

Anne Pollok
Facetten des Menschen

Zur Anthropologie Moses Mendelssohns



Meiner

Studien zum
achtzehnten Jahrhundert
Band 32

ANNE POLLOK

Facetten des Menschen



STUDIEN ZUM ACHTZEHNTEN JAHRHUNDERT

Herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft
für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts

Band 32

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

ANNE POLLOK

Facetten des Menschen

Zur Anthropologie Moses Mendelssohns

FELIX MEINER VERLAG · HAMBURG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der Geschwister Boehringer Ingelheim Stiftung für Geisteswissenschaften in Ingelheim am Rhein und der Rothschild Foundation Europe.

Die vorliegende Arbeit wurde 2007 von der Philosophischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg als Dissertation angenommen.

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.

ISBN 978-3-7873-1882-7

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag Hamburg 2010. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestattet. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck: Strauss, Mörlenbach. Bindung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

| | |
|---|-----|
| Einleitung | 7 |
| Kapitel I: Die Bestimmung des Menschen | |
| I.1 Anthropologie versus Bestimmung: Was ist der »ganze Mensch? | 31 |
| I.2 Mendelssohn und Abbt im Dialog | 79 |
| Kapitel II: Theorie der Sinnlichkeit | |
| II.1 Perfektibilität als ein nicht-rousseauisches Konzept | 117 |
| II.2 Die Natur des Vergnügens und der »vermischten Empfindungen«..... | 154 |
| II.3 Göttlicher Schöpfer Mensch! Mendelssohns Kunstphilosophie | 191 |
| Kapitel III: Erkennen und Handeln | |
| III.1 Wahrscheinliche Evidenz. Die Propädeutik des Handelns | 245 |
| III.2 Leidenschaft und Meeresrauschen. Die Nutzbarmachung des Gefühls | 290 |
| III.3 Zwischen Erkennen und Begehren. Das Billigungsvermögen | 334 |
| Kapitel IV: Gesellschaftstheorie der Bildung, Aufklärung und Kultur | |
| IV.1 Lebendige Überlieferung oder toter Buchstabe. Mendelssohn über Sprache | 355 |
| IV.2 Das Individuum im Spannungsfeld von Geschichte und Gesellschaft | 390 |
| IV.3 Was ist Aufklärung? Zu Mendelssohns Bildungsbegriff | 426 |
| IV.4 Toleranz statt Assimilierung: normative Konsequenzen der Glaubenswahrheiten | 469 |
| Kapitel V: Metaphysik als »subjektive« Theodizee | |
| V.1 »Der Mensch ist bloß ein unaufhörliches Zeitliches ...« Mendelssohns Theorie der Unsterblichkeit | 499 |
| V.2 Die Seele als Münzensammler. Mendelssohn und Herder im Dialog | 531 |
| Schluss: Ansätze zu einer rationalistischen Anthropologie | 575 |
| Abkürzungs- und Siglenverzeichnis | 585 |
| Bibliographie | 587 |
| Personenregister | 613 |
| Sachregister | 619 |

»Meine Maxime ist, ich lasse mir kein Vergnügen entgehen, das mit irgend einer Vorstellung verbunden ist. Meine Vernunft muß nicht spröde thun, und mir die unschuldigen Vergnügen dieses Lebens verleiden wollen. Die Philosophie soll mich glücklicher machen, als ich ohne dieselbe seyn würde, und dieser Bestimmung muß sie treu bleiben. So lange sie eine gute Gesellschafterin ist, und mich auf eine angenehme Weise unterhält, bleibe ich bey ihr. So bald sie vornehme, frostige oder gar saure Geister macht, und üble Laune bekömmt, laße ich sie allein, und spiele mit meinen Kindern.«

Moses Mendelssohn an Sophie Becker, 27. Dezember 1785; JubA XIII, 332 f.

»Die Dunkelheit hat in den Schriften einen Vorzug vor der Deutlichkeit, indem das Dunkle eine große Erwartung des Inhalts erregt, so wie im Dunklen alle Gegenstände größer aussehen. Es giebt Schriftsteller, die durch Dunkelheit glänzen (wenn es kein Widerspruch ist); denn indem Niemand ihre Schriften durchdringen kann, bleiben ihre Fehler unentdeckt.«

Immanuel Kant, *Menschenkunde* (WS 1781/82), AA XXV, 874

»What kind of a project is it that had to be invented by later commentators who needed a dead dog to kick with impunity, in order to blame it for a disease which they believe it had passed down to them?«

Robert Wokler, »The Enlightenment Project and its Critics«, in: *The Post-modernist Critique of the Project of Enlightenment*, ed. Sven-Eric Liedmann, Atlanta 1997, 18

»Denn ich kenne die Deutschen: sie wollen wie die Metaphysiker alles von vorn an wissen, recht genau, in Großoktav, ohne übertriebene Kürze und mit einigen citatis.«

Jean Paul, *Hesperus*

EINLEITUNG

»Die Teutschen haben sich durch die Naturgeschichte gewöhnt, alles zu klassifiziren. Wenn sie mit den Gesinnungen und Schriften eines Mannes nicht recht fertig werden können; so ergreifen sie den ersten den besten Umstand, bringen den Mann in eine Klasse, und machen ihn zum -isten, als wenn damit alles übrige schon gethan wäre.«

Mendelssohn, *An die Freunde Lessings, JubA III/2*, 189

»Mendelssohn ist ein Denker der Nuancen.«

Goetschel 1997, 205

Der anthropologische Diskurs ist ein Charakteristikum des Aufklärungszeitalters. Die Bedingungen für den Gebrauch des eigenen Verstandes, die Anwendung und Verfeinerung menschlicher Erkenntnis- und Handlungskategorien bildete einen Untersuchungsschwerpunkt seiner wichtigsten Vertreter und bestimmte so disziplinenübergreifend die Debatte. Dabei ist jedoch aufgrund der Vielfalt der in diesem Diskurs vertretenen Ansichten nicht immer klar, welche Art Anthropologie jeweils gemeint war. Ein prominentes Beispiel hierfür mögen Friedrich Schillers *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* (1795) sein. In ihnen wird der Versuch einer »transzendentalphilosophischen« Begründung des Schönen unternommen, der nicht nur bei den Zeitgenossen, sondern auch in der Forschungsliteratur immer wieder auf Befremden gestoßen ist. Gerade vom Standpunkt der von Schiller als Untersuchungsgrundlage angeführten Transzendentalphilosophie, sei sie nun Fichteanischer oder Kantianischer Prägung, ist der von ihm eingeschlagene Weg zur Aufdeckung innerseelischer Gesetzmäßigkeiten unverständlich.¹ Ein Hinweis des Autors selbst bietet einen Ausweg aus dem Dilemma, denn er bezeichnet seine Analyse als eine »vollständige *anthropologische* Schätzung« (NA 20, 316, Hervorhebung A.P.), was schon in sich einer strengen Auslegung nach transzendentalphilosophischen Gesichtspunkten widerspricht. Was Anthropologie in diesem Zusammenhang meinte, scheint weitgehend unklar zu sein. Jedoch ließe sich im Hinblick auf die zeitgenössische Diskussion über Anthropologie und damit unter Rückgriff auf Autoren wie Moses Mendelssohn, die – über Jacob Friedrich Abel vermittelt – im Hintergrund von Schillers Philosophie stehen², zeigen, dass Schiller hier auf einen bestehenden Diskurs zurückgriff,

¹ Vgl. zur Unangemessenheit einer solchen ausschließlich auf die Kantische Philosophie abstellenden Lesart Riedel 1998, 155.

² Vgl. dazu umfassend Riedel 1985 (zum Zusammenhang mit der Bestimmungsdebatte v. a. S. 156–76) und 1998, sowie Alt 2000. Die Schriften des jüdischen Aufklärungsphilosophen waren Schiller seit der Karlsschulzeit bekannt, natürlich v. a. der *Phädon* (1767 u. ö.), aber sicherlich auch die *Philosophischen Schriften* (1761/71). Dass Schiller sich in der »Theosophie des Julius« an den erwähnten Werken orientierte, hat zuletzt Riedel 1985, 160–63 gezeigt. Auch andere Texte mögen hier einschlägig sein, ob Schiller sie nun im Original oder aus Diskussionen kannte. Während sich

den näher zu erklären er für unnötig hielt. Um jedoch heutzutage das Konzept der »ausgeführten Bestimmung« (NA 20, 353) des Menschen im Genuss des »schönen Scheins« (ebd., z. B. 412) angemessen zu verstehen, ist die Kenntnis der in der Aufklärungszeit regen Debatte über die *Bestimmung des Menschen* von großer Wichtigkeit. Nun wurde aber gerade diese Form des Anthropologiediskurses in den 1770er und 80er Jahren von anderen Ansätzen, die frühestens mit Ernst Platner ihren festen Rahmen bekamen und sich mehr und mehr den sich herausbildenden Naturwissenschaften zuwandten, überformt und ist damit für die nachfolgenden Generationen weitgehend unkenntlich. Ein anderer, mit Johann Gottfried Herder assoziierter Strang entwickelte sich dagegen zur Ethnologie³, die die metaphysischen Konzepte der Aufklärungsphilosophie ebenfalls nachhaltig durchbrach. Beiden Ansätzen steht ein holistisch oder auch kulturtheoretisch geprägter, aber grundlegend der rationalistischen Philosophie verpflichteter Versuch einer »Bestimmung des Menschen« gegenüber, der erst in jüngerer Zeit wieder in den Blick der Forschung geriet. Er ist leibnizianischer Provenienz und das verbindende Glied so unterschiedlicher Ansätze wie desjenigen Christian Wolffs, Johann Georg Sulzers, Gotthold Ephraim Lessings oder auch Mendelssohns. Sein lebendiger Einfluss, so meine Vermutung, erstreckt sich bis auf Schillers Versuch einer »anthropologischen Schätzung« und zeigt den Einfluss des hochaufklärerischen, in gewissem Sinne noch vorkantischen Denkens im späten, bereits idealistisch geprägten 18. Jahrhundert.

Wenn also gezeigt werden kann, was ›Anthropologie‹ zu Anfang der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts war und sein sollte, lässt sich ein tieferer Einblick in das Denken der nachfolgenden Generation gewinnen, die, wie Schiller, auf diesen Diskurs zurückgriff und ihn mit später entwickelten Elementen zu kombinieren versuchte. Mendelssohns Philosophie stellt nur eine Form und Station in diesem ›Konzert‹ dar, doch ihr Einfluss ist kaum zu überschätzen, wie bereits Manfred Kuehn (1995, 197) in seiner Studie über die Rezeption der schottischen Common-Sense Philosophie in

Riedel also auf die metaphysischen Wurzeln von Schillers frühen Schriften konzentriert, wird hier darauf verwiesen, dass Schillers philosophische Schriften nach der Kant-Lektüre *auch* aus populärphilosophischer Sicht betrachtet werden müssen, um ihre Komplexität und ihr eigentümliches Schwanken zu verstehen (vgl. Riedel 1985, V und Pollok 2008).

³ Vgl. Garber 2002, 163: Die aufklärerische Ethnologie »verhält sich zur Anthropologie wie eine Lehre der Lebenspraxis (physischer Standort, pflanzlich-tierische Ressourcen, gesellschaftlicher Organisationsgrad) zu einem (abstrakten) vollständigen Inventar aller Eigenschaftsformen des Menschen.« In Anlehnung an Johann Gottfried Herder tritt die Lehre von der Gleichwertigkeit der Kulturen als je eigenwertiger Ausbildungen menschenmöglicher Vollkommenheit als Forschungsprämisse hinzu (vgl. Herders *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*, 1774, Werke 4, 34 ff.). Seit 1770 ist der Terminus der »Kulturgeschichte« für dieses Gebiet bekannt (Garber 2002, 168). Wichtige Ressourcen dieser Forschungsrichtung sind u. a. Reiseberichte, physische Geographie, Menschheits- und Tierentwicklungslehre, wie v. a. Herder, aber auch Immanuel Kant und Carl Philipp Moritz hervorheben.

Deutschland festhält: »Moses Mendelssohn was one of the most important German philosophers of the late German enlightenment. Indeed, it would be no exaggeration to say that he was one of the dominant forces on the German philosophical scene between 1755 and 1785. Especially his work in aesthetic theory and on the nature and role of sensibility was very influential, and it would be difficult to evaluate the development of German thought from Wolffian rationalism to Kantian idealism without paying close attention to Mendelssohn.« Aufgrund dieses weitgehend geteilten Urteils ist eine nähere Betrachtung von Mendelssohns ›Anthropologie‹ ein lohnenswerter und fruchtbarer Versuch, um die »anthropologische Schätzung« des 18. Jahrhunderts in ihren vielfältigen Facetten angemessener zu verstehen.

Die vorliegende Arbeit ist dabei mit der Grundlegung einer solchen Untersuchung durch die Rekonstruktion einer ›rationalistischen‹ Anthropologie in Mendelssohns Œuvre, nicht dem darüber hinausgehenden Versuch einer Nachzeichnung ihrer Rezeptionsgeschichte befasst. Sie ist darüber hinaus kein Erklärungsversuch eines spezifisch ›jüdischen‹ Verständnisses von Anthropologie oder Philosophie, sondern folgt in diesem Sinne dem von Mendelssohn selbst ausgegebenen Diktum, dass die eigene Religion angesichts der aus Vernunftgründen darzulegenden Wissenschaft Philosophie zurückzustehen habe. Dennoch soll nicht geläugnet werden, dass seine Perspektive auf die Philosophie, nicht zuletzt in ›wissenschaftspolitischer‹ Sicht, durch seine Herkunft entscheidend geprägt ist. Verfasserin hält sich eine nähere Besprechung dieses Problemkomplexes für einen späteren Zeitpunkt vor; zudem sei auf die ausgezeichneten Arbeiten in dieser Hinsicht verwiesen.⁴

1784 resümiert Mendelssohn in seiner Beantwortung der Frage: »Was heißt aufklären?«: »Ich setze allezeit die Bestimmung des Menschen als Maaß und Ziel aller unserer Bestrebungen und Bemühungen, als einen Punkt, worauf wir unsere Augen richten müssen, wenn wir uns nicht verlieren wollen.« (JubA VI/1, 115 f.) Eine befriedigende philosophische Begründung dieses Ziels bleibt er – nicht nur im Aufklärungsaufsatz – schuldig. Mehr noch, es ist vor der Hand nicht leicht, den Inhalt dieses Konzepts einer »Bestimmung des Menschen«, wie Mendelssohn es verstanden wissen will, zu erfassen. Dennoch scheint der *Mensch* ein zentraler Begriff in seiner Philosophie zu sein.⁵ Wenn man Mendelssohns ›Auffassung vom Menschen‹ als den ruhenden Punkt annimmt und die weit gefassten Themengebiete als um diesen Punkt angeordnet interpretiert, lässt sich, so meine These, ein umfassenderes und zugleich kohärenteres Bild von Mendelssohns philosophischem Interesse und dessen Ausformulierung gewinnen, als es bisher vorliegt. Dabei ist als ein wichtiger Grundsatz

⁴ U. a. Altmann 1969, 1973, 1981, Arkush 1994, Bourel 2007, Sorkin 1996.

⁵ Vgl. dazu bereits Altmann 1973, 12: »In dem reichen Œuvre Mendelssohns tritt uns seine Auffassung vom Menschen in vielen Variationen, aber ohne Schwankungen und Inkonsistenzen entgegen.«

Mendelssohns eklektischer Umgang mit Referenzautoren beachtenswert, der nicht eine regellose Kombination fremder Elemente, sondern die Auswahl nach einem Kriterium verlangte.⁶ Ernst Cassirer hat in seiner Darstellung von Mendelssohns Philosophie deren einheitlichen Charakter betont, der sich über einen verbindenden Grundgedanken erhält. Alle seine Arbeiten sind demnach »von einem einheitlichen Geiste beseelt und beruhen auf der Durchführung ein und desselben systematischen Grundprinzips. [Dieses Prinzip] besteht in der Voraussetzung, daß die *Wirklichkeit* in ihrer Struktur und Fügung der Fügung des *Gedankens* genau entspricht und von ihr in keinem einzigen Zuge abweichen kann.« (Cassirer 1929, 42 f.) Mit dieser alles umfassenden Annahme einer durch und durch rationalen Einrichtung der Welt gemäß der leibnizschen Metaphysik ist allerdings noch nicht das gesamte Spektrum von Mendelssohns Denken bezeichnet. Zum einen erscheint ihm der Aspekt menschlicher Affektivität als ein zusätzliches wichtiges Untersuchungsgebiet, das sich zumindest dem ersten Anschein nach nicht nach diesen rationalen Gesetzmäßigkeiten richtet. Zum anderen nimmt er nicht an, dass diese rationale Weltstruktur allein *gegeben* ist, sondern, dass sie vom Menschen immer wieder rational wie emotional *erfasst* werden muss. Zu Recht formuliert daher Altmann als wichtigstes Anliegen von Mendelssohns Philosophie, die kognitiven und emotionalen Kräfte des Menschen auszubalancieren⁷, was wiederum der von ihm unterstellten Betonung eines auf Kohärenz ausgelegten Menschenbildes in Mendelssohns Denken entspricht.

Dieser Auffassung des harmonischen Menschen als einer lebenslangen *Forderung* entsprach auch Mendelssohns Wissenschaftsideal: Zur wahren Erkenntnis gehört

⁶ Im Anschluss an Albrecht 1994, 19 f. und 577 definiere ich Mendelssohns Auffassung der Eklektik als eine »Auswahl« des Gegebenen nach einem bestimmten Prinzip. Nach den Studien Schneiders (1968, 5 und 1983, 86), an die Albrecht sich ausdrücklich anschließt, ist der entscheidende Punkt der Eklektik jedoch nicht in der Auswahl zu suchen – was ihren Begriff denn auch allzu beliebig erscheinen ließe –, sondern in der durch sie vermittelten Freiheit. Denn das Kriterium der Auswahl, die Frage, was »passend« sei, wird dabei nach der eigenen Vernunft, nach den gewussten besten Gründen, und nicht nach einer vorab für wahr befundenen dogmatischen Lehrmeinung gewählt (in diesem Sinne auch in Anlehnung an Wolff, der sich nicht für einen Eklektiker, sondern Systematiker erklärt, jedoch daran festhält, dass jede gefundene oder ausgewählte Wahrheit selbständig verstanden werden muss, um überhaupt in die eigene Philosophie / das eigene System integrierbar zu sein; vgl. Albrecht 1995, 532).

Ogleich Mendelssohn selbst sich abwertend über die neueren Eklektiker äußert, die »zu keiner Fahne [schwören], auch nicht einmal zur Fahne der Vernunft« (JubA V/1, 20. LB: 1. März 1759), hat er selbst doch, wie Albrecht 1994, 577 f. zu Recht betont, an der vernunftgemäßen Variante dieser Denkrichtung festgehalten. »Ich wähle auch aus den Systemen der Weltweisen immer dasjenige, was mich glücklicher und zugleich besser machen kann.« (an Sophie Becker, 27. Dezember 1785, JubA XIII, 333) Mit seiner philosophischen Methode des Dialogs zeigt er, wie der *Weg* zu einem wahren Gedanken entdeckt werden kann.

⁷ »The deepest concern of Mendelssohn's philosophy: to bring the cognitive and emotional forces of the soul into harmony.« (Altmann 1971, 29) Siehe zum Modell der Harmonie im Gegensatz zu einem Balancemodell unten Kap. IV.3, 442 f., FN 169.

nicht nur deren rationale Entwicklung, sondern auch die Bereitschaft, einmal angenommene Wahrheiten immer wieder zu überprüfen, sich mögliche Gegengründe bewusst zu halten und sich der Wahrheit der Sache immer durch eigene Begründung, nicht bloßes Vorurteil zu versichern.⁸ In diesem Sinne versuchte er auch, strenge Gedankenführung und Fasslichkeit des Ausdrucks zu einer – richtig verstandenen – Popularphilosophie zu verbinden: »Die Bestimmung des Menschen überhaupt ist: die Vorurtheile nicht zu *unterdrücken*, sondern sie zu *beleuchten*.« (JubA VI/1, 141)⁹

Vorbild für diese dynamische Auffassung menschlicher Vollkommenheit in der Vervollkommnung einer zugleich sinnlichen wie rationalen Welterkenntnis war nicht nur Leibniz, sondern waren auch so unterschiedliche Denker wie Sulzer, der nach den rational verborgenen Mechanismen menschlicher Welterfassung fragte, und Shaftesbury, der die menschliche Würde den höchsten Punkt seiner Betrachtung nannte.¹⁰ Auch die Forschungen der »philosophischen Ärzte«¹¹ nach den Gesetzmäßigkeiten und Folgen des psycho-physischen Zusammenspiels als Konstituenten der menschlichen Natur spielen eine wichtige und derjenigen der empiristisch geprägten Common-Sense-Philosophie britischer Provenienz gleichzustellende Rolle.

Mendelssohns Denken ist, ohne dass ihm das selbst vollständig bewusst zu sein schien, ein Philosophieren an einer Schwelle. Er selbst hielt in seiner »Nacherinnerung an Lavater« von 1770 fest: »Neue metaphysische Wahrheiten sind, wenn man will, seit Jahrhunderten nicht erfunden worden.« (JubA VII, 45) Doch heißt dies nicht, dass er sich lediglich an vorhandene Ergebnisse anschloss. Vielmehr versucht er sie im Lichte eines eigenen Ansatzes zu interpretieren. Sein vermeintliches »Ab-schreiben« war ein »subtiles Umschreiben« eines Kernpunktes, der auch mit dem Begriff einer »anthropologischen Wende« innerhalb der Aufklärung bezeichnet werden kann.¹² Dass diese »Wahrheiten« während seiner Schaffenszeit noch eine ganz

⁸ So Mendelssohns Kommentar zu Baumgartens Einleitung in die dritte Auflage seiner *Metaphysica*, LB 21: 1. März 1759, JubA V/1, 14f. Die Rezension bezieht sich auf die vierte Auflage von 1757, die die Vorreden der Auflagen 1739, 1742 und die »bei weitem ausführlichste« (Kommentar Engels in JubA V/3b, 548) von 1749 enthält.

⁹ In seinem Artikel *Soll man der einreißenden Schwärmerei durch Satyre oder durch äußerliche Verbindungen entgegenarbeiten?* für die *Berlinische Monatsschrift* 5 (1785), 133 ff.

¹⁰ Neben Mendelssohns Übersetzungsversuch von Shaftesburys *Characteristicks*, den er zusammen mit Abbt und Nicolai unternahm (siehe JubA VI/2, LV), sowie den zahlreichen Bezugnahmen auf Shaftesbury in den frühen Schriften (vgl. Kap. II.2 und 3) ist dieser auch ein häufiger Referenzautor in Mendelssohns Rezensionen. Siehe bspw. LB 194: 12. November 1761, JubA V/1, 454, oder LB 194f. (plus Beschluss) vom 12. und 19. November 1761, JubA V/1, 454–60. Mendelssohn hat sich zeitlebens, trotz stilistischer Kritik, seine Bewunderung für Shaftesbury erhalten.

¹¹ Vgl. dazu umfassend Schings 1977, Geyer-Kordes 1977, Riedel 1985, 11–17 und Zelle (Hg.) 2001.

¹² Zitat bei Goetschel 1996, 164. Vgl. zur »anthropologischen Wende« und deren Datierung Riedel 1985 und 1994a und b, Zelle 1987 und 2001. Die schönste Zusammenfassung von Mendelssohns Werk und seinem subtilen Wirken (denn viele seiner Ideen wurden schlicht – und unge-

andere, nämlich kantisch-kopernikanische Wende erlebten, steht dabei (wie auch Mendelssohns Unvermögen, mit diesen Umwälzungen umzugehen) auf einem anderen Blatt.

In der vorliegenden Arbeit ist die Annahme leitend, dass Mendelssohn zwar mit den theoretischen Ressourcen der zeitgenössischen Ästhetik, Metaphysik und auch rationalen und empirischen Psychologie arbeitet, insofern er seine Untersuchungen in Termini dieser Disziplinen durchführt, dass aber der eigentliche Fluchtpunkt seines Arbeitens eine Anthropologie darstellt. Dabei erweist sich, wie bereits erwähnt, seine Auffassung als von der geschichtsphilosophisch-hermeneutischen Perspektive Herders ebenso unterschieden wie von Platners physiologisch orientierter *Anthropologie* (1772). Es soll in dieser Arbeit gezeigt werden, dass Mendelssohns Untersuchung des Menschen sich nicht in einer generellen Bezugnahme auf die (der »Bestimmungsliteratur« verwandten) Theologie erschöpft,¹³ sondern vielmehr einen eigenen Weg der Bestimmbarkeit des Menschen festhält, indem sie die menschliche Doppelnatur aus Seele und Körper sowie die sich daraus ergebende normative Ebene einer leib-seelischen Welterfassung und -erfüllung zueinander in Beziehung setzt, gerade ohne auf eine bestimmte theologische Theorie hinzuwirken. Unter dem hier nicht weiter zu verfolgenden Aspekt der Rezeption dieses Gedankens betrachtet, ist Mendelssohns Anthropologie prima facie kein »Siegler« in der Philosophiegeschichte; hat sich doch ein anders gelagerter Anthropologiebegriff durchgesetzt. Dennoch vermag seine Perspektive einen umfassenderen Begriff der gerade erst aufkeimenden Debatte über die disziplinäre Ausgestaltung einer Anthropologie im 18. Jahrhundert bieten. Nicht zuletzt die erwähnten metaphysisch-anthropologischen Versuche Schillers, aber auch die Philosophie der symbolischen Formen Cassirers und die Forderung nach einer Philosophie der menschlichen Kultur in der sich an Cassirer anschließende Forschung haben hier ihren Vorläufer.¹⁴

nannt – als neue Paradigmen aufgenommen) hat Goetschel zu Beginn des zweiten Teils in *Spinoza's Modernity* geliefert, siehe ebd. 2004, 85–88.

¹³ In ihrer Studie zum Anthropologiebegriff im 18. Jahrhundert hat Mareta Linden gerade die auch von Mendelssohn vertretene Vorstellung von Anthropologie, die in einem engen Zusammenhang mit der »Bestimmung des Menschen« steht, aus diesem Grund ausgeklammert; vgl. Linden 1976, III.

¹⁴ Dass einige Grundtheoreme der rationalistischen Philosophie auch nach dem Siegeszug der Kantischen Philosophie in gewissen Formen erhalten bleiben, zeigt J. Heinz 1996, 38–47, v. a. mit Bezug auf die *Neue Anthropologie* (1790) von Platner sowie Christian Gottlieb Schaumanns *Psyche oder Unterhaltungen über die Seele* (1791), wobei ersterer das Vollkommenheitsparadigma, letzterer die Vermögensphilosophie samt »Vorstellungsmechanik« wiederbelebt.

Vorgehen

Mit einer *Bestimmung* des Menschen ist Mendelssohn zufolge zweierlei verbunden: zum einen gilt es, die Natur des Menschen zu erklären, bzw. die menschliche Determination¹⁵ festzusetzen. Zum anderen enthält der Bestimmungsbegriff auch den Aspekt menschlicher Zwecke, seiner Destination. Bevor er diese beiden Ebenen getrennt behandelt, charakterisiert er die ihnen gemeinsame Struktur der *Perfektibilität*, also der menschlichen Fähigkeit sowie Aufgabe, sich zu vervollkommen. Der von Mendelssohn formulierte Grundsatz lautet dabei: »Die *eigentliche* Bestimmung des Menschen hienieden, die der Thor und der Weise, aber in ungleichem Maaße, erfüllen, ist also die *Ausbildung der Seelenfähigkeiten nach göttlichen Absichten*; denn hierauf zielen alle seine Verrichtungen auf Erden.«¹⁶ Damit setzt er die Perfektibilität als Gegenstand sowohl menschlicher Determination sowie Destination fest. Die »offene« Anlage des Menschen, also die Notwendigkeit, sich und seine Fähigkeiten erst zu entwickeln, wird zugleich durch ein zu realisierendes Ziel, die Erfüllung göttlicher Absichten, eingegrenzt. Die individuell wie auch im zwischenmenschlichen Miteinander erworbene Aus-Bildung findet ihren Platz in einem umfassenden Ganzen. Etwas differenzierter ausgedrückt ist aber Perfektibilität als ein ›Vermögen‹ zuerst Voraussetzung und Prozess; Vollkommenheit als ein Zustand des Individuums wie auch der Menschheit insgesamt ist das Ziel. Die individuelle Bestimmung soll dabei mit der metaphysischen Prämisse Leibniz' von der besten aller möglichen Welten vereinbar sein, oder, anders formuliert: Gemäß Mendelssohns Adaption von Leibniz' Metaphysik müssen das menschliche Wesen und die menschliche Geselligkeit als fundamental abhängig von dem universellen Zweck, also ihrer letztendlichen Einpassung in die beste aller möglichen Welten, verstanden werden und dennoch ihren Eigenwert bewahren.

Damit steht aber eine ›rationalistische‹ Anthropologie vor folgendem Problem: Das Ziel, die philosophische Begründung menschlicher Entwicklung, wird über einen möglicherweise unbefriedigenden Weg, nämlich über ein bestimmtes metaphysisches System entwickelt; der Mensch selbst droht dabei aus dem Blick zu geraten. Es besteht also zum einen die Gefahr, dass mit Abweis der leibnizianischen Prämissen das gesamte Projekt Mendelssohns in sich zusammenfällt. Zum anderen steht ein auf leibnizianischen Prämissen aufruhendes Menschenbild unter einer internen Spannung, indem in ihm eine in sich vollkommene Welt mit einem sich erst vervollkommnenden Menschen ›synchronisiert‹ werden muss. Mendelssohn versucht dies-

¹⁵ Dies ist der von Mendelssohn selbst favorisierte Begriff; mögliche Synonyme sind Konstitution oder Definition.

¹⁶ *Orakel, die Bestimmung des Menschen betreffend*, JubA VI/1, 20 (siehe Kap. I.2); in der *Evidenzschrift* von 1763 wird dies auch (ganz im Sinne Wolffs) als Ziel der Moral ausgewiesen.

bezüglich zu zeigen, dass die Komponenten Mensch und Welt bzw. Vervollkommnung und Vollkommenheit miteinander in *Wechselbeziehung* stehen. Damit steht nicht nur das Menschenbild unter metaphysischen Voraussetzungen, sondern umgekehrt ruht auch das rationale System auf einem spezifischen Menschenbild auf und wird durch es verwirklicht. *Metaphysisch* betrachtet erscheint für Mendelssohn der Mensch stets, d. h. unabhängig vom Entwicklungsstand seiner Anlagen, eingepasst in eine vollständig determinierte Welt; der Gedanke einer Vervollkommnung erübrigt sich unter dieser Perspektive. Jedoch von der *phänomenalen* Seite aus – und dies betont den anthropologischen Blickwinkel – nimmt sich der Mensch notwendig als ein unfertiges, strebendes Wesen wahr. Das statische metaphysische Gerüst kontrastiert hier mit einem dynamisch zu verstehenden Modell individueller Strebsamkeit, das deutlich bereits in Leibniz' Monadenkonzeption enthalten ist.¹⁷ Nicht umsonst setzt Mendelssohn deshalb einen Antagonismus von Kräften und Entwicklungslinien als notwendige Bedingung für menschliche Kultur, den es philosophisch zu erfassen und zu begründen gilt.

Die menschlichen Fähigkeiten der Erfassung und Realisierung von Vollkommenheit behaupten also ein Gegengewicht zur Metaphysik, das Mendelssohn auszutarieren bemüht ist. Dabei konzentriert er sich gerade nicht auf die Entwicklung eines tragfähigeren metaphysischen Fundaments; in dieser Hinsicht hat er sich vornehmlich an Leibniz, Baumgarten und Wolff angeschlossen. Vielmehr betrachtet er darauf aufbauend das Phänomen Mensch und versucht zu zeigen, *wie* der Mensch in dieses metaphysische System eingepasst ist. Seine Schriften prägt zum einen das Vertrauen in die generelle Richtigkeit des zugrunde liegenden Systems und zum anderen die Frage, was dies für den Menschen konkret bedeutet und wie er es zu erkennen bzw. praktisch umzusetzen in der Lage ist. Es ist der Versuch, die *Praktikabilität* einer leibnizianischen Weltordnung zu erweisen.¹⁸ Zugleich möchte Mendelssohn die Grundwahrheiten einer metaphysischen wie rational gesicherten Welterkenntnis leibnizianischer Provenienz nicht aufgeben und unternimmt daher den Versuch einer Verbindung beider Pole.

Das Modell eines zugleich statisch wie dynamisch zu verstehenden Welt- und Menschenbildes bestimmt deshalb im Folgenden den Gang der Untersuchung. Da-

¹⁷ Die Analyse dieser Wendung von einer »statischen« zur »dynamischen« Theorie des Vergnügens findet sich bei Cassirer 1932, 304–7 und Altmann 1969, 101, der sie zwischen Wolff und Sulzer ansetzt. Übernommen wurde sie von Martino 1972, 91 f., Kondylis 1981, z. B. 325–42; vgl. auch Zelle 1987, 296 f., J. Heinz 1996, 74. Nach Martino sind zwar beide Theorien der Lust schon bei Leibniz angelegt, jedoch sollte für die Durchsetzung der dynamischen Theorie der Einfluss Dubos' nicht unterschätzt werden. Man könnte es vielleicht so formulieren: eben *weil* Ansätze zu einer dynamischen Wendung der Lusttheorie bereits bei Leibniz vorhanden waren, konnten die »Rationalisten« den emotionalen Dynamismus eines Dubos in ihre Philosophie integrieren.

¹⁸ Vgl. Altmann 1982, 26: »Das 17. und 18. Jahrhundert hatte den Menschen als Menschen entdeckt, und Mendelssohn war ganz von dieser Sicht beherrscht.«

bei betont Mendelssohn immer wieder die Bedeutung individueller Entwicklung, die jedoch nicht isoliert von gesellschaftlichen Strukturen möglich ist. Besonderes Gewicht misst er bei der Analyse dieser Entwicklung und der Begründung ihrer Konstituenten einer befriedigenden philosophischen Rekonstruktion menschenmöglicher Welterfassung in theoretischer, praktischer und nicht zuletzt ästhetischer Hinsicht bei.

Kapitel I: Die Bestimmung des Menschen

Unter der Heuristik, dass Mendelssohns philosophisches Interesse auf eine (begrifflich näher zu bestimmende) Anthropologie fokussiert, sollen die Mendelssohns Werk prägenden Themenfelder umrissen werden. Nach einer detaillierten Diskussion der sogenannten ›Bestimmungsdebatte‹ als eines Aspekts der sich neu formierenden Anthropologie setzt die Untersuchung chronologisch inkorrekt mit der Debatte über die Bestimmung des Menschen zwischen Mendelssohn und Thomas Abbt um 1764/66 ein, um vor diesem Hintergrund die einzelnen Themenstränge sowie Mendelssohns Grundverständnis einer Philosophie vom Menschen zu entfalten.

Von dieser erstmaligen *expliziten* Auseinandersetzung mit der Frage nach der Bestimmung des Menschen ausgehend, sollen in den folgenden Kapiteln Mendelssohns Grundsätze einer *Definition* des Menschen ausgewiesen werden, bevor im letzten Kapitel der Bogen zu den in der Bestimmungsdebatte aufgeworfenen Fragen um die menschliche Zweckbestimmung, seiner *Destination*, geschlagen und der Untersuchungsrahmen damit geschlossen wird. Dort erfolgt abschließend die Auswertung der Resultate, die Mendelssohn v. a. im dritten Gespräch des *Phädon* (zuerst 1767) und in den 1782 veröffentlichten *Anmerkungen zu Abbt's freundschaftlicher Correspondenz* unternimmt.

Die Bestimmung der menschlichen *Konstitution* allerdings ruht auf Ergebnissen seiner Überlegungen zu ästhetisch-sinnlichen, epistemologischen und moralisch-praktischen Bereichen auf, die in den vorangehenden Kapiteln II bis IV entwickelt werden. Die Diskussion der grundlegenden Auseinandersetzung über die Bestimmung des Menschen, die im ersten Kapitel durchgeführt wird, soll die Strukturierung des zur Verfügung stehenden Materials ermöglichen. Dabei lassen sich in einer ersten groben Einteilung drei Ebenen einer Anthropologie Mendelssohns ausmachen: einer Bestimmung der menschlichen Natur steht eine Untersuchung zur menschlichen Geselligkeit zur Seite, die beide in die Reformulierung eines menschlichen – individuellen wie gattungsgemäßen – Zwecks münden bzw. von ihm getragen werden.

Kapitel II: Theorie der Sinnlichkeit

In seinem Frühwerk behandelt Mendelssohn die psychologischen wie physiologischen Grundlagen der menschlichen Welterfassung. Bestimmend ist hierbei eines der wichtigsten Anliegen der Aufklärung: die Rehabilitierung der Sinnlichkeit¹⁹ durch ihre Einbindung in metaphysische Prämissen. Körper und Geist, Neigungen und moralische Forderungen sollen in Übereinstimmung gebracht werden. Die körperliche und sinnliche Konstitution des Menschen wird dabei als ein fundamentaler Faktor seiner Welterfassung dargestellt und in Anschluss an Leibniz das Unbewusste als ästhetische wie moralische Kategorie fruchtbar gemacht.²⁰ Grundlage hierfür ist die Entwicklung einer ästhetischen Theorie, die ihre integrierende Funktion auch in epistemologischen und praktischen Kontexten entfaltet.

Es ist vermutlich kein Zufall, dass die weitestgehenden Revisionen – oder zumindest deren deutlichste Fassung – der hier einschlägigen Sammlung der *Philosophischen Schriften* Mendelssohns erst *nach* der Bestimmungsdebatte mit Abbt zu verzeichnen sind. Die Bestimmungsdebatte fand Mitte der 1760er Jahre statt, die zweite Auflage der genannten *Philosophischen Schriften* erschien 1771. Deren Themenvielfalt und die erwähnten, erst hier deutlich werdenden charakteristischen Modifikationen²¹ zeigen, dass es Mendelssohn nicht primär um einen gesonderten Wissenszweig geht, sondern der Blick auf ein – noch unklares – Ganzes, eben den Menschen, gerichtet ist.

Besonders interessant ist dabei sein Umgang mit den Umbrüchen und Entwicklungen innerhalb der Psychologie.²² Lag ihr Schwerpunkt noch zu Beginn des Jahrhunderts auf der rationalen Abhandlungsmethode, so wurde dieses Konzept, auf dem auch ein Großteil von Mendelssohns Moralphilosophie zu ruhen scheint, sukzessive von der empirischen Psychologie abgelöst, welche wiederum bei verschiedenen Denkern in eine Form der Anthropologie überging. Diese von Christian Wolff initiierte

¹⁹ Mit dem Versuch einer Integration von Sinnlichkeit und Rationalität, das Kondylis 1981, Kap. I.1 schlagwortartig unter der »Rehabilitierung der Sinnlichkeit« zusammenfasst, befindet sich Mendelssohn in einer das 18. Jahrhundert insgesamt prägenden Bewegung.

²⁰ Entgegen der Feststellung Oberhausens (2002, 127) erscheint es mir zweifelhaft, dass Philosophen wie Leibniz, Wolff, Baumgarten einen »differenzierten Begriff vom Unbewussten« hatten. Die Bestimmungen einer dunklen Vorstellung sind keineswegs völlig uniform und führen nicht immer zu übereinstimmenden Ergebnissen. Die dunkle Vorstellung hat eher die Funktion eines Grenzbegriffs, explizit positive Bestimmungen finden sich kaum.

²¹ Dabei ist hervorzuheben, dass die Grundzüge der Theorie der vermischten Empfindungen u. a. sich bereits in der Auflage von 1761 finden. Erst mit der zweiten Auflage von 1771 jedoch werden diese Neuerungen durch weitere Ausführungen, Ausstreichungen und Umstellungen explizit *hervorgehoben*.

²² Erste »Anthropologien« legen eine starke Verbindung dieser beiden Disziplinen ohnehin nahe; siehe bspw. Magnus Hundt: *Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus*. 1501 und Otto Casmann: *Psychologia anthropologia sive animae humanae doctrina; Secunda pars anthropologiae: hoc est: Fabrica humani corporis*. 1594–96; vgl. dazu J. Heinz 1996, 118.

und von Alexander Gottlieb Baumgarten verfolgte empirische Untersuchungsrichtung befasst sich mit ›sicheren‹ Tatsachenwahrheiten seelischen Wirkens und Erlebens und soll der sie begründenden Disziplin der rationalen Psychologie, die sich mit der Aufdeckung der Gesetze dieser Wirkungen beschäftigt, gewissermaßen zuarbeiten. Auch Mendelssohn hat sich in seinen psychologischen und ästhetischen Arbeiten mit dieser besonderen Art Empirie auseinandergesetzt. Doch bilden Einsichten der rationalen Psychologie zweifellos das Rückgrat der Bestimmungsdiskussion sowohl im *Phädon* als in den daran anschließenden Schriften. Auch hier zeigt sich Mendelssohn als ein Denker einer Übergangszeit, der unterschiedliche Untersuchungsstränge und -methoden verfolgt, um ein umfassendes Bild des Menschen zu zeichnen. Gerade sein Frühwerk weist unter einer ästhetisch-psychologischen Perspektive deutliche Charakteristika dieses Umbruchs auf.

Mendelssohns ästhetisch-psychologische Theorie der menschlichen Natur ist Gegenstand des zweiten Kapitels. In drei Teilkapiteln erfolgt eine Annäherung an die ästhetische Bestimmung des schöpferischen Menschen über dessen generelle Perfektibilität sowie die in Termini der zeitgenössischen Psychologie konzipierten sinnlich-emotionalen Vermögen, die einer rationalen Welterfassung zuarbeiten bzw. diese vervollständigen sollen.

Von besonderer Bedeutung sind hier Mendelssohns Überlegungen zur Rolle und Gestalt menschlicher Perfektibilität als Motor und Ziel menschlicher Entwicklung, denen das erste Teilkapitel gewidmet ist. Im *Sendschreiben an den Herrn Magister Lessing in Leipzig*, einer Nachschrift seiner Übersetzung von Rousseaus *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen* (1756), skizziert Mendelssohn, herausgefordert von Rousseaus Kulturkritik, wichtige Grundlinien seiner Sicht einer Definition des Menschen. Thema ist dabei auch die von Mendelssohn immer wieder verteidigte Güte der menschlichen Natur, die über die Kulturentwicklung zwar verbessert, niemals hingegen allein pervertiert werden könne.

Die Initialzündung für seine weiteren Untersuchungen besteht meines Erachtens in der Entdeckung und Ausformulierung der Theorie des Vergnügens und der vermischten Empfindungen, die Mendelssohn zuerst in den 1755 erschienenen *Briefen über die Empfindungen* seinen Überlegungen zugrunde legt und in nachfolgenden Schriften (*Hauptgrundsätze der schönen Künste und Wissenschaften*, *Ueber das Erhabene und Naive in den schönen Wissenschaften* und *Rhapsodie*) differenziert und erweitert. Dabei verfolgt er nicht allein die Explizierung einer Theorie der Vervollkommnung des ganzen Menschen über die Sinnlichkeit und deren Engführung mit einer verständigen Aufklärung, sondern versucht ebenfalls zu zeigen, dass den Menschen die Fähigkeit auszeichnet, etwas als unvollkommen zu erfassen und dennoch zur eigenen Bewertungsfähigkeit in einen fruchtbaren Bezug zu setzen. Mit der zugrundeliegenden Vermutung, dass auch eine gewisse Art des Abscheus zur menschlichen Vervollkommnung beitragen kann, ergänzt er die Natur menschlichen Vergnügens

als eines wichtigen Faktors menschlicher Perfektibilität um *prima facie negative* Gefühle. Damit wird jedoch, nicht zuletzt aufgrund des der Theorie zugrunde liegenden positiven Menschenbildes, eine Modifikation der Gesetzmäßigkeiten ästhetischer und psychologischer Wirksamkeit von Vorstellungen erforderlich (Teilkapitel II.2 und II.3).

Kapitel III: Erkennen und Handeln

Neben den ästhetisch-moralischen Überlegungen enthält bereits das Frühwerk den Versuch einer Konzeption von der Wirksamkeit und Beeinflussbarkeit menschlicher Erkenntnismodi. Zwar ist, das scheint Mendelssohn unbestreitbar, das Spezifikum des Menschen dessen Fähigkeit zum Vernunftgebrauch, doch ist dieser nur eingeschränkt praktikabel. Was ist also zu tun, um die moralischen Wahrheiten zu einiger Evidenz zu bringen und damit das Handeln des Menschen über die Verbesserung seines Wissens zu stärken? Deutlich geht es Mendelssohn weniger um eine Begründung der Erkenntnis noch der Moral, sondern um eine Theorie ihrer Anwendungsbedingungen.

Daneben musste er sich mit einem neuen Wissenschaftsideal auseinandersetzen, das das Bewusstsein einer Krise der rational-deduktiven Begründung von Wissen aufkommen ließ. Auslöser war die seit der Mitte des 18. Jahrhunderts deutlich zu verzeichnende Zuwendung zu einer empiristischen Methodik, insbesondere Experiment und Beobachtung, was laut Zammito (2002, 225) zu einer Umwertung des Wahrheits- bzw. Überzeugungsbegriffs führte. Dieser wurde anthropologisch gewendet und fand in der *Wahrscheinlichkeitstheorie* seinen Ausdruck. Mendelssohn entwickelte, wie das erste Teilkapitel zeigen soll, seine Version von ihr in Auseinandersetzung mit ›Hume's problem‹, der philosophischen Begründung von Kausalität und der Frage nach der allgemeinen Gültigkeit von Induktionsschlüssen. Zum einen verteidigt er in den dazu einschlägigen Schriften die erfahrungsunabhängige Geltung der rationalen Prinzipien menschlicher Erfahrung. Zum anderen versucht er menschenmögliche Einsichten mit einer Wahrscheinlichkeitstheorie des Wissens zu erklären: Angestrebt wird in Hinsicht auf ›Alltagswissen‹ nicht unbedingte Wahrheit, sondern eine möglichst hohe Sicherheit, gewonnen anhand einer kohärenten Erfahrung sowie deren Übereinstimmung mit Ergebnissen anderer Quellen. Diese Wahrscheinlichkeitstheorie soll aber, anders als bei Hume (wie Mendelssohn ihn versteht) nicht psychologischer, sondern rationaler Natur sein. Approximative, induktiv gewonnene Sicherheit ist, wenn sie rationalen Prinzipien entsprechend gewonnen wird, immer noch rational begründetes Wissen.

Daneben versucht Mendelssohn die Wahrscheinlichkeitstheorie auf praktischem Gebiet für die Erklärung und Verwirklichung moralischer Handlungen fruchtbar

zu machen. In der die Preisschrift *Ueber die Evidenz in den metaphysischen Wissenschaften* (1764) wie auch die *Rhapsodie* (1761/71) bestimmenden Frage nach der handlungsbestimmenden Evidenz der Moral spielt die an Baumgartens Metaphysik²³ und Sulzers Psychologie angelehnte Nutzbarmachung des Unbewussten eine große Rolle (zweites Teilkapitel). Freie Handlungen sind innerhalb einer Theorie des auch unbewusst-sinnlich bestimmten Menschen möglich; sie unterliegen allerdings bestimmten Anforderungen, die ihrerseits begründet werden müssen. Noch immer war das Skandalon des Handelns wider besseres Wissen, dass durch die Theorie des Unbewussten erklärbar gemacht werden sollte, nicht gelöst. Mendelssohns Ansatz einer moralaffinen Schulung der unbewusst wirksamen Sinnlichkeit sollte hier anscheinend Abhilfe verschaffen. Doch auch die weitere Ausformulierung eines moralisch geschulten Sinns und seiner Verortung im menschlichen Vermögensapparat, zu dem sich das dritte, neben Verstand und Gefühl stehende *Billigungsvermögen* etabliert, kann das Problem der Willensschwäche und der bösen Handlung nicht befriedigend lösen (s. drittes Teilkapitel).

Kap. IV: Gesellschaftstheorie der Bildung, Aufklärung, Kultur

Mendelssohn von persönlichen Anfeindungen initiierte Hinwendung zur politischen und Gesellschaftsphilosophie erscheint, abgesehen vom biographischen Aspekt, insbesondere deshalb konsequent, da zu einer Vervollständigung der Theorie des Menschen die Berücksichtigung menschlicher Gesellschaft und Kultur unabdingbar ist. So benennt er als Voraussetzung für ein gutes Leben nicht nur die individuelle Tugend, sondern auch den sozialen Charakter des Menschen. Er fasst diesen als eine Neigung, den Austausch mit Anderen zu suchen und Gesellschaften zu bilden. Die im ersten Teilkapitel explizierte Grundlage ist dabei die in Auseinandersetzung mit Rousseaus Thesen zur Entwicklung der Sprache durchgeführte Reflexion auf die Bedingungen gesellschaftlichen Austauschs. Mendelssohn sieht in der Sprache bzw. der Fähigkeit, Zeichen zu geben und zu verstehen, das Fundament menschlicher Rationalität und Kultur. Dabei soll jedoch die

²³ Insbesondere in Bezug auf dessen Theorie des *fundus animae*; vgl. dazu Oberhausen 2002 und Adler 1988. Laut Oberhausen (2002, 130) schlägt Baumgarten mit der Verwendung des *fundus animae* als eines Begriffs der pietistischen Mystik zugleich eine Brücke zwischen »der überwiegend dunklen und immer nur partiell erhellten menschlichen Erkenntnis und dem völlig deutlichen göttlichen Wissen von allen Dingen der Welt« (ebd.). Problematisch an einer solcherart angestrebten *unio mystica* wäre allerdings, dass es kein philosophisches, sondern lediglich ein dunkles Wissen von der göttlichen Durchdringung der Welt gäbe. Dies scheint weder Baumgartens noch Mendelssohns Erklärungsziel gewesen zu sein.

Sprache durch eine an (rituellen) Handlungen gebundene Tradition vor Missbrauch geschützt werden.

Mit einer verfeinerten Theorie menschlicher Entwicklung und der sie bestimmenden Konstituenten wendet sich Mendelssohn auch gegen gängige geschichtsphilosophische Konzepte, insbesondere dasjenige Lessings (zweites Teilkapitel). Das Gegen- und Miteinander menschlicher Bestrebungen, Interessen und Fähigkeiten macht einen wichtigen Faktor menschlicher Bestimmung aus; das sich daraus entwickelnde gesellige Leben, Handeln und die daran orientierte Entwicklung des Einzelnen im Austausch mit anderen werden als Alternative zu einer teleologischen Struktur menschlicher Geschichte, die die menschliche Glückseligkeit der Gattung mit einem Verlust des individuellen Werts erkaufte, verstanden. Wichtig ist in diesem Zusammenhang der in den Diskussionen der Mittwochsgesellschaft konturierte *Bildungsbegriff*, den Mendelssohn als Kern seines Aufklärungsaufsatzes ausweist. Wie im dritten Teilkapitel gezeigt werden soll, ist ihm zufolge die Synthese aus Aufklärung und Kultur auf der Grundlage eines Antagonismus der menschlichen Fähigkeiten und damit gegenläufigen Bestrebungen, sowie deren Ausbalancierung die konstituierende Bedingung menschlichen Lebens und seiner Entwicklung.

Damit führt er die Gesetze gesellschaftlicher Entwicklung wiederum auf die des Individuums zurück. Am deutlichsten lässt sich diese Tendenz am *Jerusalem* ablesen, insofern er hier die Bedingungen der Trennung zwischen Recht und Religion begründet und Ansätze zu einer auf der Entwicklung der Individuen, nicht der Gattung basierenden Geschichtsphilosophie skizziert. Eine allen Individuen gemeinsame, rational begründbare Menschennatur wird dabei unterstellt und argumentativ zu stützen versucht. Um dies angemessen nachzuzeichnen, werden ebenfalls kleinere Schriften der 1770er und 80er Jahre berücksichtigt, die sich mit der Ausformulierung der politischen Dimension der Aufklärung und insbesondere mit dem Toleranzgebot befassen. Wie im vierten Teilkapitel gezeigt werden soll, sind Mendelssohns auch für die tatsächliche rechtliche Besserstellung der Juden in Preußen relevanten Überlegungen seiner Zeit weit voraus. Das von ihm verfochtene positive Menschenbild trägt hier zur Formierung des Konzepts einer offenen, toleranten Gesellschaft bei, ohne die Unverfügbarkeit eines persönlichen Glaubens zu verletzen.

Kapitel V: Metaphysik als eine »subjektive« Theodizee

Der letzte Teil der Arbeit schlägt, wie erwähnt, noch einmal den Bogen zu den in der Bestimmungsdebatte aufgeworfenen Fragen zum *Zweck* menschlichen Lebens. Abbt's drängende Fragen nach einer eindeutigen metaphysischen Definition menschlicher Bestimmung hat Mendelssohn mit den stärker metaphysisch-spekulativ ausgerichteten Arbeiten wie dem *Phädon*, seinen *Anmerkungen zu Abbt's freundschaftlicher*

Correspondenz und den *Morgenstunden* zu beantworten versucht. Es sind allerdings, und dies ist ein alle Kapitel durchziehender Aspekt, weniger die inhaltlichen als die formalen Aspekte seiner Antworten, die das Interesse am »Anthropologen« Moses Mendelssohn begründen könnten. Seine spekulative Begründung einer eindeutigen Festlegung und Garantie der Erfüllbarkeit menschlicher Bestimmung eignet hingegen weitaus eher, sich die Grenzen seines Denkens zu verdeutlichen.

Mendelssohns Beantwortung von Abbt's *Zweifel* im *Orakel* war, wie das erste Kapitel zeigte, noch unzureichend. Die Zielgerichtetheit menschlicher Bestimmung, die Erfüllung menschlicher Vervollkommnung im Jenseits und der Erweis einer ausgleichenden Gerechtigkeit konnte, so zumindest Mendelssohns Diagnose, nur mit einer anspruchsvolleren Theorie menschlicher Unsterblichkeit, verstanden als das Fortleben einer personal verstandenen Seele, gerechtfertigt werden. Diesem Unternehmen war sein wohl berühmtestes Werk, der *Phädon* (zuerst 1767), gewidmet, der sich zu großen Teilen der Auseinandersetzung mit Abbt verdankt. Diese Grundlinie soll im ersten Teilkapitel nachvollzogen werden. Das zweite Teilkapitel wendet sich dem Erbe dieser Debatte in der brieflichen Diskussion mit Herder zu und weist auf die abschließenden Überlegungen Mendelssohns in den *Anmerkungen* hin. Hier wird deutlich, wie weit eine Anthropologie herderscher Provenienz von den rationalistischen Prämissen Mendelssohns entfernt ist. Mendelssohn verteidigt nach wie vor die Idee einer sich gleich bleibenden, jedoch immer klarer und deutlicher zu sich selbst kommenden Menschennatur, die in jedem Individuum ihren Repräsentant findet und zugleich in einem umfassenden Weltentwurf aufgehoben ist. Die Unhintergebarkeit des menschlichen Werts gründet sich dabei nicht, wie Herder argumentiert, auf einem prärationalen Gefühl, sondern auf seiner Eingebundenheit in einer durchgehend rational, vom Prinzip des guten, weil zureichenden Grundes bestimmten Welt. Es bleibt jedoch fraglich, ob eine solcherart gefundene »göttliche Beruhigung« das argumentative Gewicht, das Mendelssohn ihm auferlegt, zu tragen vermag.

So läuft zwar die Argumentation des letzten Kapitels darauf hinaus, Mendelssohns umfassenden Anspruch, die Verfasstheit des Menschen als eines sich prinzipiell auch über den Tod hinaus vervollkommnenden Wesens bewiesen zu haben, zu begrenzen. Die Qualität des Mendelssohn'schen Ansatzes liegt auf einem anderen Gebiet, wie sich bereits in den vorangegangenen Überlegungen zur Determination des Menschen zeigen sollte. Das materiale Interesse an der »menschlichen Verbesserung« wie auch seine undogmatische, ja bisweilen rhapsodistische Methodik, so meine These, zeichnen den *Aufklärer*²⁴ und den *Popularphilosophen* Mendelssohn aus, der nicht materialiter, sondern v. a. formal innovativ oder zumindest belebend wirkte.

²⁴ Mendelssohn wie Kant ging es um den selbständigen Gebrauch der (eigenen) Vernunft; dementsprechend findet sich in Mendelssohns Werk kein Hinweis etwa auf die von Georg Friedrich Meier in dessen 1744 erschienenen *Theoretischen Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*

Zum einen: Die menschenmöglichen Erkenntnismodi sowie die dem Menschen angemessenen Lebensweisen sind, so ließe sich die Entwicklung seiner Philosophie resümieren, nur unter Einbeziehung metaphysischer, ästhetischer, psychologischer, aber auch politischer, judaistischer und sogar mathematischer Untersuchungsgebiete zu begründen, die die prinzipielle Offenheit menschlichen Erlebens »erfüllen«. Und, zum anderen, bedarf eine Philosophie *für* den Menschen einer spezifischen Darstellungsweise. Sie soll in einer fassbaren, auch unter ästhetischen Gesichtspunkten zu würdigenden Form überzeugen und die Richtung menschlichen Strebens entscheidend (zum Guten) bestimmen. Ein wahrhaft aufgeklärter Mensch ist Mendelssohn zufolge nicht derjenige, der seine Sinnlichkeit besiegt, sondern der sie integriert. Deshalb strebt er auch keine reine, die überlieferte rationalistische Systematik lediglich verfeinernde Theorie an, sondern versucht, den Reichtum an Beispielen und die damit einhergehende lebenspraktische Nähe auch empiristischer Theorien auf eine rationale Grundlage zurückzuführen und mit Verwendung einer anschaulichen philosophischen Methode für die Verbesserung des Menschen nutzbar zu machen. Zwar kennzeichnet das Neben- und auch versteckte Gegeneinander von rationaler Metaphysik und den daran einzupassenden Beobachtungen menschlicher Wirklichkeit sein Werk. Zugleich zeigt es sein Bemühen, in ihm Probleme zu dialogisieren und in einer ihnen gemäßen Form nicht nur einer Lösung zuzuführen, sondern ihre Lösbarkeit dem Einzelnen, dem Leser, zu ermöglichen. Sein Philosophieren setzt dabei immer auf die Freiheit und Klugheit des Rezipienten; es spielt mit den Erwartungen und fordert so eigene Entscheidungen heraus.

Mit dem Versuch, den theoretischen Konstruktionen von Leibniz und Baumgarten lebendige Kontur und damit *Praktikabilität* zu verleihen, ging sein Blick mehr auf die (Lebens-)Welt denn auf ein kohärentes System, was bisweilen die Stringenz der Argumentation empfindlich stört. Darüber hinaus war Mendelssohn nicht unabhängig von seinen Wurzeln. Ihre Berücksichtigung verdeutlicht, unter welchen Gesichtspunkten der eklektisch vorgehende Philosoph die zeitgenössischen Theorien bearbeitete; ja, sie macht überhaupt erst bestimmte Folgerungen, die er in den eigenen Schriften zog, einsichtig. Die Fundierung zahlreicher spezifischer Theoreme wie der Perfektibilität in einer rationalistischen Metaphysik leibnizscher Provenienz offenbart nicht zuletzt, in welchem Ausmaß er diesem Denkkreis verhaftet blieb und ihn, beispielsweise in Richtung eines Kantischen Kritizismus oder gar seines Transzendentalidealismus nicht überwinden konnte. So ruht der abschließende Satz der »Vorerkenntnis« in den *Morgenstunden*: »*der Mensch forschet nach Wahrheit, billiget das Gute und Schöne, will alles Gute und tut das Beste.*« (JubA III/2, 66) auf starken

propagierte Nutzbarmachung anderer Menschen für eigene Zwecke. Die »Kunst der Menschenbeherrschung und politische Klugheit« (J. Heinz 1996, 26) gehörten nicht zu seinem Interessengebiet. Siehe dazu Kap. IV.3.

metaphysischen Voraussetzungen, die die Folgezeit nicht oder nur sehr bedingt mit ihrem Vordenker teilte. Die indikativisch formulierte Beruhigung in der Vernunft stellte bei näherer Betrachtung in seinem Werk ein Problem dar, gerade in Hinblick auf die Untersuchung menschlicher Bestimmung. Es soll jedoch gezeigt werden, dass Mendelssohns Anthropologie abseits dieses Indikativs durchaus Überlegungen enthält, die seinen Ansatz interessant und fruchtbar machen.

Methodik

Die vorliegende Arbeit soll keine umfassende und chronologische Werkexegese liefern²⁵, sondern diejenigen Bereiche umreißen, die zu einer Formulierung von Mendelssohns »rationalistischer Anthropologie« sinnvoll erscheinen. Auch deshalb orientiert sich die Auswertung der Textzeugnisse an den inhaltlichen Befunden des ersten Kapitels: Mendelssohns Werk wird in den Kontext der Bestimmungsdebatte des 18. Jahrhunderts eingeordnet und die noch offenen Fragen der Bestimmungsdebatte an die folgenden Schriften »weitergegeben«.

Die Textzeugnisse werden in folgender Abstufung²⁶, die sich an den Kriterien der Authentizität sowie der Publizität der Texte orientiert, zum Beleg von Aussagen herangezogen:

1) Den Schwerpunkt der Untersuchung bilden die Schriften, die Mendelssohns *imprimatur* besitzen. Hier spielt die interne Entwicklung spezifischer Theoreme eine wichtige Rolle, die sich beispielsweise aus den unterschiedlichen Fassungen der in den *Philosophischen Schriften* versammelten Aufsätze, sowie in den Anhängen und Zusätzen der Bestimmungsdebatte im *Phädon* bzw. den *Anmerkungen zu Abbis freundschaftlicher Correspondenz* ablesen lässt. 2) Neben einer Analyse der »großen« Abhandlungen sind auch die z. T. zu Lebzeiten anonym oder gar nicht veröffentlichten oder auch nur fragmentarisch erhaltenen kleineren Schriften zu berücksichtigen. Sie geben nicht nur ebenfalls über die Entwicklung von Mendelssohns Ansichten Auskunft, sondern zeigen darüber hinaus zahlreiche weiterreichende Anknüpfungspunkte der dort entwickelten Theoreme an andere Teildisziplinen dessen, was man als Mendelssohns »Anthropologie« bezeichnen kann. Eine weitere wichtige Quelle stellt 3) Mendelssohns Korrespondenz dar, die über seine Lektüre und deren Einschätzung bzw. Aufnahme ins eigene Werk Auskunft gibt. Dementsprechend werden

²⁵ Zu diesem Zweck sei vielmehr auf die äußerst umfangreiche Arbeit Bourels (2007) verwiesen, die minutiös die biographischen und historischen Zusammenhänge nachzeichnet. Für philosophisch ergiebiger halte ich allerdings nach wie vor die überragende Biographie Altmanns (1973).

²⁶ Vgl. Reinhard Brandt: *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft*. A 67–76; B 92–101. Hamburg 1991, 16.

der »Briefwechsel über das Trauerspiel« mit Lessing und Nicolai²⁷ sowie die brieflichen Debatten mit Abbt und Herder eingehend berücksichtigt. Ein vorsichtigerer und eingeschränkter Gebrauch wird 4) von Rezensionen und Beiträgen zu den *Briefen, die neueste Litteratur betreffend* (1759–65), die er zusammen mit Lessing und Friedrich Nicolai herausgab, und für die *Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste* (1756–59), zu deren Herausgebern er ebenfalls gehörte²⁸, gemacht. Wie nicht nur Albrecht (1983, 68) feststellt, machen die Kritiken zwar einen gewichtigen Teil in Mendelssohns Gesamtwerk aus. Dies sollte jedoch nicht dazu verführen, ihr interpretatorisches Verhältnis zu den Mendelssohn eindeutig zuschreibbaren Schriften überzubewerten. Die Beiträge erschienen anonym, zum Schutze des Verfassers, aber auch in der Hoffnung, durch das Absehen von Personen eine unvoreingenommene Diskussion herbeiführen zu können.²⁹ Es ist nach wie vor nicht eindeutig zu klären, welche Artikel Mendelssohn tatsächlich verfasste und welche in Zusammenarbeit mit anderen Autoren entstanden bzw. von Mendelssohn lediglich redigiert worden sind.³⁰ Deshalb kann eine hier geführte Argumentation nur mit der gebotenen Vorsicht auf solche Rezensionen zurückgreifen und wird immer auch mit eindeutig Mendelssohn zuschreibbaren Texten zu stützen gesucht. Ist dies nicht möglich, wird ausdrücklich darauf hingewiesen. Ebenfalls sind 5) Notizen aus dem

²⁷ Zuerst unter dem Titel *Gelehrter Briefwechsel zwischen D. Johann Jacob Reiske, Moses Mendelssohn und Gotthold Ephraim Lessing*. Theil 1. Hg. von K. G. Lessing, Berlin 1789 erschienen.

²⁸ Nach 1765 hat sich Mendelssohn angeblich aus dem Rezensionswesen zurückgezogen; siehe seinen Brief an Abbt vom 14. Juni: »Litteraturbriefe schreibe ich nicht mehr; die Bibliothek gehet mich nichts an.« (JubA XII/1, 90) Doch auch diese briefliche Aussage ist nicht unkritisch anzunehmen.

²⁹ Es sei dahingestellt, ob die sichere Anonymität nicht auch gegenteilige Ergebnisse zeitigte – denn unter dem Schutz eines irreleitenden Namenskürzels ließen sich wissenschaftliche Fehden ausfechten. Dies mag Mendelssohn nicht praktiziert haben, jedoch ist es als ein Manko dieser Form der Rezensionskultur festzuhalten. So ist es auffällig, wie häufig sich Autoren, wenn sie negativ rezensiert wurden, als das Opfer einer solchen Fehde zu inszenieren wussten. Letztlich wäre wohl der von Kant geforderten Freiheit der Feder das Freiheitsrecht hinzuzufügen, eine gerechte Kritik unter dem eigenen Namen veröffentlichen zu können.

³⁰ Die unter Mendelssohns Mitherausgeberschaft erschienenen Rezensionsorgane waren bei den Zeitgenossen ebenso angesehen wie gefürchtet. Zum Einfluss der Literatur und Periodika auf das (bürgerliche) Selbstverständnis im 18. Jahrhundert siehe Michelsen 1981, v. a. 111 ff. Mendelssohn im Besonderen erreichte durch seine Artikel in zweierlei Hinsicht eine Fortentwicklung und Aufwertung der Literaturkritik (vgl. Meyer 1965, XVI). Zum einen setzten die zumeist scharfsinnigen, so freundlich wie ehrlich gehaltenen Besprechungen neue Standards der Rezensionskultur: ihre auf das Grundsätzliche ausgerichteten Darlegungen galten bald als methodisch vorbildlich. Zum anderen erregte die Person Moses Mendelssohn selbst nicht nur Aufmerksamkeit und Anerkennung unter Fachgelehrten, sondern es erforderte auch von der breiten Leserschaft eine Revision althergebrachter Vorurteile, dass ausgerechnet ein Jude wegweisende Beiträge zur deutschen sowie europäischen Literatur und Philosophie leisten konnte. Vgl. dazu umfassend Eva J. Engels Einleitung zu den einschlägigen Bänden in JubA V/1.

handschriftlichen Nachlass (Kollektaneen) und Übersetzungsfragmente eine wertvolle Quelle zur Einschätzung von Mendelssohns Entwicklung. Sie sind jedoch nur unzureichend überliefert (die meisten Originalmanuskripte gelten seit dem zweiten Weltkrieg als verschollen) und z.T. nur ungenau datierbar. Im gegebenen Zusammenhang, in denen ein Rückgriff auf diese Notizen fruchtbare Einsichten verspricht, wird auf die Datierungsfrage jeweils in Orientierung an die Ergebnisse der ausgezeichneten editorischen Arbeit der Herausgeber der Jubiläumsausgabe, aber auch auf darüber hinausgehende Vermutungen, die sich anhand flankierender, gesicherter Daten (wie bspw. Entstehungsdaten zitierter Werke) ergeben, eingegangen.

Es wird hinsichtlich des Nachvollzugs von Mendelssohns intellektuellem Hintergrund und der Diskussionskontexte auch auf das nach seinem Tod erstellte *Verzeichnis der auserlesenen Büchersammlung des seeligen Herrn Moses Mendelssohn*, Berlin 1786 (im Folgenden Bücherverzeichnis, mit Angabe der Buchnummer/Seitenzahl), das zwecks Versteigerung des Mendelsohn'schen Nachlasses angefertigt wurde, zurückgegriffen. Aufgelistet sind 1089 Titel, die einen Überblick über Mendelssohns weit gespannte Interessen bieten. Es findet sich Mathematisches, Judaistisches, Literarisches und Ästhetisches sowie Abhandlungen zu anthropologischen Fragestellungen im weitesten Sinne. Die Tatsache, dass ein bestimmter Titel verzeichnet ist, bedeutet natürlich nicht zwangsläufig, dass Mendelssohn dieses Werk vollständig zur Kenntnis nahm, noch, dass er keine frühere Ausgabe kannte, was bspw. bei den Longin-Übersetzungen sicher der Fall ist (siehe Kap. II.3). Auch ist es durchaus möglich, dass er ein Buch weitaus später las, als es das Erscheinungsdatum anzeigt. Zuletzt kann auch die Tatsache, dass ein bestimmter Titel nicht im Verzeichnis auftaucht, nicht beweisen, dass Mendelssohn dieses Buch nicht zur Kenntnis genommen hätte. Zum einen ist das Verzeichnis unvollständig, da es lediglich die Hinterlassenschaft katalogisiert und damit eine Momentaufnahme bietet; zum anderen hat Mendelssohn rege Bücher ausgeliehen und sich solcherart ebenfalls neue Forschungshorizonte erschlossen. Aufgrund alles dessen kann der Hinweis auf diese Bücherliste nur illustrieren und zu Spekulationen einladen, die immer als solche gekennzeichnet sind. Es spiegelt in jedem Fall wider, wie rege Mendelssohn am Geistesleben seiner Zeit Anteil nahm und anscheinend alle bereits zu seiner Zeit »kanonischen« Denker kannte. Am schlechtesten vertreten ist vielleicht das christliche Mittelalter, das tatsächlich auf Mendelssohns Argumentationen, zumal allenfalls vermittelt über die Leibnizschen Schriften, einen geringen Einfluss ausübt.

Um seine Denkweise angemessen zu erfassen, und dies ist auch hinsichtlich seiner Bewertung als Anthropologe von Bedeutung, muss Mendelssohn als ein Denker in *Kontexten* verstanden werden. Ich lehne mich dabei im weiteren Sinne an die von Dieter Henrich initiierte Konstellationsforschung an. Ihr zufolge macht die Erkenntnis, dass philosophische Werke innerhalb bestimmter Gesprächs- und Forschungskonstellationen zustande kommen, klar, »dass die philosophiegeschicht-

lichen Forschungen, die sich innerhalb jenes Kraftfeldes nur an den Werken einer einzelnen Person orientieren, den Aufgaben einer Verständigung über die theoretischen Prozesse dieser Periode und somit auch über die Werke der einzelnen Personen selbst gar nicht gewachsen sein können. Trotz der großen Bedeutung persönlicher und freundschaftlicher Verständigungen für den Gang des philosophischen Denkens in dieser Zeit waren zwar die philosophischen Konzeptionen immer Leistungen von einzelnen. Innerhalb dieser Konzeptionen wirken sich aber viele Faktoren aus, die nur in Beziehung auf das gegenüber den Konzeptionen vorgängige Kraftfeld eine Erklärung finden können. Zu ihnen gehören etwa: die Dringlichkeit, die einzelnen Problemen und Perspektiven zuerkannt ist, eine Bereitschaft zur Umorganisation des eigenen Standpunktes, die sich von Kraftlinien innerhalb jenes jedermann vertrauten Feldes herleitet, Aussichten auf die synthetische Behandlung von Problemlinien, die sich aus der Verfassung des Feldes heraus öffnen.« (Henrich 1991, 12) Problematisch hierbei ist, wie der Fixpunkt einer solchen Untersuchung festgestellt werden soll, wenn es nicht doch das einzelne Werk ist. Henrich nennt als anvisierten Punkt dieses »vorgängigen Kraftfeldes« den »Denkraum«, der die genannten Modifikationsfaktoren aufzeigen soll. Zur Bestimmung dieses »Denkraums« muss jedoch wiederum auf Textzeugnisse zurückgegriffen werden.³¹ In diesem Sinne werde ich mich an dem Kontakt, den Mendelssohn mit den Theoretikern und damit auch Theorien seiner Zeit pflegte, orientieren, denn die Rede allein von den Werken und auch dem persönlichen Austausch *vorgängigen* »Kräften« sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich dabei immer, gerade im Jahrhundert des intellektuellen Austauschs und des sentimental Freundschaftskults durch eine Fülle an Dokumenten gut nachvollziehbar, um *personale* Beziehungen handelt, vermittelt durch Gespräche, Rezensionen und vor allem Briefverkehr, in dem sich Problemfelder durch das Aufeinandertreffen unterschiedlicher Konzepte und damit verbundener, oft unausgesprochener Prämissen in deren Artikulation – und dem dabei oft auftretenden Missverständnis und der gegenseitigen Fehlinterpretation – herausbildeten. So geht zwar »[d]er Konstellation von *Personen* in den Debatten und den Lebensproblemen, die ihnen gemeinsam waren, [...] immer eine Konstellation von *philosophischen Problemen* und von zueinander gegenläufigen *philosophischen Entwürfen* voraus [...], die in den Debatten geklärt, vertieft und gelöst werden sollten« (Henrich 2005, 23), die Untersuchungsrichtung geht zur Reformulierung dieser Probleme jedoch notwendig den umgekehrten Weg. So kann im Kapitel I.1 zur Bestimmungsdebatte zwar anhand einer Vielzahl an Schriften und Äußerungen ein solches Diskussionsumfeld, das die bestimmenden Ideen auch für Mendelssohns Werk bereitstellt, herausgearbeitet werden. In der Untersuchung selbst jedoch lassen sich diese Entwürfe nur über eine

³¹ Etwas undeutlich fasst dies Stamm: »Diese Denkräume werden durch ihren jeweiligen theoretischen beziehungsweise argumentativen Kern *bestimmt*.« (Stamm 2005, 31)

Reflexion auf diesen persönlichen Austausch und seine Konstituenten erschließen und nachweisen. Das Verhalten der an der Diskussion Beteiligten zu diesen Problemen führt wiederum zu neuen Argumentationslinien und Denkmustern, die sich im vorliegenden Fall exemplarisch nachzeichnen lassen. Zu diesem Zweck werde ich Mendelssohns einschlägige Schriften nicht isoliert, sondern in dem sie strukturierenden und prägenden intellektuellen Umfeld, und das heißt auch in Bezug auf die seine Ansichten prägenden Schriften anderer Autoren, explizit ohne Anspruch auf vollständige Berücksichtigung aller jemals genannten und gekannten Werke und Personen, untersuchen. Viele seiner Werke entstanden in direkter Auseinandersetzung mit einer bestimmten Position, wie bspw. die *Briefe über die Empfindungen* in ihrer Form auf Shaftesbury, inhaltlich v. a. auf Sulzer und Dubos verweisen, oder sein *Phädon* als eine ›verbesserte Übersetzung‹ des platonischen Dialogs firmiert. Schon im ersten Kapitel wird Mendelssohns Theorie einer Bestimmung des Menschen im Zuge der Auseinandersetzung mit der Position Thomas Abbts interpretiert; in den Folgekapiteln werden die lebendigen Einflüsse Rousseaus, Lessings, Kants, Humes und Herders berücksichtigt, um nur einige zu nennen. Dabei lassen sich die Stränge der Auseinandersetzung begrenzen; je nach Kontext bestehen vorherrschende Einflüsse, die es erlauben, das jeweilige Diskussionsgebiet angemessen zu durchmessen. Dabei ist keine umfassende Beleuchtung des intellektuellen Hintergrunds in Form der Rückführung jedes Gedankens auf seinen Ursprung anvisiert – denn dann wäre eine Abhandlung über den Einfluss des Epikureismus und der Stoa auf die Philosophie der Aufklärung vonnöten – sondern es geht um die Klärung spezifischer Einflüsse, um den »Denkraum«, in dem sich Mendelssohns Anthropologie bewegt, zu charakterisieren. Diese bestimmenden Linien erschließen sich wiederum nur über die Berücksichtigung von Briefen und Notizen, in denen dies am offensichtlichsten zutage tritt. Direkte und indirekte Zitate, sowie das auffällige Hinzutreten neuer Positionen in überarbeiteten, veröffentlichten Werken bieten ebenfalls wichtige diesbezügliche Indikatoren. Zugleich sind die ›Generalbässe‹ seines Denkens, Leibniz und Wolff, sowie in begrenztem Maße auch Shaftesbury und Spinoza³², in jedem Aspekt der

³² Spinoza ist als Quelle von Mendelssohns Ideen mit Vorsicht zu behandeln. Wie nicht nur Mendelssohns öffentlichen Einlassungen im Zuge des Pantheismus-Streits oder seine »Rettung« Spinozas in den *Philosophischen Gesprächen* (1755) zeigen, steht er ihm zwar offen und bisweilen gar affirmativ gegenüber; er verneint jedoch gerade dessen Konzept der Substanz, also ausgerechnet den Grundzug von Spinozas Metaphysik. Andere spinozistische Gedanken dennoch zu einer *durchgehend* spinozistischen Philosophie Mendelssohns zu kompilieren, halte ich in diesem Sinne für mindestens missverständlich. Zu Recht charakterisiert Ursula Goldenbaum in einem diesbezüglichen Aufsatz, der die Bezugnahmen Mendelssohns auf Spinoza untersucht, schon im Titel das Verhältnis von Mendelssohn und Spinoza als »*schwierig*« (vgl. Dies. 2002). Dennoch lässt sich insbesondere mit Goetschel 2004 überzeugend dafür argumentieren, dass Mendelssohns Philosophie – abgesichert vom Leibnizianisch-Wolffianischen Rahmen – auch als ein »Dialog« mit

Untersuchung präsent. Im Vordergrund steht aber immer Mendelssohns spezifische Zusammenstellung der Themen und Prämissen, die auch zu Modifikationen der Ursprungstheorien führen kann.

Um die hier angeführten Überlegungen mit der oben genannten Qualifizierung der Verwertbarkeit des vorliegenden Materials in Übereinstimmung zu bringen, sei letztlich jedoch hervorgehoben, dass zwischen einer Version von Anthropologie, die Mendelssohn zwar indirekt, aber doch im veröffentlichten Werk zur Diskussion stellt, und einem im Hinblick auf das gesamte Datenmaterial gewonnenen Einblick, der *Vermutungen* bezüglich darüber hinausreichender Argumentationsstränge erlaubt, zu unterscheiden ist. Beide Aspekte sollen in der vorliegenden Arbeit untersucht werden; soweit möglich, ohne sie unentwerrbar miteinander zu vermischen.

Zuletzt: Die einheits-, fast schon systemstiftende Perspektive dieser Arbeit sollte nicht über einen wichtigen Punkt hinwegtäuschen. So stellt sie zwar eine rekonstruktive Annäherung an Mendelssohns Denken dar, jedoch sollte sie nicht Einheit heischen, wo dieser selbst keine fand. Seine Versuche einer Bestimmung des Menschen sind Schritte auf einem Weg, den er nicht umfassend und befriedigend zu Ende gegangen ist. Schon mit den ersten expliziten Versuchen einer Bestimmung der Bestimmung des Menschen im Briefwechsel mit Abbt, die seltsam abgelöst von Mendelssohns bisherigen ›Ergebnissen‹ scheint, kann man nicht zufrieden sein und auch in der Folgezeit gelingt kein überzeugender theoretischer Gesamtentwurf. Die Formulierung einer Anthropologie auf der Grundlage seiner Ansätze mag eine interessante Alternative zu anderen, gängigeren Entwürfen sichtbar werden lassen. Doch strebt diese Arbeit nicht an, die Geschichte der Anthropologie neu zu erzählen, sondern der Betrachtung der Geburtsstunde der Anthropologie eine interessante – und in Hinblick einer Diskussion über menschliche Kultur und Bildung vielleicht sogar fruchtbare – Facette hinzuzufügen.

Mein Ziel wird also erreicht sein, wenn man das philosophisch zentrale Problem Mendelssohns – nicht schon dessen Lösung – besser versteht als zuvor und damit einen neuen Zugang zu seinem Werk und dem ihn umgebenden anthropologischen Denkraum erhält.

Für die Entstehung dieser Arbeit bin ich vielen Menschen zum Dank verpflichtet. Mein erster Dank gilt aber einer Institution, der Studienstiftung des deutschen Volkes, gleichviel wie den großartigen Menschen, die hinter dieser Institution stehen und mit denen ich in den Jahren meines Studiums wie der Promotionszeit in Kontakt stand. Die Stiftung und die von ihr initiierten Aktivitäten, allem voran natürlich die Sommerakademien (und hier insbesondere Alpbach 2004) haben mir

Spinoza verstanden werden kann (vgl. insbesondere Goetschel 2004, 89f.). Ich komme in Kap. IV eingehender darauf zurück.

eine ganze Welt eröffnet. Verpflichtet bin ich auch dem Leo Baeck Fellowship Programme, in dessen Förderzeit als Postdoctoral Fellow ich u. a. die Endredaktion dieses Manuskripts unternehmen konnte. Desweiteren möchte ich meinen akademischen Lehrern, insbesondere Reinhard Brandt, Manfred Kuehn und Jutta Osinski (Universität Marburg) sowie Michael Pauen (Magdeburg/Berlin) danken. In academia gilt mein besonderer Dank jedoch Jürgen Stolzenberg, der mich immer unterstützt hat und mir eine großartige Arbeitsatmosphäre zur Entstehung dieser Arbeit verschaffte. Ich danke Lanier Anderson, Michael Friedman, Graciela De Pierris und Allen Wood. Die Gespräche mit ihnen, wie auch die generell enorm bereichernde und anregende Atmosphäre an der Stanford University 2006/07, die sie mir mit einer Einladung als Visiting Scholar verschafften, wobei wiederum auch ein Kurzstipendium der Studienstiftung entscheidende finanzielle Entlastung gab, sind ein essentieller Teil dieser Arbeit geworden. Ein herzliches Dankeschön an Dr. Marion Lauschke und Marcel Simon-Gad Hof für ihre so fachkundige wie freundliche Begleitung durch den Drucklegungsprozess. Zugleich entschuldige ich mich für all die Arbeitsverzögerungen, die verworrene Geisteswissenschaftler bisweilen auslösen.

Ich danke meiner Familie und meinen Freunden für ihre Unterstützung. Und ich danke, last but never least, Konstantin Pollok für unsere Gespräche, die zur näheren Konturierung der dieser Arbeit zugrunde liegenden Idee führten, sowie für seine unermüdlichen kritischen Nachfragen, die wohl einige Unsicherheiten erst ins Licht meiner Aufmerksamkeit rückten. Ob ich sie habe beseitigen können, liegt selbstverständlich allein in meiner Verantwortung.

KAPITEL I

Die Bestimmung des Menschen

I.1 ANTHROPOLOGIE VERSUS BESTIMMUNG: WAS IST DER ›GANZE MENSCH‹?

*»Es ist doch einmal der Mühe werth, zu wissen, warum ich da bin,
und was ich vernünftiger Weise seyn soll?«*

J. J. Spalding, Bestimmung des Menschen (1763), 5

Die Facetten des Menschen, ihre nähere Bestimmung und Einordnung in ein umfassendes Konzept der menschlichen Natur und seiner Einpassung in die ihn umgebende Welt ist ohne Zweifel von jeher eines der vitalsten Interessen der Philosophie und ihr verwandter Forschungsbranche gewesen. Mit dem Hinweis auf den Menschen als dem »Maß aller Dinge« (Aristoteles) oder aber auch mit der generellen Aussage, dass das »Studium des Menschen« die edelste Angelegenheit menschlicher Beschäftigung sei, sind quer durch alle Epochen die philosophischen Schriften und Lehrbücher versehen. Dennoch ist das achtzehnte Jahrhundert als die Geburtsepoche der Anthropologie als einer eigenständigen wissenschaftlichen Disziplin zu benennen.¹ Im folgenden Teilkapitel soll dargelegt werden, inwiefern diese Ansicht zu rechtfertigen ist. Es wird sich dabei zeigen, dass mit der ersten Benennung eines Untersuchungsfeldes noch nicht sein genauer Umfang bestimmt ist, sondern es sich unterschiedlichen Möglichkeiten der Fortentwicklung gegenüber offen zeigt. Der hier gewählte, auf das Werk eines einzelnen Philosophen bezogene Ansatz soll diese Fülle von Ansätzen kanalisieren und begrenzen; er dient in diesem Sinne jedoch nicht dazu, der Geschichte der Anthropologie eine eindeutige Richtung zu geben, sondern weist auf das enorme Potential während der Herausbildung des Anthropologiebegriffs hin, der sich auch in der Entstehung weiterer Disziplinen, wie der Geschichts-, Sozial- und Kulturphilosophie im weiteren Sinne, im Anschluss an die Aufklärung niederschlägt. Mendelssohn ist als *ein* Vater dieser Denkrichtungen zu verstehen.

Um diese Perspektive zu verdeutlichen, wird im zweiten Abschnitt dieses Teilkapitels der Fokus der Betrachtung auf ein schärfer begrenztes Teilgebiet gelenkt: die Bestimmung des Menschen. Hier ist, so die These auch des nachfolgenden Teilkapitels I.2, die Wurzel zu Mendelssohns Beschäftigung mit dem Menschen zu suchen. Seine

¹ Auch wenn es bis heute ernstzunehmende Stimmen gibt, die die Etablierung der wissenschaftlichen Anthropologie erst in den Beginn des 20. Jahrhunderts mit den Arbeiten Gehlens, Schelers, Plessners verlegen; vgl. Marquard 1971, 362.

Überlegungen zu diesem Themengebiet, das er erstmals explizit und öffentlich um 1765 mit Thomas Abbt durchmaß, zeigen die Grundlinien seines philosophischen Interesses auf, weshalb die dort aufgeworfenen Differenzierungen für die daran anschließende, auf Mendelssohns gesamtes Oeuvre zurückgreifende Analyse, an deren Ziel die Formulierung eines Ansatzes zu seiner impliziten »rationalistischen Anthropologie« steht, leitend sind.

1. Was ist Anthropologie? Bestimmung eines Untersuchungsfeldes

Um zu legitimieren, warum Mendelssohns Philosophie als eine Anthropologie gelesen werden kann und weshalb eine solche Lesart vorteilhaft ist, obwohl Mendelssohn selbst diesen Terminus nicht explizit erwähnt, bedarf einer Erläuterung.

Ein erster Ansatzpunkt ließe sich unter Bezugnahme auf Cassirers umfassende Darstellung der *Philosophie der Aufklärung* (1932) reformulieren: Ziel dieser Philosophie, zu dessen führenden Köpfen Mendelssohn zweifellos gezählt werden kann², sei es letztlich, »die Logik, die Moral, die Theologie in bloße Anthropologie aufzulösen.« (ebd., 155) Die pejorative Färbung des Ausdrucks »*bloße* Anthropologie« bezieht sich im betreffenden Kapitel von Cassirers Abhandlung auf eine damalige Tendenz, die Genese der Erkenntnis auch als das Kriterium ihrer Gültigkeit aufzufassen. Diese Tendenz ist jedoch für Mendelssohn nicht einschlägig; es ist vielmehr ertragreicher, mit Cassirers Spezifizierung des einleitenden Kapitels zu arbeiten: Ein generelles Charakteristikum der Aufklärungszeit sei die Bestrebung der eigenen *Standortbestimmung* und die Berücksichtigung der *Methode*, die zu ihr führte. »Die Epoche [...] fühlt sich von einer mächtigen Bewegung ergriffen und vorwärts getrieben; aber sie kann und will sich nicht damit begnügen, sich dieser Bewegung einfach zu überlassen, sondern sie will sie in [...] ihrem Ursprung und ihrem Ziel begreifen. Dieses *Wissen* um das eigene Tun, diese geistige Selbstbesinnung und diese geistige Vorschau, erscheint ihr als der eigentliche Sinn des Denkens überhaupt und als die wesentliche Aufgabe, die ihm gestellt ist.« Solche Neugier und Entdeckerfreude geht aber nicht allein auf die Erschließung der Welt, sondern auch auf den Menschen selbst: »Noch tiefer ergriffen und noch leidenschaftlicher bewegt fühlt er sich von der anderen Frage, was er selbst ist und was er selbst vermag.« (ebd., 3, vgl. 123) Dieses Anliegen wiederum wirkte zurück auf die Tendenz der Umschreibung bisheriger Er-

² Vgl. Bachmann-Medick 1989, 8. Die für die Popularphilosophen kennzeichnende »Abwendung von der strengen Systematik und Dogmatik des Leibniz-Wolffschen Rationalismus« (ebd., 12) ist bei Mendelssohn jedoch lediglich für die Popularisierung der *Form* (die mit derjenigen des Leibnizschen Spätwerks durchaus verwandt ist) zutreffend, nicht für den Inhalt seiner Überlegungen, der eher auf eine Begründung der Akzeptanz dieser Lehren ausgerichtet war.

kenntnisse in spezifisch anthropologische Theoreme, die in diesem Sinne nicht als eine Reduktion, sondern eine Bereicherung des bisherigen Welt- und Menschenbildes verstanden werden können.

Dabei wurde nicht allein das Wissen und Denken des Menschen Gegenstand der Untersuchung, sondern auch sein Gefühl. »The Enlightenment [...] was as much an Age of Feeling as an Age of Reason, and for the most part it saw its purpose in the reconciliation of the two.«³ Anthropologie ist somit nicht nur als eine sämtliche ehemals metaphysische Theoreme dominierende Denkrichtung und damit bloß modischer Sammelbegriff verständlich, sondern erhält zugleich eine inhaltliche Richtung: Es geht um eine Verbindung zwischen den Theorien von menschlichem Gefühl und Sinnlichkeit mit den Betrachtungen vom erkenntnistheoretischen Standpunkt des geistbegabten Wesens Mensch in der Welt, kurz um eine Theorie der Verbindung zwischen Körper und Geist, zwischen Gefühl und Wissen und zwischen Einzelwesen und Gattungsbestimmung. Mendelssohn geht es dabei nicht um die schlichte Naturalisierung des Menschen (und seines Gottes); sondern er ist bemüht, dessen prekäre, auszubalancierende Position zwischen Himmel und Erde angemessen zu reflektieren und damit praktikable Lösungen zur Führung eines auf Vollkommenheit und Glückseligkeit hin ausgerichteten Lebens zu erfassen, ohne die Glaubenswahrheiten seiner Generation aufzugeben.

Der Terminus »Anthropologie« taucht erstmalig im 16./17. Jahrhundert auf⁴, doch bezeichnet er noch kein eindeutig umrissenes Forschungsgebiet. Neben einer immer wieder verteidigten theologischen Betrachtungsweise untersuchen schon diese frühen Schriften das Gebiet der menschlichen Seele, des Körpers und ihrer beiderseitigen Verknüpfung in physiologischer Hinsicht und präfigurieren damit die im 18. Jahrhundert verstärkt aufkommende Diskussion. Verkürzt gesagt, so auch Schings (1977, 25), leiten letztlich diese Versuche eine Ablösung von Metaphysik wie Theologie als alleinige Erklärung und normative Festlegung der »Natur des Menschen« ein. Diese emanzipierenden »Anfänge« dehnen sich bis ins 19. Jahrhundert aus und erhalten eine immer spezifischere Richtung. Insgesamt entfernt sich die Disziplin Anthropologie entschieden von ihren Wurzeln, nicht zuletzt indem ihre Vertreter zunehmend einen nichtmetaphysischen, naturalistischen Ansatz verfolgen. Mit ›Naturalismus‹ ist hier, relativ unspezifisch, um die Bandbreite seiner Zuordnungen

³ Duncan 2003, 48; vgl. auch Vierhaus 1995, 158 f., der in seinem Überblicksessay die Gleichzeitigkeit verschiedenartiger Entwicklungen im Aufklärungszeitalter darstellt und analysiert.

⁴ Marquard 1971, 363 nennt als erste Autoren, die den Begriff Anthropologie in der auch in Mendelssohns Zeit ungefähr gebräuchlichen Bedeutung verwendeten, Magnus Hundt, Otto Cassmann, C. Buthelius, Johannes Valentin Rethe und S. Gvenius. Allgemein zur Anthropologie des frühen 18. Jahrhunderts siehe Schings (Hg.) 1994, Moravia 1973, Proß 1987, Nowitzki 2003, J. Heinz 1996 und, obwohl im Bereich der vorkantischen/vorkritischen Popularphilosophie etwas dünn, Marquard 1965.

rechtfertigen zu können, eine »Einordnung des Menschen in einen Naturzusammenhang« (Proß 1987, 1133) gemeint. Diese Blickrichtung überformte immer mehr den angenommenen göttlichen Bezug des Menschen und wertet ihn schließlich in den Kategorien der Naturwissenschaft, nicht (mehr) der Metaphysik, Theologie oder Moralphilosophie. Neben einer so verstandenen medizinischen bzw. rein physiologischen Anthropologie und ihrer Spielarten in Biologie und Psychologie lassen sich noch weitere Tendenzen feststellen, die nicht allein die naturhafte Bildungsfähigkeit des Menschen, sondern auch sein kulturelles Vermögen in den Blick nehmen; die Ethnologie⁵, aber auch die spekulativen Tendenzen der Psychologie (Tiefenpsychologie, freudianische Theorien und ihre Vorläufer), die Geschichts- und sogar die Literaturwissenschaft sind hier zu nennen. Letztlich stehen sich, vereinfacht ausgedrückt, naturwissenschaftliche und humanistische Bestrebungen gegenüber, was sich schon im Ausgangspunkt der Anthropologie-Debatte im 18. Jahrhundert widerspiegelt.

Mendelssohns Schaffenszeit befindet sich damit in einem Zwischenraum, in dem der Terminus Anthropologie selbst noch für mehrere Bedeutungs- und damit Untersuchungsebenen wie Methoden offen ist. Eine Anthropologiedebatte im Sinne einer methodischen Suche nach der Selbstdefinition des Menschen und seiner »Natur« findet somit mit unterschiedlichen Gewichtungen bereits statt, bevor noch die Begriffsextension klar bestimmt ist. In der 1732er Auflage von Zedlers *Universal-Lexicon* ist von der Anthropologie als »Special-Theil der Physic« (Bd. II, Sp. 522) die Rede.⁶ Wie bereits Wolfgang Riedel (1985, 14) betont, beschreibt die erste Auflage von Johann Georg Walchs *Philosophischen Lexicon* von 1726 dagegen die Anthropologie konjunktivisch als die Lehre von der »gedoppelten Natur« (der physischen und moralischen) des Menschen; grenzt jedoch mit Hinweis auf den »Sprachgebrauch« die Verwendungsweise des Begriffs allein auf seine »medizinische«, also physische Dimension ein. Diese Definition wird in den folgenden drei Auflagen unverändert beibehalten. Erst die vierte Auflage von 1775 gibt die Platner folgende Beschränkung des Anthropologiebegriffs auf das Zusammenwirken von Körper und Geist wieder

⁵ Diese wurde besonders durch die aufkommende Reiseliteratur gefördert, als deren aufregendstes Ergebnis sich Darwins Evolutionsbiologie bezeichnen lässt. Diese war im übrigen weniger von rein biologischen, sondern auch von ästhetischen Überlegungen eines Edmund Burke geprägt (diesen Hinweis verdanke ich einem Vortrag von Winfried Menninghaus, Stanford, 11. Januar 2007). Daneben sind auch Georg Forster und Alexander von Humboldt zu nennen. Von dieser Forschungsrichtung profitierte u. a. auch Kants »physische Geographie«, die als Pendant zu den Anthropologievorlesungen gehalten wurde (vgl. Brandt 1998, 9).

⁶ Generell verwiesen zu Beginn des Jahrhunderts nur wenige Lexika auf dieses »neue« Gebiet, was sich erst gegen Ende des Jahrhunderts grundlegend änderte (vgl. Linden 1976, 161–70). Nicht nur in Lexika, sondern auch in einschlägigen Monographien wird Anthropologie in verschiedene Richtungen spezifiziert. Dies ist schon in der jeweiligen Titelei sichtbar. Für einen Überblick siehe das Inhaltsverzeichnis in Linden 1976. Es ist deutlich, dass es einen »Konsens hinsichtlich ihres Umfangs [...] ganz offensichtlich nicht zu geben« scheint (ebd. 161).

(vgl. Mauser 2001, 49). Überlegungen zum Themenkomplex finden sich allerdings auch, und zwar schon früher, unter den Schlagworten »Psychologie«, »Seele«, »Bestimmung des Menschen« und »menschliche Natur«. Den letztgenannten Begriff bezeichnet Zammito in seiner Studie zu *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*, als eine »Obsession« des 18. Jahrhunderts⁷; auch sein Umfang ist schillernd und reicht von moraltheoretischen zu medizinischen Überlegungen.

Neben der außerordentlichen Bedeutungsvariation war der Begriff der Anthropologie von großer internationaler Reichhaltigkeit. Obwohl er v. a. im deutschsprachigen Raum seine Ausprägung erfuhr, war er der Sache nach schon lange auch in Frankreich und England Gegenstand des Interesses, wie überhaupt die anthropologische Forschung sich europäisch, nicht auf Nationen begrenzt, entwickelt. Hinsichtlich ihrer Wurzeln in Frankreich wäre Montaigne als Begründer der »beobachtenden Lebenswissenschaft«, wie Meiners es ausdrückte, zu nennen (vgl. Zammito 2002, 223). Aber auch die materialistisch geprägten Überlegungen von Condillac, Lamettrie, d'Helvétius u. a. sind für die Herausbildung der physiologischen Orientierung der anthropologischen Forschung auch im deutschen Sprachraum, wie die Untersuchungen der »vernünftigen Ärzte« zeigen, von Bedeutung.⁸ In Britannien der Neuzeit war es v. a. Bacon, der dieses neue Interesse formulierte und dessen ›Nachfolger‹ v. a. des Scottish Enlightenment, die Bacons Erbe weiter tradierten und systematisierten.⁹ Einflussreich waren aber vor allem die Schriften Anthony Ashley Coopers, Third Earl of Shaftesbury, und David Humes *Treatise of Human Nature* von 1739.¹⁰

⁷ »a foremost obsession of the eighteenth century« (Zammito 2002, 228)

⁸ Siehe dazu die ausführlichen Analysen in Nowitzki 2003 und Zelle 2001.

⁹ Wobei sich diese Richtung wiederum durch enge Verbindungen zu Frankreich auszeichnete. Neben Hume sind bspw. Francis Hutcheson, Thomas Brown, Adam Ferguson, Adam Smith, Thomas Reid und Alexander Gerard zu nennen. Siehe dazu v. a. die umfassende Studie Kuehn 1987. Er charakterisiert den Einfluss der britischen Philosophie wie folgt: »Kant, Mendelssohn, and their contemporaries tried in various ways to effect a synthesis of »British empiricism« and »German rationalism«. This shows, among other things, that the foreign, and especially British, influence extended much farther than to mere matters of style. Thus the Germans until this time had been occupied mainly with the rational side of man, or with logic and metaphysics, and they had neglected almost completely his sensitive aspects (or simply treated it »in analogy to reason«.). But the works of the British philosophers brought the importance of man's sensitive nature most forcefully home to them. Accordingly, the younger German philosophers tried to supplement the Wolffian theory by relying on British observations, or they simply rejected Wolffianism altogether. Psychology and anthropology, aesthetic and educational theories based upon more empirical methods began to replace logic and metaphysics as the key disciplines for an understanding of the world and man's place in it.« (Kuehn 1987, 39 f.)

¹⁰ Von ihm ist auch Condillacs *Traité des sensations* von 1754 beeinflusst, der mit einer Paraphrase von Humes *Treatise* beginnt; vgl. Proß 1987, 1152. Mendelssohn war das Werk in Garves Übersetzung zugänglich, jedoch hat er sich allem Anschein nach weitaus eingehender mit dessen *Enquiry* auseinandergesetzt, siehe Kap. III.1.

Diese beiden Wurzeln in der französischen und britischen Aufklärung zeigen darüber hinaus, dass die im Begriff des Menschen jeweils angelegte Spannung unterschiedliche Gewichtungen in der Betrachtung ermöglichte: ein Schwerpunkt konnte auf den physiologischen Gegebenheiten, ein anderer auf den moralischen Erfordernissen¹¹ des Menschen liegen; ihre enge Verflechtung zeigt darüber hinaus freilich, dass sich diese Strömungen niemals gänzlich unabhängig voneinander entwickelten. Der Versuch zur Etablierung einer ganzheitlichen Betrachtung, wiederum mit unterschiedlichen Schwerpunkten, ist in nahezu allen Richtungen der aufkommenden »Anthropologie« zu verzeichnen. Mendelssohns Werk ist nur ein Beispiel, wie die auch in anderen Ländern sich formierenden Strömungen aufgenommen wurden. Im Folgenden soll nicht umfassend auf einzelne Vertreter dieser Richtungen eingegangen, sondern lediglich die Zeittendenz umrissen werden, vor der sich Mendelssohns spezifisches Interesse artikulierte.

Was ist die integrative Kraft der »Anthropologie«, an der nicht wenige Denker der Aufklärungszeit derart interessiert schienen? Der Studie Lindens zufolge, in der der Anthropologiebegriff im 18. Jahrhundert erstmals eingehend untersucht wird, zeigt sich eine derartige Fülle an Ansätzen, dass dieser Name kaum geeignet scheint, eine einheitliche Disziplin zu kennzeichnen.¹² Vielmehr muss man die Anthropologie als einen Sammelbegriff oder als ein Abgrenzungsversuch verstehen, der in der Hauptsache darauf abzielt, die menschliche Konstitution und ihr Weltverhältnis in unterschiedlichsten Hinsichten zu *problematisieren*. Unter diesem Oberbegriff lässt

¹¹ Hier wäre als ein Hauptvertreter in der deutschsprachigen Philosophie Christian Garve zu nennen, der sich als »deutscher Hume« bezeichnete, vgl. *Versuche über verschiedene Gegenstände*, Bd. 3, Breslau 1797, 91. Dazu Bachmann-Medick 1989, 13 und 163–241. Ihre fundierte Untersuchung zum popularphilosophischen Verständnis der Verbindung von Handlungs- und ästhetischer Theorie ist im gegebenen Rahmen allerdings von geringerem Interesse. Zum einen ist sie hauptsächlich auf Garve und Engel beschränkt, zum anderen deckt sie einen Zeitraum ab, der v. a. durch die Auseinandersetzung mit Kants Kritischer praktischer Philosophie definiert ist. Mendelssohn nimmt an dieser Diskussion nicht mehr teil.

¹² Dies formulierte in polemischer Hinsicht Johann G. Gruber: *Über die Bestimmung des Menschen*. Für das gebildete Publikum. 2 Bde. Zürich, Leipzig 1800 (21809), VIII f. »Wenn dieser den Menschen zu einem Gotte zu erheben suchte, so würdigte ihn jener zu einem Pavian herab; wenn dieser ihn deshalb glücklich pries, weil er im Fortschritt der Kultur zum Philosophen und Künstler sich aufzuschwingen fähig gewesen, so behauptete der andere, dies sei nur Fluch für ihn, und nur in kindlicher Unbefangenheit und Einfalt gedeihe die zarte Pflanze seines Glückes; wenn nach diesem der Mensch in seinem Staate nur Heil und Segen fand, so zeigte gleich ein anderer, daß nur die Staaten der pestilenzianische Sumpf seien, aus dem alles Elend über die Menschheit sich ergieße; wenn dieser die Menschen als Engel schilderte, so malte jener sie als Teufel ab; wenn der eine dazuthun sich bemühte, der Mensch sei zur Tugend und Unsterblichkeit geboren, so lehrte bald ein anderer, nur zum frohen Genusse des Lebens sei er da; wenn dieser die Tugend als das höchste Gut des Menschen pries, so pries jener die Glückseligkeit dafür, und ein noch anderer Glückseligkeit und Tugend im Verein.«

sich dann ebenso ein eher physiologisch orientierter Versuch der Einordnung der menschlichen Spezies in die »Kette der Wesen«¹³, als auch der leibnizianische Versuch einer logisch-metaphysischen Erläuterung des Leib-Seele-Zusammenhangs einordnen. »Anthropologie« lässt sich damit als ein umfassendes Untersuchungsfeld verstehen, was auch die Fülle der um 1800 möglichen Komposita, die insgesamt »Kategorien der Selbstverständigung des Menschen« (Mauser 2001, 50) darstellen sollen, zeigen. Eine »philosophische Anthropologie« befasste sich mit dem Menschen als einem vernünftigen Wesen; die psychologische behandelte dessen seelischen, die medizinische Anthropologie den leiblichen Teil. Die praktische oder pragmatische Anthropologie fokussierte den Menschen als ein moralisches Wesen, die Ethnologie (als: »Rassen-Anthropologie«) behandelte ihn in biologischen Kategorien. Soziale Anthropologie nahm das gesellschaftliche, historische Anthropologie das geschichtliche Wesen in den Blick, die Kulturanthropologie wandte sich dem schöpferischen Mensch zu. Für den Beginn der Debatte lässt sich jedoch mit Adler zwar ungenauer, aber zutreffender von einer »offenen Anthropologie« sprechen¹⁴, was auch das Bemühen um eine die disparaten Gebiete verbindenden Theorie bezeugt. Mauser benennt das herrschende anthropologische Interesse, selbst wenn dem Namen nach nicht von ihr die Rede ist, als eine »Ausbreitung *lebensweltlicher Deutungskategorien*«¹⁵, die sich

¹³ Dieser Aspekt ist bereits umfassend von Lovejoy (zuerst 1936, dt. 1986) aufgearbeitet.

¹⁴ Die genannte Zusammenstellung ohne Anspruch auf Vollständigkeit findet sich bei J. Heinz 1996, 19. Vgl. Adler 1994.

¹⁵ Mauser 2001, 50; wobei dieser letztlich den von den »vernünftigen Ärzten« geprägten, ganzheitlichen Anthropologiebegriff der Frühaufklärung (am Beispiel Krügers) verfolgt, die v. a. den Wert physiologischer Betrachtungen zur Begründung von Psychologie und auch Moralistik betonen (vgl. ebd., 57, 61) und damit der Anthropologie die vornehmliche Richtung der Erfahrungs- und Körperlehre geben. Ein weiteres, prominentes Beispiel für ein solches Deutungsmuster mag der Begriff der »Melancholie« bieten, der im 18. Jahrhundert eine Konjunktur erfuhr. »Wer Anthropologie treibt – die gesamte Popularphilosophie tut dies und mit ihr nicht wenige Literaten –, bekommt es mit der Melancholie zu tun.« (Schings 1977, 11) Mit Mendelssohn setzt sich Schings jedoch nur in wenigen Anmerkungen auseinander, was auch dem Umstand geschuldet ist, dass das Gebiet der Melancholie für Mendelssohn nur in enger Verbindung mit anderen Inhalten (Selbstmord, Bestimmung des Menschen, Genie) eine Rolle spielte.

Es ist hier ebenfalls zu betonen, dass die Ausweitung lebensweltlicher Deutungsmuster auch für die Kategorie der »Popularphilosophie« allgemein von Bedeutung ist, wobei hiermit mehr eine Untersuchungs- und Darstellungshaltung, denn ein inhaltlich unterschiedenes Programm gemeint ist. In einer groben Differenzierung ließe sich die Popularphilosophie als stärker auf die Erfassung und Erklärung moralischen Verhaltens zum Zwecke der Menschheitserziehung ausgerichtet verstehen, während anthropologische Untersuchungen im weitesten Sinne auf die Einordnung des Menschen in einen Natur- oder Weltzusammenhang ausgerichtet waren. Es spricht jedoch nichts dagegen, einen Popularphilosophen *auch* als Anthropologen zu bezeichnen, was sich aus den Überschneidungen der Charakteristika beider Forschungsrichtungen erklärt und gerade für die Person Mendelssohn zutrifft.

als Charakteristika einer philosophischen Disziplin am besten im Rückgriff auf eine geteilte Methodik kennzeichnen lassen¹⁶:

1. Insgesamt ist das Interesse am Menschen durch einen verstärkten Rückgriff auf empirische Untersuchungen neben metaphysischen Erklärungsmodellen gekennzeichnet, was zu einer Problematisierung sowohl metaphysischer Prämissen als auch der empirischen Methoden und der Gültigkeit daraus zu ziehender Folgerungen führte.

2. Es findet eine Neubewertung der Sinnlichkeit im Anschluss an Baumgarten und die Affektenlehre Meiers statt, was dem monistischen Ansatz Leibniz' schärfere Kontur verleiht. Andererseits boten die neuartigen Verbindungen von Physiologie und Psychologie, wie sie die »vernünftigen Ärzte« wie Haller, Unzer, Krüger versuchten, Möglichkeiten der Erklärung physisch-psychischer Phänomene, die zumindest von spezifischen metaphysischen Prämissen *absehen* konnten. Das Primat des Interesses verschiebt sich von Letztbegründungen hin zu pragmatisch, medizinisch oder psychologisch-moraldidaktisch erklärbaren Teilproblemen. Die Gewichtung der Erklärungsparameter entschied darüber, welchem übergeordneten System man sich zuordnete (Materialismus, Sensualismus, Spiritualismus etc.).

3. Daneben wird auf die thomasische Eklektik zurückgegriffen; ähnlich wie auch die die Interessengebiete anders wertende Popularphilosophie, die einen Schwerpunkt auf die Moralistik setzte, bediente sich die anthropologische Forschung der Methodenvielfalt, um empiristische, sensualistische und rationalistische Erkenntnisse zu verbinden.¹⁷ Anthropologisches Forschen meint ein integratives Vorgehen, abgezweckt auf die Verbindung verschiedener Disziplinen zur Untersuchung des »ganzen Menschen«.

4. Ebenfalls im Anschluss an Thomasius wurde mit einem erweiterten Sittlichkeitsbegriff gearbeitet, der weniger eine Begründung der Moral, als vielmehr deren Praktikabilisierung betonte und hierzu Mechanismen suchte (vgl. Mauser 2001, 62–66). Damit war ein herausragendes Kennzeichen der popularphilosophisch geprägten, »anthropologischen« Untersuchungen eine verstärkt didaktische und anschauliche, mit Anleihen aus der Literatur operierende Schreibweise. Die Untersuchung des Menschen sollte mit seiner Verbesserung einhergehen; diese Verbesserung war, so die allgemein geteilte Ansicht, nur mit der angemessenen Aufnahme der

¹⁶ Diese Auflistung greift mit Modifikationen auf Zelle 2001a, 11 zurück; dort im Bezug auf die Hallenser Medizin der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts bis in die 1760 Jahre, also klar vor Platners *Anthropologie* und symptomatisch auch für andere anthropologische Theorieversuche.

¹⁷ Den Einfluss von Thomasius' Denken betonen Heinekamp 1986, 5, Zammito 2002, 10. Auf dessen Forderung, wahre Wissenschaft / Philosophie solle »schöngeistig betrieben« werden, die er in der Schrift *Welcher Gestalt man denen Franzosen in gemeinem Leben und Wandel nachahmen sollte?* (verf. 1687, veröff. 1721) vertrat und damit auf die Verbindung von Inhalt und Wirkung pocht, weist Strube 1990, 142 ff. hin.

neuen Erkenntnisse möglich und erforderte eine dementsprechend anschauliche Darstellungsart.¹⁸

Die Hinwendung zur Lebenswelt sollte jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich bei den Versuchen um eine umfassende Anthropologie zumeist auch um die Erklärung der Verbindungsmöglichkeit von Empirie und Metaphysik – in einem menschlichen Maß – handelte. Der menschliche Gottesbezug löste sich nicht zwingend in einem Zuge mit seiner »Naturalisierung« auf, sondern wandelte sich. In dieser Hinsicht spielt das Theodizee-Problem zu Beginn der anthropologischen Wende der Philosophie eine bedeutende Rolle, bei dem sich der Problemhorizont zunehmend von einer göttlichen zu einer anthropozentrischen Perspektive verschob.¹⁹ Die moralische Stellung des Menschen in der Welt wurde zu einem Problem, zu dem unterschiedliche Lösungsstrategien versucht wurden.

An der konzeptionellen Offenheit der Anthropologie als Wissenschaft in der Mitte des 18. Jahrhunderts änderte auch ein wichtiger, bereits öfter erwähnter Referenztext, Ernst Platners 1772 erschienene erste Auflage der *Anthropologie für Aerzte und Weltweise*, die schon in ihrem Titel die beiden sie bestimmenden Linien – Medizin und Metaphysik – zusammenbrachte, vorerst nichts. Mehr noch, ist Platners Werk selbst kennzeichnend für das noch immer vorhandene konzeptuelle Schwancken. Zwar schränkt er das Gebiet der Anthropologie explizit auf das Problem des *Commercium mentis et corporis* ein und definiert sie als Wissenschaft von »Körper und Seele in ihren gegenseitigen Verhältnissen, Einschränkungen und Beziehungen zusammen betrachte[t]«. ²⁰ Ausdrücklich klammert er die Psychologie, »oder welches einerley ist, Logik, Aesthetik und ein großer Theil der Moralphilosophie« (Platner 1772, XVI) als relevante Untersuchungsgebiete aus, da sie nur auf den seelischen Aspekt allein eingingen. An dieser Aussage ist nicht nur der umfassende und integrative Wert der noch jungen Disziplin der Psychologie interessant, der belegt, dass sie die bisherige »erste Philosophie«, Metaphysik bzw. Ontologie zu ersetzen beginnt. Hatte

¹⁸ Siehe dazu umfassend Heinrich Küntzel: *Essay und Aufklärung. Zum Ursprung einer originellen deutschen Prosa im 18. Jahrhundert*. München 1969.

¹⁹ Dazu allgemein Müller 2004, Lorenz 1997, Costazza 1999, die insgesamt zwar einen Bedeutungsverlust der theologischen Variante, jedoch die deutliche Zunahme des Interesses an anthropozentrischen Lösungen des Problems des Bösen konstatieren – der Gottesbezug soll zunehmend aus menschlicher Perspektive erklärbar und zu rechtfertigen sein; vgl. Kap. I.2 und Kap. V.

²⁰ Platner 1772, XVII. Dabei wandte sich Platner explizit von der Vermögenslehre ab und versuchte stattdessen eine »Kausalerklärung psychischer Akte aus physiologischen Prozessen zu liefern«, ein Verfahren, das »repräsentativ für die medizinische Anthropologie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist« (John/Zantwijk 2001, 199). Jedoch ist eine solche Theorie immer darauf verwiesen, als ihre Grundlage das commercium-Problem ein für allemal zu lösen; was keiner von ihnen befriedigend gelang. Die Einführung des »influxus physicus« wird von John/Zantwijk sehr treffend als »Verlegenheitslösung« bezeichnet (ebd.), die den Boden der empirischen Wissenschaft verlässt und damit ihren Vorteil gegenüber der rationalen Vermögenspsychologie verspielt.

diese letztere im Wolffschen Schema noch den obersten Stellenwert eingenommen, wird ihre Rolle im Zuge der Entwicklung der Anthropologie platnerscher Provenienz herabgestuft. Zugleich wird diesem ganzen philosophischen Zweig, nun unter »Psychologie« zusammengefasst, die Zuständigkeit für die Erklärung des *Zusammenspiels* zwischen Körper und Geist und damit des ganzen Menschen genommen und allein der neu zu entwickelnden Anthropologie zugestanden, die damit – zusätzlich zum Abweis der Physiologie – seltsam »ortlos« erschien.

In seiner Vorrede definiert Platner allerdings zur Frage »Was ist Philosophie?« ein umfassenderes Konzept: »Ich denke mir nichts anders dabey, als die Wissenschaft des Menschen und anderer Körper und Geister, welche zu seiner Natur ein Verhältnis und auf seine Glückseligkeit eine Beziehung haben.« (Platner 1772, III) Der Mensch, als der Gegenstand dieser Wissenschaft, wird wiederum ganz im Sinne der vorher definierten Anthropologie als eine »Harmonie« zwischen Seele und Körper verstanden (Platner 1772, IV). Der Philosoph ist nicht auf einen der beiden Bereiche allein eingeschränkt, wie es der Arzt und der »Moralist« sind (Platner 1772, IV)²¹, sondern er befasst sich mit beiden Bereichen; hier durchdringen sich Körperlehre, Moralistik, Pneumatik und letztlich Metaphysik zu einem auf den Menschen zentrierten Gesamtkonzept, wobei zu beachten ist, dass sich Platner insgesamt an die Ergebnisse der psychologisch orientierten *Revision der Philosophie* (1772) von Christoph Meiners hält und Philosophie zu einem Feld der Betrachtung und Analyse menschlicher Denk- und Empfindungstätigkeit erklärt.²² Hatte Platner vorher die Anthropologie als ein Teilbereich dieser Betrachtung definiert, so schleichen sich im Zuge der Untersuchung Aspekte des letztgenannten Gesamtkonzepts »Philosophie« mit ein, was der Forschungsrichtung einen umfassenderen Rahmen verleiht. Diese unklare und schwankende Ausführung der neuen Disziplin mag auch daran liegen, dass sich Platners Interesse nicht auf die genaue Art der *Bestimmung* des Commer-

²¹ Wiederum ein Zeichen der bereits erwähnten Verflechtung zwischen Moralphilosophie und früher Anthropologie (vgl. Vollhardt 1994, 116 mit weiteren Nachweisen). Dies spiegelt sich auch in der älteren Forschung zur Anthropologie wider; siehe z. B. Jürgen von Stackelberg: *Französische Moralistik im europäischen Kontext*. Darmstadt 1982, 2f.: »In der älteren Forschung war es üblich, von *Anthropologie* zu sprechen, wenn das gemeint war, was wir heute Moralistik nennen – oder richtiger: das, was wir so bezeichnen, war einmal ein Teil der so benannten Wissenschaft vom Menschen.« Im gegebenen Zusammenhang soll es aber um das übergeordnete Gebiet der »Suche nach dem Menschen« gehen.

²² Vgl. Nowitzki 2003, 178 f. S. 175 weist Nowitzki darauf hin, dass Platner mit dieser Ausführung die Charakterisierung des *guten* »philosophischen Arzt« anstrebte, der sich gerade durch das Ineinander von philosophischer und physiologischer Erkenntnis auszeichnet. Kernbereich von dessen Forschungsgebiet bleibe dennoch allein die Physiologie, wohingegen die Philosophie in den Bereich des Laienwissens fällt. Schwierig an dieser Sichtweise ist freilich, dass ein solcherart laienhafter »Arzt-Philosoph« weitreichende Entscheidungen über die Zusammenwirkung von Leib und Seele zu treffen hätte.

ciums zwischen Körper und Seele²³, sondern vielmehr auf die *Folgen* dieser Zusammenstimmung, welcher Art sie auch sei, bezieht und damit sogleich den Blick auf die Gesamtheit menschlicher Tätigkeitsbereiche lenkt. Auch wenn die genaue Art des Zusammenspiels für den Menschen nicht beobachtbar ist, so ist dennoch eine Philosophie des Menschen, basierend auf »klaren Erfahrungen und Empfindungen« (Platner 1772, XII f.) ihm zufolge möglich, die ihn seinem Ziel einer sinnvollen Darstellung dieser Folgen näher bringt. Interessanterweise geht er bei seinem Vorgehen hinter die physiologischen Erkenntnisse der »vernünftigen Ärzte« zurück und vertritt ein den Menschen dualistisch trennendes, »antinomistisches Mechanismus-Animismus-Konzept«, um im weiteren Verlauf der Untersuchung die empirische Beobachtung der metaphysischen Spekulation unterzuordnen.²⁴ Versuche einer Synthese der unterschiedlichen Anteile menschlichen Wesens und Lebens werden in dieser Sichtweise wiederum voneinander getrennt. Nowitzki führt die nur eingeschränkte Praktikabilität des Platnerschen Anthropologiebegriffs dementsprechend auf seinen starken Bezug auf eine bestimmte Denkschule zurück: indem Platner die menschliche Natur als eine eingeschränkte Dualität auffasst, die nur eine bestimmte Art der Vermittlung erlaubt, kann er umfassenderen Konzepten gegenüber seinen eigenen Anthropologiebegriff nicht recht begründen.²⁵ Dem stand beispielsweise die auch in der Mitte des 18. Jahrhunderts noch lebendige Schule des an Stahls Forschungen orientierten, umfassenden Animismus entgegen, die von einem »influxus animae« ausgeht und die Nerven als »gespannte Saiten« annimmt, die den Impuls über Schwingungen weitergeben. Der physiologische Mechanismus wird dabei schon im eigenen Gebiet mit einem umfassenden Vitalismus kombiniert und macht die platnersche Trennung – und damit auch ihren anthropologischen Vereinigungsversuch – überflüssig. Dieses psycho-dynamische Konzept war es allerdings, das in modifizierter Form von Krüger und Sulzer übernommen wurde; auch Mendelssohn schloss sich ihm in Maßen an. Die Seele gilt hierbei als das Bewegungsprinzip des Menschen, was wiederum die konzeptionelle Nähe dieser Forschungsrichtung zur Psychologie erklärt. Diesem Vitalismus hatte Platner so nicht zugestimmt. Nowitzki (2003, 179 f.) zufolge ist bei ihm Anthropologie nicht die Grund-, sondern letztlich eine Hilfswissenschaft der Psychologie, die die notwendigen Lücken in der Verbindung zur Physiologie erklären können soll. Die nachfolgenden Theoretiker schienen dies anders zu sehen, obwohl sie sich durchaus nicht durchgehends mit Stahls Gegenmodell einverstan-

²³ Er spricht sich allerdings im 2. Hauptstück, 11. Lehre aufgrund seiner bisherigen Erkenntnisse für einen »reellen« Einfluss des »Nervensaftes« auf die Seele aus. Zu Platners Unschlüssigkeit siehe auch Nowitzki 2003, 185 f.

²⁴ Zu den Verschiebungen und Abwandlungen dieses Konzepts siehe ausführlich Nowitzki 2003, 165, 173, 181.

²⁵ Vgl. Nowitzki 2003, 181 und Dürbeck 1998, 120 f. Diese mechanistische Auffassung der Nerventätigkeit ist auch für Malebranche, Tissot und Haller kennzeichnend.

den erklärten. Der genaue Umriss einer Anthropologie stand also nach wie vor zur Debatte; allein ihr Gebiet: die Erklärung des körperlich-seelischen Zusammenspiels aller Lebens- und Wertungsausprägungen des Menschen, wurde zunehmend allgemein akzeptiert.

Obwohl Mendelssohn nicht direkt auf Platner zu sprechen kommt, wird ihm dessen *Anthropologie* aus eigener Lektüre²⁶ und auch durch Berichte seines Freundes Marcus Herz bekannt gewesen sein. Herz verfasste eine der umfanglichsten Rezensionen von Platners *Anthropologie* in der *Allgemeinen deutschen Bibliothek* (1773, 25–51), die u. a. die fehlende Berücksichtigung des Einflusses der Seele auf den Körper, die Ausweitung des Anthropologiebegriffs auf metaphysische Lehrstücke und auch die fehlende Erklärung unbewusster Seelenzustände kritisiert (vgl. Nowitzki 2003, 200 ff.). Folgerichtig schloss sich Herz selbst einem anderen Projekt an, das sich ebenfalls der zeitgenössischen Anthropologiedebatte verdankt: es war die Etablierung der »Erfahrungsseelenkunde« als eines Betätigungsfelds der »moralischen Ärzte« in den 1780er Jahren.²⁷ Unter Berücksichtigung der empirischen Erfahrung des Zusammenwirkens von Körper und Geist, das der Erfahrungsseelenkundler eben nicht aus einem vorhergehenden System entnahm, sondern über die genaue Beobachtung, die Aufmerksamkeit auf das »Klein Scheinende« (Moritz, Werke III, 93 f.), erhielt, wollte der Begründer dieser Lehre, Carl Philipp Moritz, einen befriedigenderen Weg anthropologischer Forschung erschaffen. Die wichtigste Forderung ist das delphische Motto »Erkenne Dich selbst«, das dem aus dieser Lehre resultierenden Magazin seinen Titel gab und das Marcus Herz in seinen 1771 erschienenen *Beobachtungen aus der spekulativen Weltweisheit* gefordert hatte: »Denn wenn Wissenschaften und Künste einzig dahin zielen, uns zu vergnügen, unsere Geselligkeit zu befördern, so muss die Erkenntnis unserer selbst allerdings vor denselben vorhergehen.« (Herz 1995, Vorrede, 5). Der zur Selbsterkenntnis beitragende Erfahrungsseelenkundler erreichte also über den Weg der beobachtenden Therapie – und damit der Wiederherstellung einer Leib-Seelischen-Harmonie – die Verbesserung des Menschen in persönlicher wie sozialer Hinsicht. Anthropologie war die Grundwissenschaft, von der ausgehend die Ziele der Moralistik erreichbar wurden. Beide, Herz wie Moritz, orientierten sich dabei auch an Mendelssohns Überlegungen. Schon rein biographisch lässt sich ihre Nähe aufzeigen. Moritz, der sich 1778 zweiundzwanzigjährig in Berlin niederließ, suchte Mendels-

²⁶ Im Bücherverzeichnis sind die *Anthropologie* [582/48], die *Philosophischen Aphorismen* (1776, 1784) [245/31, 319/36] aufgelistet, ebenso wie andere einschlägige Werke zur Nervenphysiologie, z. B. Hallers *Abhandlung von den empfindlichen und reizbaren Theilen des menschlichen Körpers* (1756) [203/13], Unzers *Medicinisches Handbuch* (2 Bde., 1770) [204/ 29], Krügers *Versuch über die Experimental-Seelenlehre* (1756) [363/39].

²⁷ Davies 1985, 21 siehe auch ebd., 23: »Furthermore, Moritz's *Erfahrungsseelenkunde* assumes that the term ›illness‹ applies to both moral and physical ills.«

sohns Kontakt und wurde über ihn auch mit Herz bekannt.²⁸ Die von ihnen geteilte und gemeinsam weiter entwickelte Definition der Krankheit als eines »wider-natürlichen Zustandes des Körpers«²⁹ erforderte die Einbindung physiologischer wie psychischer Momente; die empirische Durchdringung körperlicher Funktionen hatte zugleich auch den metaphysischen Mehrwert, dass sie dem vollkommenen Verständnis des ganzen Menschen diene.³⁰ Getragen wurde diese von allen dreien geteilte Denkweise durch die letztlich auf Shaftesbury³¹ zurückgehende, aber auch mit einer leibnizianischen Metaphysik in Übereinstimmung zu bringende Voraussetzung, dass die nach empirischer Methode erfolgte Aufdeckung der Bedingungen von Krankheit resp. Gesundheit letztlich die universelle Harmonie alles Geschehens zeigte.³²

Die mit der »Erfahrungsseelenkunde« propagierte »empirische« Methode war nicht die des naturwissenschaftlichen Experiments, wie es Lambert im *Neuen Organon*, 1. Bd., »Dianoilogie oder Lehre von den Gesetzen des Denkens«, 8. Haupt-

²⁸ Vgl. Davies 1985, 15, 17 f.. Mendelssohn steuerte sogar einen Aufsatz über das Stottern und einen über Laune im *Magazin für Erfahrungsseelenkunde* (JubA VI/1, 163–84, abgedr. im Magazin Bd. 1.3 und 2.3, 1783 f.), an dessen Namensgebung er nicht zuletzt entscheidend beteiligt war (vgl. JubA VI/1, XXXIV, Davies 1985, 23), bei. Einer von Mendelssohns frühen Biographen, sein Sohn Georg Benjamin Mendelssohn nennt Moritz mit Engel, Herz und Friedländer als den engeren Kreis um seinen alten Vater (vgl. G. B. Mendelssohn 1843, 53). Die Forschungen des Mediziners Herz, der sich u. a. für den Einfluss der Seele auf die Genesung des Körpers interessierte, verdanken sich höchstwahrscheinlich auch diesem Diskussionskreis um den späten Mendelssohn.

²⁹ Vgl. Mendelssohns Brief an Herz vom 11. und 28. Februar 1780 (JubA XII/2, 171–75). So Herz in seinem *Grundriss aller medicinischen Wissenschaften*, 3: »Die Kunst Krankheiten zu heilen, die Medizin, ist die Kunst den *widernatürlichen* Zustand des Menschen in den völligen und bestmöglichen *natürlichen* Zustand zu verwandeln, und zwar vermittelt körperlicher Veränderungen.« Neben den körperlichen wollten sie jedoch auch seelische Veränderungen untersucht wissen, wofür v. a. Moritz' Werk steht. Der »natürliche« Zustand wurde in Anschluss an Wolffs Vorstellung des gesunden Körpers als eines »corpus organicum compositum« verstanden (vgl. Davies 1985, 24 f.), wobei die Art der Zusammensetzung gerade zur Diskussion stand.

³⁰ Davies 1985, 25 weist in dieser Hinsicht auf das Selbstverständnis dieser »moralischen« Ärzte als »Second Maker under Jove«, wie Shaftesbury im *Soliloquy* den Künstler charakterisiert, hin (vgl. *Characteristics*, 1. Bd, Treatise III, 136). Die Ärzte, so zumindest ihre Auffassung, erschaffen erst den wahren, in sich harmonischen Menschen.

³¹ Über Shaftesburys Einfluss in Deutschland siehe Wolfgang H. Schrader: *Ethik und Anthropologie in der englischen Aufklärung. Der Wandel der moral-sense-theorie von Shaftesbury bis Hume*. Hamburg 1984 (=Studien zum achtzehnten Jahrhundert 6) und Oskar F. Walzel: »Shaftesbury und das deutsche Geistesleben im 18. Jahrhundert«, in: *GRM* 1 (1909), 416–437 sowie dessen Aktualisierung durch Lothar Jordan: »Shaftesbury und die deutsche Literatur und Ästhetik des 18. Jahrhunderts«, in: *GRM* 44 (1994), 410–24.

³² Vgl. Davies 1985, 30 f. in seiner Analyse von Moritz' und Herz' Schriften, die sich methodisch auf Lamberts *Neues Organon*, in ihren Prämissen v. a. auf Shaftesbury stützen. Letztlich betonen beide mit ihren Untersuchungen, dass der teleologische Gedanke sich in der Realität manifestiert.

stück, umrissen hatte³³, sondern der genauen (medizinischen) Erfahrung verpflichtet. Sie sollte im individuellen Fall die vollkommene universelle Ordnung entdecken, »weg von der Typologie, der man den Makel der Abstraktion vorwarf, weg von den ›Kompendienmenschen‹ und hin zum individuellen Fall, der möglichst voraussetzungslos beobachtet und beschrieben werden sollte, unter zumindest vorläufiger Aussparung von Urteil und Theorie«³⁴. Die vorurteilsfreie Entdeckung des Seelenlebens war jedoch, wenig verwunderlich, so nicht durchzuhalten. Entweder der Erfahrungsseelenkundler verlor sich in Auflistungen immer weiterer Fälle, für die sich kein Zusammenhang und Oberbegriff finden ließ; oder der Beobachtende brachte schon zu Beginn seiner Analyse die nicht durch die Beobachtung zu begründenden Prämissen mit ein. Es soll hier jedoch nicht weiter um die Bedingungen und das Scheitern einer spezifischen Ausprägung des »Interesses am Menschen« am Ende des 18. Jahrhunderts gehen. Vielmehr sollte damit exemplarisch aufgezeigt werden, dass dieses Interesse eine Vielfalt an umfassenden metaphysischen Entwürfen, materialistischen Ideen bis hin zu vorgeblich individuellen Fallgeschichten und damit eine immense Bandbreite an Varietäten hervorbrachte, das bis zum Ende des Jahrhunderts verhinderte, die *eine* einheitliche und konsistente Anthropologie als wissenschaftliche Forschungsrichtung zu etablieren.

Insgesamt lässt sich in Bezug auf die Herausbildung der Disziplin »Anthropologie« feststellen, dass sie aus einem zunehmenden Interesse an der Spezifität und Wirkungsweise der Seele in Verbindung mit ihrem Körper hervorging und zugleich das Bedürfnis artikulierte, die sich herausdifferenzierenden einzelnen Wissenschaftszweige unter ein umfassendes Gesamtkonzept zu bringen. Hintergrund der Frage nach den Funktionsbedingungen des Doppelwesens Mensch war der Versuch, eine Theorie zur fruchtbaren Einordnung menschlicher Spezifität zu erreichen. Wie ließ sich der Mensch, seine Konstitution, angemessen erfassen? Wie ließ er sich von der

³³ Siehe Nachdr. Olms, S. 348–86: er unterscheidet hier Erfahrung, Beobachtung, Experiment; vgl. Davies 1985, 27.

³⁴ Schings 1977, 28. Siehe auch Davies 1985, 30 sowie Moritz' Vorrede zum *Anton Reiser*, Werke I, 120: das ungeordnet Scheinende löst sich letztlich bei genauer Beobachtung und Einordnung in ein harmonisches Ganzes, ein alles umfassendes individuelles Leben, auf. Deutlich firmiert hier Mendelssohns Ausspruch in den *Hauptgrundsätzen*: »jede Regel der Schönheit ist zugleich eine Entdeckung in der Seelenlehre« als Ausgangspunkt (vgl. Schings 1977, 33), auf den noch zurückzukommen ist (Kap. II.3). Auffällig ist damit aber auch, dass die Nähe zur Ästhetik und der mit ihr verknüpften, an Shaftesbury anschließenden Forderung nach anschaulicher Erkenntnis des Weltganzen der Erfahrungsseelenkunde einigen theoretischen Ballast aufbürdete, unter dem sie letztlich zusammenbrach. Siehe dazu Zelle 1989, der im Schlusskapitel auf die Ästhetisierung des Schrecklichen durch Moritz hinweist, sowie Osinski 1995 und Adler 1994, 13: »Im gleichen Zuge aber, in dem Moritz den Menschen in psychologischer Hinsicht als selbstzweckliches und ganzheitliches Wesen begreift, entwirft er eine Ästhetik mit dem Schönen als dem »In sich selbst Vollendeten« und führt Anthropologie, Ästhetik und Ontologie in einem grandiosen Gemälde einer rastlos metabolisch tätigen Natur zusammen, in der alles zugleich Zweck und Mittel ist.«

Mineralien-, Pflanzen- und Tierwelt unterscheiden (Linné, Buffon), und was hielt ihn von der Sphäre des Göttlichen fern? Ist die Seele sein konstituierender, sein einziger oder ein bloß phänomenal anhängender Bestandteil? Das Primat der Seele, wie es sich bei Mendelssohn, aber auch bei den eher an psychologischen Phänomenen interessierten Philosophen wie Sulzer und später Moritz zeigte, wies diese Richtung einer Philosophie vom Menschen von Anfang an über die bloß physiologischen Erkenntnisse der »Ärzte« hinaus, wobei die Riege der »Vernünftigen Ärzte«³⁵ durchaus an den Verbindungsmöglichkeiten von physis und psyche interessiert waren und dementsprechend rege von Denkern wie Mendelssohn, Lessing, Herder und den »Popularphilosophen« wie Garve, Feder, Iselin u. a. rezipiert wurden. Hinweise auf die Schriften Hallers, Boerhaaves, Krügers und Unzers gehörten in der Mitte des 18. Jahrhunderts durchaus zum guten Ton³⁶, ebenso wie der Verweis, dass es zu einer wahren Begründung menschlichen Wesens noch weiterer Aspekte bedürfe. »Although truly conceived as a ›natural history of man‹, eighteenth-century anthropological discourse required and presupposed a discourse of the soul, and especially about its union with the body.« (Vidal 2000, 426) Die bestimmenden diesbezüglichen Überlegungen in Deutschland orientierten sich zumeist an den Lehren des Rationalismus, der in der Mitte des 18. Jahrhunderts vor allem mit den Werken Gottfried Wilhelm Leibniz' und Christian Wolffs verknüpft war. Während das Ansehen Wolffs als wichtigsten Leibniz-Schülers und großen Systematisierers der Aufklärung verstärkt in den 1760er Jahren ihren Niedergang nahm, setzte mit der Neuherausgabe der Werke 1768 durch Louis Dutens eine Leibniz-Renaissance ein, die sich u. a. auch der Tatsache verdankte, dass mit Kenntnis der Primärtexte die Verflechtungen und Unterschiede zwischen Leibniz' und Wolffs Philosophie sichtbar wurden (vgl. Kondylis 1981, 578, 588 f.). Zwar setzt sich Mendelssohn selbst nicht explizit mit diesem Aspekt auseinander; doch ist seine sich verstärkende Hinwendung zu Leibniz auffällig.³⁷ In Hinsicht auf stilistische Anforderungen an einen gu-

³⁵ Nach Zelle 2001a, 10. Damit sind in erster Linie die Hallenser Mediziner wie Unzer und Krüger gemeint, die ihre Influxus-Theorie als einen Mittelweg zwischen Animismus (Stahl) und Mechanismus (Friedrich Hoffmann) entwickelten. Indirekt wird sich auch Platner an diese Richtung anschließen.

³⁶ So Mendelssohn selbst in den *Briefen über die Empfindungen* (1755); siehe ansonsten bspw. die Untersuchungen von Adler 1990, J. Heinz 1996, Bachmann-Medick 1989, Nowitzki 2003, Dürbeck 1998, 123.

³⁷ Vgl. Buschmann 1989a, 70. Mendelssohns Bücherverzeichnis enthält die folgenden Schriften: *Leibnitii opera omnia*, Bd. VI, 1768 [38–43/7], *Leibnitii & Bernoullii commercium philosophicum & mathematicum (1694–1716)* 1745 [65 f./8], die *Acta eruditorum* [155–75/12] und deren supplementa [175–77/12], *Oeuvres philosophiques latines & françoises de feu Mr. de Leibnitz tirees de ses Manuscripts un se conservent dans la Bibliothéque royale à Hannovre, & publiees par Raspe*. [307/19], *Nouveaux Essais* [307/19], *Leibnitz philosophische Werke nach Raspens Sammlung übersetzt von Ulrich, 1ter Band 1778*. [397/46], *Leibnitii episotlae ad diversos, theologi, juridici, medici*,

ten philosophischen Stil ist seine Absetzung gegenüber Wolff in der Zurückweisung der mathematischen Methode und der syllogistischen Schreibart beachtenswert.³⁸ Es ist nicht nur die Frage der Darstellung, weniger das Ideal geometrischer Wissenschaftlichkeit im Geiste Descartes' oder Wolffs, das Mendelssohn verfolgte, als ein auf Leibniz' Monadenkonzeption beruhender Humanismus³⁹, der die Seele des Einzelnen als ein unhintergehbare Weltzentrum begreift. In dessen Versuch einer umfassender Welterklärung kommt auch dem spezifisch menschlichen Ineinander von tierlicher und göttlicher, dunkler und deutlicher »Erkenntnis«, ein prominenter Platz zu. Wenngleich es verfehlt wäre, Leibniz' umfassenden metaphysischen Entwurf als eine Anthropologie darstellen zu wollen, so wirkte sich sein Konzept dennoch in diese Richtung auf die anthropologischen Entwürfe der Folgezeit aus. Dabei beschränkte man sich vornehmlich auf die Betrachtung von Leibniz' Vorstellungstheorie, die die menschlich erfahrbare Palette möglicher Vorstellungsgrade ausmisst und auf allgemeine Prinzipien bringt. Mit den Monaden als individuellen Kraftzentren, die die Welt gemäß ihrem Standort in Abstufungen der Klarheit repräsentieren, waren die Grundprinzipien einer Vorstellungspsychologie gegeben, auf die aufruhend die grundlegenden menschlichen Fähigkeiten, ihre Aufgehobenheit in einem Gesamtentwurf sowie deren »Verbesserung« (siehe dazu auch Abschnitt 2) untersucht und formuliert werden konnten. Mit der Monadenkonzeption hatte Leibniz zugleich, wie Buschmann (1989a, 45) betont, die Moralphilosophie als eine der Körperlehre gleichwertige Wissenschaft rehabilitiert: auch sie war bestimmten Gesetzmäßigkeiten unterworfen, die sich beschreiben und begründen ließen und mit denjenigen der Körperwelt harmonierten. Damit war die Grundlage der Anthropologie aus einer spezifischen Form der Psychologie geschaffen, die sich aus der Metaphysik herschrieb, aber v. a. auf deren Teilgebiet der empirischen Psychologie

philosophici, mathematici & philologici argumenti. Lipsio 1734. [397/42] und Leibnitii epistolae ad diversos volumen IV. & ultimus. Lipsiae 1742. [421/42]

³⁸ In diesem Sinne ist die Einschätzung Braschs simplifizierend, wenn auch in der Tendenz korrekt: »Im Gegensatz zu diesen Wolfianern ist es überall sein Bestreben, auf die ursprüngliche Quelle des Systems selbst, auf Leibniz zurückzugehen, wie er auch da, wo er neuen philosophischen Schriften kritisch gegenüber verfährt, meist den ursprünglichen Maßstab von Leibniz anlegt, indem ihm dieser dem schriftstellerischen Charakter nach weit näher steht als der mathematisch-demonstrative Wolf, dessen »barbarisches Gewäsch«, wie er sich einmal in einem Briefe an Abbt über den Stil seines *Jus naturae* ausdrückt, dem ästhetischen Stilkünstler und dem Meister des klaren und gerundeten Ausdrucks zuwider sein musste.« (Brasch 1880, LXXXIII f.)

³⁹ Gegen diese anthropozentrische Sichtweise mag sich eine biologistisch-mechanistische Leibniz-Interpretation verschließen (vgl. Lovejoy 1936, 227 ff., Wilson 1995, 447). Die Zusammenstimmung aller Teile im Weltganzen ergibt sich jedoch auch in Leibniz' Philosophie nicht allein über den mechanistischen Gedanken von ineinander greifenden Bestandteilen, sondern über einen vitalistischen Kraftbegriff, der den Appetitus der Monaden antreibt und so die Welt in ihrer dynamischen Gestalt erhält.

berief.⁴⁰ Diese hatten Baumgarten wie auch Wolff gegenüber der rationalen Psychologie abgegrenzt, wobei die erstere das Wissen von der Seele des Menschen aus der »Erfahrung« ableitet, letztere »aber erklärt alles aus der Natur und dem Wesen der Seele und zeigt von dem, was man observiert, den Grund darinnen« (Wolff, *Ausführliche Nachricht von seinen eigenen Schriften*, §79).⁴¹ In monistischer Lesart ist Erfahrung nur graduell von intellektuellem Wissen unterschieden (darauf wird zurückzukommen sein); die empirische Psychologie also letztlich gleichwertig, nur einer anderen Methode folgend und – ihr großer Vorteil – für den noch »ungeübten« Verstand eingängiger.⁴²

Der mit ihr verfolgte Zweck einer Erklärung psychischer Phänomene über die Erfahrung und ihrer gleichzeitigen Fundierung in einer darüber hinausreichenden Metaphysik ging mit einer verstärkten Konzentration auf den inneren Sinn einher.⁴³

⁴⁰ Siehe auch Baumgarten, *Meditationes*, § 115: Da die Logik des unteren Erkenntnisvermögens bislang zu wenig beachtet wurde, herrsche hier Nachholbedarf. Eine Beschäftigung mit der sensitiven Erkenntnis fordere aber gerade die Psychologie. Vgl. dazu eingehend Sommer 1892, 1–57.

⁴¹ Riedel macht gerade in Wolffs Konzeption der Psychologie eine Wiederaufnahme der cartesianischen Substanztrennung aus: »Freilich, was Wolff (und hier ist von der *Psychologia rationalis* auszugehen, die methodisch und inhaltlich der *Psychologia empirica* vorausgeht und ihr übergeordnet ist) unter dem Titel ›Psychologie‹ traktierte, war der Sache nach nichts anderes als Pneumatik und methodisch und begrifflich eine an Descartes geschulte Theorie des Geistes als des Anderen den Körpers.« (Riedel 2004, 5) Es ist auch aus diesem Grund wichtig, bezüglich Mendelssohns Rückgriffen auf Leibniz wie Wolff mit einer generalisierenden wie verfälschenden Bezeichnung einer »Leibniz-Wolffschen Schulphilosophie«, der Mendelssohn angeblich anhing, vorsichtig zu sein. Zwar ist es durchaus nicht zwingend, den genannten Terminus ersatzlos zu streichen, allein weil ihn Wolff ablehnte und auch Leibniz in dieser Form sicher nicht angenommen hätte (vgl. Wilson 1995, 445); beinhaltet er doch eine im 18. Jahrhundert einflussreiche philosophische Strömung (vgl. Adler 1992, 12). So argumentieren viele sogenannte Popularphilosophen mit einer Mischung aus Leibnizianischem und Wolffianischem Gedankengut, ohne die spezifischen Differenzen beider Denker zu berücksichtigen. Auch zeigen zeitgenössische Abhandlungen, dass der Begriff durchaus gebräuchlich war; bspw. Georg Volckmar Hartmanns *Anleitung zur Historie der Leibnizisch-Wolffischen Philosophie* (1737) und Carl Günther Ludovicis *Neueste Merckwürdigkeiten der Leibnizisch-Wolffischen Weltweisheit* (1738). Jedoch ist im gegebenen Zusammenhang immer auf die genaue Anschlussstelle von Mendelssohns Überlegungen hinzuweisen; es wird sich herausstellen, dass Mendelssohns Psychologie näher an den Gedanken Leibniz' und Baumgartens, als an denen Wolffs orientiert und damit in der Grundlinie spekulativer ist.

⁴² So Wolff im genannten Paragraphen. Philosophie als Anthropologie zu verstehen heißt damit ebenfalls, den Grad ihrer Fasslichkeit als ein Qualitätskriterium zu werten (siehe oben, Punkt 4). Dies hält auch Mendelssohn fest, der die Rede von der »pragmatischen Erkenntnis« als einem handlungseffektiven Wissen begründete (vgl. JubA I, 413 und Brandt/Stark 1997, XIV f.).

⁴³ Vgl. Sturm 2001, 176. Unter Rückgriff auf Lockes Begriff der »reflection« bemühen sich Wolff und Baumgarten um eine Systematisierung des inneren Sinns, der nicht nur Daten des psychischen Verhaltens, sondern auch Aufschluss über die Funktionsgesetze des inneren Sinns bieten soll »in terms of laws or of human faculties governed by laws.« (Sturm 2001, 176) Sturm verzeichnet weiterhin (ebd., 177) die dem Introspektionismus gegenüberstehenden Modelle, die

Die Abgrenzung der empirischen Psychologie von ihrer – höher stehenden – Schwester, der rationalen Psychologie, geschah vor allem in Hinblick auf ihre Methodik. Es ist allerdings zu bemerken, dass die empirische Psychologie durchaus nicht allein auf einem wie auch immer gearteten beobachtenden Verfahren gegründet war, sondern ihre Ergebnisse ebenfalls mit den metaphysisch abgesicherten Kriterien des Satzes von ausgeschlossenen Widerspruch und des Satzes vom zureichenden Grunde entdeckt. Ihre Ziele waren 1) das Wissen der menschlichen Seele von sich selbst auf deutliche Begriffe bringen, 2) die in der Seele wahrgenommenen Veränderungen nach den genannten Prinzipien zu begründen und 3) aus den aufgeklärten, vormals dunklen und verworrenen Begriffen der Seele von sich selbst, die Grundbegriffe der Logik, Moralphilosophie und Politik entwickeln.⁴⁴ Ein Problem einer solchen Psychologie war, dass sie lediglich die widerspruchsfreien Äußerungen der Seele erfassen und erklären konnte. Handelt man aus einem unzureichenden Grund, so ist dies in Wolffischer Terminologie nur noch in Termini der fehlgeleiteten Abweichung aufgrund unzureichender Erkenntnis zu deuten.⁴⁵ In dieser Hinsicht erfolgte auch Sulzers Kritik an Wolff, dieser habe die dunkle Seite der Seele vernachlässigt. Eine wahre und umfassende Psychologie habe sich, in Sulzers Lesart, »hauptsächlich dreier Themen anzunehmen (mit deren Behandlung denn auch der pneumatische Denkraum bewußt verlassen wird): erstens des Komplexes der ›dunklen‹ oder, wie sie später heißen werden, unbewußten Vorstellungen (*ideae obscurae*); zweitens der Störungen und Dysfunktionen der Wahrnehmungs- und Verstandeskräfte; drittens der Zusammenhänge ›zwischen dem Zustand des Leibes und der Seele‹ (*commercium mentis et corporis*), und zwar nicht mehr auf der Grundlage einer zweifelsfrei geltenden Substanzentrennung.« (Riedel 2004, 7)

Mendelssohn wendete sich den von Sulzer angesprochenen und die Psychologie entscheidend auch um sinnlich-körperliche Aspekte erweiternden Punkten ebenfalls zu, worauf noch umfassend einzugehen ist (Kap. II.2 und III.2). Hinsichtlich der Frage nach der Substanzentrennung allerdings finden sich bei ihm keine klaren Äußerungen. Er geht allgemein von der Notwendigkeit eines einheitlichen Bewusstseinsraums des Menschen aus, dem der Körper als ein »Sensorium« beigegeben ist und kümmert sich weiter nicht um die metaphysische Erklärung der »Hypothesen, nach welchen man den Einfluß zwischen Seele und Körper zu erklären sucht« (JubA

ein Verständnis der menschlichen Psyche (auch) über empirische Methoden sowie Hirnphysiologie anstreben. Auf ersterer Seite stand, neben Wolff und Baumgarten, Johann Nikolaus Tetens (alle drei mit entscheidendem Einfluss auf Kant) – auf der anderen Charles Bonnet, David Hartley, Ernst Platner u. a.

⁴⁴ Ich folge hier der Auflistung bei Zandwijk 2001, 46–49.

⁴⁵ Diese Kritik äußerte z. B. Joachim Georg Darjes, siehe Zandwijk 2001, 58 – dort wird allerdings nicht auf dieses Interesse an einer auch die dunkle Seite menschlicher Psyche beachtenden Anthropologie hingewiesen.

VI/1, 93). So betont er in seinen Anmerkungen zu den *Termini der Logik* Maimonides': Zwar gebe es vielleicht einen Nervensaft, der aufgrund seiner Beschaffenheit näher am Geistigen sei – aber er »ist im Raum enthalten und in den drei Dimensionen eingeschlossen, und er bewegt sich in räumlicher Bewegung von Ort zu Ort« (JubA II, 200); dies ist bei der Seele nicht der Fall, sie ist raum- und zeitenthoben. Mendelssohn gesteht angesichts der Frage, wie ein solcher Übergang von einem ins Andere möglich sei, schlicht seine Unwissenheit und lässt es unter dem Hinweis auf die größte Plausibilität des Theorems der prästabilierten Harmonie bewenden.⁴⁶ Ihn interessieren vielmehr die Gesetzmäßigkeiten des Zusammenspiels unterschiedlicher Vorstellungsqualitäten und ihre Folgen auf menschliche Erkenntnismöglichkeiten, Handlungen und Empfindungen.

Dennoch ist die Entscheidung dieser Frage für die Anthropologiedebatte relevant. Nowitzki geht in seiner groß angelegten, sich jedoch auf die medizinische Anthropologie beschränkenden Untersuchung in dieser Hinsicht von einer Ersetzung des psychophysiologischen Parallelismus durch die Influxus-Theorie schon für die Mitte des 18. Jahrhunderts aus (vgl. Ders. 2003, 26 f., ähnlich J. Heinz 1996). Die Theorien orientierten sich damit zunehmend von einer metaphysisch orientierten Sicht weg hin zu einer eher »naturwissenschaftlichen« Vorgehens- und Betrachtungsweise. Jedoch stand diese Verschiebung nicht von Beginn an fest⁴⁷, noch wurde sie durchgehend akzeptiert. Dafür argumentieren auch die Herausgeber Brandt und Stark in ihrer Einleitung zu Kants *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* im Band 25 der *Akademieausgabe* (1997, XVII f.): das commercium-Problem ist letztlich nur eines von vielen, dessen Beantwortung durch eine philosophische Definition des Menschen versucht wurde. Es wurde von Wolff und Baumgarten nur kurz abgehandelt und auch von Locke und Hume aus der näheren Betrachtung ausgeschlossen. Gerade diese Autoren sind jedoch ebenfalls für die Entwicklung einer rationalistischen Anthropologie, wie sie Mendelssohn verfolgte, von Bedeutung. Dementsprechend nennt Riedel in seinem Überblick über die Entwicklung anthropologischer Fragestellungen drei verschiedene Bastionen des Widerstandes gegen das Bestreben der Spätaufklärung, den »ganzen Menschen« auf den Körper und damit die Metaphysik auf die Physiologie zu reduzieren⁴⁸:

⁴⁶ Mendelssohn schließt sich damit der Wolffschen Vorgehensweise an, vgl. *Deutsche Metaphysik*, §§ 765 ff., 812–15. Laut Dürbeck 1998, 38 könnte dem bloßen Wortlaut nach hier zwar auch eine influxistische Lesart vermutet werden, jedoch liegt es aufgrund der umgebenden Ausführungen nahe, von einer strikten Trennung der beiden Entitäten und ihrer harmonischen Entsprechung auszugehen, vgl. bspw. ebd., §§ 778 f.

⁴⁷ Wie Nowitzki 2003, 27 zeigt, wehrte sich auch Baumgarten gegen die Akzeptanz der Influxus-Theorie, die entscheidende Leibnizsche Theoreme unterwandert. An ihn schließt sich nicht nur Georg Friedrich Meier, sondern auch Mendelssohn an.

⁴⁸ Vgl. Riedel 1994a, 110, siehe auch Schings 1977, 20–24.

1. Bis ca. 1781, also dem Erscheinen von Kants *Kritik der reinen Vernunft*, übte die Schule der »metaphysischen Anthropologie« der Popularphilosophen großen Einfluss aus. Wichtigster Grundsatz dieser Lehre war die substantielle, freie und unsterbliche Seele und ihre damit begründete Gottähnlichkeit. Die diese Richtung vertretenden Denker gingen vom Postulat der ewigen Selbstvervollkommnung des Menschen – im Gegensatz zum Tier – aus und richteten die Theorie des Menschen nach diesen Grundsätzen aus, was eine generelle Abwertung physiologischer Erkenntnisse bedeutete. Als wichtigste Vertreter nennt Riedel Spalding, Mendelssohn und Schiller. An diesem Punkt wird vor allem der Versuch einer »Bestimmung des Menschen« ansetzen (siehe Abschnitt 2), der sich jedoch nicht so körperfeindlich darstellt, wie man annehmen möchte.

2. Daneben bietet die *Physiognomie* auf Grundlage der Theologie eine Umkehrung des medizinischen Bestrebens: es wird ein fundamentaler und unumkehrbarer Einfluss der Seele auf den Körper festgestellt und aus diesem Zusammenhang Rückschlüsse auf menschliche Bestimmung und Zwecksetzung gezogen. Wichtigster Vertreter dieser Richtung ist Lavater; illustrierer ist seine Gegnerschaft, bei der sich neben dem gemäßigten Mendelssohn Denker und passionierte Streiter wie Lichtenberg, Schiller und Abel finden. Keiner argumentiert dabei schlicht umgekehrt für die Einprägung körperlicher Eindrücke auf die Seele; vielmehr nehmen sie einen vermittelnden Standpunkt ein. Es wird in Bezug auf Mendelssohn darauf zurückzukommen sein.

3. Eine Sonderrolle nimmt *Kant* ein. Er legt »in seiner *Anthropologie* die Probleme des *Commercium* als unlösbar ad acta«⁴⁹ und widerlegt mit seiner kritischen Philosophie zugleich den metaphysischen, substantialistischen Seelenbegriff (vs. Mendelssohn) zugunsten eines transzendentalen Einheitspunktes aller Erfahrung, der psychologisch nicht weiter analysierbar ist. Damit ist die Seelensubstanz der *Psychologia rationalis* zwar endgültig abgewiesen; jedoch rettete Kant mit seinem transzendentalphilosophischen Ansatz die grundlegendsten Faktoren, Autonomie und Vernunft, zumindest, so Riedel, nur »für knapp drei Generationen«⁵⁰. In der *Anthropologie*

⁴⁹ Riedel 1994a, 110. So den Worten nach auch Platner, der seine diesbezügliche Zurückhaltung jedoch schon im Gang der *Anthropologie* wieder zurücknimmt und für den »reellen« Einfluss des »Nervensaftes« auf die Seele, also *influxus physicus* argumentiert, vgl. hier FN 72. Zu Kant siehe Brandt/Stark in AA XXV, XVII: Noch 1798 hielt Kant in der *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* fest, dass das *Commercium*-Problem nicht den ersten Rang in der Anthropologie beanspruche; »Als pragmatische Disziplin hat sich die Anthropologie offiziell von dieser Last befreit; sie untersucht die Motive und Zwecke des Handelns, aber nicht deren physiologische Ursachen.«

⁵⁰ Riedel 1994a, 110. Aus heutiger Sicht würde man sagen, dass ein kantianischer Normativismus wieder hochaktuell ist, wie u. a. die Arbeiten Robert Brandoms belegen mögen.

betont Kant die Wichtigkeit der »Weltkenntnis«, der ihr auch ihren »pragmatischen« (und damit eben nicht streng wissenschaftlichen) Charakter verleiht.⁵¹

Neben diesen von Riedel referierten Ansätzen lassen sich in Mendelssohns unmittelbaren Umfeld noch weitere Positionen ausmachen, die im Laufe der hier zu entwickelnden Anthropologie Mendelssohns noch eine wichtige Rolle spielen werden; es sind v. a. Thomas Abbt, Johann Gottfried Herder und Carl Philipp Moritz, die sich jeweils in ihrem Interesse auf historische bzw. psychologische Spielarten der Anthropologie konzentrierten.

Gemeinsam ist allen genannten Richtungen, dass sie stärker philosophisch, oder auch metaphysisch orientiert waren. »Nicht, daß ihre Verfasser die Bemühungen in »Naturgeschichte«, Physiologie, Medizin, physischer Geographie und in anderen Disziplinen der Naturwissenschaften zu jener Zeit nicht gekannt hätten, allen voran Herder und Kant. Gemeint ist vielmehr, daß der beharrliche Versuch, die Natur des Menschen allein auf Grund deskriptiver und womöglich klassifizierbarer, wenn nicht sogar quantifizierbarer Beobachtungen zu bestimmen, ohne nach Grund und Bestimmung zu fragen, zurückgewiesen wurde, daß, kurz, die Naturwissenschaften zwar zur Anthropologie Zulieferdienste leisten, nicht aber eine Leitfunktion übernehmen [sollten].« (Adler 1994, 135 f.) Damit wurde Anthropologie nicht als eine reine Beschreibung des Menschen und seiner Einordnung in einen naturalen Gesamtzusammenhang verstanden, sondern vielmehr musste die Verortung des menschlichen Zwecks eine wichtige Rolle in der tatsächlich möglichen Erforschung der menschlichen Natur spielen.

Formuliert man den hier interessierenden anthropologischen Ansatz, um ihn innerhalb dieses begrifflich schwankenden Umfelds näher zu fassen, in ein damals populäres Schlagwort um, so bietet Mendelssohns Diskussion der »Bestimmung des Menschen« einen ersten Ansatzpunkt. Es soll in dieser Arbeit anhand eines personenzentrierten Vorgehens dafür argumentiert werden, dass diese Frage nach der Bestimmung des Menschen als eine originär anthropologische Fragestellung bezeichnet werden kann und im Gesamtzusammenhang anthropologisch-philosophischer Untersuchungen einen wichtigen Platz in der Philosophiegeschichte einnimmt.

Dabei soll eben nicht die Verwandtschaft der Anthropologie mit der Medizin oder anderen eher physiologisch orientierten Untersuchungsfeldern, sondern ihre Nähe

⁵¹ Kant sieht, so seine Vorrede, ihr vornehmliches Ziel darin, zu zeigen, was der Mensch aus sich qua freien Wesen machen *soll* (vgl. AA VII, 119). In diesem Sinne ist die Interpretation konsequent, dass Kant selbst die Anthropologie durch ihre allzu große Nähe zur Ethik überflüssig machte (vgl. Marquard 1971, 366). Jedoch zeigt seine Untersuchung an, dass er sie gerade in dem Bereich der »Kompensation« bloß physiologischer Untersuchungen sah: seine Ausführungen zu den Temperamenten und Charakteren soll auch aufweisen, was der Mensch auf der Grundlage seines auch physiologisch bestimmten Wesens aus sich machen *kann*.

zu einer ganz anderen Disziplin, der Ästhetik, betont werden.⁵² Wie auch die Etablierung der Ästhetik als Wissenschaft bzw. Spezialgebiet innerhalb der Philosophie, so war auch die junge Anthropologie von methodischen Spannungen, begrifflichen Unsicherheiten und konträren Festlegungen wie transportierten Weltbildern gekennzeichnet.⁵³ Es ist kein Zufall, dass weder Platner als ›Vater‹ der Anthropologie, noch Baumgarten als Begründer der Ästhetik nach der Etablierung ihrer jeweiligen Disziplin eingehender rezipiert wurden. Sie hatten einen Namen und eine abgrenzbare Disziplin geschaffen, aber nicht ihre Gestalt abschließend bestimmen können. Vielmehr waren sie, als Ausgangspunkte, noch den Paradigmen anderer Disziplinen verpflichtet. Nach der ersten Konstituierungsphase, die mit einschneidenden Verschiebungen und Umwertungen bisher fest angelegter Begrifflichkeiten einherging, folgten mehr oder weniger konstante Phasen der Konsolidierung parallel verlaufender, miteinander unvereinbarer Untersuchungsstränge, die das neue Vokabular verfestigten und deren ursprüngliche Konnotation bisweilen fast vergessen machten.⁵⁴

So war es bei der Ästhetik die sinnliche Erkenntnis mit noch starkem Bezug zur Wurzel, der Aisthesis und damit die Kunst, schön wahrzunehmen und schön zu denken, die immer mehr von sensualistischen, idealistischen und normativistischen Positionen überformt und schließlich nicht mehr als Teil der eigentlichen Ästhetik gewertet wurde. Der ästhetische Diskurs hat sich als eine Philosophie der Kunst vom erkenntnistheoretischen oder auch psychologischen abgespalten; Baumgartens Projekt einer notwendigen Erweiterung menschlicher Erkenntnismodi hatte zu einer

⁵² Zelle 2001, 5–24 spricht in dieser Hinsicht von einer »Gleichursprünglichkeit von Ästhetik und Anthropologie«, vgl. Nowitzki 2003, 371, Marquard 1965, 227 f., Sauder 1974, 107, Zelle 1999, 40. Vgl. auch Dürbeck 1998, 180, die die sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts durchsetzende Tendenz zur Betrachtung individueller Fälle, und damit der Abkehr von rationalen Systemen bzw. der Hinwendung zur empirischen Beobachtung betont. Das Individuelle wird, wie bei Moritz, zum Fall eines induktiv zu erschließenden Felds, nicht zum Beispiel deduktiv erworbenen Wissens.

⁵³ Vgl. Marquard 1971, 364; Hinske 1966, 421: »Die Unsicherheit der Methode aber, die ihre Anfänge charakterisiert, hat die Geschichte der philosophischen Anthropologie tiefgreifend bestimmt.«

⁵⁴ Zur Schwierigkeit mit Fachbegriffen im 18. Jh. siehe Nowitzki 2003, 28: »Die wissenschaftliche Terminologie des 18. Jh. war noch nicht, wie heute, definitorisch eingeschmolzene geschichtlose Begrifflichkeit, die den Alltagssprachlichen Bezug im Bewußtsein der Sprecher verloren und sich zu einer bloßen Ansammlung von *termini technici* gewandelt hat. Ganz im Gegenteil, sie schillert noch in einer verwirrenden semantischen Vielfarbigkeit und ist alles andere als jedweden metaphorischen Nebensinns entkleidete, nackte, sog. klare Terminologie, und als solche objektive Wahrheit generierende Begrifflichkeit.« Damit einhergehend ist eine gewisse, den späteren Leser verwirrende »terminologische Konservativität« zu verzeichnen – Kant verwendete bisweilen denselben Begriff wie Wolff, meint aber etwas ganz anderes. »Das Neue zeigt sich hier wie dort [im populärphilosophischen wie belletristischen Schrifttum] stets im Alten, für den heutigen Leser nur erkennbar an feinsten, kaum spürbaren Nuancierungen, was es mitunter äußerst kompliziert macht [...], gerade die innovativen Momente in der Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem, von Altem und Neuem aufzuweisen.« (ebd.)

Diversifizierung geführt, in der sich Erkenntnistheorie, Psychologie und Ästhetik als Theorie des Schönen oder Kunstphilosophie weiter voneinander entfernten.

Ähnlich erging es dem »anthropologischen« Diskurs.⁵⁵ Wäre eine einheitliche Rekonstruktion einer so zu nennenden Debatte angestrebt, so müsste gerade für die Anfangsphase mit der Unterstellung gearbeitet werden, die betreffenden Protagonisten seien sich tatsächlich bewusst gewesen, für welches künftige Weltbild sie die Vorarbeit leisteten. In dieser Lesart ist Anthropologie »schon immer« physiologisch, naturwissenschaftlich, anti-metaphysisch und anti-theologisch orientiert. Es steht jedoch anhand der im vorangegangenen erwähnten anderweitigen Strömungen zu vermuten, dass sich die Lage innerhalb dieser Konstituierungsphase anders darstellte. Damit schließt sich diese Arbeit an die Kritik von Garber und Thoma an: Es ist misslich, die »anthropologische Wende« der Aufklärungszeit »vorwiegend als Empirisierungs- bzw. Naturalisierungsvorgang« zu deuten, da somit »die in Anthropologie- und Naturdeutung eingelassene normative bzw. kulturelle Dimension« vernachlässigt wird.⁵⁶ Aus der Perspektive einer methodisch und inhaltlich ausgefeilteren Wissenschaft wie der modernen philosophischen Anthropologie mag es daher im Rückblick seltsam erscheinen, auch die Philosophie Moses Mendelssohns mit in ihre Geburtsstunde aufzunehmen, war doch der Berliner Aufklärer eher für seinen metaphysischen Rationalismus oder allenfalls seine Arbeiten zur Ästhetik bekannt. Die These, Mendelssohns Philosophie sei als eine Anthropologie zu verstehen, kann also nur im Rückgriff auf die *Ausgangslage* der anthropologischen Debatte verstanden werden. Wenn im Folgenden der Versuch unternommen wird, Mendelssohns »Suche nach dem Menschen« als eine Anthropologie zu beschreiben⁵⁷, heißt dies nicht, dass sie an den Inhalten der schließlich etablierten wissenschaftlichen

⁵⁵ Siehe dazu zwei grundlegende Untersuchungen: J. Heinz 1996 befasst sich mit der ästhetischen Dimension des anthropologischen Diskurses im spätaufklärerischen Roman; Nowitzki 2003 untersucht die »genuinen Wurzeln« der Anthropologie in den Theorien der »Vernünftigen Ärzte« (er bespricht u. a. Krüger, Unzer und Platner, um schließlich Wezels *Versuch über die Kenntniß des Menschen* (1784/85) als ein Gegenmodell, das »einen in seiner Zeit singulären holistisch-sensualistischen Anthropologiebegriff« (Nowitzki 2003, 9) entwickelt, hervorzuheben). Die von Nowitzki 2003, 11–27 ausgemachten Problemfelder anthropologischer Forschung: das Konzept der »Maschine«, das Commercium-Problem und die Methodenbestimmung anthropologischer Forschung sind jedoch für die Richtung, die Mendelssohns Denken verfolgt, kaum paradigmatisch, sondern engen den Anthropologiebegriff von vornherein auf physiologisch dominierte Positionen ein. Marena Lindens Begriffsgeschichtlicher Untersuchung von 1976 und den Arbeiten über den Problemkomplex der »Bestimmung des Menschen«, der ebenfalls in Versuche einer Philosophie des Menschen mündet, folgend, soll hier jedoch ein weiterer Begriff von Anthropologie grundlegend sein.

⁵⁶ Im Vorwort des Sammelbands *Zwischen Empirisierung und Konstruktionsleistung: Anthropologie im 18. Jahrhundert*. Tübingen 2004 (=Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 24), VIII mit Bezug auf Schings 1994.

⁵⁷ Dies wurde u. a. von Ebeling/Zelle 1992, 149 als ein Desiderat der Mendelssohn-Forschung herausgestellt.

Disziplin gemessen wird. Vielmehr wird zu zeigen sein, welche Bestandteile nach Mendelssohns Philosophie für eine »vernünftige«, »rationalistische« oder »philosophische Anthropologie«⁵⁸ letztlich essentiell wären, die sich durch ihr Interesse an der menschlichen *Kultur* auszeichnet. Sein Bemühen geht weder auf die Erfassung menschlicher Vielfalt in einer synchronen Betrachtungsweise – wie es für die Geburt der Ethnologie aus Disziplinen wie Kants physischer Geographie der Fall ist – und auch nicht allein auf eine diachrone geschichtsphilosophische Betrachtung, sondern setzt am Individuum und die es konstituierenden natürlichen und kulturellen Bestimmungen an. Das macht seine Sichtweise bisweilen etwas naiv, unterstellt sie doch eine unwandelbare, aus göttlicher Hand stammende Menschennatur. Doch zugleich scheint sie ein wichtiges Korrektiv für grassierende Biologismen bzw. euphorisch teleologische Fortschrittsmodelle darzustellen, indem sie die zwar kulturverbundene, aber letztlich an eine umfassende Rationalität gebundene Bildungsfähigkeit des Menschen zu durchdringen versucht.

In einer solchen Untersuchung gilt es, bei aller Sympathie für den Gegenstand, den historischen Rahmen zu wahren⁵⁹ und also Mendelssohn im Kontext seiner Zeit und auch seiner Zeitgebundenheit zu betrachten. Zugleich sollen Tendenzen, die eine »rationalistische Anthropologie« nachvollziehbar und anschlussfähig machen, reflektiert werden. »For Mendelssohn to philosophize is to look for appropriate distinctions within and across various phenomena, but with a confidence – in his eyes, as rational as it is devout – that there is a harmony to the real differences underlying those distinctions.« (Dahlstrom 2002, 618) Diese Grundeinstellung beinhaltet zwei Prämissen: zum einen die generelle Übereinstimmung zwischen Welt und Wahrnehmung⁶⁰, zum anderen die positive hermeneutische Einstellung, zuerst Rationalität zu unterstellen und sie zu suchen, wo andere ein Chaos vermuten. Zusätzlich verpflichtet diese Ansicht zur analytischen Methode, wie Mendelssohn in seiner 1764 erschienenen Preisschrift ausführt. Letztlich lässt sich, so seine Voraussetzung, die Wahrheit durch Analyse verworrener Ideen oder Empfindungen herausarbeiten: Forschen ist Aus-Wickeln und Entdecken, nicht aber, abgelöst von den Gegebenheiten etwas Eigenes zu erfinden. Autonomie im strengen Sinne ist Mendelssohns Weltverständnis fremd; vielmehr bedeutet Wissen die Aufklärung verworrener Ideen, die Zurückführung des (ärmeren) Abstrakten in Konkretes, Vielschichtiges. Eine solche vielschichtige Idee ist die »Bestimmung des Menschen«, die Mendelssohns anthropologisches Interesse formt und leitet.

⁵⁸ Vgl. Adler 1994, 134, der sie einer »theologischen« Spaldings und einer »sozialen Anthropologie« Abbts entgegensetzt.

⁵⁹ »Wird der Mendelssohn'sche Diskurs aus seiner spezifischen Positionierung innerhalb der im 18. Jahrhundert akzeptierten Alternativen herausgerissen, so muß sein metaphysisches Gewand notwendig in sich zerfallen und man mag dahinter Altopfzigkeit und Apologie wittern.« (Goetschel 1997, 204)

⁶⁰ So Cassirer 1929, 42 f.; vgl. hier Einleitung, 10.

2. Die Bestimmung des Menschen

Die grundlegenden Charakteristica

Die »Bestimmung des Menschen« ist ohne Zweifel eine »Basisidee«⁶¹ der deutschen Aufklärung. Spaldings erbauliche Schrift dieses Titels erfreute sich außerordentlicher Auflagenstärke und großer Beliebtheit, und nahezu jeder Denker, der etwas auf sich hielt, führte diese Vokabel im Munde oder Buchtitel.⁶² Doch so einfach die Worte, so schwer deren nähere Erklärung, denn über die Extension der Bestimmungsfrage war man sich uneins. Dies zu übersehen verhindert ein angemessenes Verständnis des zuerst offenbarungstheologisch und metaphysisch, später anthropologisch und historiologisch geprägten Themenfelds.⁶³ Deshalb ist hinsichtlich von Spaldings, Abbts und Mendelssohns Überlegungen zur Bestimmung des Menschen auch nicht von der Herausbildung *der* Anthropologie schlechthin, sondern *einer* Anthropologie zu sprechen (vgl. Nowitzki 2003, 19–27 m. w. V). Begriffsgeschichtlich von *der* i. S. v. einer *einzig*en Anthropologie im 18. Jahrhundert auszugehen, ist, wie die vorangegangenen Überlegungen zeigen sollten, ohnehin nicht möglich; zu mannigfaltig und einander diametral entgegengesetzt waren die Ansätze. Hier wird als Spezifizierung die »Bestimmungsdebatte« gewählt, um eine bestimmte Richtung des Diskurses über den Menschen anzudeuten. Nicht nur seine physiologische, sondern auch seine moralische und erkenntnistheoretische Bestimmtheit kommt damit verstärkt in den Blick.⁶⁴ Insgesamt steht jede Arbeit über ›Anthropologie‹ im 18. Jh. vor dem Problem, nur einen Ausschnitt einer umfassenden Debatte liefern zu können. Der Begriff der jeweiligen Anthropologie entsteht damit erst im Durchgang durch die Themenfelder – die Gefahr dabei ist natürlich, sich die jeweils passende anthropologische Fragestellung zurechtzulegen und gegenläufige Entwicklungen zu ignorieren.

⁶¹ Hinske 1999, 3. Zum Ge- und Missbrauch dieser »griffigen Formel« vgl. auch Jannidis 2002.

⁶² Auch versteckte Anleihen waren möglich; so bezeichnete Kant in einer Vorlesung Tetens 1777 erschienene *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* als »Bestimmung des Menschen« (1784/85 in Anthropologie-Mrongovius, AA XXV, 1322).

⁶³ Das wissenschaftliche Interesse an der Bestimmung der »Bestimmung des Menschen« ist rege; dafür spricht nicht zuletzt der von Norbert Hinske herausgegebene Band 11.1 (1999), der neben einschlägigen Untersuchungen auch einen Nachdruck der neunten Auflage (1768) von Spaldings Werk enthält, sowie das Themenheft *Aufklärung und Anthropologie*, Bd. 14 (2002) der Halbjahresschrift *Aufklärung*.

⁶⁴ Es ist hierbei auch mit Bödeker 1981, 228 gegen Linden 1976, III darauf hinzuweisen, dass der Diskurs über die menschliche Bestimmung nicht allein theologische Elemente enthielt, sondern sich gerade in der »anthropologischen Wende« von diesem umfassenden Gebiet entfernte. Der Hinwendung zur Lebenswelt (Bödeker: diese Fragen konvergierten »auf seine Menschennatur, auf sein Verhalten, auf die Gestaltung seiner Lebenswelt«) ist jedoch nicht absolut. Immer bleibt ein bestimmender Aspekt, was an der menschlichen Natur auch auf seine »Jenseitigkeit« verweist.

Auch deshalb wurde in dieser Arbeit ein personengebundener Ansatz gewählt. Es soll gezeigt werden, wie Mendelssohn die Frage nach dem Menschen auffasste, welche Antworten er zu geben versuchte und gegen wen er sich abgrenzte bzw. wem er sich anschloss. Dass ein aus Mendelssohns Philosophie extrahierter Anthropologiebegriff nicht gänzlich an der Realität des 18. Jahrhunderts vorbeiging, zeigen ›holistische‹ Definitionsversuche des Menschen im letzten Drittel des Jahrhunderts⁶⁵, die sich mit Mendelssohns Position in Verbindung bringen lassen.

Die Frage nach der menschlichen Bestimmung ist so alt wie die Philosophie selbst. Nicht zuletzt die mannigfaltigen Rückgriffe auf antike Quellen – zumeist in schlichter Zitatform – zeigen⁶⁶, so auch Hinske (1999, 5 f.), dass ihre Aspekte in der Aufklärungszeit nicht allein in theologischen, sondern in ebenfalls an die Antike anknüpfenden naturphilosophischen Fragestellungen zu suchen sind. Auch die Diskussion zwischen Mendelssohn und Abbt, angestoßen von Abbts Versuch einer Rezension der siebten Auflage von Spaldings Schrift, zeigt diese Doppelsinnigkeit (siehe Kap. I.2). Dabei betont Hinske zu Recht, dass die anscheinende Vermischung der Zeitebenen und Themengebiete durch den Rückgriff auf antike Quellen nicht einfach eine ›historische Arabeske‹ war. »Er ist vielmehr zugleich von hohem sachlichem Interesse. Er führt aufs anschaulichste vor Augen, daß die Antwort auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen zuerst und zunächst nicht etwa im Felde der Offenbarungstheologie, so wichtig diese auch sein mag, zu suchen ist. Die Antwort hat sich vielmehr zunächst auf die Bauform des Menschen zu gründen, auf charakteristische Merkmale seiner Existenz, die sich durch die verschiedensten Epochen in dieser oder jener Form durchhalten.« (Ders. 1999, 6) Das Gebiet der Bestimmungsdebatte entspricht also weitaus mehr demjenigen der zeitgenössischen Anthropologie, als dies prima facie den Anschein hat.

Um einen Überblick über den Bedeutungsgehalt und die eingehenden Implikationen der Frage nach der »Bestimmung des Menschen« in der Mitte des 18. Jahrhunderts zu geben, sei diese in Anlehnung an die begriffszentrierte Arbeit Jannidis⁶⁷ in drei Teilbereiche aufgespalten:

⁶⁵ Mit Hinweis v. a. auf das Werk Wenzels und sich daran anschließender Schriften siehe Nowitzki 2003, 24 ff.; Linden 1976, 192–200; dort auch S. 200–15 zu einem entsprechenden Anthropologiebegriff in der Zeitschriftenkultur des späten 18. Jahrhunderts.

⁶⁶ So beginnt auch Abbt in einer Anspielung auf Spalding, aber auch auf Shaftesbury (*Miscellaneous Reflections* III.1, in *Characteristicks* 2, 254) mit einem Zitat aus den *Satirae* von Aulus Persius Flaccus [III, 67]: »*Quid sumus? et quidnam victuri gignimur?*« – Was sind wir? und was ist unsere Bestimmung im Leben? (Übers. JubA VI/1, 220; siehe zu den weiteren Nachweisen Schwaiger 1999, 13) Er hebt mit dem Hinweis auf Shaftesbury auch hervor, dass der Mensch sich nicht in Bereichen, die ihn am nächsten angängen, dem Denken Anderer überlassen dürfe.

⁶⁷ Vgl. Jannidis 2002, 81, 83 u. 84. Ähnlich auch D'Alessandro 1999, 21 f. Es ist hier hervorzuheben, dass Jannidis sich v. a. mit der Frage nach der Verwendung des *Phraseologems* »Bestim-

- a) Natur des Menschen
- b) Mensch und Menschheit
- c) Zweck des Menschen

Alle diese Bereiche stellten, verstärkt ab ca. 1750, die Zentren der Bestimmungsdebatte dar; die in ihnen enthaltenen Fragestellungen und Antworten unterliegen einer starken Dynamik, die sich nur schwerlich nachvollziehen und angemessen fassen lässt. In einer ersten Annäherung sollen daher lediglich die zur Diskussion stehenden Bereiche umrissen und ihre jeweilige interne Dynamik wenigstens in Stichpunkten reflektiert werden. Da die vorliegende Untersuchung auf Moses Mendelssohns Philosophie als einer Suche nach dem Menschen und einer Beschreibung von dessen »Facetten« konzentriert ist, wird von allzu kühnen – und in Anbetracht der nahezu unübersehbaren Sachlage auch vermessenen – weitergehenden Urteilen abgesehen.

a) Menschliche Natur

Dieser Untersuchungsstrang ist am engsten mit dem im vorherigen Abschnitt exponierten Begriff der Anthropologie verwandt. Das, was Mendelssohn später (explizit 1782) als »Bestimmung« im Gegensatz zu seiner »Wiedmung« abgrenzt, ließe sich auch in einem ersten Schritt als die Frage nach der menschlichen Determination bzw. Definition und damit dem Bedeutungsgehalt des Begriffs »menschliche Natur« auffassen.⁶⁸ Welche Rolle spielten die Aspekte der Körperlichkeit, des Denkens und Fühlens und inwiefern wirken diese verschiedenen Konstitutionsebenen zusammen? Neben der rein geistigen Dimension der Überlegungen und zumeist des Überlegungsgegenstandes wurde dabei auch die körperliche Dimension des Menschen in den Blick genommen; die oben genannten Ebenen anthropologischer Fragestellungen sind also ebenfalls relevant. Die Besonderheit innerhalb der Bestimmungsdebatte war, dass die Überlegungen hinsichtlich physischer und psychischer Konstitution des Menschen immer auch auf die alles überlagernde Dimension seiner Zweckhaftigkeit hin

mung des Menschen«, nicht mit seinem begrifflichen Umfeld auseinandersetzt. Deshalb sind die Ergebnisse seiner Studie tatsächlich für den philosophisch relevanten Fragekomplex nach dem begrifflichen Umfang der Bestimmung des Menschen nur als eine Vorstudie anzusehen, wie er selbst festhält (Jannidis 2002, 78, 80).

⁶⁸ Bei Tetens war die Beantwortung dieser Frage ebenfalls grundlegend für jede weiter anthropologische Untersuchung: »Allemaal aber kann die Frage: was kann aus dem Menschen werden, und was und wie soll man es aus ihm machen? nur gründlich und bestimmt beantwortet werden, wenn die theoretische: was ist der Mensch? was wird er und wie wird ers in den Umständen und unter dem Einflusse der moralischen und physischen Ursachen, unter denen er in der Welt sich befindet? vorher bestimmt und deutlich beantwortet ist.« in: Ders.: *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Bd. II, 373.

interpretiert wurde. Die leitenden Fragestellungen gingen also schon an dieser Stelle über das allein Vorfindliche hinaus und lassen sich auf die Frage hin konzentrieren, auf was die menschliche Natur deute. Gibt es hier überhaupt einen verlässlichen Verweisungszusammenhang zwischen dem, was der Mensch ist und dem, was er sein soll, oder sein kann? Oder hat man es in dieser Hinsicht gar mit einander widerstrebenden »Hinweisen« zu tun? ⁶⁹

Dabei avancierte auch in der deutschsprachigen Debatte der Begriff der *Perfektibilität* zu einem Kernkonzept, das Lessing und Mendelssohn in ihrer Debatte über Rousseaus zweiten *Discours* einführten.⁷⁰ Lessing verdeutschte ihn zwanglos zur Perfektibilität, Mendelssohn bezeichnete ihn etwas umständlicher, dabei seinen damit verbundenen Rückgriff auf Leibniz stärker betonend, als Vervollkommnungsfähigkeit.⁷¹ Die Anwendung des Perfektibilitätskonzepts spiegelt die zweifache Hinsicht einer auf den Menschen zentrierten Forschung wider. Zum einen wird der Mensch als ein unvollkommenes Wesen verstanden, das mit der Geburt weniger fertige Eigenschaften, als seine nahezu universelle Adaptionfähigkeit mitbringt. Zum anderen zeigt diese Offenheit zur Vervollkommnung der Anlagen – so zumindest die gängige Ansicht – eine bestimmte Richtung, die zumindest über die Einstufung des Menschen als eines bloß sensitiv bestimmten Naturwesens hinausweist. Damit enthält der Begriff auch eine normative Dimension, indem er auf die grundlegenden Konzepte der Aufklärung: Mündigkeit, Selbsttätigkeit und Selbstvervollkommnung angewendet wurde und den sich vervollkommnenden Menschen auf seine *Aufgabe*, die Verteidigung der sinnstiftenden Instanzen, festzulegen versuchte.

⁶⁹ Es ist auffällig, dass auch Platner in seiner *Anthropologie* (1772) diesen Ausgangspunkt wählt. Gleich der erste Paragraph bietet, so hält auch Nowitzki 2003, 184 fest, einen »teleologischen Ansatz«: wenn man etwas über die Natur des Menschen sagen wolle, müsse man sein Ziel – bzw. das Ziel Gottes bei der Erschaffung des Menschen – kennen. Menschlicher Zweck sei seine Glückseligkeit, zu deren Erreichung Gott den Menschen mit Vernunft begabt erschaffen habe.

⁷⁰ »Aber die neuerdings aufgestellte These, daß schon Leibniz das für die Aufklärung so wichtige Schlüsselwort der Perfektibilität »eingeführt« habe, hält einer Nachprüfung nicht stand. Die frühesten Belege, die sich bei Lessing, Mendelssohn, Reimar und Tetens finden, zeigen vielmehr, daß der Perfektibilitätsbegriff erst während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts aus Rousseaus Schriften in den deutschen Sprachraum übernommen wurde.« (Hornig 1980, 224) Dennoch ist im deutschen Sprachraum die an Leibniz' Denken angelehnte *Interpretation* der Vervollkommnungsfähigkeit augenfällig. Vgl. Hermann Samuel Reimar: *Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, 3. Aufl. 1766 und 4. Aufl. 1772. Dieser fasst Perfektibilität nicht, wie Lessing, als »ruhende Eigenschaft oder bloße Potenz«, sondern als »wirksame Seelenkraft« auf (Hornig 1980, 226). Johann Nikolaus Tetens Schrift *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung* (1777) bezeichnet »den Grundcharakter des Menschen als »Perfektibilität an Selbstmacht«, als »perfektible Selbsttätigkeit« und als »Perfektibilität der menschlichen Seele« (Hornig 1980, 227). Die Verweise auf den Aspekt der Selbsttätigkeit der Monade sind deutlich.

⁷¹ Oder auch »Fähigkeit, sich zu vervollkommen« (vgl. JubA VI/2, XXXVIII, 102).

Insgesamt jedoch wurde die Vervollkommnungsfähigkeit im Zusammenhang mit ihrer Grundlage, der Vollkommenheit selbst, zusammengedacht und manifestierte den anthropologischen Aspekt des aufklärerischen Fortschrittsoptimismus. Auch die »Nachwirkungen des Vollkommenheitsbegriffs der antiken Philosophie und die Einflüsse von christlichen Glaubensvorstellungen« (Hornig 1980, 222) waren dabei virulent, indem die sich in der Geschichte zeigende menschliche Entwicklung als ein Verbesserungs- oder gar ein Heilsgeschehen reformuliert wurde. Mendelssohn übernimmt Teile dieser Elemente spätestens mit dem Rückgriff auf Leibniz' Philosophie.⁷²

Vollkommenheit, als das Prädikat Gottes (oder gar als ein göttliches Prädikat), ist kein Ausdruck quantitativer, sondern qualitativ absoluter Größe. Eigenschaften, von denen keine Schranke denkbar ist, können der Vollkommenheit zugerechnet werden.⁷³ Zugleich bildet der Begriff der Vollkommenheit auch den Ausdruck der Realität einer Sache, denn »wenn ein existierendes A gedacht wird, wird mehr an Realität gedacht, als wenn ein mögliches A gedacht wird.«⁷⁴ Die Kriterien, die Leibniz für die Vollkommenheit festlegt, sind auch für die Interpretation von Mendelssohns Denken von großer Wichtigkeit: Vollkommenheit ist Realität (Mendelssohn nennt dies: bejahende Eigenschaften), Kraftäußerung und Zusammenstimmung der Eigenschaften zu einem gemeinsamen Endzweck und damit Zusammenstimmung in einer Einheit. Von Wolff wurde sie handhabbar definiert als »perfectio est consensus in varietate, seu plurimum a se invicem differentium in uno« (»Vollkommenheit ist die Übereinstimmung in der Mannigfaltigkeit oder des Vielen, das unter sich different

⁷² Am elaboriertesten verteidigt und begründet Leibniz diese Konzeption in der *Theodicée* und in der von der Erklärung der Monaden zum »Gottesstaat« (§§ 85 f.) aufsteigenden *Monadologie* bzw. in den *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*.

⁷³ Vgl. *Monadologie* §41. In der an die *Theodicée* angeschlossenen Abhandlung *Über den Ursprung des Übels* (S. 422) weist Leibniz auf die Möglichkeit einer menschlichen Gottesvorstellung hin, »daß die Gottesidee aus der Idee von uns selbst durch die Aufhebung der Schranken unserer Vollkommenheiten entsteht, wie die Ausdehnung im absoluten Sinne in der Idee einer Kugel inbegriffen ist.« Dies heißt nicht, dass die Gottesidee durch diesen Abstraktionsvorgang etabliert wird, sondern dass das über die menschlichen Grenzen hinausweisende Vermögen der Vorstellung einer Vollkommenheit auf diese Vollkommenheit selbst verweist. Vgl. Leibniz, *Discours de métaphysique* (1686), (Ders., Hauptschriften II, 343). Die Attribute Gottes sind vollkommen, wenn sie »vortrefflich« und »allen Forderungen, die man nur stellen kann, gemäß« sind. Wichtig ist allerdings, dass nicht die Vollkommenheit Gottes seine Taten gut macht (»Denn wie sollte man ihn für das, was er geschaffen, loben, wenn er gleich lobenswert wäre, falls er das Entgegengesetzte geschaffen hätte?«, ebd., 344), sondern sein Handeln gemäß des SvG es dem Menschen überhaupt erlaubt, von Güte zu sprechen. Güte und göttliche Handlung fällt damit ineins; es meint letztlich: bestbegründete Handlung innerhalb eines Systems ausweisbarer, rationaler Gründe.

⁷⁴ »Patet etiam Existentiam esse perfectionem, seu augere realitatem, id est, cum concipitur *A existens*, plus realitatis concipi, quam cum concipitur *A possibile*.« Brief an A. Eckhard, in: GWL 1, 266. Vgl. Th. S. Hoffmann in Ritter, Bd. 11, 2001, 1115–32, hier 1127.

ist, in Einem«, *Philosophia prima, sive Ontologia* (1730), § 503). Gerade über diesen Kriterienkatalog bestand allerdings auch zu Mendelssohns Zeit große Uneinigkeit. Angesichts von dessen Übernahmen der leibnizschen und leibnizianischen Philosophie möchte ich dafür argumentieren, dass er diese Kriterien der Vollkommenheit als eine Zusammenstimmung nach (Vernunft)Gründen versteht und zugleich auf die ontologische Verfasstheit der Welt ausdehnt. Indem er nämlich allein mit spekulativen Überlegungen die gesamte Wirklichkeit adäquat zu erfassen vermeint, so sind die flankierenden Bedingungen dieses Denkens zugleich Gesetze dieser Wirklichkeit. Die Vorstellung einer vollkommenen Zusammenstimmung beruht dabei auf der universellen Gültigkeit des Satzes der Identität bzw. vom ausgeschlossenen Widerspruch (SvW) und auf dem Prinzip des zureichenden Grundes (SvG).⁷⁵ Gelten diese nicht, so ist weder rationale Welt- noch Gotteserkenntnis möglich; handelt Gott ohne zureichenden Grund, können wir dieses Handeln nicht zureichend beschreiben, erklären und begründen. Indem aber rational argumentiert wird, finden die genannten Prinzipien Anwendung. Wo immer Überlegung und Begründung auftritt, müssen sie gelten – sonst ist Überlegung und Begründung selbst nicht möglich.⁷⁶ In seiner universellen Anwendung auf das oberste Prinzip der Vollkommenheit zeigt sich die normative Grundlage rationalistischen Denkens: Nur das kann als wahr gelten, für das es einen zureichenden Grund gibt. Die Rede von Wahrheit ist damit immer auch die Rede von einer *begründbaren* Wahrheit.

Leibniz' Philosophie kann so als der groß angelegte Versuch gelten, Tendenzen der Zersplitterung und Vereinseitigung seiner Zeit wieder unter einen gemeinsamen Nenner zu bringen. Der Satz vom zureichenden Grund sollte noch einmal die vielen Begriffe der »causa« zusammenführen: er ist zugleich ein Prinzip logischer Erklärung wie auch das Gesetz der in sich zufälligen Ereignisse (vgl. *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, Abschnitt 11.) Die traditionellen Begründungsansätze

⁷⁵ Siehe Leibniz, *De libertate*, Hauptschriften II, 654–60; ebenso *Monadologie*, §§ 31 ff., *Principes de la nature et de la grâce, fondés en raison*, Abschnitt 7, *Theodicee, Discours préliminaire*, 34 f. (Abschnitt 2) und Teil I, § 44. Wolff definiert das Prinzip folgendermaßen: »Per rationem sufficientem intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit.« (Unter einem zureichendem Grunde versteht man das, aus dem eingesehen wird, warum etwas ist.) Um daran sogleich anzuschließen: »Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit quam non sit.« (Nichts ist ohne zureichenden Grund, warum etwas eher ist als nicht ist. *Ontologia*, § 70).

⁷⁶ Vgl. damit die Funktion des frühauflärerischen Gottesbegriffs, der laut Buschmann 1989a, 53 »als höchste Instanz der Rationalität im Sinne einer Vernünftigkeit des Weltprozesses« fungiert. Gott ist ein (logisches) Prinzip, das die Welt davor bewahrt, neben dem Verstand zu existieren. Mit einem solchen Gottesbegriff ist die Welt zugleich immer – je nach Verstandesleistung – dem Denken zugänglich und durch es vollständig nach Prinzipien beschreibbar. Mendelssohn hat diese grundsätzliche Applizierbarkeit auch als Quelle der rationalen Begründung von physiologischen, psychologischen, moralischen und anthropologischen Gesetzen genutzt. So Leibniz in der *Theodicee* (Hauptschriften IV, 4): »Gott ist die Ordnung selbst, in ihm herrscht strenge Folgerichtigkeit der Beziehungen und er ist mit der universellen Harmonie identisch.«

werden von ihm damit als unterschiedliche Anwendungsfälle *eines* logischen Prinzips reformuliert »und die logische, ontologische, kausale und teleologische Begründung [erweisen sich] bloß als verschiedene Aspekte derselben Sache«⁷⁷, nämlich der Rationalität Gottes. Dieser erschuf die beste aller möglichen Welten nicht deshalb, weil sie die einzig mögliche war, sondern weil sie dem göttlichen Wohlgefallen am besten Prinzip am vollkommensten entsprach. Dass damit die normativen Prinzipien auch ontologische werden, wurde dabei nicht nur von Kant, sondern auch von Abbt, Herder und anderen kritisiert. Ich werde in den gegebenen Kontexten darauf zurückkommen. Es liegt mir in meiner Arbeit jedoch nicht daran, diesen Beweis und seine Widerlegungen zu untersuchen oder gar neue Beweise vorzulegen; hier ist m.E. die Kantische Wende eindeutig und unumkehrbar vollzogen. Vielmehr soll das Prinzip als eine grundlegende Hypothese in Mendelssohns Philosophie über die rationale Einrichtung der Welt angenommen werden, an das sich – so der Versuch – ein möglichst lückenloses Netz anderer rationaler Sätze anschließen sollen. Wie in Kants transzendentaler Deduktion wird damit nicht ein Rückgang auf erste Gründe unternommen, sondern, dem juristischen Sprachgebrauch der Zeit gemäß, der Erweis einer Berechtigung formuliert, indem die Bedingungen der Möglichkeit erwiesen werden⁷⁸; es entsteht ein menschlich einsehbares Begründungsnetz, und kein gottgegebener Katalog einander unverbundener Grundsätze – in Bezug auf dessen fundamentale Geltung ohnehin die Frage nach unserer diesbezüglichen Einsichtsfähigkeit und der Berechtigung unserer Festlegung auf sie entstände.

Mendelssohns Annahme der Gültigkeit rationaler Prinzipien soll also insofern geteilt und daraufhin befragt werden, inwiefern die Geltung dieser Prinzipien die menschliche Erkennbarkeit der Welt zu begründen und das Vollkommenheitspostulat auch aus anthropologischer Sicht zu stützen vermag. Dies heißt noch nicht, dass die *ontologische* Geltung der rationalen Grundsätze erwiesen ist (dies hat auch Mendelssohn so nie zu zeigen versucht, auch wenn er dies indirekt durch die von ihm unternommenen Gottesbeweise abzusichern suchte), sondern lediglich, dass sich mit diesen Grundsätzen ein konsistentes System gewinnen lässt – das allerdings in letzter Instanz den Schritt zur wahren Geltung nicht vollziehen kann. Die Fragen, inwieweit

⁷⁷ Hans-Jürgen Engfer: Artikel »Principium rationis sufficientis«, in: Ritter 7, 1325–36, hier 1327.

⁷⁸ Kant spricht in der zweiten Auflage der KrV in der Deduktion von einer Parallelisierung mit dem Recht (das schon durch die grundlegende Frage »quid juris?« von der der empirischen Deduktion »quid facti?« abgegrenzt wird) von einer Anzeige der »Rechtmäßigkeit«, die festlegt, woraus der »Besitz« an einer Sache entsprungen ist (KrV B 117=A 85) und wonach im vorliegenden Fall nicht nachzuweisen ist, dass es Kategorien gibt, sondern dass diese die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, und zwar der begrifflichen wie anschaulichen, sind. Vgl. zur Struktur dieses »juridischen« Beweises Dieter Henrich: »Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique,« in: *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus Postumum*. Ed. by Eckart Förster. Stanford 1989, 29–46.

sich mit einem solchen System als rationale Prämisse arbeiten lässt und inwiefern das Vollkommenheitspostulat damit befriedigend reformuliert werden kann, sind in diesem Sinne leitend für die vorliegende Untersuchung.

Ebenfalls ist hier von Belang, dass die feststehende (im Sinne einer statischen) Definition von Vollkommenheit und eine normativistische Auffassung der sie konstituierenden Gesetze im Verständnis der rationalistischen Auffassung menschlicher Perfektibilität zusammenhängen. Ohne Zweifel beinhaltet der Begriff der Vervollkommnung einen dynamischen Aspekt, der sich im Begriff der Vollkommenheit – als einer idealtypischen Beschreibung – so nicht ohne weiteres findet. In Bezug auf die Erklärung menschlicher Natur jedoch zeigt sich das dynamische Potential der Vollkommenheitsphilosophie als Lehre von der Vervollkommnung. Offensichtlich unterschied sich die göttliche Perspektive einer harmonisch zusammenstimmenden Welt von derjenigen des Menschen, der sich einem widersprüchlichen Gespinnst unterschiedlichster Ereignisse ausgesetzt sah. Leibniz unterschied in diesem Sinne zwischen den Vernunft- und den Tatsachenwahrheiten. Erstere waren logisch notwendig und gehorchten dem SvW; letztere jedoch beschrieben die kontingenten, faktischen Wahrheiten, die sich im Modell einer vernünftigen und auf das Beste eingerichteten Welt aus dem Prinzip des zureichenden Grundes ergaben.⁷⁹ Zugleich wirkt die Geltung des *principium rationis sufficientis* als Begründung der Vollkommenheit der Welt: da Gott nach dem besten Grund handelt und daher die beste aller möglichen Welten geschaffen hat, so ist sie vollkommen eingerichtet. Diese Vollkommenheit spiegelt sich in den in ihr herrschenden Prinzipien ebenso wider wie in den sie repräsentierenden Lebewesen. Hier greift auch die leibnizsche Vorstellung von der Doppelfunktion der monadischen Repraesentatio: Vorstellung und Darstellung sind eins, indem die Vorstellung der Monade zugleich die Verwirklichung der Welt in der Vorstellung bedeutet – immer aber aus individuellen Gesichtspunkten, je nach Standpunkt im Weltganzen. Der Blick auf die immer bestehende Vollkommenheit wird damit perspektiviert und dynamisiert, indem alle Monaden aus ihrem individuellen Standpunkt zum vollkommenen Einheitspunkt hinstreben und erst durch dieses Streben die Vollkommenheit verwirklichen. Dies zeigt auch Leibniz' Definitionsversuch der Vollkommenheit, wie dieser ihn umfassend in der Abhandlung »Von der Weisheit« erläutert und zugleich mit anderen Schlüsselbegriffen des rationalistischen Denkens in Zusammenhang bringt:

»Vollkommenheit nenne ich alle Erhöhung des Wesens, denn wie die Krankheit gleichsam eine Erniedrigung ist und ein Abfall von der Gesundheit, also ist die Vollkommenheit etwas, so über die Gesundheit steigt; die Gesundheit aber selbst

⁷⁹ Vgl. Altmann 1982, 140. Siehe Leibniz *Theodíe, Discours préliminaire*, 34. Vorausbestimmung, Präformation ist »von richtender, niemals von nötiger Art« (30 und 34 (Abs. 2)).