

Bernhard Fabian

Wilhelm Schmidt-Biggemann

Rudolf Vierhaus (Hg.)

Deutschlands kulturelle Entfaltung

Die Neubestimmung des Menschen



Meiner

Studien zum
achtzehnten Jahrhundert
Band 2/3

STUDIEN ZUM ACHTZEHNEN JAHRHUNDERT

Herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft
für die Erforschung des achtzehnten Jahrhunderts

Band 2/3

Deutschlands kulturelle Entfaltung

Die Neubestimmung des Menschen

Herausgegeben von
Bernhard Fabian, Wilhelm Schmidt-Biggemann
und Rudolf Vierhaus

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Digitaldruck »on demand« hergestelltes, inhaltlich mit der ursprünglich 1980 bei Kraus International Publications (München) erschienenen Ausgabe identisches Exemplar. Wir bitten um Verständnis für unvermeidliche Abweichungen in der Ausstattung, die der Einzelfertigung geschuldet sind.
Weitere Informationen unter: www.meiner.de/bod.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://portal.dnb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-7873-0588-9

ISBN eBook: 978-3-7873-3048-5

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2016. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, so weit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Gesamtherstellung: BoD, Norderstedt. Gedruckt auf alterungsbeständigem Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

www.meiner.de

INHALTSVERZEICHNIS

Deutschlands kulturelle Entfaltung 1763–1790

	Seite
Einführung: Rudolf Vierhaus	IX
Reinhart Koselleck	
Sprachwandel und sozialer Wandel im ausgehenden Ancien Régime	15
Manfred Riedel	
Historizismus und Kritizismus: Kants Streit mit G. Forster und J. G. Herder . .	31
Manfred Fuhrmann	
Die ‚Querelle des Anciens et des Modernes‘, der Nationalismus und die Deutsche Klassik	49
Stefan Kunze	
Die Wiener Klassik und ihre Epoche: Zur Situierung der Musik von Haydn, Mozart und Beethoven	69
Andreas Kleinert	
Physik zwischen Aufklärung und Romantik: Die „Anfangsgründe der Naturlehre“ von Erxleben und Lichtenberg	99

Die Neubestimmung des Menschen: Wandlungen des anthropologischen Konzepts im 18. Jahrhundert

	Seite
Einführung: Richard Toellner	I
Bernhard Fabian	
Newtonische Anthropologie: Alexander Popes <i>Essay on Man</i>	117
Jürgen von Stackelberg	
Das Bild der Frau im französischen Roman des achtzehnten Jahrhunderts	135
Christian Probst	
Das Menschenbild der praktischen Medizin im 18. Jahrhundert, gezeigt an den Beispielen der Iatromechanik und des Epidemismus	155
Wilhelm Schmidt-Biggemann	
Mutmaßungen über die Vorstellung vom Ende der Erbsünde	171
Odo Marquard	
Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts	193
Wolf Lepenies	
Naturgeschichte und Anthropologie im 18. Jahrhundert	211
Gerd Kleinheyer	
Wandlungen des Deliquentenbildes in den Strafrechtsordnungen des 18. Jahrhunderts	227
Hans-Jürgen Schings	
Der anthropologische Roman. Seine Entstehung und Krise im Zeitalter der Spätaufklärung	247
Victor Link	
„A monopoly contrary to the nature and reason of things“: Frühe literarische Opposition gegen Maschinen in England	277

Deutschlands kulturelle Entfaltung



1763–1789

Zur Einführung

Periodisierung ist der Versuch, einen geschichtlichen Prozeß nachträglich nach inhaltlichen Kriterien zu gliedern. Jahreszahlen können dabei nur als Markierungen und Signale gelten; denn aufeinander folgende Epochen lassen sich nicht von ihren Rändern, sondern nur von ihrer Mitte her inhaltlich bestimmen – nämlich von den besonderen, für sie charakteristischen Konstellationen der historischen Kräfte. In der deutschen Geschichte des 18. Jahrhunderts hat es zwischen dem Ende des Siebenjährigen Krieges und dem Beginn der Ausstrahlungen der Französischen Revolution nach Deutschland hinein eine Konstellation gegeben, die es berechtigt erscheinen läßt, diese Zeit als eine eigene Epoche zu bezeichnen.

Zunächst ist auf die außenpolitische Entlastung Deutschlands hinzuweisen. Mit dem Verlust der nordamerikanischen Besitzungen und der Niederlage in Indien war Frankreich als Kolonialmacht endgültig von England überflügelt; aber auch auf dem Kontinent war seine Stellung geschwächt, seitdem es sich 1756 mit Österreich verbündet und damit der Freiheit seiner Politik in Mittel- und Osteuropa begeben, im Kampf gegen Preußen an militärischem Ansehen verloren hatte. Seine alten Verbündeten Schweden und das Osmanenreich waren längst aus der großen Politik ausgeschieden; in Polen hatte sich der Einfluß Rußlands durchgesetzt. Wie sehr durch den Aufstieg Rußlands, Preußens und den Wiederaufstieg Österreichs die Kräfteverhältnisse in Europa verändert waren, erwies sich am eklatantesten darin, daß Frankreich die 1772 beginnende Aufteilung Polens unter den drei östlichen Großmächten nicht nur nicht verhindern konnte, sondern an diesem diplomatischen Geschäft überhaupt nicht beteiligt wurde. Auch seine Unterstützung der nordamerikanischen Kolonisten in ihrem Unabhängigkeitskampf lenkte es von Mitteleuropa ab, während sich zugleich die innere Krise seines Regierungssystems infolge mißlungener Reformen verschärfte.

England war von den Vorgängen in Nordamerika und dem innenpolitischen Streit darüber in Anspruch genommen. Der Friede von Versailles 1783 stellte den Pariser Frieden von 1763 in den Schatten, und mit der Bewaffneten Seeneutralität (1780) zeichnete sich eine antienglische Koalition der Festlandstaaten ab: eine Reaktion gegen das Übergewicht der Seemacht, die von einer wachsenden Kritik an England als dem nur vorgeblichen Land der Freiheit begleitet war. – Rußland, das sich nur

langsam aus den Wirren des Regierungsantritts Katharinas II. erhob, war zunächst mit innenpolitischen Reformen und dem Vordringen zum Schwarzen Meer beschäftigt. Die Lösung der Göttinger Frage, die Stabilisierung der „Ruhe des Nordens“ und das Auftreten als Garantiemacht des Teschener Friedens (1778) ließen die Absicht der Zarin erkennen, in Mitteleuropa den Frieden zu erhalten. Das gleichwohl der Einfluß Rußlands auf die deutsche Politik stetig wuchs — seit dem Siebenjährigen Krieg waren gute Beziehungen zum Zarenreich ein Gebot der preußischen Staatsräson; Joseph II. warb um die politische Gunst der Zarin, um dem preußischen Rivalen den Rang abzulaufen und um aus der Zurückdrängung des Osmanenreiches Vorteil zu ziehen; der Gewinn aus der ersten polnischen Teilung ließ Rußland weit nach Westen vorrücken! — wirkte noch nicht wie später als hemmender Druck auf die deutschen Verhältnisse, sondern trug eher dazu bei, den preußisch-österreichischen Dualismus zu dämpfen.

In Deutschland selber hatte sich die Machtkonstellation von 1745 bestätigt. Preußen war neben dem „Hause Österreich“ eine selbständige Großmacht geworden, gab dem deutschen Norden und dem protestantischen Deutschland ein neues Schwerpunktsgewicht; überdies war es in den engen Kreis der „Großen Mächte“ Europas eingetreten — ein Vorgang, der von Zeitgenossen als eine politische „Revolution“ empfunden wurde. Friedrich II. wußte aber auch, daß alles darauf ankam, die erreichte Stellung zu halten und alles zu unterlassen, was sie gefährden konnte. Österreich hatte zwar Schlesien verloren, war aber doch in seiner inneren staatlichen Organisation gefestigt und mit gestärktem politischen Bewußtsein aus dem Kampf mit Preußen hervorgegangen. Beide Mächte machten die europäische Mitte stärker als zuvor. Während in Preußen eine aufgeklärte-absolutistische Regierung im „Rétablissemment“ und im inneren Staatsausbau eine ausgreifende, aber doch nur vorsichtig reformierende administrative Aktivität entfaltete, kamen in Österreich nach 1763 die theresianischen Reformen langsam zu Geltung; von 1780 an steigerte Joseph II. sie zur „Revolution von oben“. Die Regierungen vieler kleinerer — weltlicher und geistlicher — Staaten in Deutschland haben entweder aus eigenen Antrieben oder im Sog der großen Mächte ebenfalls die Bahn einer aufgeklärten Politik betreten.

Zweifellos begünstigten die relative außenpolitische Ruhe und der relative innere Friede — der gefährlich erscheinende Bayerische Erbfolgekrieg blieb ein begrenzter Konflikt! — für fast drei Jahrzehnte die verstärkte Hinwendung deutscher Regierungen zur inneren Entwicklung ihrer Länder und zu administrativen Reformen, wozu sie ebenso durch fiskalisch-ökonomische und politisch-pädagogische wie durch aufgeklärte-humanitäre, aber auch machtpolitische und Prestigeinteressen veranlaßt wurden. Sie erkannten die Nützlichkeit einer solchen Politik für die Stärkung des bestehenden politischen Systems. Angeregt und unterstützt wurde die Hinwendung zur inneren Politik durch die allgemeine Bewußtseins- und Meinungs-entwicklung, die Bildungsbewegung und den Kulturprozeß der Zeit. Daß gerade diese den entscheidenden Inhalt der Zeit ausmachten, daß ein breiter und tiefer

„geistiger“ Wandel sich damals in Deutschland vollzogen habe, wichtiger und folgenreicher als alle politischen Reformen, war die Überzeugung von nicht wenigen Zeitgenossen, die die „Revolution des Geistes“ in Deutschland mit der politischen Revolution von 1789 in Frankreich verglichen haben. Und auch die spätere These, daß die Deutschen sich in jener Zeit als Kulturnation bewußt geworden und damit die Grundlagen für die Ausbildung einer Staatsnation gelegt worden seien, hebt die allgemeine Bedeutung der kulturellen Entfaltung im späten 18. Jahrhundert hervor.

Die Fülle individueller Zeugnisse, wonach für die gebildeten Deutschen jener Zeit, also für die Schreibenden und Lesenden, diese Entfaltung – das Aufblühen der deutschen Literatur und Philosophie, aber auch die Entstehung eines Publikums, die zunehmende Zahl von Büchern und Zeitschriften, die Ausbildung einer literarischen Diskussion und Kritik, das wachsende Interesse an Information über Ergebnisse der Wissenschaften – zur prägenden Erfahrung wurde, ist überwältigend. Mit zunehmender Publizität, also der öffentlichen Behandlung eines immer mehr sich erweiternden Umkreises von Themen, über die vorher kirchliche und staatliche Autoritäten gewacht hatten, wuchs das Bewußtsein der Freiheit im Denken, wuchsen aber auch die Sicherheit im Ausdruck, der Mut zur Meinung. Dabei festigte sich die Überzeugung, daß mit Publizität, Aufklärung, Belehrung und Kritik der wesentliche Schritt zur Beseitigung von Unwissenheit und Unmündigkeit, zur Verhinderung von Machtmißbrauch, zum Abbau von Vorurteilen, zur Verbesserung der Lebensverhältnisse, zur Reform auf allen Gebieten getan sei. Aufklärung der Menschen durch Erziehung und freien Meinungsaustausch, Befähigung der Menschen zu verbesserndem Handeln durch Bildung, so glaubt man, mache den Untertan zum Bürger, zum Patrioten.

Solche Vorstellungen waren keineswegs bloß Utopien realitäts- und politikferner Schriftsteller. Sie fanden sich bestätigt durch Reformsätze aufgeklärter Regierungen, zu denen auch die freiere Handhabung der Zensur gehörte; sie fanden aber auch darin einen Realitätsbezug, daß diejenigen, die solche Vorstellungen entwickelten und verbreiteten, als Beamte, Lehrer, Professoren, Pfarrer, Juristen etc. zu einer wenn auch meist nur engen praktischen Wirkung gelangten. Diese Gebildeten waren es, die die kulturelle Bewegung des späten 18. Jahrhunderts trugen: nicht „das“ Bürgertum, sondern eine Gruppe Gebildeter vornehmlich bürgerlicher, aber auch adeliger und klein-, selbst unterbürgerlicher Herkunft. Sowohl die eigene intellektuelle, moralische und Bildungsentwicklung als auch die Erfahrung der Zugehörigkeit zu einer wachsenden Gruppe Gleichdenkender und -strebender ließ sie an die Ausbreitung der „Aufklärung“, des kulturellen Fortschritts auf die ganze Gesellschaft und auch in die Politik, die Justiz, das Wirtschaftsleben hinein glauben. Sie hielten die Begrenzung der Macht durch Einisicht der Regierenden und durch den Druck der öffentlichen Meinung auf sie für möglich; und sie glaubten an die Macht der Vernunft, wenn ihr Weg freigeräumt werde, wenn vor allem die Menschen

durch Erziehung in den Stand versetzt würden, von ihr den ihnen möglichen Gebrauch zu machen. Mehr oder weniger waren sie überzeugt, daß das Vernünftige auch das Nützliche, das gute auch das Praktische, das Schöne auch das Bessere sei. Das alles war und sollte nicht nur Theorie sein, sondern die Praxis erreichen. Der „Patriotismus“, den sie forderten, war ein politischer Moralismus in praktischer Absicht; was sie schrieben, sollte die Leser mit Kenntnissen ausstatten, zum Denken und zum besseren Leben anleiten, zu ihrer moralischen und ästhetischen Bildung beitragen; die Wissenschaften sollten praktische Verbesserungen bewirken.

Wie weit aber wurde Praxis wirklich erreicht? Im Schulwesen, im Strafvollzug, im Landbau etc. kam vieles in Gang. Patriotische und gemeinnützige Gesellschaften traten zusammen, sorgten für die Verbreitung nützlicher Kenntnisse und stießen technische Innovationen an. Moderne Vorstellungen der Zeit drangen in Gesetzgebung und administrative Praxis ein. Es war also nicht bloß Wunschedenken und Selbstdäuschung der Gebildeten, wenn sie der Überzeugung vielfachen Ausdruck gaben, daß ihre Gegenwart mehr als frühere Zeiten von der tagtäglichen Arbeitspraxis bis zur politischen Verfassung offen für Reformen sei. Ihr Optimismus erfuhr jedoch, schon vor 1789, schwere Rückschläge. Dadurch, daß die tatsächlichen Machtverhältnisse kritisiert und uminterpretiert, z. B. die Monarchie auf das Prinzip des Gesellschaftsvertrags gestellt und die Ständeordnung staatsfunktionalistisch begriffen wurden, konnten sie allenfalls infragegestellt und vielleicht in Bewegung gebracht, aber noch nicht wirklich verändert werden. Die administrative Praxis war nicht dadurch schon eine andere, daß sie einer aufgeklärten Zielsetzung diente. Aufgeklärte Regierungen erhoben in der Ausübung ihrer Gewalt nicht weniger absolute Ansprüche als ihre Vorgänger, sondern hielten sich zur Bevormundung und zum Eingriff in alle Lebensbereiche dadurch eher noch mehr berechtigt, daß sie Reform zu ihrem Ziel machten. Die Gebildeten mußten überdies erkennen, daß sie große Teile der Bevölkerung, vor allem die Unterschichten, noch nicht erreichten, ihre Sprache nicht sprachen, das Werk der Aufklärung und Bildung also viel langfristiger und schwieriger war als sie angenommen hatten.

Dadurch aber wurde die verbreitete Neigung verstärkt, den Fortschritt im wesentlichen von der Verwaltung und von der Erziehung zu erwarten. Denn zu einer revolutionären Änderung des politischen und sozialen Systems waren die Gebildeten weder bereit noch in der Lage; sie fürchteten revolutionäre Vorstöße aus der Masse der Bevölkerung ebenso wie sie sich scheuten, die Massen zur Unterstützung ihrer Reformziele aufzurufen. Glaubten sie doch – und sahen sich durch die Vorgänge in Frankreich seit 1789 darin bestätigt –, daß Volksrevolutionen den betretenen Weg der kontinuitätssichernden Reform verschütten und den Despotismus einzelner durch den Despotismus der Masse ersetzen müßten.

Ich will die einführenden Bemerkungen über die Eigenart der Epoche zwischen 1763 und 1790 hier abbrechen. Soviel mag deutlich geworden sein, daß

1. Deutschland im späten 18. Jahrhundert in der Situation eines „Entwicklungslandes“ war, in dem das Bewußtsein für die Notwendigkeit politischer und sozialer Reformen sich ausweitete. Da viele, die so dachten, diese Reformen sich nur als Maßnahmen der Regierungen erfolgversprechend vorstellen konnten, ist diesen eine große Erwartung entgegengebracht worden, die bei den Regierungen und Verwaltenden das Bewußtsein verstärkte, das allgemeine Wohl besser als die Bevölkerung selber zu kennen und zu fördern.
2. Die am stärksten motivierte Gruppe in der deutschen Gesellschaft des späten 18. Jahrhunderts, die Gebildeten, erfuhren in jener Zeit eine außerordentliche Stärkung ihres Selbstbewußtseins; ihre Bereitschaft zu „patriotischem“ Engagement aber lief sich vielfach an den Verhältnissen fest.
3. Die Zeit zwischen 1763 und 1790 war – sozial und politisch gesehen – weniger eine solche der Emanzipation als der Antizipation. Sie hat jedoch ein Potential an Menschen und Ideen bereitgestellt, das für die weitere Entwicklung von entscheidender Bedeutung war, wenngleich diese Entwicklung noch lange durch Traditionen behindert blieb und spezifische Verspätungen aufwies.
4. Das Urteil über die allgemeine Bedeutung der kulturellen Entfaltung in Deutschland zwischen Siebenjährigem Krieg und Französischer Revolution kann sich mit der pauschalen Feststellung ihrer politischen Folgenlosigkeit oder ihrer kompensatorischen Funktion oder mir der Erklärung, die Deutschen seien wohl zu geistigen, nicht aber zu politischen Innovationen geeignet, nicht begnügen. Vielmehr ist die sensibilisierende Wirkung der kulturellen Entfaltung auch für den Bereich des sozialen und politischen Lebens hervorzuheben. Es muß erkannt werden, was sie für die Ausbildung des öffentlichen und des nationalen Bewußtseins, für das Selbständigwerden des Denkens und Empfindens, für die allgemeine Bildungsentwicklung bedeutet hat. Allerdings muß auch gefragt werden, ob deutsche Möglichkeiten durch die Auswirkungen der Revolution im Nachbarland, vor allem durch Napoleons Intervention abgebogen und überlagert oder welche dadurch erst freigelegt worden sind.

Rudolf Vierhaus

Reinhart Koselleck

Sprachwandel und sozialer Wandel im ausgehenden Ancien Régime

Im November 1782 bewarb sich der Baron von Massenbach, aus dem Kraichgau kommend, bei Friedrich dem Großen um eine Offiziersstelle. Nach bestandener Prüfung in Trigonometrie, Mathematik und Fortification wurde er vom König in Sanssouci empfangen. Dabei fragte ihn der König: „In der Gegend von Heilbronn wohnt Sein Vater? – Hat Er das Lager gesehen, das die Österreicher in dieser Gegengehabt haben?“ (Der Baron antwortete): „Ja! Eure Königliche Majestät, es war eigentlich bei Sontheim; die rechte Flanke war durch den Neckar gedeckt, die linke stand in der Luft. Ein Angriff auf die linke Flanke hätte die Kaiserlichen – ich korrigierte mich und sagte, die Österreicher in den Neckar geworfen.‘ Der König sah mich mit durchdringendem, forschem Blicke an. –“¹

Der Baron von Massenbach hat uns nicht verraten, was hinter des Königs Stirne vor sich ging. Aber wir dürfen es vermuten. Stellte sich da nicht ein fragwürdiges Subjekt vor, ein Süddeutscher, der reichstreu von den Kaiserlichen sprach statt von den Österreichern? Immerhin, er hat sich korrigiert. So wechselte der Alte Fritz das Thema und stellte schließlich den Baron ein, der dem preußischen Staat später noch viel Ärger bereiten sollte.

Der Benennungswechsel von den ‚Kaiserlichen‘ auf die ‚Österreicher‘ enthielt eine politische Option. Wir kennen einen ähnlichen Wortverdrängungsvorgang und Wortgebrauchswechsel im Laufe unserer Generation: von der SBZ bzw. Ostzone über die „DDR“ zur DDR pur. – Wer 1782 im Kaiser nur den Österreicher sah, der partizipierte durch seine Sprechweise an einem schlechenden, aber durch die Schlesischen Kriege schubweise vorangetriebenen Verfassungswandel des Deutschen Reiches. Nicht mehr der Kaiser wurde apostrophiert, denn das hätte seine Rangstellung über dem Kurfürsten von Brandenburg herausgestrichen, sondern sein Lager wurde politisch-geographisch verortet. Die Österreicher rückten in ein räumliches Gegenüber zu Preußen, so daß dessen potentielle Gleichrangigkeit zumindest sprachpragmatisch hergestellt wurde.

In der zeremoniell normierten Umgangssprache der höfischen Welt und ihrer ständischen Rangordnung, der unser Zeugnis entstammt, hatte eine solche Wortwahl großes Gewicht. Mit der Umbenennung des gegnerischen Lagers veränderte sich

perspektivisch auch der Sachverhalt. Eine Auseinandersetzung zwischen Berlin und Wien vollzog sich dann nicht mehr zwischen rangverschiedenen Fürsten des Deutschen Reiches, sondern wurde zum Konflikt zwischen zwei Ländern, genauer gesagt, zwischen zwei gleichberechtigten Staaten. — Nun besteht freilich historisch gesehen kein Zweifel daran, daß diese Umbenennung, die der Baron von Massenbach im Gespräch mit Friedrich II. nachvollzog, nur möglich war, weil die europäische Politik des Hauses Habsburg seit langem und weil die vergangenen vierzig Jahre Friederizianischer Politik den Sachverhalt bereits *de facto* geändert hatten. Sonst hätte sich vermutlich unser Baron gar nicht nach Berlin begeben, um unter den Fahnen des von ihm verehrten Monarchen zu dienen.

Unser Beispiel liefert den authentischen Fall geänderter Sprechweise — um nicht schon den ‚Sprachwandel‘ zu bemühen —, der zum Wandel des politischen und sozialen Sachverhalts in einer bestimmbaren Beziehung steht. Wir lassen hier zunächst die Frage nach der Priorität offen, ob die veränderte Redeweise dem Sachwandel vorausgegangen sei oder umgekehrt. Denn diese Frage kann für den Berliner Hof, wenn überhaupt, sinnvoll nur gestellt werden, wenn wir die despektierlichen Ausdrücke des jungen Fritz über die ungarische Majestät der Maria Theresia kennenlernten, bevor er seine machtpolitischen Erfolge hatte.

Kehren wir uns vom ersten Beispiel ab, das mehr außenpolitische und völkerrechtliche Implikationen hatte und wenden wir uns einer Beispielreihe zu, die staatsrechtliche Fragen aufrollt.

Es ist seit der antiken Sophistik und in der christlich-stoischen Tradition ein abendländisches Thema geblieben, — freilich nicht nur ein Thema des Abendlandes — wie der gute Fürst zu bestimmen sei. Die daraus entfachte Diskussion gelangte nun im 18. Jahrhundert durch die aufklärerische Kritik an der Despotie auf einen Höhepunkt, der zugleich eine epochale Peripetie einleitete. Denn die fürstliche Herrschaft wurde zunehmend mit Despotie schlechthin gleichgesetzt, so daß die monarchische Verfassungsform schließlich aus der Zahl theoretisch legitimierbarer Verfassungen ausgeschieden wurde.

Dafür einige Zeugnisse. 1779 veröffentlichte der Göttinger Briefwechsel meist historischen und politischen Inhalts ein semantisches *Vademecum* für reiselustige Deutsche.² Der Artikel, — ‚Varianten in der politischen Terminologie‘ über schrieben — stellte fest: „Die Staatswissenschaft hat ihre eigene Terminologie . . . In ihren Hauptsätzen ist man jetzt in dem aufgeklärten Teile Europas so ziemlich eins: Aber in dem Ausdruck dieser Sätze gibt es immer noch Varianten. Und diese Varianten sind in der Politik bei weitem wichtiger als in jeder anderen Wissenschaft.“ Der Privatmann müsse sich deshalb „zu seiner eigenen Sicherheit ein geographisch-politisches Variantenregister“ halten, und das wolle der Artikel liefern. Die Grundfrage, die der Privatmann zu seiner Sicherheit jeweils richtig beantworten können muß, lautete, ob der Fürst nur Fürst, also Despot, oder ob er auch Mensch sei.

Offen blieb hier, was für ein Mensch. Moser hat die Frage bald darauf präzisiert: „Der Mensch steckt nicht im König, der König steckt im Menschen, und wie der Mensch ist, so ist der König.“³ Diese Bestimmung blieb noch tief in der stoischen Tradition und im Herkommen der christlichen Zweiweltenlehre aufgehoben, – eine Bestimmung, die im gleichzeitigen Frankreich sehr viel radikaler formuliert wurde, worauf ich gleich zu sprechen komme.

Jedenfalls wurde der Monarch als Souverän auch in Deutschland Kriterien unterworfen, die seine Souveränität naturrechtlich, moralisch oder nach Maximen des gesellschaftlichen Wohles einzuschränken geeignet waren. Wenn man so will, nahm Friedrichs des Großen geflügeltes Wort vom ‚Ersten Diener seines Staates‘ die Einschränkung als Selbstbindung vorweg.

Der Bedeutungsraum des Begriffs ‚König‘ wurde nicht nur moralisch, sondern auch politisch in neue Sinnhorizonte gestellt. Beide Vorgänge verweisen auf einen langfristigen und langsamen Wandel des ihm zuzuordnenden sozialen und politischen Sachverhaltes. Der Wandel manifestiert sich schließlich im staatsrechtlich normierten Wortgebrauch, der im Preußischen Allgemeinen Landrecht den Monarchen und das Gemeinwesen in einen Zusammenhang brachte, wie er im Zeitalter des Absolutismus so nicht gesehen werden konnte. Ich spreche vom 13. Titel des Zweiten Teils dieses berühmten Gesetzbuches, der die ‚Rechte und Pflichten des Staates überhaupt‘ festlegte.

Dieser Titel wurde von vielen Zeitgenossen stürmisch begrüßt, aber ebenso von anderen als ungeheuerlich empfunden und zurückgewiesen. Da war die Rede von Rechten und Pflichten, die nicht etwa einer Person zugeordnet wurden, sondern einem Abstraktum: dem Staat. Und um diesen Überschritt zu verdeutlichen, sprach der Gesetzgeber sogar vom ‚Staat überhaupt‘ obwohl das Landrecht selber in legaler Sprechweise für die Summe der verschiedenen preußischen Staaten im Plural erlassen worden war. Gleichwohl wurde einer der modernen, damals zahlreich entstandenen Kollektivsingularen in den Gesetzesstext eingeschleust, nämlich der ‚Staat überhaupt‘, der Rechte und Pflichten zu wahren hatte. Kein Wunder, daß dieser Titel noch lange umstritten blieb, staatsrechtliche jedenfalls bis zur Verfassungsstiftung von 1850 und im politischen Diskurs noch lange darüber hinaus, man brauche nur an die von Bismarck bevorzugte Wortverwendung von König vor Staat zu erinnern.

Die sprachliche Innovation wird deutlicher, wenn gezeigt wird, wie dieser Titel vom ‚Staat überhaupt‘ den politischen Stellenwert des Monarchen, zumindest potentiell, verschoben hat. Der Paragraph 1 des genannten Titels lautete: „Alle Rechte und Pflichten des Staates gegen seine Bürger und Schutzverwandten vereinigen sich in dem Oberhaupte desselben.“ Dieser Satz läßt sich zunächst traditionell lesen, daß nämlich der Monarch Repräsentant des Gemeinwesen sei, für das er

persönlich einsteht. Dann konnte er auch ‚Souverän‘ genannt werden, ihm gebührte dann die Anrede der Majestät.

Aber die Verfasser des Landrechts vermieden es geflissentlich, vom ‚Monarchen‘ zu sprechen, weil dann die Bestimmung der Staatsform theoretisch festgelegt worden wäre. Das hätte ihrer aufgeklärten Sichtweise widersprochen, die auch eine Monarchie nur vom Staatszweck her, mit Kant zu sprechen, republikanisch legitimierte. Ebenso vermieden sie den völker- und staatsrechtlichen Titel ‚Souverän‘, weil dann die strittige Frage aufgedeckt worden wäre, ob es sich um eine persönliche oder um eine staatlichen Souveränität handele. Ferner vermieden sie den Ausdruck ‚König‘, weil damit eine ständische Rangbezeichnung, im Reich gar minderem Grade als des Kaisers, und ein Titel staatsrechtlich festgeschrieben worden wäre, der sich nur von der außerhalb des Reiches gelegenen Provinz Preußen ableiten ließ. Selbstverständlich verzichteten sie schließlich darauf, die persönliche Anrede ‚Majestät‘ in einen Gesetzestext einzubringen, der generelle Normen aufstellte. Statt dessen führten sie den Ausdruck des ‚Oberhauptes *im Staate*‘ (§ 2) ein. Sie sprachen nicht einmal vom Oberhaupt *des Staates*, um die vorgeordnete Stellung des Staates vor seinem Oberhaupt ja nicht zu vertuschen.

Was ist nun der semantische Befund dieses Titels? Rein wortgeschichtlich gesehen kann man sagen, daß alte Ausdrücke weiter verwendet wurden. Ich erspare mir, die Konvergenzzone von ‚überhaupt‘ und ‚Oberhaupt‘ zu apostrophieren. Hier lag, beim Wort genommen, sogar politischer Sprengstoff verborgen. Vom Staat im juristisch gemeinten Sinne einer überständischen Organisation mit letzter Instanz wurde schon vorher gesprochen und auch von seinem Oberhaupt konnte zuvor gesprochen werden. Insofern liegt wortgeschichtlich scheinbar kein Wandel vor. Und doch ist in der Wortverwendungsweise, vor allem in der Zusammensetzung des ‚Oberhauptes *im Staate*‘ und in der Begriffsbildung des ‚Staates überhaupt‘ eine Neuerung zu erkennen. Es handelt sich um Nuancen der Wortverwendung, die gleichwohl zu einem neuen Staatsbegriff hinführten und insofern auch einen neuen Sachverhalt registrierten, jedenfalls intendieren sollten.

Das sei kurz erläutert. Der Ausdruck des Oberhauptes entstammt der organologischen Metaphorik, es handelt sich um das ‚caput‘, französisch den ‚chef‘, um den Kopf, der den Staatskörper von oben nach unten innerviert und leitet. Insoweit war es zunächst eine Metapher des politischen Diskurses, die seit der Antike und im christlichen Sinnzusammenhang immer weitergereicht und verwendet worden war, um die Aufgaben eines Herrschers zu umschreiben. Diese metaphorische Umschreibung rückt nunmehr im Gefolge der aufklärerischen Staatsformdebatte auf zu einer Funktionsbestimmung in staatsrechtlicher Absicht. Wenn mit Kant nicht mehr nach der persönlichen Herrschaftsweise (formam imperii) gefragt wird, sondern nach der Regierungsform (formam regiminis), dann verschiebt sich der Sinn des weiterverwendeten Wortes ‚Oberhaupt‘. Der Monarch wird zum Oberhaupt, indem er auf

seine Aufgaben festgelegt wird, im vorgegebenen Staate dessen Rechte und Pflichten zu wahren und zu verwalten. Anders gewendet, die Funktionsbestimmung wird staatsrechtlich normiert, das Oberhaupt gewinnt seine Stellung aus dem neuen Begriff des Staates überhaupt. Von göttlichen oder erblichen Rechten des Souveräns ist keine Rede mehr, der ‚König‘ wird verdrängt, die aufgeklärte Staatstheorie verwandelt ihn in einen Funktionsträger, und diese Verwandlung wird juristisch festgeschrieben. Was also wortgeschichtlich unscheinbar war, indizierte begriffs geschichtlich einen Wandel, der insofern auch Sprachwandel genannt werden mag, als er etwas Neues auszudrücken erlaubte. Aus der Metapher wird ein eigenständiger, staatsrechtlich einlösbarer Begriff.

Nun wird man sofort die Frage aufwerfen, ob der neue Wortverwendunszusammenhang, der einen neuen Begriff vom Staat festschrieb, auch einen gewandelten Sachverhalt aufzeigt. Man mag füglich bezweifeln, ob der zitierte staatsrechtliche Titel überhaupt mit dem persönlichen Regiment des Alten Fritz vereinbar war. Sicher hat der Titel auch versucht, dessen moralische Aura eines ersten Staatsdieners in einen Paragraphen zu bannen. Noch mehr wird man anzweifeln können, ob die staatsrechtlichen Paragraphen von Friedrichs Nachfolger, von Friedrich Wilhelm II., jemals akzeptiert worden sind. Dann aber hätten wir einen authentischen Fall dafür, daß hier von den Juristen eine Sprachregelung getroffen wurde, die oberhalb aller ständischen Rechtstitel einen modernen Staat intendierte, ohne daß seine Verfassungswirklichkeit schon auf die Höhe dieser Norm gebracht worden wäre.

— Freilich stellt im gesamten Sprachhaushalt die juristische Terminologie, speziell die des Staats- und Verfassungsrechtes immer einen besonderen Fall dar. Denn die Wirklichkeit hängt in administrativ und jurisdiktionell vollziehbarer Weise auch von der Geltungskraft der sprachlichen Satzungen ab. —

Wenn nun die sprachliche Neusetzung mehr zu normieren versuchte, als damals empirisch einlösbar war, so wäre der Begriffswandel dem intendierten sozialen und politischen Wandel vorausgeeilt. Aber lassen wir auch hier die delikate Frage nach der Priorität von Sprach- oder Sachwandel zunächst ruhen. Sicher kann man sagen, daß ohne das zeitlich vorausgegangene Regiment Friedrichs des Großen der neue Begriff eines ‚Staates überhaupt‘ und seines ‚Oberhauptes‘ 1791 nicht hätte legalisiert werden können. Ebenso sicher läßt sich dagegen sagen, daß der neue Begriff des Staates überhaupt der ständischen Wirklichkeit der preußischen Gesellschaft von 1791 unangemessen war und insofern deren Wandel oder Reform zu provozieren geeignet schien. Die Erfahrungen der vorausliegenden Zeit und eine zukunftgerichtete Intention gingen auf unterscheidbare Weise in den normierenden Sprachgebrauch ein. Wir dürfen deshalb festhalten, daß die sprachliche Innovation und der empirische Sachverhalt, der normiert und das hieß unter Wandlungsdruck gesetzt wurde, nicht rundum übereinstimmten.

Jenseits des bisher geschilderten moralischen und juristischen Sprachgebrauchs sei noch auf eine weitere Innovation hingewiesen, die die Monarchen im letzten Drittel des Jahrhunderts unter andere, provokative, Kriterien zu stellen geeignet war. Im Maße, als der ‚Mensch‘ von den sogenannten Stürmern und Drängern empathisch aufgeladen wurde, gerieten auch die Herrscher unter einen Individualisierungzwang: sie mußten sich sozusagen ganz persönlich ausweisen, wenn sie vor der Kritik bestehen wollten.

Im Horizont des Geniekultes erwiesen sich dann die verschiedenen Verhaltensweisen und Eigenschaften der Herrscher nicht mehr als Fügung und Schickung, die der Untertan hinzunehmen hatte. Vielmehr gerieten die Herrscher unter eine Urteilsskala, die vom Bösewicht bis zum Hochmenschen, zum Kraftmenschen, zum Übermenschen reichte. So empfand auch unser Kronzeuge, Baron von Massenbach, als er sich dem Alten Fritz gegenüber sah. Er fühlte sich so, „als näherte sich (ihm) ein überirdisches Wesen“.⁴ Damit war nicht mehr die absolutistische Gott-Königssymbolik beschworen worden, sondern die Einzigartigkeit des Genies. Das zeigt uns auch das Attribut, das Friedrich als Herrscher kennzeichnen sollte.

Friedrich II. erhielt von seinen Zeitgenossen noch nicht, jedenfalls nicht nur, den Beinamen des Großen. Zunächst wurde er – seit der Jahrhundertmitte – als ‚Friedrich der Einzige‘ stilisiert. In der langen topologischen Reihe der Herrscher-Epitheta ist dieser Ausdruck nun ebenfalls neu. Er ist weder allgemein und wiederholbar wie die Auszeichnung ‚des Großen‘, noch nennt er nur individuelle Eigenschaften, wie etwa dick, faul oder klumpfüßig zu sein, welche Attribute an der Benennung früherer Monarchen hängenblieben. Vielmehr wird hier die Einmaligkeit als solche apostrophiert. ‚Friedrich der Einzige‘ wird gleichsam historistisch an der ganzen Geschichte gemessen und zum unvergleichbaren, unverwechselbaren Herrscherindividuum hochstilisiert. Damit wurde eine Begriffsbestimmung getroffen, die seitdem, besonders im Kontext der cäsaristischen Führerfiguren, nicht mehr aus dem politischen Wortschatz verschwunden ist. Sie läßt nur noch Superlative zu. In der damaligen Situation war das neue Epitheton des Einzigsten gleichsam eine bescheidene Vorausdefinition für „Napoleon“, der von seinen Anhängern als schlechthin einmalig erachtet wurde. Und der Baron von Massenbach gehörte denn auch zu jenen Preußen, die nach der Katastrophe von 1807 beide Figuren kritisch gegen den reformbedürftigen preußischen Staat ausspielten.

So steht neben der moralischen Perspektive und der juristischen Normierung des Staatsoberhauptes eine umgangssprachliche Innovation, die den absoluten Herrn und König neu stilisiert hat. Dabei fällt ein Schlaglicht auf die brüchig werdende absolutistisch-ständische Sozialordnung. Der Monarch, speziell der Alte Fritz, gewann nolens volens eine Legitimität, die sich, statt auf göttlichem oder erblichem Recht zu gründen, auf den geschichtlichen Erfolg berief, dessen Akklamationsraum sich ständischer Zuordnung entzog.

Die Neubestimmung des Menschen



Wandlungen des anthropologischen Konzepts
im 18. Jahrhundert

Zur Einführung

Das Tagungsthema: „Die Neubestimmung des Menschen: Wandlungen des anthropologischen Konzepts im 18. Jahrhundert“ scheint vorauszusetzen, was doch in Frage steht und ausdrücklich in Frage gestellt werden muß: Hat in Europa im 18. Jahrhundert eine Neubestimmung des Menschen stattgefunden, hat das Jahrhundert, das sich selbst das Zeitalter der Aufklärung nannte, ein anthropologisches Konzept ausgebildet, ist dieses Konzept Wandlungen unterworfen gewesen und welchen? Wer diese Fragen so stellt, weiß, daß es darauf keine eindeutigen Antworten gibt. Es kann daher nur der Sinn der Referate und Diskussionen sein, das Generalthema in unterschiedlichen Bereichen, unter unterschiedlichen Aspekten zur Sprache zu bringen. Die Einzelthemen sind so gewählt, daß die Vorstellung vom Menschen in Theologie und Recht, in Philosophie und Literatur, in Medizin und Naturkunde exemplarisch beleuchtet und diskutiert werden können. So notwendig fragmentarisch dies auch bleiben muß – es fehlen Beiträge zu der für das Jahrhundert so zentralen Pädagogik oder zu der noch so wenig bearbeiteten empirischen Psychologie –, eines wird deutlich werden: die Lehre vom Menschen als Frage nach seinem Wesen, seiner Art und seiner Bestimmung, als Frage nach seiner Stellung in der Welt, seiner Macht und Möglichkeit, seinen Rechten und Pflichten, seines Zweckes und seiner Ziele ist das Hauptthema des Jahrhunderts und das Tagungsthema bedarfseinem Gegenstande nach keiner Rechtfertigung. Wenn es richtig ist, was Jacob Burghardt, eine Formulierung von Michel aufnehmend, über die Renaissance gesagt hat, sie sei das Zeitalter der Entdeckung der Welt und des Menschen, dann ist das 18. Jahrhundert das Zeitalter, in dem die Entdeckung der Renaissance durch die Arbeit der neuen Wissenschaft und der neuen Philosophie im 17. Jahrhundert zu einem neuen Welt- und Naturverständnis ausgebildet war, das sich der Mensch nur seiner autonomen Vernunft und Erfahrung verpflichtet – gemacht hatte und nun auf seine anthropologischen Konsequenzen hin zu durchdenken gezwungen war. Die Beschäftigung mit der Anthropologie des 18. Jahrhunderts ist sinnvoll, weil wir wissen, daß sich das 18. Jahrhundert zum ersten Mal in der europäischen Geschichte konkret mit einem neuen Bild vom Menschen, seiner Stellung und Bestimmung in der Welt auseinandersetzen mußte, einem Bild, das in der Folge die kulturellen, sozialen und politischen Verhältnisse Europas tiefgreifend veränderte, weil wir wissen, daß das 18. Jahrhundert Entscheidungen über den Menschen getroffen hat, die uns heute noch, – und oft noch unmittelbar – betreffen.

Der Mensch als Objekt seiner Erkenntnis und zugleich als Subjekt der aus dieser Erkenntnis begründeten Entscheidung über sich selbst, das ist das Kunststück, das uns das 18. Jahrhundert hinterlassen, in das es zuerst sich einzuüben versucht hat. Und wir lernen über unsere Situation etwas, wenn wir die Lage prüfen, in der sich das 18. Jahrhundert befand, als es sich gezwungen sah, neu über den Menschen nachzudenken, sich gezwungen sah, aus dem neu gewonnenen Bild vom Menschen, neue Handlungsanweisungen dafür zu gewinnen, wie der Mensch mit dem Menschen umzugehen habe. Das Programm der Tagung bietet dazu fruchtbare Konkretionen; Beispiele sowohl dafür, wie der Mensch als Beobachtungs-, Beschreibungs-, Untersuchungs- und Forschungsgegenstand in der distanzierenden, objektivierenden Weise der neuen Wissenschaft erscheint, als auch Beispiele dafür, daß der Mensch den Mut hat, die neuen Einsichten über sich selbst umzuwandeln in Handlungsanweisungen, daß er die Verwegenheit aufbringt, diese Handlungsanweisungen in Handlung umzusetzen. Ist der Mensch eine Maschine, dann kann er nicht nur, dann muß er als Maschine behandelt werden, hat der Mensch autonome Vernunft, dann kann er sie nicht nur, dann muß er sie gebrauchen, um aus dem Entwurf des autonomen Menschen den Versuch der Emanzipation des Menschen aus der Fremdbestimmung durch die Tradition zu machen. So wird die unüberbietbare Spannung konkret, in der das 18. Jahrhundert sich befindet, nicht so sehr durch die Antinomien eines anthropologischen Konzeptes, das den Menschen als autonomes Subjekt zugleich zu seinem Objekt macht, sondern vielmehr dadurch, daß das alte heteronom bestimmte Menschenbild noch machtvoll in Kirche, Staat und Gesellschaft herrscht, dem gegenüber der neue Entwurf des Menschen nur ein Versprechen auf die Zukunft sein konnte.

Hier kann nur mit einigen Stichworten auf diese Lage — altes gegen neues Menschenbild — eingegangen werden. Vorausgeschickt sei, daß sich in einem Punkte die Verfechter des alten und die des neuen Menschenbildes einig waren. Mochte auch streitig sein, was das Wesen des Menschen, was seine Bestimmung, seine Möglichkeit sei, ob der Mensch einem höheren Zweck diene oder der Zweck des Menschen der Mensch sei, eines war unstrittig, daß die Welt der Zweck des Menschen, daß der Mensch das Bezugszentrum der ganzen Welt sei. Daran änderte auch der sogenannte Kopernikanische Schock nichts. Zwar hatte Isaac Newton gerade die Richtigkeit des heliozentrischen Systems erwiesen und damit endgültig die Erde und mit ihm den Menschen aus dem Mittelpunkt des Kosmos verbannt, zwar war damit die Bruno'sche Unendlichkeit der Welten vorstellungsrealer geworden, doch Newtons Tat erzeugte im Bewußtsein der Menschen ganz andere Wirkungen als die, daß der Mensch sich nun als Staubkorn in der Unendlichkeit des Alls verloren fühlte, so häufig diese Metapher auch jetzt auftaucht. Im Gegenteil, Newtons Tat war ein Triumph des Menschen über die Welt, die nun vom Menschen als eine durch zwei einfache Kräfte erhaltene und bewegte Natur durchschaut werden konnte. Newton hatte den Beweis erbracht, daß die Welt, daß die

Natur eine in allen ihren Teilen, vom kleinsten bis zum Größten, von einfachen, strengen, unverbrüchlichen, ewigen Gesetzen beherrschte Ordnung war. Und die Flut physiko-theoretischer Literatur, die sich über das Jahrhundert ergoß, hatte nichts anderes im Sinn, als zu demonstrieren, daß diese vollkommene Naturordnung nicht um ihrer selbst, sondern um des Menschen willen da war. Es gibt wohl kaum ein Jahrhundert, das so naiv, man kann auch sagen, so verzweifelt zwanghaft anthropozentrisch gedacht hat, wie das 18. Jahrhundert. Zur Entscheidung der Frage, ob die Menschheit in alten Zeiten ein Geschlecht von Riesen gewesen sei, konnte Haller ohne jede Spur von Selbstironie, zu der er eh nicht fähig war, argumentieren: für Riesen seien Pferde unnütze Tiere gewesen. Da die Pferde jedoch eindeutig als Reittier für den Menschen geschaffen worden seien, könne es Riesen nicht geben haben. Voltaire mag über solche Denkungsweise Kübel des bittersten Spottes ausgegossen haben, so blieb er selbst doch zuletzt auch ihr Gefangener als Kind seines Jahrhunderts. Wenn diese Welt die beste aller möglichen, die sie sein soll, noch nicht ist, dann muß der Mensch sie eben dazu machen. Das Jahrhundert wenigstens ist erfüllt von der Zuversicht, daß der Mensch alles über sich wissen kann, was er wissen muß, damit er so leben kann, wie er leben will, nämlich glücklich. (Wir wissen heute, daß der Mensch alles über sich wissen muß, was er über sich wissen kann, damit er so lebt, wie er leben muß, wenn er überleben will.)

Die einmalige, unvergleichliche Sonderstellung des Menschen in der Welt ist unbestritten. Aber sie verschärft gerade die Frage nach dem Menschen. Worin besteht seine Sonderstellung und was folgt aus ihr? Wie ist sie begründbar? und immer wieder, wie autonom ist der Mensch, kann er, darf er sein?

Die Renaissance hatte einen ersten Entwurf des autonomen Menschen geliefert, das 17. Jahrhundert daraus erkenntnistheoretische Konsequenzen gezogen und eine neue Wissenschaft von der Natur begründet, das 18. Jahrhundert macht den Versuch, aus überliefelter Glaubenswahrheit, rationalistischem Weltmodell und empirischer Naturforschung ein neues anthropologisches Konzept zu gewinnen. Was dabei herauskommt, ist ein sehr unterschiedliches Gemenge zwischen den beiden Polen: homo, *imago Dei*, zur ewigen Seligkeit berufen und *l'homme machine* allein zum zeitlichen Glück bestimmt. Und die Synthese will nicht gelingen: der Mensch bleibt „Unselig Mittelding, von Engeln und von Vieh“. Es sagt etwas, wenn Pope und Haller zur gleichen Zeit, doch unabhängig voneinander, den gleichen Vers schreiben. Halb als Naturwesen dem Gesetz der Vergänglichkeit unterworfen, halb unsterbliche Seele sieht sich der Mensch hineingestellt in die unaufhebbare Spannung zwischen dem Reich der Notwendigkeit und dem Reich der Freiheit. Als Körper ist er vollkommen, als Seele findet sich der Mensch in der faktischen Misere menschlicher Zustände. So wird er zum Ankläger Gottes gerade dadurch, daß er ihn zu rechtfertigen vorgibt. Die Theodizee beherrscht nicht als Frage nach Gottes Gerechtigkeit, sondern als Frage nach der Stellung und Verantwortung des Menschen in der Welt das Jahrhundert – unvorstellbar für einen Luther.

Doch das Jahrhundert lernt aus dem Versuch, den Menschen und seine Stellung in der Welt neu zu bestimmen. Es entdeckt ihn dabei als Lebewesen unter Lebewesen und macht daraus eine neue Physiologie. Es entdeckt ihn dabei als Gattungswesen und macht daraus eine Rassenlehre. Es entdeckt ihn dabei als ein historisch gewordenes und gesellschaftlich bedingtes Wesen und macht daraus kein Soziologie, sondern eine Pädagogik und empirische Psychologie. Es entdeckt ihn dabei als ein im Ursprung gleiches und daher gleichberechtigtes Naturwesen und macht daraus eine politische Revolution.

Die Reihe der Konkretionen, in denen das anthropologische Interesse des 18. Jahrhunderts sich historisch manifestiert und die in der Folge von großer Wirkung werden, ließe sich leicht fortsetzen. Hier sollen sie nur auf dieses Interesse selbst zurückweisen und damit auf das Thema der Tagung.

Richard Toellner

Odo Marquard

Der angeklagte und der entlastete Mensch in der Philosophie des 18. Jahrhunderts

Der Philosoph ist nicht der Experte, sondern der Stuntman des Experten: sein Double fürs Gefährliche. Justament das jedenfalls ist hier — bei der Analyse der Neubestimmung des Menschen im 18. Jahrhundert — meine Rolle. Daraus ziehe ich folgenden Schluß: ein Stuntman, der nicht halsbrecherisch agiert, ist nichts wert; also agiere ich im Folgenden halsbrecherisch. In der damit deduzierten Manier traktiere ich mein Thema in fünf Abschnitten, ich nenne sie: 1. Neue Philosophien; 2. Homo compensator; 3. Übertribunalisierung; 4. Ausbruch in die Unbelangbarkeit; 5. Flucht ins Gewissen und ihr Kollaps. Damit zur Sache, zum Menschen.

1. (Neue Philosophien). — Es mag sein, daß Sie auch sonst vorgewarnt sind: ich komme fast stets irgendwie auf die Theodizee; und also: Welch Glück für mich, daß Leibniz das Buch dieses Titels¹ 1710, also innerhalb des 18. Jahrhunderts veröffentlicht hat; sonst hätte ich nämlich hier mit diesem Referat — trotz allem — als Auditorium die Gesellschaft zur Erforschung des für mich falschen Jahrhunderts erwischt. So aber darf ich auch hier auf die Theodizee kommen; und ich werde das tun, dies freilich erst später.

Zunächst stelle ich fest: der Wandel des anthropologischen Konzepts im 18. Jahrhundert — die dortige Neubestimmung des Menschen — wird durch die Definitionen des Menschen seitens der Philosophenprofis, die sich auf zuweilen raffinierte Weise fast durchweg ans Traditionelle halten, in der Regel mehr verdeckt als enthüllt. Darum ist es erforderlich, nach Phänomenen Ausschau zu halten, deren Betrachtung einschlägig zusätzlich enthüllungsdienlich ist. Zu diesen Phänomenen gehört im 18. Jahrhundert die *Karriere neuer philosophischer Disziplinen* mit scienza-nuova-appeal und ihr Aufrücken zu diensthabenden Fundamentalphilosophien, bei denen sich vermuten läßt, daß sie deswegen avancieren, weil sie jenes am Menschen geltend machen, was die traditionell etablierten Altphilosophien nicht oder nicht mehr zureichend auszusagen vermochten.

Dieser Vorgang betrifft — so scheint es zunächst — vornehmlich die zweite Jahrhunderthälfte. Das 18. Jahrhundert ist nämlich — was immer es sonst noch ist — das Jahrhundert der „Sattelzeit“, um diesen von Reinhart Koselleck geprägten Be-

griff² hier ins Spiel zu bringen, der besagen soll: kurz nach 1750 geschieht vielerlei Bedeutsames gleichzeitig, und zwar begriffsgeschichtlich nachweisbar (wie Zecken immer auf Buttersäure kommen Begriffsgeschichtler immer auf 1750); begriffsgeschichtlich nachweisbar ist für diesen Zeitpunkt auch und vor allem dies: das *Avancement* jener neuen Philosophien. Dort nämlich entsteht

a) die *Geschichtsphilosophie*, die sich selber so nennt. Wiederum Koselleck hat das – zusammenfassend jetzt im Geschichtsartikel der „Geschichtlichen Grundbegriffe“ – gezeigt: genau erst seit der „philosophie de l’histoire“ überschriebenen Einleitung von Voltaires „Essai sur les moeurs“ 1756 bzw. 1765³ erscheinen in rascher Folge Bücher, die diese philosophische Disziplin lancieren und – spätestens seit Fichte – zur amtierenden Grundphilosophie erheben, die den Menschen als den geltend macht, der er in der etablierten Altmetaphysik nicht sein durfte: als *homo progressor et emancipator*. Aber – dieser Tatbestand sollte zu denken geben – die Geschichtsphilosophie ist mitnichten die einzige neue Philosophie dieses Zeitpunkts. Denn da ist

b) die *philosophische Anthropologie*. Zwar gibt es sie seit etwa 1600⁴; aber erst im 18. Jahrhundert – wo 1719 Gottfried Polycarp Müller in Leipzig die erste selbständige Anthropologievorlesung hielt – erzielt – das hat Marea Linden in kürzlich erschienenen „Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts“ gut belegt⁵ – seit der Jahrhundertmitte die philosophische Anthropologie ihren ersten entscheidenden Durchbruch als vitalistische Replik auf die cartesianische Dualisierung des Menschen: nach dem Vorgang von Struves „Anthropologia naturalis sublimior“ von 1754 kommt es – insbesondere seit Platners „Anthropologie für Ärzte und Weltweise“, die 1772 im Anfangsjahr von Kants Anthropologievorlesung (dem Publikationsjahr von Herders Sprachursprungsschrift) erschien, bis hin zu Wilhelm v. Humboldts „Plan einer vergleichenden Anthropologie“ von 1795⁶ – zur Hochkonjunktur der philosophischen Anthropologie, indem sie den Menschen als den geltend macht, der er selbst in der dienstjüngsten Altmetaphysik – dem dualisierenden Cartesianismus – nicht sein durfte: als psychosomatisch „ganzen Menschen“, also nicht nur als „res cogitans“, sondern als *homo naturalis et individualis*. Und schließlich entsteht gleichzeitig

c) die *philosophische Ästhetik*: 1750 erscheint ihr Initialbuch, Baumgartens „Aesthetica“, die die Sinnlichkeit – aisthesis – rehabilitiert, auf deren imaginative Produktivität jene Philosophie der schönen Künste setzt, die – nach dem Import von Burkes 1757 publizierten Ideen auch „on the sublime“ durch Kants einschlägige „Beobachtungen“ von 1764–1790 – Kants „Kritik der Urteilskraft“ zu jener philosophischen Zentralstellung disponiert, die sich 1794 in Schillers Ästhetischen Briefen und 1800 in Schellings Transzendentalsystem vollendet⁷: die philosophische Ästhetik macht – indem sie zur dominierenden Hauptphilosophie wird – den Menschen geltend als den, der er im Zeichen des metaphysisch-exakten Primats des Rationalen und Rationellen nicht sein durfte: als *homo sensibilis et genialis*.

Jetzt — nach diesen drei Hinweisen — kommt meine Frage: *warum eigentlich avancieren diese drei neuen Philosophien* — mindestens sie: Geschichtsphilosophie, philosophische Anthropologie, philosophische Ästhetik — *gleichzeitig und warum ausgerechnet* — sozusagen sattelzeitbrav — *kurz nach 1750?* Vielleicht darf man — mit Reverenz vor Oettinger einen spätphänomenologischen Begriff ins 18. Jahrhundert vorziehend⁸ — sagen: es handelt sich hier um Philosophieneiner Neubestimmung des Menschen, die einen jahrhundertmittenspezifischen *Lebensweltverlust des Menschen zu kompensieren versuchen*. Die nähere Bestimmung dieser Lebensweltbeeinträchtigung kann verschieden geschehen: etwa durch die — sit venia dicto — Carl-Schmitt-Lepenies'sche These von der Geburt der bürgerlich moralhypertrophen oder melancholischen Innerlichkeit aus dem Geiste der Handlungshemmung durch absolutistischen Ordnungsüberschuß⁹; oder durch Kosellecks Zusatzthese, daß Neubestimmungen nötig werden, weil durch die beginnende Beschleunigung des sozialen Wandels „Erfahrung“ und „Erwartung“ auseinanderreten¹⁰. Das hatte Joachim Ritter die „Entzweiung von Herkunft und Zukunft“ genannt¹¹ und einschlägige Kompensationstheoreme entwickelt, von denen ich hier stellvertretend nur eines nenne: daß im 18. Jahrhundert die einsetzende Versachlichung die Welt entzaubert, wird folgerichtig gerade dort kompensiert durch die Ausbildung des Organs einer neuen Verzauberung: des Ästhetischen¹². Ich halte all diese Thesen durchweg für plausibel und habe nicht vor, sie in Frage zu stellen; ich möchte hier nur versuchen, sie zu ergänzen, indem ich hinweise auf einen Zusatzmitgrund für die skizzierten Simultaninnovationen — Geschichtsphilosophie, philosophische Anthropologie, philosophische Ästhetik — durch die These: *die gleichzeitige Ausbildung dieser philosophischen Formationen zur Neubestimmung des Menschen um 1750 gehört zum Phänomen einer Flucht aus der gerade dort einsetzenden „Übertribunalisierung“ der Menschenwelt: sie sind Versuche ihrer Kompensation durch „Ausbruch in die Unbelangbarkeit“*.

2. (Homo compensator). — Um diese These zu erläutern und plausibel zu machen, wähle ich als vorläufigen Leitsfaden den Blick auf jenen Begriff, den ich bei der Formulierung meiner These zentral verwendet habe: den Begriff *Kompensation*¹³. Es ist nicht so, daß mit ihm eine späte — etwa im Umkreis der Psychoanalyse trainierte und durch deren Konjunktur ins heutige Jedermannsbewußtsein eingewanderte — Kategorie an die Philosophiegeschichte des 18. Jahrhunderts anachronistisch herangetragen wird: der Kompensationsbegriff entstammt vielmehr dieser Philosophiegeschichte des 18. Jahrhunderts selber, und zwar ist er näherhin ein Posten im argumentativen Gottesverteidigungsetat der — und jetzt kommt das schon angekündigte Stichwort — der *Theodizee*. Leibniz, ihr Erfinder, betont zum Zweck der Rechtfertigung Gottes angesichts der Übel in der Welt: „der Schöpfer der Natur hat die Übel und Mängel durch zahllose Annehmlichkeiten kompensiert“; noch 1755 versucht das der junge Kant zu bekräftigen: „die Kompensation der

Übel“ – schreibt er in seiner „Nova dilucidatio“ – „ist eigentlich jener Zweck, den der göttliche Schöpfer vor Augen gehabt hat.“¹⁴ Aber in der „optimistischen“ Leibnizform der Theodizee ist das noch nicht das Zentralargument, sondern nur ein flankierendes Nebentheorem. Erst wo die Leibniztheodizee – um die Jahrhundertmitte – in die Krise gerät, wird der Kompensationsgedanke dominant; erst wo das Problem, das die Übel aufwerfen, nicht mehr global durch den Optimalweltgedanken aufgefangen werden kann, muß intensiv und zentral und spezifizierend gefragt werden, ob es – und wo es – für die Übel Ausgleich gibt: erst dort begibt sich die Philosophie bilanzierend auf die Suche nach Balancen und Kompensationen. Dabei gibt es mehrere Suchfelder; ich nenne vier. Es interessiert

- a) die *individuelle Kompensationskunst* zur Balancierung von Übeln durch Güter: sie beherrscht vor allem der Weise. Viele Traktate „du bonheur“ mit dem Seitenthema „sagesse“ – die für das Frankreich des 18. Jahrhunderts Robert Mauzi untersucht hat¹⁵ – greifen, meine ich, einschlägig auf Ciceros These aus „De natura deorum“ zurück, daß die „sapientes“ die „incommoda in vita . . . commodorum compensatione leniant“¹⁶: weil der Weise der ist, der – als ausgeglichener Mensch – ausgeglichen zu leben versteht, wird die Kunst des Ausgleichs entscheidend: die Lebenstechnik der Gleichgewichtswahrung durch die Fähigkeit zur Kompensation von Übeln durch Kommoditäten. Es interessiert:
- b) der *mundane Kompensationsmechanismus* zur Balancierung der Übel durch Güter; dabei wird philosophisch gemessen und bilanziert: die malheurs – nicht zureichend kompensiert – überwiegen (so etwa, in der Nachfolge Bayles, Maupertius im „Essai de philosophie morale“ 1749); oder: die bonheurs überwiegen (Antoine de Lasalle, der diese These in der Nachfolge zu Leibniz vertritt, schreibt 1788 in seiner „Balance naturelle“: „tout est compensé ici bas“) schließlich: malheurs und bonheurs halten einander die Waage: das meint – ausdrücklich Kompensationsbefunde geltend machend – 1761 in „De la nature“ Robinet ebenso wie 1763 in den „Negativen Größen“ Kant und 1788 in seinem „Apologues modernes“ überschriebenen Unterrichtsbuch für Königskinder Sylvain Maréchal, der dort in der *Leçon* über „La Balance“ schreibt: „Güter und Übel bleiben in einem zureichend vollkommenen Gleichgewicht: alles im Leben wird kompensiert (tout est compensé dans la vie)“¹⁷ Diese Kompensationsthese beruft sich häufig auf die durch Newton inspirierte Lehre vom Ursprung der Realität aus dem Gleichgewicht von Attraktion und Repulsion, die dann über das Dynamikhauptstück von Kants „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft“ ab 1797 auch Schellings naturphilosophische Indifferenz-Theorie – die ja auch eine Philosophie der Balance, des Gleichgewichts, ist – erreicht und prägt¹⁸. Im übrigen wird diese Kompensationsthese 1808 von Pierre-Hyacinthe Azaïs in seinem Buch „Des compensations dans les destinées humaines“ pointiert resümiert, ehe sie um die Mitte des 19. Jahrhunderts stochastisch von Cournot, emphatisch von Emerson und skeptisch von Burckhardt aufgegriffen wird, um dann – auf dem Weg über die Hirnphysiologie – in

die Hände der Psychoanalyse zu fallen.¹⁹ Es interessiert – wiederum in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts – außerdem konsequenterweise dann auch

c) das *sozialreformerische Kompensationsprogramm* etwa im Utilitarismus: wo die Bilanz der Übel und Güter trotz allem unbefriedigend ausfällt, muß man sie – in Richtung auf „the greatest happiness of the greatest number“ – durch pragmatische Fortschrittsmaßnahmen aufbessern; ein derart planmäßig betriebenes compenser le malheur proklamieren 1758 Helvetius und 1776 bzw. 1789 Bentham.²⁰ Dazu gehört dann unvermeidlich auch das Folgeproblem, wie – durch Kompensationen – diejenigen entschädigt sind oder werden können, die da nicht zur „greatest number“ gehören und weniger „happiness“ haben als „the greatest“; etwa der Chevalier de Chastellux hat 1772 in seinem Buch „De la Felicité publique“ dergleichen gefragt und behauptet: „le bonheur se compense assez“.²¹

d) Die bisherigen Hinweise betrafen die schwache Form des Kompensationsgedankens: *trotz* der Übel gibt es Güter, die sie mehr oder weniger zulänglich kompensieren. Aber es existiert auch eine starke Form des Kompensationsgedankens: erst *durch* Übel entsteht, sie wettmachend, Gutes, das ohne diese Übel nicht zustandekäme; das ist der (wie ich ihn nennen möchte) *bonum-durch-malum-Gedanke*, der nach dem Vorbild des Gedankens der „felix culpa“ gebaut ist: nur weil – malum – die Menschen sündigten, kam – bonum-durch-malum – Gott in die Welt. Diese Figur – die ebenfalls aus der Theodizee von Leibniz kommt²² – aufnehmend spricht etwa Pope (im „Essay on Man“) von „happy frailties“, durch die „the joy, the peace, the glory of mankind“ zustandekommt. Aber auch Malthus – im „Principle of population“: um über dessen düstere Resultate zu trösten – schreibt entsprechend: „Übel gibt es in der Welt, nicht um Verzweiflung hervorzubringen, sondern Tätigkeit“. Und dieser Gedanke geht um: von Mandeville (es gibt – malum – „private vices“, aber sie sind – bonum-durch-malum – „public benefits“) bis Herder (der Mensch ist – malum – ein Stieftkind der Natur, aber – bonum-durch-malum – nur deswegen hat er Sprache). Man findet diese Figur 1784 bei Kant (es gibt – malum – „Antagonismen“, aber – bonum-durch-malum – sie beflügeln den Fortschritt) und 1790 bei Schiller (es gibt – malum – den Sündenfall, aber – bonum-durch-malum – gerade dadurch kommt es zur Kultur). Spätestens im gleichen Jahr – in der „Kritik der Urteilskraft“ – avanciert die nämliche Figur zur Thesenfigur der Ästhetik des Erhabenen: zwar – malum – unsere Sinne scheitern, aber – bonum-durch-malum – gerade dadurch beweist die Vernunft ihre Macht.²³ Und so fort.

All diese Hinweise sollten belegen: der Kompensationsgedanke ist im 18. Jahrhundert aktuell. Insbesondere die zweite Jahrhunderthälfte ist das eigentliche Zeitalter der Kompensation; es lanciert den *homo compensator*: sage mir, wie du kompensierst, und ich sage dir, wer du bist; und man kann meinen: just so, wie die Leitformel der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die cartesische war: „je pense, je

suis“, just so hätte die Leitformel der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts diejenige sein können, die – meines Wissens – unformuliert blieb: *je compense, je suis*. Das wäre die Formel eines indirekten Vizeoptimismus dort, wo der klassische Leibnizoptimismus zerbricht. Weil der globale Trost des Bestmöglichkeitsgedankens entgleitet, müssen die vielen mittleren und kleinen Tröstungen mobilisiert werden, die der Kompensationsgedanke ermöglicht. Darum wird er um die Jahrhundertmitte zentral. Wenn aber – und auf diese Folgerung wollte ich hier hinaus – wenn aber so nach 1750 der Kompensationsgedanke dermaßen aktuell wird, darf es nicht wundern, wenn es da dann auch *wirklich Kompensationen* gibt. Mehr noch: *in diesem Zeitalter der Philosophien der Kompensationen gibt es auch wirklich Kompensationen durch Philosophien*: zumindest durch die, die kurz nach 1750 selber kompensatorisch avancieren; das sind – mindestens – die eingangs genannten: Geschichtsphilosophie, philosophische Anthropologie, philosophische Ästhetik. Sie kompensieren: freilich nicht irgendetwas, sondern eine einigermaßen distinkt bestimmbarer jahrhundertmittenspezifische Lebensweltsschädigung; denn – das war meine These – diese Neuphilosophien der Sattelzeit kompensieren (durch ‚Ausbruch in die Unbelangbarkeit‘) die gerade dort einsetzende ‚Übertribunalisierung‘ der menschlichen Lebenswirklichkeit. Aber was ist das?

3. (Übertribunalisierung). – Die Konjunktur des Kompensationsgedankens nach 1750 ist das Resultat der Krise der Leibniztheodizee: gilt das auch für die Kompensationen selber, die neuen Sattelzeitphilosophien? Ich behaupte: das ist so. *Auch das Avancement von Geschichtsphilosophie, philosophischer Anthropologie, philosophischer Ästhetik ist – pauschal gesprochen – ein Resultat des Zusammenbruchs der Leibniztheodizee*.

Die Theodizee, die Leibniz 1710 lancierte, ist die erste neue Philosophie des 18. Jahrhunderts. Sie ist neu unter anderem darin, daß sie die Philosophie in einen Prozeß verwandelt: in den Prozeß Mensch gegen Gott in Dingen Übel in der Welt. Bereits die Leibniztheodizee enthält also eine Neubestimmung des Menschen: er wird essentiell Prozeßpartei, nämlich der *Ankläger* Gottes. Gott ist in diesem Prozeß der angeklagte Absolute, der absolute Angeklagte. Das tragende Hauptargument seiner Verteidigung, der Theodizee in ihrer Leibnizform – ich sagte das schon – ist zunächst nicht der Hinweis auf die zulägliche Kompensiertheit der Übel durch Güter, sondern dieses: Schöpfung ist die Kunst des Bestmöglichen; darum muß Gott – wie der Politiker bei seiner „Kunst des Möglichen“: mit Rücksicht auf Kompatibilitäten – die Übel in Kauf nehmen, zulassen: das Optimum als Zweck rechtfertigt die Übel als Bedingungen seiner Möglichkeit. Das geheime Grundprinzip dieser Theodizee ist darum – *horribile dictu* – der Satz: der Zweck heiligt die Mittel. Ich meine nun: gerade dieses Prinzip – der Zweck heiligt die Mittel –, das Gott „optimistisch“ als den guten erweisen soll, weckt Zweifel an seiner Güte.