'influence réciproque de la raison sur le langage et du langage sur la raison 12-13, 158, 165-177
Unterredungen über die Schönheit der Natur 13, 159, 178-179, 184, 198, 210-248, 263, 377
Untersuchung von dem Ursprung der Berge 211
Vermischte philosophische Schriften 242
Versuch einiger Moralischen Betrachtungen über die Werke der Natur 211
Versuch von der Erziehung und Unterweisung der Kinder 13, 178-210, 158
Vorübungen zur Erweckung der Aufmerksamkeit und des Nachdenkens 181
- Swedenborg, Emanuel 326
- Terenz (Publius Terentius Afer) 140, 274
- Tetens, Johannes Nikolaus 332
Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung 332
- Theokritos 218
- Theophrast 33, 57-58, 141, 145, 188
Charakteres ethikoi 33, 57-58, 141, 145, 188
- Thiele, Anton Bernhard 153
Herrschinlicher Beweis, daß der Herr Professor Baumgarten zu Frankfurth an der Oder, von dem Herrn Doctor Nicolai zu Zerbst ungenannt ausgeschrieben und schlecht übersetzt worden 153
- Thomasius, Christian 57, 64, 74-75, 95, 346-347
Institutiones jurisprudentiae divinae 74-75
Neuen Erfindung andrer Menschen Gemüther zu erkennen 57, 346
- Thukydides 142
- Vaucanson, Jacques de 239-240
- Vergil (Publius Vergilius Maro) 100, 221
- Voltaire 135
La Henriade 135
- Waser, Johann Heinrich 158, 183-184, 222
- Wieland, Christoph Martin 264
- Wolff, Christian 9, 11, 22-23, 31, 41-42, 57, 62-64, 82, 101, 105, 127, 160, 162, 165, 179-180, 220, 237, 308, 326, 346, 376
Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes 23
Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen 180, 346
- Xenophon 142
- Zimmermann, Johann Liborius 69
Natürliche Erkenntniß Gottes, der Welt und des Menschen 69

Sachregister

- Abbild *Siehe* Ektypus
Affekt/Affektkontrolle 20, 28, 61,
65-66, 86-87, 104, 117, 127-128, 181,
194-195, 198-200, 203, 207, 219, 318
aisthesis 61, 66, 105, 112
Alkohol 89, 305, 342
analogon rationis 83, 102, 104
Archetypus 70, 120, 129, 154
ars combinatoria 237, 239
ars moriendi/Kunst des Sterbens
89, 154, 273
ars vivendi/Kunst des Lebens 13, 159,
181, 186, 193, 201, 248, 270, 273
Askesis/Askese 14, 67, 79, 118-119, 253,
289, 291
Aufmerksamkeit 23, 83-84, 100, 171-172,
186-187, 308
Begehren/Begehrungsvermögen 61, 83,
85-88, 90-92, 117-118
Begeisterung/*impetus* 115, 126-129, 132
Begriffsbildung 84, 171
Bewunderung 230, 232, 283, 287, 289
Bibel 61, 65-66, 79, 98, 217-219, 224
Buch der Natur 213, 217-219
characteristica moralis 35, 48-49, 58-59,
64, 79
characteristica lingua universalis 22-23,
33-43, 47
Charakterlektüre 49, 303, 346, 348
Charaktertypen 33, 54, 57, 188, 366
commercium mentis et corporis 313
conversio/Bekehrung 61, 66, 79, 353
decorum 67, 96, 328
Dialektik 26, 51, 281, 356, 359, 375
Dialog 210, 224, 240, 289-290
Diätetik/*diaetetica* 89-90, 209, 290, 305,
344
dispositio 107-110, 344
Ehre Gottes/*gloria dei* 64, 68-77, 98
Ektypus 70, 120
Elocutio 107, 109-110, 125, 144, 177,
344-345
Erbauung/*aedificatio* 64-66, 73-74,
77-79, 98
Essen *Siehe* Mahlzeit
Ethopoeia 56-57, 80
Evidenz/*evidentia* 37-38, 41, 72-73, 112,
142, 147, 216, 220, 241-242, 261
facultas characteristica/facultas signatrix
11, 24, 31, 47-49, 64, 79, 95, 97-100,
267, 305, 330, 337, 373, 376
Farben/*colores* 142-148, 243-244
Fibel 305
flores legere 216
fundus animae 17, 86-87, 126-127, 157
Gedankenexperiment 170-177, 282-283,
372
genera dicendi 134
Geschlecht/Gender 10, 13, 182, 185, 189,
208-209, 246, 256-258, 297, 342, 344,
346-347
Geschmack 96, 111, 115-116, 131, 190-191,
206, 208-209, 244, 248, 325, 341-343,
354-357, 364-366
Glückseligkeit/Glückswürdigkeit 188,
220, 254, 273, 278, 282-284, 290-291,
311, 324, 340, 345
grammatica universalis 37
Großmut/*magnanimitas* 149, 352
Habitus 53, 55, 59, 75, 81, 91, 94, 121, 305
·heilige· Schrift *Siehe* Bibel
Hermeneutik 46-47, 61, 65, 126, 217,
324, 357
Hexis/ἕξις 53-55, 58, 137, 148, 288, 328
höchstes Gut 15, 254, 279, 283, 290, 311,
321, 330, 339, 345, 374
Humoralpathologie 349-350
Hypotypose 145, 261
Imitatio/Nachahmung 74-77, 120,
130-131, 172-173, 178, 192, 195-197,
204-205, 234-243, 270, 287, 290, 354,
366
influx physicus 240, 313-314
Ingenium 49, 99-100, 115-118, 121, 129

- inventio*/Erfinden 107-110, 177, 235-239, 242, 344
- Katechismus 289-290
- Kette der Geschöpfe 217, 232-233
- Klugheit 53, 90, 282, 291, 297, 308, 359
- Korrektur/*correctio* 79, 95, 99, 115, 128-130, 132
- kosmopolitisch 251, 300-301
- laterna magica* 278
- Laublinger Dichterkreis 162, 212, 248, 263
- Mahlzeit 311, 339-340, 342-345, 365
- Mannigfaltigkeit 221, 228-232, 341-342, 360
- Menschenwürde *Siehe* Würde
- Metapher 142, 163-164, 173-177, 182, 190, 216, 229, 248, 260, 276-277, 323, 325
- Methodenlehre 14, 252-254, 279-281, 286, 288-289, 373
- Metonymie 174, 272, 274-275, 333-335, 335
- Mimesis 131, 226, 234
- moralische Welt 14-15, 251-252, 279, 282, 294, 310, 324, 327, 370-371
- Muttermilch 303
- Mystik/*Unio Mystica* 77, 127, 157, 233
- Nachfolge 77
- Nahrung 89, 223, 296, 303, 340-344, 363
- Naturwissenschaft 161-162, 191, 211-212, 222, 226, 313, 316
- nexus rerum* 46, 84, 92, 105
- nexus significativus* 46-48, 99, 105
- Ökonomik/Ökonomie 10, 209
- Onomatopoeik 172-174, 248
- Ontogenese 12-13, 295, 298
- Ontologie 43, 105, 107-109
- Parrhesie 194, 203, 206-207, 209
- Pathologie 86, 88, 128
- Phylogese 12, 295, 298, 300
- Physikotheologie 162, 210-213, 216-219, 222, 242-243, 290
- Physiognomik 49, 58, 313, 353-357, 371
- Pietismus 31, 41, 61-63, 65-66, 79-80, 112, 135, 155
- populär 311, 318-319
- Progymnasmatata 12, 27-28, 56, 181, 261
- Rassismus/*Rasse* 10, 257-258, 297, 300-301, 312, 347, 366, 371
- Redner/Orator 50, 52-53, 56-57, 116, 135-137, 148, 177
- Religion 63-78, 80, 93, 96, 98, 135, 150
- rhetorices partes* 29, 107, 111
- Sexismus 297, 312, 347, 357
- sokratisches Lehrgespräch 13-14, 159, 210-211, 223, 227, 248
- Speise *Siehe* Nahrung
- Spiel 10, 15, 73, 84, 119, 121, 278, 306-307, 315-316, 318, 320-321, 324-325, 327-329, 331-333, 335, 339, 344, 349, 356, 369, 373
- Stereotyp 10, 18, 27, 198, 233, 258, 346, 355, 357, 362, 364
- Stoizismus 14, 119, 270, 272-273, 275, 290-291, 303
- Strafe 182, 193, 195, 200-202, 204, 304
- Tagebuch 79-81, 208, 324, 326
- Temperament 115-118, 121, 191, 348-352
- Tischgesellschaft 15, 254, 256, 261, 311, 321, 330, 337-345, 358, 374, 378
- Topik 27, 333-334, 373
- transzendentes Subjekt 314
- Überredung/*persuasio* 132-133, 138, 142, 146-148, 259
- vir bonus* 12, 135, 259
- Würde 21, 77, 134-135, 138, 251, 324, 352-353
- Züchtigung *Siehe* Strafe
- αὐτοσχεδιάσματα 120, 307
- καυρός 127