

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 gestatten. 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 Vergnügen 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 Begehrten. 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 entgehn, das mit irgend einer Vorstellungsgattung 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 bekommt, 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 Großoktag, ohne übertriebene Kürze und mit einigen citatis.«

Jean Paul, *Hesperus*

EINLEITUNG

»Die Deutschen 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 gehan wäre.«

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

»Mendelsohn 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 »transzentalphilosophischen« 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 Transzentalphilosophie, 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 transzentalphilosophischen 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 Mendelsohn, 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 abstehenden 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 fruestens 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 eigenständliches 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 Forschungsprämissen 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 fruchtbare 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 Befprechung 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 Maß 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, 115f.) 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 Bedeutung eines auf Kohärenz ausgelegten Menschenbildes in Mendelssohns Denken entspricht.

Dieser Auffassung des harmonischen Menschen als einer lebenslangen *Forderung* entsprach auch Mendelssohns Wissenschaftideal: 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 selbstständig verstanden werden muss, um überhaupt in die eigene Philosophie / das eigene System integrierbar zu sein; vgl. Albrecht 1995, 532).

Obgleich 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 ›Abschreiben‹ 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 1739,²¹ 1742 und die »bei weitem ausführlichste« (Kommentar Engels in JubA V/3b, 548) von 1749 enthält.

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

¹⁰ Neben Mendelssohns Übersetzungsversuch von Shaftesburys *Charakteristics*, 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 schlüssig – 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 Terminen 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 hinzuarbeiten. Unter dem hier nicht weiter zu verfolgenden Aspekt der Rezeption dieses Gedankens betrachtet, ist Mendelssohns Anthropologie prima facie kein ‚Sieger‘ 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 anschließenden 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 Marea 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 Kantschen 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 Schaubmanns *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 Prämissen 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 Gesellschaft 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 vervollkommennden 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.