

**Affektivität und Sensitivität  
als Paradigmen individueller Autonomie**

**Erkenntnistheorie im Spiegel des Briefromans der Aufklärung**

**Inauguraldissertation  
zur Erlangung des Doktorgrades der *Philosophie*  
im Fachbereich A  
Geistes- und Kulturwissenschaften  
der Bergischen Universität Wuppertal**

**vorgelegt von  
Konstanze Prinz  
aus Berlin**

**Wuppertal, im September 2019**

Für meinen Mann Christian, der mich in allem bestärkt, was ich tue,  
für meine Kinder Chiara, Niklas & Constantin, die immer stolz auf mich sind,  
und meine Eltern, die mich zeitlebens unterstützt haben

Die Dissertation kann wie folgt zitiert werden:

urn:nbn:de:hbz:468-20220331-105740-5

[<http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn%3Anbn%3Ade%3Ahbz%3A468-20220331-105740-5>]

DOI: 10.25926/qfyv-5q58

[<https://doi.org/10.25926/qfyv-5q58>]

# Inhaltsverzeichnis

<b>1 Das Problem sinnlicher Erkenntnis .....</b>	<b>1</b>
<b>1.1 Zielsetzung der Arbeit .....</b>	<b>1</b>
<b>1.2 Aufbau der Arbeit und Methodik.....</b>	<b>3</b>
<b>1.3 Begriffsdefinition.....</b>	<b>5</b>
<b>1.4 Die Briefromane der Aufklärung .....</b>	<b>8</b>
<b>1.5 Forschungsstand.....</b>	<b>10</b>
<b>1.6 Philosophische Systematik als Vorlage für die literarische         Auseinandersetzung mit den Erkenntniswegen .....</b>	<b>20</b>
1.6.1 Naturwissenschaftliche Empirie als Denkanstoß für eine erkenntnisrelevante Neuausrichtung .....	22
1.6.2 Das Vermögen der Selbstgestaltung .....	25
<b>2 Affekttheorie und Seelenlehre des 18. Jahrhunderts als Voraussetzung für die Entstehung des Briefromans als Modegattung .....</b>	<b>27</b>
<b>2.1 Überblick über die wichtigsten französischen und deutschen Theoretiker.....</b>	<b>27</b>
2.1.1 Condillac als Wegbereiter des Sensualismus.....	27
2.1.2 Voltaire als Vordenker der metaphysischen Theorie .....	29
2.1.3 Christian Wolff: Schüler Leibniz' und Begründer der <i>Wolff'schen Schule</i> .....	33
2.1.4 Die Weiterentwicklung der intellektuellen und sinnlichen Erkenntnistheorie durch Baumgarten.....	39
2.1.5 Kants <i>Anthropologie</i> als praktisches Handbuch für jedermann.....	41
<b>2.2 Die wichtigsten Parameter als Vergleichsgrundlage zum Briefroman .....</b>	<b>44</b>
2.2.1 Vollkommenheit und Glückseligkeit als höchstes Ziel.....	44
2.2.2 Seelenkunde als Weg zum <i>Selbst</i> .....	50
2.2.2.1 Der Einfluss des Pietismus auf die philosophische Seelenlehre .....	53
2.2.2.2 Selbstliebe und Eigenliebe als Gefahr für die Gemeinschaft.....	56
2.2.2.3 Von der Selbstbeobachtung zum Selbstbewusstsein.....	57
2.2.2.4 Erfahrung als Teil des Erkenntnisprozesses.....	64
2.2.2.5 Kants kritische Auseinandersetzung mit Wolff und Baumgarten .....	66
2.2.3 Die unteren Erkenntniswege .....	72
2.2.3.1 Vorstellung und Einbildung .....	73
2.2.3.2 Schein und Irrtum als Betrug durch die Sinne .....	79
2.2.3.3 Die Einordnung von Empfindungen und Sinnlichkeit .....	81
2.2.3.4 Sinnliches Begehungsvermögen und affektives Gefühl .....	87
2.2.3.5 Das Gefühl von Lust und Unlust als drittes Seelenvermögen bei Kant .....	89
2.2.3.6 Definition und Entstehung von Affekten und Leidenschaften.....	91
2.2.3.7 Ausgewählte Affekte bzw. Leidenschaften bei Kant .....	95

– Begierde und Sehnsucht.....	96
– Mitleid und Liebe.....	97
– Selbstmord .....	100
– Neid und Eifersucht .....	100
2.2.4 Die oberen Erkenntniswege: Verstand und Erkenntnis als Gegengewicht zum sinnlichen Erkenntnisvermögen .....	101
2.2.4.1 Verstand und Vernunft.....	104
2.2.4.2 Der verständige Wille zum Guten.....	107
2.2.4.3 Wahl und Urteil als sinnliches und verständiges Vermögen.....	110
2.2.4.4 Der Geschmack als intellektuelle Lust.....	112
2.2.4.5 Freiheit zwischen privater Neigung und gesellschaftlichem Konsens.....	113
2.2.5 Fazit.....	115

### **3 Der Briefroman unter dem Eindruck der sinnlichen und verständigen Erkenntnisphilosophie ..... 117**

#### **3.1 Einleitung: Die Literatur der Empfindsamkeit..... 117**

#### **3.2 Die schwedische Gräfin von G\*\*\* als christlich-moralisches Idealbild ..... 123**

3.2.1 Gellerts Roman aus kritischer Sicht.....	123
3.2.2 Pietistische und säkularisierte Einflüsse bei Gellert .....	130
3.2.3 Glückseligkeit, Vollkommenheit und Schicksal im Verhältnis zur Offenbarungslehre.....	131
3.2.4 Wohlfahrt und Gemeinschaft als Weg zur Glückseligkeit.....	139
3.2.5 Schicksal als göttlicher Gehorsam .....	140
3.2.6 Gellerts Position im Spannungsfeld der Selbstliebe .....	144
3.2.7 Menschliche Vernunft im Angesicht eines allmächtigen Gottes .....	145
3.2.8 Der Wille als freiwilliger Gehorsam.....	148
3.2.9 Tugend als Ausdruck des Verstandes .....	151
3.2.10 Die Seele und das Herz im Verhältnis zum Verstand.....	153
3.2.11 Sinnlichkeit und Liebe aus dem Blickwinkel der Nützlichkeit.....	156
3.2.12 Liebe als Ausdruck der Sinnlichkeit .....	157
3.2.13 Mäßigung der Begierden und Leidenschaften als Weg zur inneren Ruhe.....	161
3.2.14 Die Überlegenheit der Religion über die Moral.....	165
3.2.15 Das Elend als Argument gegen die defizitäre Vernunftmoral .....	170
3.2.16 Fazit.....	171

<b>3.3</b>	<b>Rousseaus Briefroman im Spiegel der Anthropologie.....</b>	<b>175</b>
3.3.1	Natürlicher Trieb als Grundgerüst der menschlichen Begierden.....	179
3.3.2	Erkenntnistheorie, Sensualismus und Quietismus – die unterschiedlichen Standpunkte im Roman.....	181
3.3.3	Julies Entwicklung zum gottgefälligen Leben.....	185
3.3.3.1	Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnis – die Grundlagen der Aufklärung aus quietistischer Sicht.....	187
3.3.3.2	Die Position des Verstandes im Verhältnis zum Glauben.....	189
3.3.3.3	Julies Wandel vom Vernunftmenschen zur Glaubensanhängerin.....	194
3.3.3.4	Die Seele in der Unendlichkeit Gottes.....	195
3.3.3.5	Die Ruhe der Begierden durch religiöse Läuterung.....	197
3.3.3.6	Liebe als Ausdruck der Selbstverleugnung.....	199
3.3.3.7	Julies Position zwischen Religion und Rationalismus.....	200
3.3.4	Wolmar als Vertreter der rationalen Erkenntnistheorie.....	201
3.3.4.1	Die Beobachtung als Brücke zur Gesellschaft.....	203
3.3.4.2	Rationale Leidenschaft als Gegensatz zu stürmischer Liaison.....	204
3.3.4.3	Die Bedeutung der Affekte und Leidenschaften für Wolmar.....	207
3.3.4.4	Die Ehe als gesellschaftliche Pflicht.....	210
3.3.4.5	Gemeinschaft und Freundschaftsideal unter der Ägide von Wolmar.....	211
3.3.4.6	Wille, Urteil und Strafe in der Gemeinschaft von Clarens.....	213
3.3.4.7	Keine Glückseligkeit ohne Gott.....	215
3.3.4.8	Rousseaus Stellung zwischen persönlichem Glauben und eigenverantwortlichem Handeln zum Wohl der Gemeinschaft.....	217
3.3.4.9	<i>Metaphysik</i> als theorielastiges Ordnungsprinzip.....	219
3.3.4.10	Der Gemeinschaftsgedanke zwischen christlicher Glückseligkeit und freier Sittlichkeit.....	219
3.3.4.11	Die Dissonanz von Freiheit und Wolmars Lebenskonzept.....	221
3.3.5	St. Preux als Symbiose der unterschiedlichen Theorien.....	222
3.3.5.1	Die Funktion der Sinne in St. Preux' Gefühlswelt.....	223
3.3.5.2	Von der Sinneswahrnehmung über das Bewusstsein zur Vorstellung.....	228
3.3.5.3	Die Funktion der Seele zur Entfaltung des <i>Ichs</i> .....	232
3.3.5.4	Condillac als Vorreiter von Rousseaus Erörterung der Einbildungskraft.....	236
3.3.5.5	Das Gewissen als Stimme des Guten und Grundlage der Sittlichkeit.....	242
3.3.5.6	Soziales Bewusstsein und sittliche Tugendethik.....	245
3.3.5.7	Leidenschaft und Begierden im Wandel.....	246
3.3.5.8	Liebe und Leidenschaften angesichts seelischer Verbundenheit.....	249
3.3.6	Entsagung des individuellen Glücks für ein gemeinschaftliches Leben.....	253
3.3.6.1	Tugend als Bedingung für das individuelle Glück.....	257
3.3.6.2	Das Glück in der Gesellschaft.....	259
3.3.7	Freiheit als Entscheidung für das Gute.....	261
3.3.7.1	Pflicht und Wahl als Produkte des Verstandes.....	262
3.3.7.2	Gehorsam, Wille und Willkür.....	265
3.3.8	Fazit.....	266

<b>3.4</b>	<b>Das <i>Fräulein von Sternheim</i> als Genese der unterschiedlichen geistigen Strömungen.....</b>	<b>270</b>
3.4.1	Wissenschaft, Moral und Tugend als Pfeiler eines guten Lebens.....	274
3.4.2	Die Verbindung von menschlichem und göttlichem Glück in La Roches Briefroman .....	277
3.4.3	Die Betonung des Verstandes als Lebensweisheit.....	280
3.4.4	Die Erfahrung als Mittel, um Fehltritte zu vermeiden .....	281
3.4.5	Schicksal: von Gott vorgezeichnet – vom Menschen gestaltet.....	282
3.4.6	Eigenliebe als Weg ins Unglück .....	283
3.4.7	Schein als Blendung des Verstandes und nicht als sinnliche Täuschung .....	287
3.4.8	Die Differenzierung von Leidenschaften und Affekten bei La Roche .....	289
3.4.8.1	Lord Derby als affektgetriebener Libertin .....	290
3.4.8.2	Lord Seymour als Beispiel für leidenschaftliche Liebe mit edler Gesinnung.....	292
3.4.8.3	Das empfindsame Fräulein von Sternheim als Verkörperung der gemäßigten Leidenschaft .....	293
3.4.8.4	Lord Rich als Stereotyp des aufgeklärten Vernunftmenschen .....	295
3.4.9	Wille und Wahl als göttliches Geschenk zur Freiheit.....	297
3.4.10	Fazit.....	299
<b>3.5</b>	<b>Goethes <i>Werther</i> – ein Revolutionär der Erkenntnistheorie?.....</b>	<b>301</b>
3.5.1	Die Farbwelt als Sinnbild des erkenntnistheoretischen Topos .....	307
3.5.2	Die Sinne als Tor zum Gefühl.....	310
3.5.3	Bewusstsein und Erkenntnis als Ursache determinierter Gefühle .....	316
3.5.4	Leidenschaften und Begierden als negativer Einfluss auf die Sinneskraft .....	319
3.5.5	Wahnsinn als Folge der eingeschränkten Leidenschaften .....	321
3.5.6	Einbildungskraft und Vorstellung als Grundlage einer individuellen Welt.....	322
3.5.7	Der Traum als Täuschung.....	326
3.5.8	Empfindung, Einbildung und Traum ohne regulierenden Verstand .....	328
3.5.9	Die Rolle der Selbsterkenntnis in der Figur des Werthers.....	330
3.5.10	Die Seele als Ausdruck des <i>Ichs</i> .....	333
3.5.11	Glückseligkeit als Gefühl.....	334
3.5.12	Die Wandlung des Gottesbildes vom allmächtigen Schöpfer zum göttlichen Vater.....	338
3.5.13	Individuelle Freiheit als Grundlage eines persönlichen Glücks.....	341
3.5.14	Die Freiheit der Seele.....	344
3.5.15	Fazit: Das autonome <i>Ich</i> .....	349

<b>4</b>	<b>Schluss.....</b>	<b>355</b>
4.1	Die Entwicklung des Gottesverständnisses und die Idee der Vollkommenheit .....	355
4.2	Das <i>Ich</i> in der Gesellschaft .....	356
4.3	Untere Erkenntniswege und ihre Auswirkung auf den Briefroman .....	357
4.4	Die Etablierung der Einbildungskraft als Merkmal.....	359
4.5	Der ordnende Verstand .....	359
4.6	Wahl, Urteil und Freiheit aus dem Blickwinkel des 18. Jahrhunderts .....	359
4.7	Die Positionen der einzelnen Romane im aufgeklärten Diskurs.....	360
<b>5</b>	<b>Ausblick: Die neue Leere des <i>Ichs</i> .....</b>	<b>363</b>
5.1	Negierung des Verstandspostulats und Übersteigerung der individuellen Sinnenwelt.....	363
5.2	Nihilismus oder totaler Subjektivismus? Wissenschaftliche Einordnung von Tiecks Briefroman .....	366
5.3	Verstand als Hemmschuh für die Entfaltung der individuellen Gefühlswelt .....	368
5.4	Die Seele als Ausdruck des <i>Selbst</i> und Gradmesser der Gefühlslage.....	370
5.5	<i>Ich</i> -Entwicklung Lovells als Substrat aus Kants Theorie? .....	371
5.6	Einbildung, Traum und Illusion als Weg in eine neue Epoche.....	374
5.7	Das erste bewegende Rad der menschlichen Maschine: Affekte und Sinnlichkeit .....	375
5.8	Werthers Geist in <i>William Lovell</i> .....	377
5.9	Einordnung <i>William Lovells</i> .....	377
5.10	Fazit .....	378
<b>6</b>	<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>382</b>



# 1 Das Problem sinnlicher Erkenntnis

## 1.1 Zielsetzung der Arbeit

Die Frage „Was sind wir als Mensch?“<sup>1</sup> bewegt die gesamte Epoche der Aufklärung und wird zum Leitmotiv der Anthropologie. Bei der Beantwortung dieser Frage spielen das Ausloten von Erkennen und Empfinden, Bewusstem und Unbewusstem wie auch von Leib und Seele, Sinnlichkeit und Vernunft, Affekten und Leidenschaften, Determination und Freiheit die zentrale Rolle.<sup>2</sup> Am deutlichsten fasst es Diderot zusammen: „Was bin ich? Ein Bündel aus Träumen, Gedanken, Empfindungen, Leidenschaften, Vorzügen, Fehlern, Lastern, Tugenden, Lust- und Schmerzgefühlen. Wenn Du ein Wesen definierst, kannst Du dann zu Deiner Definition etwas anderes verwenden als abstrakte und metaphysische Begriffe?“<sup>3</sup>

Ziel dieser Arbeit ist es, zu zeigen, dass die Thematik der Briefromane um individuelle Autonomie aus dem erkenntnistheoretischen (metaphysischen wie empirisch-sensualistischen) Denkansatz ihrer Zeit hervorgeht und im Briefroman ihren fiktiven Ausdruck findet. Es soll aufgezeigt werden, wie eng die theoretische Verbindung einer Poetik der Briefromane mit der aufgeklärten Philosophie um den Menschen ist und wie sie den Boden für die Entwicklung des Individuums bereiten, das schließlich im Sturm und Drang eine zentrale Rolle einnimmt. Das Theorie-Praxis-Problem der Metaphysik, die zwar den „Konflikt zwischen Denken und Handeln, Notwendigkeit und Freiheit, Wahrheit (Vernunft) und Wirklichkeit (Kontingenz), Wissen und Moral in der Theorie“<sup>4</sup> thematisiert, nicht aber in der Praxis veranschaulichen konnte, erfährt mit Hilfe der Briefromane aus der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts eine fiktional-praktische Ergänzung. Die Form des Briefromans als Korrespondenz zwischen verschiedenen Personen metaphorisiert dabei die Dialektik der philosophischen Erörterung idealtypisch wider.

Bislang fokussierten sich die gängigen Untersuchungen mehr auf die Ästhetik, obwohl die Metaphysik der Aufklärung lexikonartig die zentralen Begriffe der Literatur beschreibt. Ausgangspunkt bildet nun die These, dass ohne die aufgeklärte Metaphysik das autonome Individuum mit seinen sinnlichen Empfindungen und seiner rationalen Erkenntnis im Briefroman nicht denkbar wäre. Zugleich soll gezeigt werden, dass die Verbindung zwischen Philosophie und Literatur nicht auf die vermeintliche Antithetik von Gefühlen und Verstand beschränkt ist, sondern sich beide Bereiche in einem weitaus vielschichtigeren Denken bewegen und die Autoren und Autorinnen dies in ihren Schriften thematisieren. Verstand und Leidenschaft sind lediglich Puzzleteile in einem viel größeren Gesamtbild, das sich aus der Frage nach den Möglichkeiten der Selbstgestaltung des Menschen ergibt. Dabei stehen nicht einzelne Aspekte im Fokus, sondern es soll ein Überblick über die Kernpunkte der Theorie gegeben werden, um deren Verzahnung mit den ausgewählten Briefromanen zu analysieren. Gleichzeitig soll überprüft werden, welche philosophischen Strömungen sich in den einzelnen Romanen finden

---

<sup>1</sup> Zitiert nach Kant, Immanuel, Logik, Physische Geografie, Pädagogik, Königsberg, 1800 [zitiert nach: Jäsche, Gottlob Benjamin (Hg.), Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Band IX, Berlin, 1968], S.25.

<sup>2</sup> Vgl. Košenina, Alexander, Literarische Anthropologie, Die Neuentdeckung des Menschen, Berlin, 2008, S. 10.

<sup>3</sup> Zitiert nach Dierse, Ulrich, Denis Diderot, Philosophie, Literatur, Kunstkritik, in: Kreimendahl, Lothar (Hg.), *Philosophen des 18. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2000, S. 169.

<sup>4</sup> Rauche, Gerhard A., Utopie und Wirklichkeit in der Metaphysik, Königsstein, 1979. S. 4.

lassen und inwieweit diese literarischen Werke Interpretation der oder Gegendarstellung zur-theoretischen Debatte sind, ihr sogar neue Impulse geben.

In dieser Arbeit werden die Briefromane als Planspiel der wissenschaftlichen Theorie betrachtet, die deren Auswirkungen im praktischen Beispiel aufzeigen. Die daraus resultierenden Schlussfolgerungen sollen mit der theoretischen Idee aus der Philosophie in Beziehung gesetzt werden. Dabei wird es eine Rolle spielen, welche geistige Haltung in den Romanen beschrieben wird, zu welchem Zeitpunkt der philosophischen Erörterung der jeweilige Briefroman entstand und welche Intentionen der entsprechende Autor verfolgte. So soll nicht nur die Entwicklung innerhalb des philosophischen Diskurses aufgearbeitet, sondern auch deutlich gemacht werden, inwiefern die Briefromane dieser Entwicklung folgen. Interessant wird dabei sein, ob und wie sie über die philosophische Debatte hinausgehen bzw. ihren eigenen Standpunkt im metaphysischen Konzept der Aufklärung finden und damit eine Weiterentwicklung – in Bezug auf das *Ich* – darstellen.

Die Aufklärung ist eine paneuropäische Epoche. Während teilweise in der Komparatistik nach landesspezifischen Unterschieden zwischen englischer, französischer und deutscher Literatur gesucht wird,<sup>5</sup> ist unter dem Aspekt der metaphysischen Erörterung eine derartige Trennung obsolet. Die Autoren der philosophischen Literatur kannten in ihrem Denken keine Sprach- und Ländergrenzen, so dass ihre Ausführungen sich nicht nur aus den landesspezifischen Erkenntnissen speisten, sondern über die eigenen Landesgrenzen hinausgingen. Rousseau ebenso wie Condillac, der z. B. in der Akademie der Wissenschaften in Berlin Vorträge hielt, waren beispielsweise der deutschen Wissenschaft durchaus bekannt. Goethe war ein eifriger Rezipient der Werke von Voltaire, Rousseau und Diderot, der wiederum Leibniz studierte.

Aus philosophischer Sicht ist die Aufklärung eine Bewegung „a la fois par l’usage de la liberté pour s’émanciper de la tutelle du pouvoir politique et de l’autorité religieuse, et par le recours à la raison pour lutter contre les préjugés et l’obscurantisme.“<sup>6</sup> Die Intention der Aufklärung setzt sich danach im Freiheitsdenken fort: „l’Aufklärung est un mouvement de libération, d’émancipation par rapport à toutes les tutelles qui briment la liberté.“<sup>7</sup> Damit ist die Aufklärung nicht nur eine Fortschrittsbewegung des Verstandes, sondern auch der Moral als Resultat einer Ablösung von religiösen Vorgaben. Der Verstand und der Wille mit dem Ziel, den Menschen glücklich zu machen, sind die Sujets dieser Epoche.<sup>8</sup> Dabei versucht sich die Aufklärung an der Vereinigung von Theorie und Praxis, was sich in der Frage nach der richtigen Verknüpfung und Zuordnung sinnlicher und rationaler Erkenntnis widerspiegelt, denn „la connaissance rationelle s’enracine dans la connaissance sensible“<sup>9</sup>.

Die oftmals strenge Abgrenzung von dogmatisch-rationalistischer Aufklärungstheorie und sensualistischem Empirismus, die in einen vermeintlichen Dualismus von Verstand und Gefühl mündet, passt folglich nicht durchweg zu den Anliegen der Aufklärung. Denn diese hat seit Descartes eine Weiterentwicklung erfahren, so dass die dualistische Interpretation eine Verkürzung des komplexen Systems der unteren Erkenntniswege aus Sinnlichkeit und Affek-

---

<sup>5</sup> Vgl. Sauder, Gerhard, *Empfindsamkeit*, Band I, Voraussetzungen und Elemente, Stuttgart, 1974, S. XV.

<sup>6</sup> École, Jean, *Christian Wolff était-il un Aufklärer?*, in: Arndt, Hans Werner, Carboncini-Gavanelli, Sonia, École, Jean (Hg.), *Autour de la philosophie Wolfienne*, Hildesheim, 2001, S. 173.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> École, *Christian Wolff était-il un Aufklärer?*, S. 175.

tivität und den oberen Erkenntniswegen aus Verstand und Erkenntnis ist. Descartes' Theorie ist dabei zu Zeiten des Briefromanen längst überwunden und wurde von Universalgelehrten wie Wolff neu ausgerichtet. Dennoch wird die cartesianische Auslegung immer wieder für die Interpretation der Briefromane herangezogen.<sup>10</sup> Selbst grundlegende Werke der Metaphysik<sup>11</sup> und der Aufklärung entwickeln ihre Thesen mit dem Schwerpunkt auf Descartes und rücken den aufgeklärten Rationalismus und Empirismus in den Hintergrund.<sup>12</sup> Die Aufklärer suchten nach natürlichen menschlichen Anlagen, die grundlegend Antwort auf das Empfinden des Menschen und dessen Steuerung geben – dabei werden Fühlen und Denken als einander ergänzende Erkenntniswege betrachtet. Hier liegt der gemeinsame Fokus der philosophischen Werke und den Briefromanen.

Die dualistische Zwei-Substanzen-Lehre ist jedoch nicht aus der Philosophie verschwunden, ebenso wenig wie das mechanische Denken in Verbindung mit physikalischen Entdeckungen, dennoch vollzieht die aufgeklärte Metaphysik mit der Intention der Glückseligkeit eine Entwicklung zum aufsteigenden Prinzip der Erkenntnis, beginnend bei der Sinneswahrnehmung hin zum verständigen Urteil. Condillac prägte den Begriff *la sensation transformée* und beschrieb damit die Weiterentwicklung und Umwandlung der Sinnesempfindungen zur Reflexion,<sup>13</sup> womit er deren Dualismus aufhob. Dieses Prinzip ist nicht mehr trennend wie bei Descartes, sondern wird mehr und mehr zum einheitlichen hierarchischen System, in dem sich beide Bereiche verbinden. Die literaturwissenschaftliche These von einer Dichotomie zwischen Herz und Seele oder Gefühl und Verstand, wie sie sich oft in der Auslegung des *Werthers* findet, entspricht jedoch mehr dem trennenden Ansatz des Cartesianismus und weniger dem für die Aufklärung beanspruchten Blick auf den ganzen Menschen.<sup>14</sup> Die Versöhnung von Verstand und Leidenschaft, stoischer Affektbeherrschung und epikuräischer Affektsublimierung steht bereits bei Rousseau unter dem Begriff *sensibilité* im Fokus<sup>15</sup> und setzt sich bei Goethe fort.

## 1.2 Aufbau der Arbeit und Methodik

Die Untersuchung der anthropologisch-philosophischen Texte im Vergleich mit den Briefromanen des 18. Jahrhunderts bewegt sich im kulturphilosophischen Bereich und will gemeinsame Denkmuster aufzeigen. Diese literatur-philosophische Hermeneutik soll helfen, die geis-

---

<sup>10</sup> Vgl. Singh, Sikander, *Das Glück ist eine Allegorie*, München, 2012.

<sup>11</sup> Vgl. Rauche, *Utopie und Wirklichkeit*. Der Autor geht direkt von Descartes über Locke und Hume zu Kant über. So gelingt es ihm, Rationalismus und Empirismus einander gegenüberzustellen, ohne die Erkenntnistheorie der Aufklärung und ihre Zusammenführung von Erfahrung, Sinnlichkeit und Verstand zu berücksichtigen.

<sup>12</sup> Vgl. Kondylis, Panajotis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Hamburg, 2002. Während dem Cartesianismus und dem Anticartesianismus ein ganzes Kapitel gewidmet wird, findet Baumgarten kaum Erwähnung und Wolff wird unter dem Fokus der Auseinandersetzung mit dem Pietismus behandelt.

<sup>13</sup> Vgl. Condillac, Etienne de Bonnot, *Essai sur l'origine des connaissances, Ouvrage où l'on réduit à un seul principe tout ce qui concerne l'entendement humain*, Amsterdam, 1746 [übersetzt von Ulrich Ricken, *Essai über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis*, Leipzig, 1977, S. 17].

<sup>14</sup> Vgl. Košenina, *Literarische Anthropologie*, S. 10.

<sup>15</sup> Vgl. Starobinski, Jean (zugeeignet), Rousseaus „Nouvelle Héloïse“ und Goethes „Werther“ im Horizontwandel zwischen französischer Aufklärung und deutschem Idealismus, in: Jauß, Hans Robert, *Ästhetische Erfahrung, und literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main, 1984, S. 603.

teswissenschaftlichen Wurzeln der Briefromane zu erkennen und eine philosophische Ebene im literarischen Diskurs von Affektivität, Sensitivität und rationaler Erkenntnislehre aufzuzeigen. Die philosophischen Theorien dienen dabei als Matrix, um die Spuren der Metaphysik und des Sensualismus in den Briefromanen aufzuzeigen. Die philosophischen Aspekte finden nur so weit Berücksichtigung in dieser Arbeit, wie es für das literarische Thema sinnvoll ist. Bereits Kant allein haben viele Dissertationen im Fokus, so dass im Rahmen einer literarischen Arbeit keine vollständige Abbildung des Diskurses erfolgen kann. Gleichermäßen werden medizinisch-psychologische Themen außen vor gelassen. Diese werden ausführlich in den dazugehörigen Disziplinen erörtert, da sie wie z. B. in Georg Friedrich Meiers *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*<sup>16</sup> Grundlagen für die Psychologie darstellen. Die Leib-Seele-Thematik ist zwar grundlegend für das Verständnis der Philosophie der Aufklärung, wurde aber bereits vielfach untersucht, so dass auch sie hier außer Acht gelassen wird. Zudem geht sie wiederum zurück auf die Trennung der Substanzen zwischen Materie (res extensa, Materie) und Geist (res cogitans, Bewußtsein),<sup>17</sup> wie sie Descartes verfochten hat.

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile. Im ersten Abschnitt werden die Ideen von französischen und deutschen Philosophen der Aufklärung erörtert. Dabei wurden jene Theorien gewählt, die damals den größten Einfluss auf die geistige Elite hatten. Auf Basis dieser Hauptvertreter der Epoche werden zentrale Vergleichsebenen herausgearbeitet, die als Verknüpfungspunkte mit den Briefromanen dienen. Diese Ebenen umfassen den Bereich Vollkommenheit und Glückseligkeit, gehen von diesem Lebensziel zum Thema der Seelenkunde mit den Bereichen Selbstbeobachtung und -erkenntnis über, erweitern diesen Aspekt um die Erfahrung, Wahrnehmung und Einbildung, um dann die Bereiche Sinnlichkeit, Empfindung, Affekte und Leidenschaften anzuschließen. Als Gegengewicht zu diesen Bereichen folgen auf rationaler Ebene Verstand und Erkenntnis sowie daraus abgeleitet Wille, Urteil, Wahl und Freiheit. Diese Untergliederung orientiert sich am Aufbau von Wolffs *psychologia rationalis*<sup>18</sup> und seiner *psychologia empirica* sowie Baumgartens *Metaphysik*.<sup>19</sup>

Im zweiten Teil der Arbeit wird die Briefliteratur anhand der definierten Vergleichsebenen analysiert. Ebene für Ebene soll gezeigt werden, wie die Briefromane mit den philosophischen Ansichten verschränkt sind, so dass sich die Romane als Interpretation der zeitgenössischen Erkenntnistheoretiker lesen lassen. Nicht jeder Aspekt findet sich ausführlich in jedem der Briefromane wieder, aber dennoch folgen sie alle dem gleichen philosophischen Prinzip von unteren und oberen Erkenntniswegen.

---

<sup>16</sup> Meier, Georg Friedrich, *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*, Halle, 1744, Nachdr. in: *Athenäum*, Frankfurt, 1971.

<sup>17</sup> Vgl. Riedel, Wolfgang, *Homo Natura, Literarische Anthropologie um 1900*, Berlin, 1996, S. 65.

<sup>18</sup> Wolff, Christian, *Christiani Wolffii psychologia rationalis*, Nachdr. d. Ausg. Frankfurt u. Leipzig, Renger, 1740, Hildesheim, 1972.

<sup>19</sup> Vgl. Krieger, Paul, *Die Erziehung zur Individualität und Brauchbarkeit, Das Bild vom Menschen in der Philosophie Christian Wolffs und der Arbeitspädagogik des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, 1993, S. 72: „Zu den niederen Erkenntnisvermögen zählt Wolff das sinnliche Vermögen [...], das Vermögen der Einbildung, das Erdichtungsvermögen, und das Vermögen des Gedächtnisses, des Vergessens und des Besinnens.“

### 1.3 Begriffsdefinition

Ab ca. 1750 lässt sich die Reaktion auf jene sensualistische Strömung in der deutschen Aufklärung nachweisen, die Rachold in der inneren Haltung begründet sieht, die den wirklichen Menschen theoretisch erfassen wollte, dies aber mit rein rationalistischen Methoden nicht mehr konnte.<sup>20</sup> Vor dem Hintergrund des Aufwertens der Gefühlswelt entwickelt sich mit dem empfindsamen Briefroman eine literarische Gattung, die z. T. exzessiv all diese Gefühls- und Sinnesphänomene erörtert. Lessing prägte den Begriff der Empfindsamkeit als Neologismus,<sup>21</sup> der eigentlich das englische sentimental für die deutsche Literatur nutzbar machen wollte und im Grunde die Aufnahmefähigkeit von Eindrücken und Reizen beschrieb. Empfindsamkeit wird von dort zum Begriff und umschreibt eine Literatur der Sensitivität, die im *Werther* zu einer übersteigerten Feinfühligkeit reift.<sup>22</sup>

Mit seinen überschwänglichen Gefühlsäußerungen knüpft der Briefroman an jene philosophische Teilung an, die Sinne, Wahrnehmungen, Leidenschaften und Affekte als untere Erkenntniswege zusammenfasst. Die oberen Erkenntniswege bilden das Gegenstück aus Verstand, Wahl und Urteil.

Wolff unterscheidet zwischen einem „niedrigen“, sinnlichen und einem „höheren“, rationalen Erkenntnisvermögen. Beide Vermögen können nicht unabhängig voneinander bestehen, insofern das menschliche rationale Denken immer auch empirische Elemente enthält.<sup>23</sup>

Dieses Schema wird in der *Metaphysik* ausgearbeitet und durch die Anthropologie ergänzt. Die Anthropologie ist in der Aufklärung eine wichtige, wenn nicht sogar die wichtigste Disziplin der Philosophie und wird für den deutschsprachigen Raum in der Tradition von Leibniz und Wolff weitergeführt.<sup>24</sup> Die Einordnung der Sinne und Leidenschaften bewegt beide Philosophen bereits in der frühen Aufklärung, wobei sich der Begriff Gefühl zu dieser Zeit noch nicht gefestigt hatte, sondern von Sinnesempfindungen, Begierden und Affekten gesprochen wurde.

Affektivität wird bis heute als Sammelbegriff für alle Stimmungen, Affekte und Gefühle, die die Erregbarkeit des Menschen kennzeichnen, verstanden und scheint zunächst seine Bedeutung kaum geändert zu haben. Dabei hat der Begriff – wenn man heute die einzelnen Komponenten näher beleuchtet – eine erstaunliche Entwicklung erfahren. Ute Frevert hat gezeigt, wie verwässert die Unterscheidung verschiedenster Gefühle und ihre Einordnung in der Moderne ist: „Aus der Rückschau fällt auf, dass sich das Spektrum insgesamt deutlich verkleinert hat. Statt von Gefühlen, Leidenschaften, Passion, Affekt, Empfindung, Sentiment, Begierde, Gemütsbewegung und -neigung sprechen wir heutzutage vorzugsweise von Emotionen.“<sup>25</sup> Auch Sabine Döring spricht von Emotionen als einem Terminus technicus und meint damit „Gefühle im engeren Sinne wie z.B. Furcht, Ärger, Empörung, Neid, Trauer, Bewunderung

---

<sup>20</sup> Vgl. Rachold, Jan, Die aufklärerische Vernunft im Spannungsfeld zwischen rationalistisch-metaphysischer und politisch-sozialer Deutung, Reihe: Daedalus, Europäisches Denken in deutscher Philosophie, Band 11, Frankfurt am Main, 1999, S. 309.

<sup>21</sup> Vgl. Sauder, Empfindsamkeit, S. 5.

<sup>22</sup> Vgl. Sauder, Empfindsamkeit, S. 4.

<sup>23</sup> Krieger, Paul, Erziehung zur Individualität und Brauchbarkeit, S. 72.

<sup>24</sup> Vgl. Bell, Matthew, Goethe's Naturalistic Anthropology, Man and other plants, Oxford, 1994, S. 21.

<sup>25</sup> Frevert, Ute, Gefühlswissen, Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne, Frankfurt am Main, 2011, S. 24.

Scham oder Stolz“<sup>26</sup>. Damit verweist sie auf die antike Affektenlehre, in der Aristoteles entgegen der vernunftbestimmten Ideenlehre Platons dem Verstand die Aufgabe der Klassifikation von Sinneseindrücken zuschreibt und damit die Sinne als wichtige, erkenntnisrelevante Instanz beschreibt: „Nichts ist im Geist, was nicht vorher schon in den Sinnen war.“<sup>27</sup> Während Platon mit den Kategorien aus Lust, Begierde, Leid und Furcht operiert, erweitert Aristoteles dieses System auf weitere Affekte oder Seelenzustände, mit denen er die Opposition von Lust und Leid näher klassifiziert: Begierde, Zorn, Furcht, Mut, Neid, Freude, Liebe, Hass, Sehnsucht, Eifersucht und Mitleid.<sup>28</sup> Ein Meilenstein der Affektenentwicklung sind René Descartes 1637 und 1649 erschienene Werke *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*<sup>29</sup> und *Les Passions de l'âme*<sup>30</sup>, die die Wechselwirkungen von Sinneseindrücken, Affekten und physiologischen Beobachtungen untersuchen.<sup>31</sup> Er ordnet die Affekte in Grundaffekte ein – Bewunderung, Liebe, Hass, Begierde, Freude, Trauer – und fordert die Disziplinierung der Affekte, um der Vernunft zur Herrschaft zu verhelfen.<sup>32</sup> Dabei gilt bei ihm wie bei Spinoza, der in seiner *Ethica*<sup>33</sup> ebenfalls mit der Affekthematik befasst, der verantwortungsvolle Umgang mit den Affekten und Leidenschaften als zentrale Frage.<sup>34</sup> Bereits zu diesem Zeitpunkt gehen Affekte, Begierden und Sinnlichkeit mit der Einordnung in Verstandes- und Vernunftbegriffe einher. Locke führt den Ansatz von Aristoteles und Thomas von Aquin weiter und macht den Grundsatz „Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensibus“ (Nichts ist im Verstand, was nicht vorher in den Sinnen gewesen ist) zum Kern seiner Theorie, die Leibniz um den Zusatz „außer dem Verstand selbst“ ergänzt.<sup>35</sup>

Diese Auseinandersetzung ist prägend für die Aufklärung, so dass der Begriff Sinnlichkeit im 18. Jahrhundert eine neue Relevanz gewinnt. Nakazawa zeigt, wie wenig Beachtung dem Wort Sinnlichkeit noch in den Lexika bis Mitte des 18. Jahrhunderts geschenkt wird.<sup>36</sup> Doch

<sup>26</sup> Döring, Sabine A., Philosophie der Gefühle, Frankfurt am Main, 2009, S. 13.

<sup>27</sup> Walach, Harald, Psychologie: Wissenschaftstheorie, philosophische Grundlagen und Geschichte, Stuttgart, 2009, S. 159.

<sup>28</sup> Vgl. Döring, Philosophie der Gefühle, S. 13.

<sup>29</sup> Descartes, René, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*, Leiden, 1637 [übersetzt von Kuno Fischer, *Abhandlung über die Methode, seine Vernunft gut zu gebrauchen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen*, 1863, erneuert, Stuttgart, 1973].

<sup>30</sup> Descartes, René, *Les Passions de l'âme*, Paris, 1649 [übersetzt von Christian Wohlers, *Die Passionen der Seele*, Hamburg, 2014].

<sup>31</sup> Vgl. Eisler, Rudolf, *Philosophen-Lexikon, Leben, Werke und Lehren der Denker*, Vaduz, 1977, S. 123. René Descartes: „Rein tätig ist die Seele nur im Denken und Wollen, in ihren sinnlichen Vorstellungen, Gefühlen und Gemütsbewegungen ist sie zum Teil vom Leibe und dessen Zuständen abhängig.

Die Empfindungen entstehen durch Affektion der Seele vermittelt der Lebensgeister in den Nerven, welche seitens der Dinge erregt werden; sie sind daher zwar objektiv veranlaßt, selbst aber nur Zustände der Seele („mentis affectiones“) Beim Vorstellen ist die Seele den im Gehirn zurückgebliebenen Spuren der Eindrücke, den Ideenbildern („ideae rerum materialium“) zugewandt.

<sup>32</sup> Vgl. Descartes, *Passionen der Seele*, S. 44.

<sup>33</sup> Spinoza, Baruch de, *Ethica, ordine geometrico demonstrata*, Amsterdam, 1677 (postum) [übersetzt von Jakob Stern, *Die Ethik*, Wiesbaden, 2012].

<sup>34</sup> Vgl. Eisler, *Philosophen-Lexikon*, S. 124.

<sup>35</sup> Vgl. Kirchner, Friedrich, *Kirchner's Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*, Leipzig, 1907, Schlagwort: Sensualismus.

<sup>36</sup> Vgl. Nakazawa, Takeshi, *Kants Begriff der Sinnlichkeit, Seine Unterscheidung zwischen apriorischen und aposteriorischen Elementen der sinnlichen Erkenntnis und deren lateinischer Vorlage*, Stuttgart, 2009.

bereits bei Heinrich Adam Meißner<sup>37</sup>, der sich an Christian Wolff orientiert, werden die Sinne in die Nähe der Affekte gerückt, indem er sie als „Vermögen, Dinge, die ausser uns sind, unmittelbar zu empfinden, oder das Vermögen zu empfinden“<sup>38</sup> beschreibt, um dann anzuschließen, dass solche Vermögen zum niedrigen Teil der Seele gezählt werden, zu dem auch die Einbildungskraft, das Gedächtnis sowie die sinnlichen Begierden, Abscheu und Affekt, gehören. Nakazawa hingegen geht davon aus, dass der Terminus Sinnlichkeit bei Wolff keine Rolle spielt, bei Baumgarten im Zusammenhang mit der Ästhetik relevant wird und erst mit Kant bedeutsam wird. Er unterteilt die Sinnlichkeit im 18. Jahrhundert in zwei Bereiche: zum einen als Wahrnehmungs- und Erkenntnisquelle durch die Sinnesorgane, zum anderen als „Organe der Empfindung und Begierde“<sup>39</sup>. Nakazawa betont, „daß der Begriff der Sinnlichkeit bezüglich der ganzheitlichen Auffassung des Menschen in der deutschen Ästhetik eine programmatische Rolle spielt“<sup>40</sup>, und legt detailliert dar, dass vermutlich Thomasius der Erste war, der im deutschen Sprachgebrauch von Sinnlichkeit sprach. In diesem Zusammenhang sollte aber berücksichtigt werden, dass auch Wolff von Sinnen, sinnlicher Begierde und sinnlicher Abscheu spricht und die Sinne ebenfalls als „das Vermögen zu empfinden“<sup>41</sup> beschreibt.

Nicht erst Baumgartens Ästhetik als „Wissenschaft der sinnlichen Erkenntnis“ – die ohne Wolff nicht zu denken ist – definiert den Begriff im 18. Jahrhundert, sondern die gesamte metaphysische Philosophie gründet u. a. auf der Sinnlichkeit als Schwester der Affektivität. Das Erscheinen des Wortes Sinnlichkeit im zweiten Teil des 18. Jahrhunderts spiegelt die gesamte erkenntnistheoretische Entwicklung aus Affekten, Vorstellungen und Sinnen wider. Die Sinnlichkeit ist einer der zentralen Begriffe, auf denen sowohl die erkenntnistheoretische Einordnung der Affektivität als auch die Entwicklung der empfindsamen Literatur aufbauen. Dies belegt ein Blick nach Frankreich, wo bereits 1754 Condillac in seiner *Abhandlung über die Empfindung* Schritt für Schritt die Sinne durchgeht und zu dem Fazit kommt, dass

alle unsere Erkenntnisse aus den Sinnen [...] stammen.[...] Wenn unsere Statue, ohne dass wir etwas Weiteres als Empfindungen bei ihr voraussetzten, Einzel- und allgemeine Vorstellungen erworben und sich zu allen Verstandesoperationen befähigt hat, wenn sie Begehungen gehegt und sich in Leidenschaften versetzt hat, denen sie gehorcht oder widersteht, wenn endlich Lust und Schmerz der einzige Grund der Entwicklung ihrer Kräfte sind, so kann man vernünftig daraus schließen, dass wir zunächst nur Empfindungen gehabt haben, und dass unsere Kenntnisse und unsere Leidenschaften die Wirkung der Lust- und Schmerzgefühle sind, welche die sinnlichen Eindrücke begleiten.<sup>42</sup>

Im Zuge der Verdrängung des Lateinischen durch immer mehr deutschsprachige Werke und Vorlesungen in den Universitäten galt es, eine genauere sprachliche Übertragung der lateinischen Termini zu finden. Wolff hat hier neben Thomasius die philosophische Terminologie

---

<sup>37</sup> Meißner, Heinrich Adam, Philosophisches Lexicon, Darinnen Die Erläuterungen und Beschreibungen aus des salu, tit.tot. Herrn Christian Wolffens, sämtlichen teutschen Schriften seines philosophischen Systematis sorgfältig zusammen getragen, Bayreuth und Hof, 1737.

<sup>38</sup> Nakazawa, Kants Begriff der Sinnlichkeit, S. 64.

<sup>39</sup> Nakazawa, Kants Begriff der Sinnlichkeit, S. 50.

<sup>40</sup> Nakazawa, Kants Begriff der Sinnlichkeit, S. 70.

<sup>41</sup> Wolff, Christian von, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Halle, 1751 [hrsg. von Jean École, Hildesheim, 1983, Nachdr. d. Ausg.], § 220.

<sup>42</sup> De Condillac, Etienne Bonnot, Traité des sensations, Paris, 1754 [zitiert nach: Holzinger, Michael, Abhandlung über die Empfindungen, Berlin, 2014, vollständiger, durchgesehener Neusatz, S. 151].

geprägt und in seinen lexikalisch anmutenden Werken eine genaue Definition vieler Kernbegriffe dieser Arbeit offeriert.<sup>43</sup>

#### 1.4 Die Briefromane der Aufklärung

Diese neue Betrachtung der unteren Erkenntniswege schlägt sich maßgeblich in den zeitgenössischen Briefromanen nieder und ebnet neben einer sensitiven Neugestaltung der Romanfiguren den Weg für eine ausdrucksstarke, emotionale Sprache, die sich bis in den Sturm und Drang fortsetzt. Daraus ergibt sich die These dieser Arbeit, dass die Rückführung von Gefühlen in die Literatur ist kein Novum der empfindsamen Literatur ist, sondern deren Beitrag zum wissenschaftlichen Diskurs. Der Höhepunkt ist Goethes *Werther*, der somit weniger literarische Eruption – als die er vielfach wahrgenommen wurde –, sondern vielmehr konsequente Weiterführung des erkenntnistheoretischen Themas ist. Da die Analyse von Seele, Selbst und Sinnlichkeit Ausgangspunkt für moralisches Handeln ist, was wiederum die enge Verbundenheit zwischen theoretischer Moralphilosophie und allgemeinverständlicher Literatur zeigt, trägt sie dazu bei, dass die Philosophie durch eine literarische Ausarbeitung einen praxisorientierten Zugang für jedermann bietet. Dennoch findet die philosophische Theorie als Quelle für den Briefroman wenig Beachtung, obwohl sie als neue Gattung auf den zeitgenössischen Diskurs reagierte. Schließlich entstehen diese Romane fast zeitgleich zum wissenschaftlichen Dialog.

In Nachfolge von Samuel Richardsons *Pamela*<sup>44</sup> (1740) verfasst Christian Fürchtegott Gellert seinen Roman *Das Leben der schwedischen Gräfin von G\*\*\**<sup>45</sup>, den er teilweise als Briefroman anlegt. In Frankreich widmet sich Rousseau mit seinem Werk *Julie oder die neue Héloïse*<sup>46</sup> dem Thema, an dem sich wiederum Sophie de La Roche mit der *Geschichte des Fräuleins von Sternheim*<sup>47</sup> und Goethe mit seinem Beitrag *Die Leiden des jungen Werther*<sup>48</sup> orientieren. Diese Romane bilden den Kern des zweiten Teils dieser Arbeit, an deren Schluss die Impulse der erkenntnistheoretischen Briefromane für die Romantik anhand Ludwig Tiecks Briefroman *William Lovell*<sup>49</sup> als Ausblick dargestellt werden.

---

<sup>43</sup> Vgl. Piur, Paul, Studien zur sprachlichen Würdigung Christian Wolffs, Ein Beitrag zur Geschichte der neuhochdeutschen Sprache, Halle, 1903, S. 61.

<sup>44</sup> Richardson, Samuel, *Pamela ; or, Virtue Rewarded*, England, 1740.

<sup>45</sup> Gellert, Christian Fürchtegott, *Das Leben der schwedischen Gräfin von G\*\*\**, Leipzig, 1747–1748 [zitiert nach: Witte, Bernd (Hg.), *Christian Fürchtegott Gellert, Roman, Briefsteller*, Band IV, Berlin, 1989].

<sup>46</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Amsterdam, 1761 [hrsg. von Reinhold Wolff, *Julie oder Die neue Héloïse, Briefe zweier Liebender aus einer kleinen Stadt am Fuße der Alpen*, München, 1988, im Folgenden: Rousseau, Julie].

<sup>47</sup> La Roche, Sophie von, *Geschichte des Fräuleins von Sternheim*, Von einer Freundin derselben aus Original-Papieren und andern zuverlässigen Quellen gezogen. Leipzig, 1771 [hrsg. von Barbara Becker-Cantarino, *Geschichte des Fräuleins von Sternheim*, Stuttgart, 2011].

<sup>48</sup> Goethe, Johann Wolfgang, *Die Leiden des jungen Werthers*, Leipzig, 1774 [hrsg. von Gerhard Sauder, *Goethe, Johann Wolfgang von: Sämtliche Werke und Epochen seines Schaffens*, Band 1.2: *Der junge Goethe 175–1775*, Münchener Ausgabe, München, 1987] und die überarbeitete Fassung: Goethe, Johann Wolfgang von, *Die Leiden des jungen Werthers*, Leipzig, 1787 [hrsg. von Hannelore Schlaffer, *Die Leiden des jungen Werthers*, in: *Goethe, Sämtliche Werke, Band 2.2: Erstes Weimarer Jahrzehnt 1775–1786*, Münchener Ausgabe, München, 1987].

<sup>49</sup> Tieck, Ludwig, *William Lovell*, Berlin, 1828 [zitiert nach: Ludwig Tiecks Schriften, 6.–7. Band, Unveränderter photomechanischer Nachdruck der Ausgabe: Berlin, 1828, Berlin, 1966].



Die Arbeit erhebt keinen Anspruch auf eine vollständige Analyse der Briefromane des 18. Jahrhunderts – diese hat bereits Dieter Kimpel<sup>50</sup> geleistet –, sondern fokussiert die intertextuell prägende Werke der Zeit, die einen nachhaltigen Einfluss auf die Entwicklung des Briefromans hatten. So konzentriert sich die Arbeit auch nicht auf die Briefromane mit weiblicher Autorenschaft, wie es Nicole Krämer unter einem spezifisch narrativen Fokus ausführlich dargestellt hat.<sup>51</sup>

Bewusst ausgeklammert wurden zudem Richardsons Romane, da sie zwar für die literarische Gattung des empfindsamen Briefromans von prägender Bedeutung sind, der Schwerpunkt dieser Arbeit aber auf der Verschränkung erkenntnisrelevanter Philosophie mit dem Briefroman liegt, nicht aber auf dem Genre an sich. Für Richardson spielen beispielsweise die Ansichten zur Erkenntnistheorie, wie sie vor allem sein Landsmann John Locke bereits zuvor veröffentlicht hatte, keine Rolle. Auf Locke gehen jedoch viele der neuen, empiristischen Denkansätze zurück und beeinflussen die Philosophie in ganz Europa – nicht aber die Romane Richardsons.

Unberücksichtigt bleiben auch Françoise de Grafignys *Briefe einer Peruanerin*<sup>52</sup>, die das Thema der *edlen Wilden* mit ihrer Zivilisationskritik verbinden, sowie der Briefroman *24 Stunden im Leben einer empfindsamen Frau*<sup>53</sup> von Constance de Salm. Beide Romane bedienen sich der damals hochmodernen Briefkommunikation, konzentrieren sich aber auf andere Themen und können daher zu dieser Arbeit keine relevanten Aspekte beisteuern.

Als philosophische Vergleichsgrundlage dienen für den deutschen Sprachraum die metaphysisch-anthropologischen Werke von Wolff, Baumgarten und Kant. Hierzu zählen die *psychologia empirica*<sup>54</sup> von Wolff und Wolffs deutschsprachige Werke *Vernünfftige Gedancken, von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*<sup>55</sup> und *Vernünfftige Gedancken, Von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung Ihrer Glückseeligkeit*<sup>56</sup> – oft als Wolffs *Deutsche Metaphysik* bezeichnet<sup>57</sup> – sowie Alexander Gottlieb Baumgartens *Metaphysik*<sup>58</sup> und die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*<sup>59</sup> von Immanuel Kant. Alle drei Autoren bauen aufeinander auf und beziehen sich direkt oder indirekt auf ihre Vorgänger, so dass sie die Erkenntnisthematik der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zeitlich abbilden und damit die gleiche Zeitspanne

---

<sup>50</sup> Kimpel, Dieter, *Entstehung und Formen des Briefromans in Deutschland*, Wien, 1962.

<sup>51</sup> Krämer, Nicole, *Formen der Polyperspektivität im deutschen Briefroman von Autorinnen des 18. Jahrhunderts*, Wuppertal, 2016.

<sup>52</sup> Grafigny, Françoise, *Lettre d'une Peruvienne*, Paris, 1747 [übersetzt von Renate Kroll, *Briefe einer Peruanerin*, Königsstein/Taunus, 1999].

<sup>53</sup> Salm, Constance de, *Vingt-quatre heures de la vie d'une femme sensible*, Paris, 1824 [übersetzt von Claudia Steinitz, *24 Stunden im Leben einer empfindsamen Frau*, München, 2010].

<sup>54</sup> Wolff, Christian von, *Psychologia Empirica Methodo scientifica pertractata de anima humani indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam Universae*, Frankfurt, 1732, Nachdruck.

<sup>55</sup> Wolff, Christian von, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, Halle, 1751 [hrsg. von Jean École, Hildesheim, 1983, Nachdr. d. Ausgabe 1751].

<sup>56</sup> Wolff, Christian von, *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseeligkeit*, Halle, 1751 [hrsg. von Jean École, Hildesheim, 1976, Nachdr. d. Ausgabe Halle, 1751].

<sup>57</sup> Vgl. École, Jean, *War Christian Wolff ein Leibnizianer?*, in: Eibl, Karl (Hg.), *Aufklärung, Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Hamburg, 1998, S. 29.

<sup>58</sup> Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Metaphysik*, übersetzt von Meier, Ge. Friedr., 1783, Nachdruck [eingeführt von Dagmar Mirbach, Jena, 2004].

<sup>59</sup> Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Königsberg, 1798 [zitiert nach: Külpe, Oswald (Hg.), *Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Band VII*, Berlin, 1968].

umfassen wie die hier betrachteten Briefromane. Für diese Auswahl spricht außerdem, dass man Wolff als Anfangspunkt der Aufklärung und Kant als deren Schlusspunkt verstehen kann.<sup>60</sup> Rachold beschreibt die philosophische Entwicklung wie folgt:

Es war Wolffs Metaphysik, welche die Grundlage aufklärerischen Denkens in Deutschland bildete. Er steckte den Rahmen ab, in dem sich die aufklärerische Philosophie zunächst erfolgreich zu entfalten vermochte, der sich aber seit den fünfziger Jahren als zu eng herausstellte und allmählich überwunden wurde. Das erfolgte in einem ersten Schritt durch die Philosophie des gesunden Menschenverstandes und in einem zweiten und endgültigen dann durch Kant.<sup>61</sup>

In Bezug auf die Durchführung dieser Entwicklung habe man die *Metaphysik* in wesentlichen Teilen überwunden und durch den Sensualismus ersetzt.<sup>62</sup> Hier lässt sich jedoch über das Ersetzen streiten, denn Kant selbst sah seine kritische Philosophie „als Vereinigung der berechtigten Seiten des Rationalismus und des Empirismus auf höherem Niveau“<sup>63</sup>. Gleiches kann man für die rationale *Metaphysik* und den empirischen Sensualismus in Anspruch nehmen. Da sowohl philosophisch als auch literarisch die deutsche und die französische Literatur eng verknüpft sind, sollen neben den deutschen Theoretikern auch französische Philosophen wie Voltaire<sup>64</sup>, Condillac und Rousseau berücksichtigt werden. Für Goethe endete mit Voltaire eine Welt, wohingegen er in Rousseau den Beginn einer neuen sah,<sup>65</sup> so dass diese beiden Aufklärer – wie Wolff und Kant im deutschsprachigen Raum – die Epoche in Frankreich rahmen.

## 1.5 Forschungsstand

Wer sich einen allgemeinen Überblick zum Thema verschaffen möchte, findet in allen geisteswissenschaftlichen Fachrichtungen Literatur zu Sinnlichkeit, Gefühlen und Affekten. Fachübergreifende Forschungsgruppen haben unterschiedliche Aspekte hervorgehoben und gezeigt, wie vielschichtig das Thema ist. So gibt es am Max-Planck-Institut seit 2008 einen Forschungsbereich zur Geschichte der Gefühle unter der Leitung von Ute Frevert, während sich das Jahrbuch für philosophischen Ost-West Dialog 2006/2007<sup>66</sup> eingehend mit der Affektivität unter dem Aspekt der Phänomenologie beschäftigte. An der Humboldt Universität in Berlin wurde im Wintersemester 2006/2007 eine interdisziplinäre Sonderforschungsgruppe gebildet, die ausgehend von der These, dass die griechisch-römische Antike bei der Entstehung moderner Muster- und Ausdrucksformen von Emotionen impulsgebend mitgewirkt hat und bis heute wirkt, große Gefühle aus unterschiedlichen Blickwinkeln untersucht.<sup>67</sup> Ferner

---

<sup>60</sup> Vgl. Rachold, Die aufklärerische Vernunft, S. 65, S. 320.

<sup>61</sup> Rachold, Die aufklärerische Vernunft, S. 320.

<sup>62</sup> Vgl. Rachold, Die aufklärerische Vernunft, S. 305.

<sup>63</sup> Düsing, Klaus, Immanuel Kant, Aufklärung und Kritik, in: Kreimendahl, Lothar (Hg.), *Philosophen des 18. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2000, S. 189.

<sup>64</sup> Voltaire, François Marie Arouet de, *Traité de métaphysique*, verfasst 1734, veröffentlicht 1784 [hrsg. von Günther Mensching, *Metaphysische Abhandlung*, in: *Voltaire, Recht und Politik, Schriften 1*, Frankfurt am Main, 1978].

<sup>65</sup> Vgl. Stackelberg, Jürgen von, Jean-Jacques Rousseau, *Der Weg zurück zur Natur*, München, 1999, S. 9.

<sup>66</sup> Staudigl, Michael (Hg.), *Ereignis und Affektivität*, Jahrbuch für Philosophischen Ost-West-Dialog, Wien, 2007.

<sup>67</sup> Vgl. Harbsmeier, Martin, Möckel, Sebastian (Hg.), *Pathos, Affekt, Emotion, Transformationen der Antike*, Frankfurt am Main, 2009, S. 7.

stellt Sabine Döring in ihrem 2009 erschienenen Buch *Philosophie der Gefühle* fest, dass seit den 60er Jahren die Gefühle im Vergleich zur Gefühlsarmut zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Renaissance erleben und mit Peter Goldie<sup>6869</sup> um die Jahrtausendwende eine neue Richtung bekamen.<sup>70</sup> Dörings Überblick über die philosophische Untersuchung von Gefühlen, Affekten und Sinnlichkeit beschränkt sich aber vornehmlich auf die moderne und postmoderne Analyse. Insgesamt scheint die Gefühlsforschung in der Soziologie und Psychologie aufgegangen zu sein und die Anthropologie und Metaphysik abgelöst zu haben. Heutzutage sehen wir in der philosophischen Anthropologie eher einen Gegensatz zu Life-Science, Gen- und Hirnforschung, Kognitionspsychologie und Neurowissenschaften. Andrea Hemminger äußert in ihrem Nachwort zu Michel Foucaults *Einführung in Kants Anthropologie* die Vermutung, dass „naturwissenschaftlich verfahrenende Disziplinen die Definitionsgewalt über den Menschen“<sup>71</sup> übernommen haben, um dann festzustellen, dass die philosophische Anthropologie wieder „an der Zeit“ sei, da sie versuche, das spezifisch Menschliche zu bestimmen.<sup>72</sup> Noch vehementer argumentiert Gerhard Rauche, wenn er die Notwendigkeit der Metaphysik in der heutigen Zeit anmahnt, da er angesichts des Funktionalismus und Materialismus der szientistisch-technologischen Gesellschaft, den Wunsch nach Normen und Werten, wie sie die Metaphysik zu definieren versucht, beobachtet.<sup>73</sup>

Es fällt auf, dass heutzutage viel über Gefühle, Affekte und Leidenschaften gesprochen wird, dabei aber die Philosophie der Aufklärung zu diesem Thema ausgeklammert bzw. nur gestreift wird. Selbst der sonst in der Literatur omnipräsente Kant wird in diesem Zusammenhang oft nur wenig tangiert. Selbst Frevert,<sup>74</sup> die auf lexikalische Spurensuche geht, streift die Aufklärung dabei nur ganz kurz, ohne einen genaueren Blick auf die Philosophie der Aufklärung zu werfen.

Um einen fundierten Überblick über die Bedeutung von Affektivität und Sinnlichkeit aus philosophischer Sicht zu erhalten, hilft Ernst Cassirers *Philosophie der Aufklärung*<sup>75</sup> weiter, die der Psychologie und Erkenntnislehre große Aufmerksamkeit widmet und die Bedeutung dieser Schwerpunkte der empfindsamen Aufklärung unterstreicht. Darüber hinaus bietet Catheri-

---

<sup>68</sup> Goldie, Peter, *The Emotions: A philosophical Exploration*, Oxford, 2000.

<sup>69</sup> Weber-Gustav, Eva, Peter Goldie: *The Emotions. A philosophical Exploration*, in: Senge, Konstanze (Hg.), *Hauptwerke der Emotionssoziologie*, Wiesbaden, 2013. Weber-Gustav fasst Goldie wie folgt zusammen: „Auf die philosophische Frage, was Emotionen letztlich sind, gibt es zwei Extrempole der Antwortmöglichkeiten: Auf der einen Seite behaupten die so genannten ‚Non-Kognitivistinnen‘, dass zu Emotionen kein kognitiver Gehalt gehört, sondern dass sie allein in einem Erlebnis bestehen, und zwar meist in einem Erlebnis von körperlichen Zuständen, mit denen man auf die Umwelt reagiert [...]. Auf der anderen Seite betonen die ‚Kognitivistinnen‘, dass Emotionen auf Dinge, Situationen und Wesen in der Welt bezogen sind und damit keineswegs nur in körperlicher Erfahrung bestehen. [...] Goldie teilt mit den Kognitivistinnen die Idee der Intentionalität der Emotionen, aber nicht die Marginalisierung des Fühlens. [...] Er [plädiert] dafür, den neuen Ausdruck des ‚feeling towards‘ einzuführen: Damit soll ernst genommen werden, dass es ein Fühlen gibt, das selbst intentional ist, so dass Emotionen als sui generis gelten können, also nicht als reduzierbar auf andere Größen.“

<sup>70</sup> Döring, *Philosophie der Gefühle*, Umschlag.

<sup>71</sup> Foucault, Michael, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, Paris, 2008 [übersetzt von Ute Frietsch, *Einführung in Kants Anthropologie*, Nachwort: Hemminger, Andrea, Berlin, 2010], Nachwort, S. 138.

<sup>72</sup> Vgl. Foucault, *Einführung in Kants Anthropologie*, Nachwort, S. 138.

<sup>73</sup> Vgl. Rauche, *Utopie und Wirklichkeit*, S. 3.

<sup>74</sup> Vgl. Frevert, *Gefühlswissen*, S. 46.

<sup>75</sup> Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932 [hrsg. von Claus Rosenkranz, Hamburg, 2007].

ne Newmark einen detaillierten Überblick über die Entwicklung von *Passion, Affekt und Gefühl*, beginnend in der Antike bis hin zu Kant.<sup>76</sup> Diese Zeitspanne lässt erahnen, dass nicht nur in der Antike und der Moderne, sondern zudem bei Kant und seinen Vorgängern Affekte und Gefühle ihren Geltungsraum hatten. Die Emotionstheorien von Kant und Rousseaus werden im *Handbuch der klassischen Emotionstheorien*<sup>77</sup> kurz vorgestellt. *Die Anthropologische Ästhetik*<sup>78</sup> von Ernst Stöckmann bietet ebenfalls einen interessanten, wissenschaftlichen Überblick mit deutschen und französischen Akzenten.

Auffällig ist, dass die literaturwissenschaftliche Untersuchung der Gefühle – insbesondere zu Werken der Aufklärung – die Theorien der philosophischen Zeitgenossen nur oberflächlich behandelt oder gar ganz weglässt.<sup>79</sup> Die Disziplin, die so häufig den Briefroman und die Literatur der Empfindsamkeit interpretiert und analysiert, klammert die zeitgenössischen aufgeklärten Ansichten dazu weitestgehend aus. So reduziert Alexander Košenina in seiner literarischen Anthropologie diese metaphysisch-anthropologische Auseinandersetzung auf Einzelthemen wie Pädagogik oder Traumdeutung, ohne den übergeordneten Zusammenhang zu berücksichtigen.<sup>80</sup> Der Aspekt der Natur und der Künste steht im Mittelpunkt von Renate Krügers Werk und auch hier werden wie bei Košenina philosophische Aspekte ausgeklammert.<sup>81</sup> Gleiches lässt sich auch bei Nikolaus Wegmann erkennen – wenn auch sein Buch einen anderen Schwerpunkt hat: Die philosophische Entwicklung tritt zugunsten von Semantik und Rhetorik in den Hintergrund.<sup>82</sup> Das Standardwerk zur deutschen Gefühlskultur von Hermann Boeschstein lässt Lichtgestalten der philosophischen Aufklärung wie Christian Wolff und Immanuel Kant zu Randfiguren werden.<sup>83</sup> Der Überblick von Gerhard Sauder von 1974 bleibt die fundierteste Arbeit, wenngleich sie auch die großen Philosophen eher streift und sich auf literarisch orientierte Anhänger wie Campe, Sulzer, Tetens und Mendelssohn konzentriert.<sup>84</sup> Lediglich die Arbeit von Michael Titzmann widmet sich der literarischen Anthropologie, legt allerdings den Fokus nicht auf die Briefromane und die philosophische *Metaphysik*, sondern setzt auf Literaten wie den Goethe-Freund und Pietisten Jung-Schilling oder

---

<sup>76</sup> Vgl. Newmark, Catherine, *Passion – Affekt – Gefühl*, Hamburg, 2008.

<sup>77</sup> Landweer, Hilge, Renz, Ursula, *Handbuch klassische Emotionstheorien*, Berlin, 2012.

<sup>78</sup> Stöckmann, Ernst, *Anthropologische Ästhetik: Philosophie, Psychologie und ästhetische Theorie der Emotionen im Diskurs der Aufklärung*, Tübingen, 2009.

<sup>79</sup> Vgl. Schwander, Hans-Peter, *Alles um Liebe? Zur Position Goethes im modernen Liebesdiskurs*, Opladen, 1997.

<sup>80</sup> Vgl. Košenina, *Literarische Anthropologie*.

<sup>81</sup> Vgl. Krüger, Renate, *Das Zeitalter der Empfindsamkeit*, München, 1972.

<sup>82</sup> Vgl. Wegmann, Nikolaus, *Diskurse der Empfindsamkeit, Zur Geschichte eines Gefühls in der Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, 1988.

<sup>83</sup> Boeschstein, Hermann, *Deutsche Gefühlskultur*, Bern, 1954, S. Boeschstein erwähnt auf knapp 400 Seiten Kant nur fünfmal und Christian Wolff gar nicht.

<sup>84</sup> Sauder, Gerhard, *Empfindsamkeit*, S. 164. Hier wird Tetens als treibende Kraft bei der Analyse von Funktionen der „Empfindnisse“, Vorstellungen und Einbildung benannt. Daneben werden Campes Schriften auf den Seiten 154 ff. – teilweise in Verbindung zu Tetens – aufgeschlüsselt, während beispielsweise die Leibniz-Wolff'sche Psychologie auf Seite 122 nur in Bezug auf ihren Niedergang erwähnt wird. Auch sonst wird Wolff nur in Nebensätzen erwähnt (vgl. S. 39, S. 65, S. 69, S. 90 etc.). Auf Seite 219 werden Mendelssohn und Sulzer neben Baumgarten und G. F. Meier als wichtigste Vertreter der Moral und Ästhetik unter dem Gesichtspunkt der Vollkommenheit genannt. Wolff und Kant finden keine Erwähnung.

Klinger.<sup>85</sup> Interessante Impulse kommen ebenso aus der Psychologie, z. B. von André Kno-  
te.<sup>86</sup>

So ist der Umfang der Literatur zur Aufklärung – insbesondere zur Epoche der Empfindsamkeit – und zu den einzelnen Briefromanen beeindruckend, aber sie verbindet nicht die Debatte, wie sie Wolff, Baumgarten und Kant geführt haben, mit der zeitgenössischen Literatur. Werke wie *Empfindsamkeit und Roman*<sup>87</sup> oder *Der europäische Roman der Empfindsamkeit*<sup>88</sup> thematisieren den anthropologischen Hintergrund nur unzureichend, obwohl z. B. Peter Uwe Hohendahl sowohl auf Rousseaus *Nouvelle Héloïse* als auch auf Gellerts Roman eingeht. Die Werke *Gefühlkultur in der bürgerlichen Aufklärung*<sup>89</sup> oder Paul Mogs *Ratio und Gefühlkultur*<sup>90</sup> fokussieren ebenso auf Themen wie das Freundschaftsideal oder das Naturerlebnis, bleiben jedoch vage, wenn es um den philosophischen Hintergrund geht. Eine Ausnahme bildet Caroline Torra-Mattenklotts *Metaphorologie der Rührung*<sup>91</sup> sowie Volker Dörrs Aufsatz *„...bey einer guten Handlung böse Grundsätze zu argwohnen!“ Empfindsame Diskurse bei Gellert, Sophie von La Roche und Goethes Werther*<sup>92</sup>. Dörr verwahrt sich gegen die strikte Antithetik zwischen Empfindsamkeit und Rationalismus und thematisiert kurz den Pietismus. Dennoch geht er nicht tiefer auf die philosophische Literatur der Aufklärung ein. Torra-Mattenklott hingegen setzt sich als Einzige mit der Metaphern-Tradition bei Wolff und Baumgarten auseinander, analysiert jedoch wiederum Descartes als tragendes Modell, bevor sie die anthropologische Rezeption der Modelle von Sulzer, Mendelssohn und Herder überprüft. Ihre Auseinandersetzung mit der *Wolff'schen Schule* steht unter dem Eindruck des cartesianischen Denkens und verweist auf die Mechanik als Analogie zur Psychologie, bevor sie Baumgartens *Ästhetik* untersucht. Dabei steht die Rührung im Vordergrund, so dass nur einzelne Bereiche des Wolff'schen Systems zum Tragen kommen. Ihre Arbeit beinhaltet gemeinsame Bezüge aufgrund eines ähnlichen Textkorpus im philosophischen Bereich, unterscheidet sich jedoch in der Komplexität und Tiefe von der Auseinandersetzung mit den metaphysischen Texten und dementsprechend in der Interpretation von Wolff und Baumgarten. Die konkrete Anwendung des philosophischen Denkens anhand literarischen Schaffens fehlt. Diese Lücke lässt sich vermutlich damit erklären, dass z. B. Christian Wolff, der wichtigste Vertreter der Frühaufklärung, etwas in Vergessenheit geraten ist.<sup>93</sup> Ihm kommt eine Schlüs-

---

<sup>85</sup> Vgl. Titzmann, Michael, *Anthropologie der Goethezeit, Studien zur Literatur und Wissensgeschichte*, Berlin, 2011.

<sup>86</sup> Vgl. Knote, André, *Von der geistlichen Seelenkur zur psychologischen Kur, Zur Geschichte der Psychotherapie vor Freud*, Paderborn, 2015.

<sup>87</sup> Jäger, Georg, *Empfindsamkeit und Roman, Wortgeschichte, Theorie und Kritik im 18. und frühen 19. Jahrhundert*, Stuttgart, 1969.

<sup>88</sup> Hohendahl, Peter Uwe, *Der europäische Roman der Empfindsamkeit, Athenaion Studententexte, Band 1*, Wiesbaden, 1977.

<sup>89</sup> Aurnhammer, Achim, Martin, Dieter, Seidel, Robert (Hg.), *Gefühlkultur in der bürgerlichen Aufklärung*, Tübingen, 2004.

<sup>90</sup> Mog, Paul, *Ratio und Gefühlkultur: Studien zu Psychogenese und Literatur im 18. Jahrhundert*, Tübingen, 1976.

<sup>91</sup> Torra-Mattenklott, Caroline, *Metaphorologie der Rührung, Ästhetische Theorie und Mechanik im 18. Jahrhundert*, München, 2002.

<sup>92</sup> Dörr, Volker C., *„... bey einer guten Handlung böse Grundsätze zu argwohnen!“ Empfindsame Diskurse bei Gellert, Sophie von La Roche und in Goethes ‚Werther‘*, in: *Orbis Litterarum*, 55, 2000, S. 58-79.

<sup>93</sup> Vgl. Stolzenberg, Jürgen, *Einleitung. Christian Wolff und die europäische Aufklärung* in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses*, Hildesheim, 2007, S. 15.

selrolle beim „Übergang von der antiken Wollens- oder Strebensethik zur neuzeitlichen Sol- lens- oder Pflichtethik“<sup>94</sup> zu. Zudem hat Wolff in seinem umfangreichen Oeuvre<sup>95</sup> zwei Werke hinterlassen, die bereits im Titel deutlich machen, dass Erfahrung und Seelenlehre Schwerpunkte der Aufklärung sind: *psychologia rationalis* (1728) und *psychologia empirica* (1738).<sup>96</sup> Die Tatsache, dass insbesondere die *psychologia empirica* nur in Latein vorliegt – ohne deutsche Übersetzung –, erklärt vielleicht, warum heutzutage Wolffs Affektsystematik so wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Insgesamt wird in der Literatur betont, dass der „Erfinder des Geistes der Gründlichkeit“ (wie ihn Kant nennt) und der bedeutendste Philosoph der Frühaufklärung weitestgehend vernachlässigt worden sei.<sup>97</sup> Dies erscheint umso tragischer, da er eine ganze philosophische Schule begründete und seiner Zeit mit Wolffianern wie Baumgarten, Meier oder, in literarischer Hinsicht, Gottsched eine große Anhängerschaft hatte. Seit 2004 formiert sich nun wieder eine neue Forschung zu Wolff, die seinen Einfluss auf die Literatur berücksichtigt.<sup>98</sup> Im Anschluss an den Internationalen Christian-Wolff-Kongress unter dem Titel *Christian Wolff und die europäische Aufklärung* wurde eine Reihe von Aufsätzen veröffentlicht, die Wolffs Einfluss auf sämtliche Themen wie z. B. Musik, Logik, Wissenschaftssprache etc. aufarbeitet,<sup>99</sup> so dass man nicht gänzlich vom Vergessen Wolffs sprechen kann. Dennoch liegt der Schwerpunkt in der Literaturwissenschaft auf Gottsched,<sup>100</sup> der Wolff-Satire in der Frühaufklärung, der Poetik und Wolffs weiterer Wirkung für die Literatur der Aufklärung. Auch bei Horst-Michael Schmidt<sup>101</sup> wird ein ähnlicher Weg hin zur Poetik und Ästhetik beschritten. Lediglich Wilhelm Amann<sup>102</sup> setzt Wolff in einem kurzen Aufsatz mit Friedrich Nicolais Roman *Sebaldus Nothanker* und Karl Philipp Moritz’ *Anton Reiser* in Verbindung.

Während die Philosophie unter Federführung von Jean École und Oliver-Pierre Rudolph Wolff wiederentdeckt, bildet die Literatur diese Renaissance Wolffs und seiner Nachfolger nur unzureichend ab. Sie orientiert sich entweder an der Ästhetik, um Themen wie die schöne Seele oder den Genie-Gedanken auszuführen, oder aber streift die metaphysischen Werke nur oberflächlich und selektiv, ohne das ganze System zu berücksichtigen. So hat die neuzeitliche

<sup>94</sup> Schwaiger, Clemens, Christian Wolff, Die zentrale Gestalt der deutschen Aufklärungsphilosophie, in: Kreimendahl, Lothar (Hg.), *Philosophen des 18. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2000, S. 60.

<sup>95</sup> Vgl. Carboncini, Sonia, Christian Wolff in Frankreich. Zum Verhältnis von französischer und deutscher Aufklärung, in: Arndt, Hans Werner, Carboncini-Gavanelli, Sonia, École, Jean (Hg.), *Autour de la philosophie Wolfienne*, Hildesheim, 2001, S. 186.

Carboncini hält Wolff mit einem gedruckten Werk von ca. 50.000 Seiten für einen der produktivsten Autoren aller Zeiten und aufgrund der 14 Nachdrucke sowie sieben Übersetzungen seines deutschen Werks zur Logik und 12 Nachdrucke der Metaphysik auch für einen Erfolgsautor.

<sup>96</sup> Vgl. Wolff, Christian, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Jean École, Hildesheim, 1968, Nachdruck.

<sup>97</sup> Vgl. Stolzenberg, Einleitung. Christian Wolff und die europäische Aufklärung, S. 16.

<sup>98</sup> Vgl. Grimm, Gunter E., Christian Wolff und die deutsche Literatur der Frühaufklärung, in: *Christian Wolff und die europäische Frühaufklärung*, Hildesheim, 2007.

<sup>99</sup> Vgl. Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.–8. April 2004*. 5 Bde. Hildesheim, 2007–2010.

<sup>100</sup> Vgl. Birke, Joachim, Christian Wolffs Metaphysik und die zeitgenössische Literatur- und Musiktheorie: Gottsched, Scheibe, Mizler, Berlin, 1966.

<sup>101</sup> Schmidt, Horst-Michael, *Sinnlichkeit und Verstand*, München, 1982.

<sup>102</sup> Amann, Wilhelm, Die Rezeption Christian Wolffs im Roman der Aufklärung (F. Nicolai: „Sebaldus Nothanker“, K. Ph. Moritz: „Anton Reiser“, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses*, Hildesheim, 2008.

Auseinandersetzung mit Wolff und Baumgarten in der Philosophie einen Aufschwung erlebt, während sie die Literatur nur in Bruchstücken erreicht hat.

Dabei ist die klare Fortführung von Wolffs Denken in der *Metaphysik* von Alexander Gottlieb Baumgarten deutlich und zieht sich als roter Faden bis zum Schaffen Kants, der sich in seinem Werk detailliert mit der Metaphysik, deren Berechtigung er nicht abstreitet, auseinandersetzt. Die Sekundärliteratur zu Baumgarten – der gerade seinen 300. Geburtstag feierte – arbeitet dessen Wert für die Literatur heraus, vernachlässigt dabei aber seine *Metaphysik* bzw. behandelt sie, wie Rüdiger Campe in seinem Aufsatz *Effekt der Form. Baumgartens Ästhetik am Rande der Metaphysik*, als Anhängsel der Ästhetik. Informativer ist Clemens Schwaiger, der Baumgarten in einem intellektuellen Porträt würdigt,<sup>103</sup> ebenso wie das interdisziplinäre Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte, das Baumgarten 2008 einen eigenen Band mit dem Titel *Alexander Baumgarten: Sinnliche Erkenntnis in der Philosophie des Rationalismus* widmet.<sup>104</sup>

Für Kant ist Baumgarten – und indirekt Wolff – Leitautor. In seinem Spätwerk *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* setzte sich Kant mit dem erfahrungsbasierten Handeln und Denken des Menschen auseinander.<sup>105</sup> Dabei konzentriert er sich wie seine Vorgänger auf das Erkenntnisvermögen – sinnliches wie verstandorientiertes –, das Gefühl von Lust und Unlust sowie das Begehrungsvermögen. Obwohl die Forschungsliteratur zu Kant ganze Bücherregale füllt, ist die Sekundärliteratur zur *Anthropologie* vergleichsweise gering. Zu nennen sind hier Reinhardt Brandt, der die *Anthropologie* ausführlich kommentiert,<sup>106</sup> und Antonino Falduto, der in seiner Analyse zu Kants Denken dessen *Anthropologie* verstärkt berücksichtigt.<sup>107</sup> Für den Streifzug durch die erkenntnistheoretische Literatur der Aufklärung ist zudem Soo Bae Kim relevant,<sup>108</sup> der einen Vergleich der beiden Werke von Wolff und Kant beiträgt, ebenso wie sich Christian Schröder mit beiden Autoren beschäftigt.<sup>109</sup> Die grundlegenden Werke *Die neuzeitliche Metaphysik*<sup>110</sup> und *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*<sup>111</sup> zur Denkstruktur der Aufklärung steuert Panajotis Kondylis bei. Neben Cassirer bilden seine Ansätze den Rahmen für das Verständnis der aufgeklärten *Metaphysik* und diskutieren die Aufklärung nach 1750 unter einem interdisziplinären Blickwinkel. Aus philosophischer Perspektive zeigt Kondylis das Ende des Dualismus von Verstand und Sinnlichkeit nach Descartes auf und nimmt für die Aufklärung eine Rehabilitierung der Sinnlichkeit in Anspruch. Darüber hinaus ist seine Herleitung einer religiösen Gefühlsphilosophie u. a. aus dem Pietis-

---

<sup>103</sup> Schwaiger, Clemens, Alexander Gottlieb Baumgarten – ein intellektuelles Porträt, Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor, in: *Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung*, Stuttgart, 2011.

<sup>104</sup> Kreimendahl, Lothar, Neugebauer-Wölk, Monika, Vollhardt, Friedrich (Hg.), *Aufklärung, interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Band 20, 2008.

<sup>105</sup> Vgl. Becker, Wolfgang (Hg.), *Einleitung zu Kant, Immanuel, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Stuttgart, 2008.

<sup>106</sup> Brandt, Reinhard, *Kritischer Kommentar zu Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“*, Hamburg, 1999.

<sup>107</sup> Falduto, Antonino, *The Faculties of the Human Mind and the case of Moral, Feelings in Kant's Philosophie*, Berlin, 2014.

<sup>108</sup> Kim, Soo Bae, *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule*, in: *Studien zur Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Trier, 1994.

<sup>109</sup> Schröder, Christian, *Naturbegriff und Moralbegründung, Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant*, Stuttgart, 1988.

<sup>110</sup> Kondylis, Panajotis, *Die neuzeitliche Metaphysik*, Stuttgart, 1990.

<sup>111</sup> Kondylis, Panajotis, *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Hamburg, 2002.

mus,<sup>112</sup> der eigentlich den Gefühlsbereich im Mystischen oder als gelebten Glauben z. B. in Form von Mitleid und Nächstenliebe ansiedelt, interessant. In der literarischen Welt wurde diese Wendung zur Sinnlichkeit nicht in dieser Konsequenz angewendet, sondern sie bleibt oftmals in der Tugendanalyse und der bürgerlichen Empfindsamkeit stecken. Eine Ausnahme bildet *Anthropologie und Theodizee*<sup>113</sup> von Wolfgang Lukas, das sich tiefgehender mit den Moralkonzepten in der Aufklärung beschäftigt, dabei aber den Schwerpunkt auf das Drama setzt.

Da die Übertragung der oben genannten Theoretiker auf die Literatur der aufgeklärten Briefromane fehlt, lässt sich die überaus üppige Literatur zu den einzelnen literarischen Werken nur eingeschränkt nutzen. Zwar gibt es zum Thema Empfindsamkeit umfangreiche Arbeiten, die sich z. B. mit deren Vokabular beschäftigen<sup>114</sup> oder mit einzelnen Phänomenen wie dem *Wandel der Empfindsamkeit im 18. Jahrhundert*<sup>115</sup>, die konkrete Zusammenführung mit der aufgeklärten Philosophie steht jedoch weitgehend noch aus. Viele Überblickswerke zur Empfindsamkeit wie z. B. *Der Roman der Aufklärung*<sup>116</sup> oder *Lebensgeschichte als Körpergeschichte*<sup>117</sup> widmen den einzelnen Briefromanen allerdings ein Kapitel und zeigen, wie eng die Briefromane des 18. Jahrhunderts miteinander verbunden sind.

Thomas Pago<sup>118</sup> beispielsweise geht in seiner Interpretation der *Schwedischen Gräfin von G\*\*\** über die pädagogische, affektkontrollierende Tugendinterpretation hinaus, streift aber die wissenschaftlichen Ausführungen nur, so dass einige Thesen einer genaueren Untersuchung bedürfen. Neben Pago sind zuletzt gleich zwei Beiträge erschienen, die Gellerts Schaffen würdigen. In der Aufsatzsammlung von Sibylle Schönborn und Vera Viehöver<sup>119</sup> als Zusammenfassung einer Tagung zu Gellert 2007 wird ein umfassenderes Bild des Schriftstellers gezeichnet, der nicht nur durch seine Verdienste für den Briefroman und als Verfasser einiger Fabeln, sondern auch aus musischer, politischer oder auch moralisch-empfindsamer Sicht betrachtet wird. Fruchtbar ist vor allem Karin Löfflers<sup>120</sup> Aufsatz, der Gellert mit dem geistigen Geschehen der Aufklärung in Verbindung bringt. Zu den Standardwerken zu Gellert zählt

---

<sup>112</sup> Vgl. Kondylis, Die Aufklärung, S. 570. Während Kondylis z. B. den Wolffianismus als kurzlebigen Triumph bezeichnet (Kondylis, Die Aufklärung, S. 546.), führt die neuzeitliche Forschung um Jean École oder auch Jan Rachold die Wirkungsmächtigkeit Wolffs aus. Da diese Arbeit die Spuren Wolffs noch in Kants Ausführungen herausarbeitet, sind letztere bedeutender für diese Arbeit als Kondylis. Erstaunlicherweise finden sich im Schriftenverzeichnis der beiden für diese Arbeit herangezogenen Werke von Kondylis keine Hinweise auf Originalschriften von Christian Wolff, obwohl sich Kondylis mit Wolff auseinandersetzt und seinen „Mathematismus“ (S. 517) kritisiert.

<sup>113</sup> Lukas, Wolfgang, *Anthropologie und Theodizee: Studien zum Moraldiskurs im deutschsprachigen Drama der Aufklärung (ca. 1730–1770)*, Göttingen, 2005.

<sup>114</sup> Vgl. Jäger, Georg, *Empfindsamkeit und Roman*, Mainz, 1969.

<sup>115</sup> Genton, Francois, *Weinende Männer*, in: Aurnhammer, Achim, *Gefühlskultur in der bürgerlichen Aufklärung*, Tübingen, 2004.

<sup>116</sup> Kimpel, Dieter, *Der Roman der Aufklärung*, Stuttgart, 1977.

<sup>117</sup> Kahlcke, Thomas, *Lebensgeschichte als Körpergeschichte*, Würzburg, 1997.

<sup>118</sup> Pago, Thomas, *Der empfindsamer Roman der Aufklärung: Christian Fürchtegott Gellerts „Leben der schwedischen Gräfin von G\*\*\*“ und Sophie von La Roches „Geschichte des Fräuleins von Sternheim“; eine vergleichende Untersuchung*, München, 2003.

<sup>119</sup> Schönborn, Sibylle, Viehöver, Vera (Hg.), *Gellert und die empfindsamer Aufklärung*, Berlin, 2009.

<sup>120</sup> Löffler, Karin, *Gellerts Roman Leben der schwedischen Gräfin von G\*\*\* im Kontext der zeitgenössischen philosophischen und theologischen Anthropologie*, in: Schönborn, Sibylle (Hg.), *Gellert und die empfindsamer Aufklärung*, Berlin, 2009.



*Der andere Roman* von Eckhardt Meyer-Krentler<sup>121</sup> und auch Carla Freudenreich<sup>122</sup> beschäftigt sich mit Gellert unter gattungsspezifischen Aspekten. Der Briefroman Gellerts steht zudem in den Werken von Fritz Brüggemann<sup>123</sup> und Elisabeth Kretschmer<sup>124</sup> im Zentrum. Brüggemann hat ebenso zu den anderen Briefromanen einen Beitrag verfasst. Obwohl die Arbeiten schon etwas in die Jahre gekommen sind, bilden sie dennoch die wichtigsten Aspekte ab. Ebenfalls schon etwas älter ist Max Dorns Interpretation,<sup>125</sup> die den Tugendbegriff im Fokus hat und dabei auch die Verbindung zu Wolff sucht, so dass das philosophische und theologische Spannungsfeld, in dem Gellert seinen Briefroman schreibt, angerissen wird. Die zeitgenössische Forschung zu Gellert formiert sich um Bernd Witte<sup>126</sup>. Daneben finden sich viele Erläuterungen zu Gellerts Roman in Literaturgeschichten oder als Werkkommentar. Zu den neueren Arbeiten zählt die literaturspezifische Studie von Ha-Jo Maier, der sich im Vergleich zur *Geschichte des Fräuleins von Sternheim*<sup>127</sup> mit den Geschlechterrollen in beiden Briefromanen beschäftigt.<sup>128</sup> Sikander Singh wiederum zeigt in seiner Arbeit, wie viel mehr in Gellerts Schaffen steckt und wie sehr dieser in die Denkprozesse der Aufklärung eingebunden ist.<sup>129</sup> Ergänzend ist Francesco Tomasoni für die Einflüsse von Christian Thomasius zu berücksichtigen.<sup>130</sup> Das wichtigste Werk für die Einordnung von Gellerts Briefroman und die Bewertung seiner Haltung zum metaphysischen Konzept findet sich bei Gellert selbst: Seine *Moralischen Vorlesungen*<sup>131</sup>, die er ab 1745 an der Universität Leipzig hielt, unterstreichen seine Nähe zum Pietismus und seine Verbindung zu Thomasius.

Der deutsche Briefroman *Die Geschichte des Fräuleins von Sternheim* von Sophie de La Roche ist der Roman, zu dem es am wenigsten Sekundärliteratur gibt. Diese setzt den Fokus meist auf die Rolle der Frau und die weibliche Autorenschaft. Dass Goethe das Werk, das ihm die Möglichkeiten des Briefromans vor Augen führte, kannte und schätzte, erklärt die häufige Verbindung zwischen *Werther* und dem *Fräulein von Sternheim* in der Literatur. Darüber hinaus wird das *Fräulein von Sternheim* auch oft mit Gellerts Werken verglichen.<sup>132</sup> Die neu-

---

<sup>121</sup> Meyer-Krentler, Eckhardt, *Der andere Roman*, Göttingen, 1974.

<sup>122</sup> Freudenreich, Carla, *Zwischen Loen und Gellert*, München, 1979.

<sup>123</sup> Brüggemann, Fritz, *Gellerts Schwedische Gräfin, Der Roman der Welt- und Lebensanschauung des vor-subjektivistischen Bürgertums*, Aachen, 1925.

<sup>124</sup> Kretschmer, Elisabeth, *Gellert als Romanschriftsteller*, Breslau, 1902.

<sup>125</sup> Dorn, Max, *Der Tugendbegriff Chr. F. Gellerts auf der Grundlage des Tugendbegriffs der Zeit*, Greifswald, 1919.

<sup>126</sup> Witte, Bernd (Hg.), *Ein Lehrer der ganzen Nation. Leben und Werk Christian Fürchtegott Gellerts*, München, 1990.

<sup>127</sup> La Roche, Sophie von, *Geschichte des Fräuleins von Sternheim, Von einer Freundin derselben aus Original-Papieren und andern zuverlässigen Quellen gezogen*. Leipzig, 1771 [hrsg. von Barbara Becker-Cantarino, *Geschichte des Fräuleins von Sternheim*, Stuttgart, 2011].

<sup>128</sup> Maier, Hans-Joachim, *Zwischen Bestimmung und Autonomie, Erziehung, Bildung und Liebe im Frauenroman des 18. Jahrhunderts*, Hildesheim, 2001.

<sup>129</sup> Singh, Sikander, *Das Glück ist eine Allegorie*, München, 2012.

<sup>130</sup> Tomasoni, Francesco, *Christian Thomasius, Geist und kulturelle Identität an der Schwelle zur europäischen Aufklärung*, Berlin, 2009.

<sup>131</sup> Gellert, Fürchtegott Christian, *Moralische Vorlesungen*, Band 1-3, Leipzig, 1769–1771 [zitiert nach: Späth, Sibylle (Hg.), *Christian Fürchtegott Gellert, Moralische Vorlesungen, Moralische Charaktere*, in: Witte, Bernd, *Christian Fürchtegott Gellert, Gesammelte Schriften*, Band 6, Berlin 1992].

<sup>132</sup> Vgl. Pago, Thomas, *Der empfindsame Roman der Aufklärung: Christian Fürchtegott Gellerts „Leben der schwedischen Gräfin von G\*\*\*\*“ und Sophie von La Roches „Geschichte des Fräuleins von Sternheim“; eine vergleichende Untersuchung*, 2003.

ere Forschung zum *Fräulein von Sternheim* formiert sich um Barbara Becker-Cantarino und Gudrun Loster-Schneider.<sup>133</sup>

Im Anschluss an Gellert und La Roche wendet sich diese Arbeit der französischen Literatur zu. Rousseaus Standpunkt ist aus zwei Perspektiven heraus interessant: Zum einen bringt er einen Briefroman ein, zum anderen nimmt er in seinen Diskursen Stellung zum kritischen Denken seiner Zeit. Vor allem sein Diskurs *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*<sup>134</sup> führt nicht nur seine Idee vom *Naturzustand* an, sondern lässt das sinnliche und rationale Thema einfließen. Nun lässt sich Rousseaus theoretisches Denken nicht einfach auf seinen Roman übertragen. Hilfe bietet hierbei wiederum Cassirer, der zum einen Rousseaus Denken analysiert,<sup>135</sup> Rousseau und Kant in Beziehung setzt,<sup>136</sup> und zum anderen in *Rousseau, Kant, Goethe*<sup>137</sup> deren geistige Nähe untersucht und die Verbindung zwischen französischem Denken und deutschem Diskurs herstellt. Er untersucht Rousseau aus dem, seiner Meinung nach fehlinterpretierten, Kontext eines Befürworters der schrankenlosen Freiheit des Gefühls heraus.<sup>138</sup> In der Sekundärliteratur wird Rousseaus Werk meist unter politischen, naturalistischen oder pädagogischen Gesichtspunkten behandelt, was letztlich die großen Themen von Rousseaus theoretischem Werk widerspiegelt; ein Bezug zwischen seinem literarischen Schaffen und der Erkenntnistheorie wird jedoch nur angerissen. Klaus Dirscherl<sup>139</sup> hat z. B. lediglich seinen intellektuellen Standpunkt innerhalb der Pariser Salongesellschaft in *Der Roman der Philosophen: Diderot – Rousseau – Voltaire* betrachtet und dabei Rousseaus Briefroman außen vor gelassen.

Wichtig für diese Arbeit ist jedoch das anthropologische Menschenbild Rousseaus, mit dem sich in erster Linie Martin Rang<sup>140</sup> und Rainer Bolle<sup>141</sup> beschäftigen, während sich Ester Wepfer-Burkert<sup>142</sup> mit den Reminiszenzen zu Platon befasst. In der französischen Forschung ist zudem vor allem Henri Gouhier<sup>143</sup> zu nennen, dessen Werk mittlerweile in die deutsche Sekundärliteratur eingeflossen ist. Im Versuch, die religiöse Position in Rousseaus Werk zu fassen, erfolgt ein Exkurs zu Fénelon<sup>144</sup>, zu dem Jacqueline Lagrée mit Rekurs auf Leibniz einen

---

<sup>133</sup> Loster-Schneider, Gudrun, Becker-Cantarino, Barbara, Ach, wie wünschte ich mir Geld genug, um eine Professur zu stiften, Sophie von La Roche im literarischen und kulturpolitischen Feld von Aufklärung und Empfindsamkeit, Tübingen, 2010.

<sup>134</sup> Rousseau, Jean-Jacques, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Amsterdam, 1755 [übersetzt und hrsg. von Heinrich Meier, Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Paderborn, 1997].

<sup>135</sup> Cassirer, Ernst, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, Archiv für Geschichte der Philosophie 41, 1932 [zitiert nach: Kreis Guido, (Hg.), *Ernst Cassirer, Über Rousseau*, Berlin, 2012].

<sup>136</sup> Cassirer, Ernst, Kant und Rousseau, 1939 [zitiert nach Kreis, Guido (Hg.), *Ernst Cassirer, Über Rousseau*, Berlin, 2012].

<sup>137</sup> Cassirer, Ernst, Rousseau, Kant, Goethe, hrsg. von Rainer A. Bast, Hamburg, 1991.

<sup>138</sup> Vgl. Cassirer, Rousseau, Kant, Goethe, S. 9.

<sup>139</sup> Dirscherl, Klaus, Der Roman der Philosophen: Diderot – Rousseau – Voltaire, Tübingen, 1985.

<sup>140</sup> Rang, Martin, Rousseaus Lehre vom Menschen, Göttingen, 1965.

<sup>141</sup> Bolle, Rainer, Jean-Jacques Rousseau, Das Prinzip der Vervollkommnung des Menschen durch Erziehung und die Frage nach dem Zusammenhang von Freiheit, Glück und Identität, Münster, 1995.

<sup>142</sup> Wepfer-Burkert, Esther, Die Sehnsucht nach dem Schönen, Guten und Wahren, Wien, 1995.

<sup>143</sup> Gouhier, Henri, Les meditations metaphysiques de Jean-Jacques Rousseau, Paris, 1970.

<sup>144</sup> François Fénelon ist eine der Leitfiguren im *Quietismus*. Er wendet sich gegen die Werke Malebranches und postuliert die „reine Liebe“.

Aufsatz beisteuert.<sup>145</sup> Obwohl die Romane *Clarissa* und *Pamela* von Samuel Richardson<sup>146</sup> in dieser Arbeit unberücksichtigt bleiben, soll darauf hingewiesen werden, dass ein Großteil der sekundären Literatur diese Romane zu Rousseau oder Gellert in Beziehung setzt. So beschäftigen sich beispielsweise Monika Moravetz<sup>147</sup> und auch Esther Suzanne Pabst<sup>148</sup> mit beiden Romanen. Auch Erich Schmidt<sup>149</sup> beleuchtet nicht nur Rousseaus französischen Roman, sondern vergleicht ihn mit den deutschen Briefromanen von Sophie de La Roche und Goethe. Auch wenn seine Arbeit bereits älter ist, bietet sie dennoch einen wichtigen Beitrag zum Verhältnis zwischen den Briefromanen und ihren Autoren. Ebenso führt sie die enge Verwandtschaft zwischen Goethes *Werther* und Rousseaus *St. Preux* aus.

Ähnlich umfangreich wie bei Rousseau ist auch die Literaturlauswahl zu Goethe. Hier existieren Arbeiten zu Goethes Weltanschauung,<sup>150</sup> die, wie beispielsweise bei Ferdinand Weinhandl<sup>151</sup>, aus seinen naturwissenschaftlichen Arbeiten abgeleitet werden und dabei erkenntnisrelevante Fragestellungen berücksichtigen. Spuren der antiken Philosophie im Werk von Goethe und Hölderlin untersucht Josefina Müllers.<sup>152</sup> Aus literaturpsychologischer Sicht nähert sich Oberlin<sup>153</sup> den Werken Schillers und Goethe, wobei er besonders die Figur der Lotte analysiert. Aus dem Blickwinkel der Liebessemantik gibt Julia Bobsin<sup>154</sup> zunächst einen fundierten Überblick über die Liebe im außerliterarischen Themenfeld, um dann *Werther* mit Hilfe dieser Paradigma zu untersuchen.

Besonders hilfreich sind zudem die Arbeiten von Matthew Bell<sup>155</sup> und Benjamin Sax<sup>156</sup>. Zur Interpretation des *Werther* wurde Jasmin Hermann-Huwe<sup>157</sup> herangezogen, ergänzt um Larissa Kritschil<sup>158</sup>, die sich mit der Einbildungskraft bei Goethe beschäftigt. Einen fundierten Überblick über Goethes Schaffen gibt Nicholas Boyle.<sup>159</sup> Auch die älteren Arbeiten zu *Werther*, wie z. B. von Hans Gose<sup>160</sup> oder Herbert Schöffler<sup>161</sup> sind erhellend, da sie sich mit

---

<sup>145</sup> Lagrée, Jacqueline, Quiétude et inquiétude de la raison: Fénelon et Leibniz, in: Leduc-Fayette, Denise, *Fénelon. Philosophie et spiritualité, histoire des idées et critique littéraire*, Vol. 353, Genf, 1996.

<sup>146</sup> Die Aufarbeitung der englischen Literatur und Philosophie bietet zwar mit David Hume und John Locke sowie literarisch mit Richardson ein interessantes Feld, das aber den Rahmen dieser Arbeit überschreiten würde.

<sup>147</sup> Moravetz, Monika, *Formen der Rezeptionslenkung im Briefroman des 18. Jahrhunderts*, Tübingen, 1990.

<sup>148</sup> Pabst, Esther Suzanne, *Die Erfindung der weiblichen Tugend, Kulturelle Sinnggebung und Selbstreflexion im französischen Briefroman des 18. Jahrhunderts*, Göttingen, 2007.

<sup>149</sup> Schmidt, Erich, *Richardson, Rousseau und Goethe, ein Beitrag zur Geschichte des Romans im 18. Jahrhundert*, Jena, 1875.

<sup>150</sup> Vgl. Viëtor, Karl, *Goethes Anschauung vom Menschen*, Bern, 1960.

<sup>151</sup> Weinhandl, Ferdinand, *Die Metaphysik Goethes*, Darmstadt, 1965.

<sup>152</sup> Müllers, Josefina, *Liebe, Erkenntnis und Dichtung, Ganzheitliches Welterfassen bei Goethe und Hölderlin*, Frankfurt, 1992.

<sup>153</sup> Oberlin, Gerhard, *Goethe, Schiller und das Unbewusste: eine literaturpsychologische Studie*, Gießen, 2007.

<sup>154</sup> Bobsin, Julia, *Von der Werther-Krise zur Lucinde-Liebe, Studien zur Liebessemantik in der deutschen Erzählliteratur von 1770–1800*, Tübingen, 1994.

<sup>155</sup> Bell, Matthew, *Goethe's Naturalistic Anthropology, Man and other plants*, Oxford, 1994.

<sup>156</sup> Sax, Benjamin C., *Images of Identity, Goethe and the Problem of Self-Conception in the Nineteenth Century*, New York, 1987.

<sup>157</sup> Hermann-Huwe, Jasmin, „Pathologie und Passion“ in Goethes Roman „Die Leiden des jungen Werther“, Frankfurt am Main, 1997.

<sup>158</sup> Kritschil, Larissa, *Zwischen „schöpferischer Kraft“ und „selbstgeschaffnem Wahn“, Die Imagination in Goethes Romanen*, Würzburg, 1999.

<sup>159</sup> Boyle, Nicholas, *Goethe, 1749–1790*, München, 1995.

<sup>160</sup> Gose, Hans, *Goethes „Werther“*, Tübingen, 1973.

<sup>161</sup> Schöffler, Herbert, *Die Leiden des jungen Werther, Ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund*, Frankfurt, 1938.

Themen wie der Gottesbeziehung, dem Naturverständnis oder dem neuen Menschheitsbild beschäftigen. Diese Themen greift ebenso Peter Müller<sup>162</sup> auf und gibt ihnen eine modernere Perspektive. Während insbesondere bei Gose die dualistische Anschauung die Einordnung *Werthers* bestimmt, konzentriert sich Müller stärker auf den neuen Menschen. Dabei muss jedoch berücksichtigt werden, dass Müllers Analyse in der DDR erschienen ist, was die starke Vergleichung der feudalen Welt mit Werther als Vertreter eines modernen Aufbruchs erklärt, dabei jedoch jegliche philosophischen Einflüsse vernachlässigt, religiöse Ansichten generalisiert und den pietistischen ebenso wie den bürgerlichen Standpunkt negiert.

Die Aufsatzsammlung von Hans Peter Herrmann<sup>163</sup> greift spezifische Aspekte im *Werther* auf – wie seine religiöse Anschauung, Lavaters Einfluss auf Goethe oder den Einfluss von Rousseaus *Heloïse* – und eröffnet so neue Perspektiven, die sonst in großen Werken zu Goethe untergehen.

Eines der interessantesten Werke zu Goethe legt Stefan Keppler mit *Grenzen des Ich*<sup>164</sup> vor, in dem er die Einflüsse von Spinoza, Leibniz, Hume und Kant auf das Subjektkonzept Goethes darlegt. Obwohl Keppler das gesamte Schaffen Goethes im Blick hat und dabei dem *Werther* wenig Raum gibt, zeigt er genau auf, wie Goethe sich im philosophischen Denken seiner Zeit entwickelt. Ebenso verbindet Schings<sup>165</sup> Goethes Werk mit den klassischen Fragestellungen der Goethezeit wie z. B. mit dem Gefühl des Erhabenen oder der Lehre Spinozas, ohne aber explizit auf *Werther* einzugehen.

Ganz neu erschienen ist Jan Borkowskis Werk *Die Applikation literarischer Texte*<sup>166</sup>, in dem er Werther unter Aspekten wie der zeitgenössischen Rezeption, aber auch des Selbstmords und der Gefühlswelt Werthers untersucht.

## 1.6 Philosophische Systematik als Vorlage für die literarische Auseinandersetzung mit den Erkenntniswegen

Der heutige Blick auf die Aufklärung als vernünftige Epoche erkennt, dass die Aufklärung weit mehr ist als das: „Aufklärung ist keine Wissenschaft, sondern allgemeine Selbstorientierung durch Vernunft.“<sup>167</sup> Die Losung *Erkenne Dich selbst!* wird in der Aufklärung „zu einer wichtigen Maxime und zu einer Leitlinie der Wissenschaften“<sup>168</sup>. Doch Erkenntnis wird nun nicht mehr allein durch Vernunft erreicht, sondern Sinne und Gefühle vervollständigen den Erkenntnisprozess. Aus dem englischen Sensualismus fließen Erfahrungs- und Sinnlichkeitsbetrachtungen ein. Die Sinnlichkeit wird dabei in Relation zur Vernunft gesetzt.<sup>169</sup>

---

<sup>162</sup> Müller, Peter, *Zeitkritik und Utopie in Goethes „Werther“*, Berlin, 1983.

<sup>163</sup> Herrmann, Hans Peter, *Goethes ›Werther‹, Kritik und Forschung*, Darmstadt, 1994.

<sup>164</sup> Keppler, Stefan, *Grenzen des Ich, Die Verfassung des Subjekts in Goethes Romanen und Erzählungen*, Berlin, 2006.

<sup>165</sup> Schings, Hans-Jürgen, *Zustimmung zur Welt, Goethe-Studien*, Würzburg, 2012.

<sup>166</sup> Borkowski, Jan, *Die Applikation literarischer Texte, Studien zur Erstrezeption vielgelesener Romane in der Aufklärung, Moderne und Gegenwart*, Berlin, 2021.

<sup>167</sup> Rachold, *Die aufklärerische Vernunft*, S. 86.

<sup>168</sup> Košenina, *Literarische Anthropologie*, S. 9.

<sup>169</sup> Vgl. Košenina, *Literarische Anthropologie*, S. 12.

Cassirer sieht in der „Humanisierung der Sinnlichkeit“<sup>170</sup> eines der großen Themen der Aufklärung:

Die Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts tritt nicht nur für das Recht der „Einbildungskraft“, sondern auch für das Recht der Sinne und der sinnlichen Leidenschaft ein. Die cartesianische Lehre, nach der die Leidenschaften nichts anderes als eine Störung der Seele [...] sein sollen, wird jetzt mehr und mehr zurückgedrängt; sie erscheinen viel mehr als die lebendigen Impulse, als die eigentlichen Triebkräfte, die das seelische Geschehen als Ganzes erst anregen und die es ständig in Gang erhalten.<sup>171</sup>

Kondylis vertritt gleichfalls die These, dass die Aufklärung versuche, die Sinnlichkeit zu rehabilitieren und sich mit dieser einer der wirksamsten „Waffen im Kampf gegen die theologische Ontologie und Moral“<sup>172</sup> bediene.

Sowohl die Abkehr vom Dualismus Descartes' mit seiner Trennung von Körper und Geist und der Unabhängigkeit des Bewusstseins als auch der Sensualismus bei Locke, der innere und äußere Erfahrung subjektunabhängig sieht,<sup>173</sup> verhelfen in der Aufklärung dazu, den Menschen ganzheitlich zu erfassen. Košenina sieht in dieser Facette der Aufklärung eine Hinwendung zum ganzen Menschen: „Für lange Zeit zum letzten Mal steht so der ganze Mensch zur Disposition – als untrennbare Einheit von Empfinden und Erkennen, Leib und Seele, Sinnlichkeit und Vernunft, Natur und Kunst, Determination und Freiheit“<sup>174</sup>, was sich auch in Zeitschriften wie *Der Mensch*<sup>175</sup> darstellt.<sup>176</sup> Dem schließt sich Sax an: „The project of the Enlightenment was to articulate a fully systematic, fully uniform style of existence through a science of man and society. The Enlightenment was perhaps the last attempt at providing such a uniform and universal vision.“<sup>177</sup> Ebenso stellt Rauche fest, dass in Zeiten der Metaphysik als führender Wissenschaft der Mensch noch als Ganzes betrachtet wurde, wohingegen in der Neuzeit der totale Funktionalismus als Nachfolger der Metaphysik mit der Utopie der totalen Freiheit und damit verbunden der Verneinung des Individuums als Gegenstück zur wertorientierten Individualität und einer wirklichen Freiheit innerhalb des sozialen Beziehungsgeflechts, wie sie die Aufklärung versucht, keine adäquate ganzheitliche Lösung mehr bildet.<sup>178</sup>

Als besonders wirkungsmächtig innerhalb der aufgeklärten Epoche erweisen sich dabei zwei Koordinaten: zum einen die Durchbrüche innerhalb der Naturwissenschaften, zum anderen die Neubestimmung des Verhältnisses von Mensch und Gott, die besonders im deutschsprachigen Raum durch den Pietismus stark torpediert wird und somit der deutschen Metaphysik besondere Akzente verleiht.<sup>179</sup> In Frankreich hingegen bilden der Quietismus, der enge Be-

---

<sup>170</sup> Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübing, 1932 [zitiert nach: Cassirer, Ernst, *Philosophie der Aufklärung*, Einleitung von Gerald Hartung, Hamburg, 2007, S. 370].

<sup>171</sup> Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, S. 370.

<sup>172</sup> Kondylis, *Die Aufklärung*, S. 19.

<sup>173</sup> Vgl. Rachold, *Die aufgeklärte Vernunft*, S. 118-119.

<sup>174</sup> Košenina, *Literarische Anthropologie*, S. 10.

<sup>175</sup> Meier, Georg Friedrich, Lange, Samuel Gotthold, *Der Mensch : eine moralische Wochenschrift*, Halle, 1751.

<sup>176</sup> Vgl. Bojarzin, Katrin, „Die Leser wissen nun, wovon wir uns mit ihnen unterhalten wollen, nemlich von den Menschen.“ *Avisiertes anthropologisches Erzählen in S.G. Langes und G.F. Meiers Moralischer Wochenschrift *Der Mensch* (1751–1756)*, in: Košenina, Alexander (Hg.), *Kleine anthropologische Prosaformen der Goethezeit (1750–1830)*, Hannover, 2011.

<sup>177</sup> Sax, *Images of Identity*, S. 3.

<sup>178</sup> Vgl. Rauche, *Utopie und Wirklichkeit*, S. 2.

<sup>179</sup> Während Kondylis den *Pietismus* und die neue Philosophie in Deutschland als „lebendigeres Verhältnis zur Religion“ darstellt und als verbindendes Element die gemeinsame antikirchliche Position unterstreicht, zeigt

rührungspunkte mit dem Pietismus aufweist, und der theologische Dogmatismus eine Opposition zum metaphysischen Gedanken.

### 1.6.1 Naturwissenschaftliche Empirie als Denkanstoß für eine erkenntnisrelevante Neuausrichtung

Die 'sensualistische Wende' in der wissenschaftlich-metaphysischen Denkweise liegt in den Naturwissenschaften begründet. Cassirer führt aus, wie diverse naturwissenschaftliche Forschungsergebnisse – gerade bei Newton – die Arbeitsweisen Beobachtung, Messung und Rechnung aufwerten und die Theorie der Gravitation zum Grundgesetz und zur Ausgangstheorie für die Naturerkenntnis durch den Menschen wird.<sup>180</sup> So soll sich z. B. die sinnliche Beobachtung mit der physikalischen Messung verbinden. Die Herangehensweise bei der Suche nach Erkenntnis ändert sich:

Man suche die Ordnung, die Gesetzlichkeit, die „Vernunft“ nicht als eine Regel, die „vor“ den Phänomenen, als ihr „Apriori“, faßbar und aussprechbar ist; man weise sie vielmehr in ihnen selbst, als Form der ihrer inneren Bindung und ihres immanenten Zusammenhangs, auf. Und man bestrebe nicht, diese „Vernunft“ von vornherein in die Form eines geschlossenen Systems vorwegzunehmen; sondern man lasse sie sich allmählich aus der fortschreitenden Erkenntnis der Tatsachen entfalten und sich auf immer klarere und vollkommene Art bezeugen.<sup>181</sup>

Während beispielsweise Descartes oder Spinoza noch um eine philosophisch-systematische Vollständigkeit ringen,<sup>182</sup> bezieht die Aufklärung die naturwissenschaftlichen Fortschritte mit ein. Man will den Dingen durch Analyse und empirische Gesetzmäßigkeit auf den Grund gehen und nicht durch reine Hypothetik zum Ziel gelangen. Diese Denkweise, mit Hilfe mathematisch-physikalischer Grundzüge, wie sie auch bei Wolff und Baumgarten zu finden ist, neue, überprüfbare Erkenntnisse zu gewinnen, wird nun auch auf das seelische Sein angewandt. Naturwissenschaften wie Physik, Logik oder Mathematik lassen sich in der Aufklärung nicht von der Philosophie trennen, denn ausgehend von den empirisch überprüfbaren Entdeckungen leitet sich eine neue, logisch-beweisbare Sichtweise ab, die sich über fast alle Themengebiete – so auch die Philosophie, Literatur und Kunst – erstreckt.

Aus diesem Spannungsfeld der Neubewertung der Natur entstehen ganz praktische Ansätze, etwa in der Medizin. „Das Buch der Natur wird die immer stärker werdende Erkenntnisquelle medizinischen Wissens.“<sup>183</sup> Medizinische Zeitschriften werden populär und es erscheint z. B. ein Magazin, der *Philosophische Arzt*<sup>184</sup>, was deutlich zeigt, wie eng die Philosophie, inklusive der Theorien zum Seelenvermögen und der unteren bzw. oberen Erkenntnisvermögen, mit der menschlichen Physiognomie sinnvoll in Verbindung gebracht wird. So sind hier die Anfänge der Psychologie zu suchen, die André Knote anhand der psychologischen Kuren im

---

sich am Beispiel von Wolffs Biografie ebenso wie in Form der vermittelnden Bemühungen Baumgartens, wie tief der Graben zwischen pietistischer und antitheologischer Ausrichtung ist. Ein weiterer Beleg ist die intensive Auseinandersetzung zwischen Thomasius und der Theologie (vgl. Kondylis, Die Aufklärung, S. 540).

<sup>180</sup> Vgl. Cassirer, Philosophie der Aufklärung, S. 43.

<sup>181</sup> Cassirer, Philosophie der Aufklärung, S. 8.

<sup>182</sup> Vgl. die Ausführungen von Cassirer, Philosophie der Aufklärung, S. 6.

<sup>183</sup> Knote, Von der geistlichen Seelenkur, S. 215.

<sup>184</sup> Vgl. Košenina, Literarische Anthropologie, S. 12; vgl. Weikard, Melchior Adam, Der philosophische Arzt, Leipzig, Berlin, 1775–1782.

18. Jahrhundert ausführlich beschreibt und die besonders durch Georg Friedrich Meiers Weiterentwicklung der Thesen Baumgartens hin zur Klassifizierung von *Gemüthsbewegungen* belegt werden. Meiers Zeitschrift *Der Mensch* bemüht sich um eine weniger trockene Lehrart der These, dass der Mensch durch die Natur Gott erkennen und dadurch zum sittlichen Menschen werden soll.<sup>185</sup>

Diesem gewandelten Naturverständnis und dem neuen medizinischen Wissen hält die bis dato gängige Regulierung von Körper und Geist in der empirischen Überprüfung nicht mehr stand. Nun wird die Erfahrung relevant. Mit der Suche nach größtmöglicher Erkenntnis des Menschen gewinnen die Sinnesempfindungen, aus denen Sensualisten wie Condillac jedwede Erkenntnis ableiteten, an Bedeutung.<sup>186</sup> Während John Locke das Entspringen von Ideen durch *sensations* (Sinneswahrnehmung) und *reflexions* (Reflexion oder Selbstbeobachtung) erklärt<sup>187</sup> – einer Art innerer und äußerer Wahrnehmung, die uns hilft, unsere Umgebung zu erkennen und ihre Bedeutung für uns als Individuum zu beobachten –, entwickelt der Sensualist David Hume<sup>188</sup> diesen Gedanken weiter und fasst innere und äußere Wahrnehmung zu *perceptions* zusammen. Diese unterteilt er wiederum in *impressions* als lebhaftere Momente wie Hören, Sehen, Fühlen, Lieben, Hassen, Wünschen oder Wollen und in *ideas* als weniger lebhaftere Eindrücke wie z. B. Nachdenken, Erinnern etc. Die Grundthese des Sensualismus, der auf Hume zurückgeht, besagt, dass sich alle *ideas* von *impressions* ableiten lassen. Alles, worüber Menschen sich Gedanken machen, stammt laut Hume von Nervenreizen, den *perceptions* bzw. *impressions*, die man grob vereinfacht als Sinneseindrücke klassifizieren kann. Er wertet die Erfahrungen entscheidend auf und wendet sich gegen das metaphysische Denken seiner Zeit, indem er mit Bezug auf medizinische Erkenntnisse das Denken und Verhalten des Menschen analysiert und daraus Handlungsweisen ableitet. Hume vertritt die These: „Die Vernunft ist nur die Sklavin der Affekte und soll es sein; sie darf niemals eine andere Funktion beanspruchen als die, denselben zu dienen und zu gehorchen.“<sup>189</sup>

Bedeutend für die Aufklärung ist ebenso Locke, auf dem Condillac aufbaut, der die Identität einer Person von der Seelensubstanz und dem Körper lossagt und das Bewusstsein aufwertet, indem er es als Wahrnehmung (*perception*) definiert und es fest mit der Vorstellung verknüpft.<sup>190</sup> Hier ist zu erkennen, dass das Thema der *Sinnlichkeit* und *Affektivität* mit der Einordnung in Verstandes- und Vernunftbegriffe einhergeht und wie stark die unterschiedlichen Positionen der Aufklärung voneinander abweichen, wenn es darum geht, Affekte und Sinneseindrücke zu positionieren. Auf der einen Seite stehen Sensualisten wie Hume oder Condillac, auf der anderen Seite versucht die *Metaphysik*, wie sie z. B. Wolff ausarbeitet, anhand einer mathematischen Zahlen- und Kombinationslehre Sinneseindrücke, Erkenntnis und Vernunft zueinander in Relation zu setzen. Allerdings sind die beiden Geistesströmungen

---

<sup>185</sup> Vgl. Bojarzin, *Avisiertes anthropologisches Erzählen*, S. 39.

<sup>186</sup> Vgl. de Condillac, Etienne Bonnot, *Traité des sensations*, Paris, 1754 [zitiert nach: Holzinger, Michael, *Abhandlung über die Empfindungen*, Berlin, 2014, vollständiger, durchgesehener Neusatz].

<sup>187</sup> Vgl. Cassirer, *Philosophie der Aufklärung*, S. 17.

<sup>188</sup> Vgl. Hume, David, *A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Methode of Reasoning into Moral Subjects*, London, 1739 [hrsg. von Horst D. Brandt, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Teilband 2, Hamburg, 2013].

<sup>189</sup> Hume, *Traktat über die menschliche Natur*, S. 486.

<sup>190</sup> Vgl. Wunderlich, Falk, *Kant und die Bewußtseinstheorie des 18. Jahrhunderts*, in: *Quellen und Studien zur Philosophie*, Berlin, 2005, S. 7-8.

nicht dialektisch zu sehen. Ricken verweist hier auf die Wechselwirkungen von Condillac und Wolff:

Der bei Leibniz und Wolff mit der sprachtheoretischen Distanzierung von Descartes begonnene deutsch-französische Dialog findet seine Fortsetzung bei keinem anderen als Condillac, der anhand Wolffs einschlägigen lateinischen Schriften dessen Theorie über Angewiesenheit des Denkens auf Zeichen sehr aufmerksam zur Kenntnis nimmt und sich in wesentlichen Punkten zu Eigen macht.<sup>191</sup>

Alle philosophischen Betrachtungen dieser Zeit beinhalten die Fragen, wie man vom Fühlen zum Denken kommt, welche Bereiche affektgesteuert sind und welche sich aus der Erkenntnis und dem Verstand ergeben.<sup>192</sup> Dabei obliegt der *Metaphysik* nach Kant die Beantwortung der Frage „Was kann ich wissen?“<sup>193</sup>, so dass die Erkenntnistheorie in dieser Disziplin angesiedelt ist und sich in Deutschland durch ihren Systemgeist auszeichnet. Allgemein formuliert ist die *Metaphysik* die Wissenschaft von den ersten Prinzipien der menschlichen Erkenntnis.<sup>194</sup> Darüber sollte jedoch nicht vergessen werden, dass die von Kant<sup>195</sup> und auch von Rousseau angegriffene *Metaphysik* nicht gleichzusetzen ist mit den einzelnen Werken zur *Metaphysik* der verschiedenen Verfasser. Die Kritik bezieht sich auf die systematische, wissenschaftliche Theorie, die per Definition ohne Empirie argumentiert. Voltaire, selbst Verfasser einer metaphysischen Abhandlung, kritisiert die verwissenschaftlichte *Metaphysik* mit ihren Spitzfindigkeiten:

Die Vermischung von Glauben, Gewissheit und Vermutung, dieser menschliche Hochmut, findet sich wie bei den Religionen auch bei allen Metaphysikern. Hier werden Gedankengebäude errichtet, die sich zudem noch wechselseitig widersprechen, die aber alle vorgeben, die alleinige Wahrheit zu erreichen. Es ist dies eine einzige Anmaßung, die an der wahren Natur des Menschen vorbeigeht und seine Unfähigkeit, zu dem wahren Grund der Dinge vorzustoßen, nicht in Betracht zieht.<sup>196</sup>

Da jedoch die Philosophen der Aufklärung ihre Gedankenwelt aus den metaphysisch betitelten Werken – wenn auch teilweise in Opposition – heraus entwickeln, kann von einem grundlegenden Verwerfen dieser philosophischen Richtung nicht die Rede sein. Die *Metaphysik* wird vielmehr unterschiedlich interpretiert und ist z. B. für Rationalisten wie Descartes das grundlegende Prinzip der menschlichen Vernunft, während Kant sie als Reich der reinen Vernunft und Freiheit betrachtet, das über den Verstand hinausgeht.<sup>197</sup> Durch die vermeintliche

---

<sup>191</sup> Ricken, Ulrich, Etienne Bonnot de Condillac, Aufklärung als sensualistische Anthropologie und Sprachphilosophie, in: Kreimendahl, Lothar (Hg.), *Philosophen des 18. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2000, S. 180.

<sup>192</sup> Vgl. Boeschstein, Hermann, *Deutsche Gefühlskultur*, Bern, 1954, S. 15. Boeschsteins These der Aufklärung als „Wasserscheide“ zwischen freiem und gebundenem Gefühlsleben lässt sich in dieser Pauschalisierung nicht aufrechterhalten (vgl. ebd. S. X).

<sup>193</sup> Kant, Immanuel, *Schriften zur Metaphysik und Logik*, Werkausgabe Band V, Weischedel, Wilhelm (Hg.), Band 2, Berlin, 2016, S. 447-448.

<sup>194</sup> Vgl. Kondylis, *Metaphysik*, S. 307.

<sup>195</sup> Vgl. Kant, Immanuel, *Metaphysik der Sitten*, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Königsberg, 1797 [zitiert nach: Ludwig, Bernd (Hg.), Kant, Immanuel, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, *Metaphysik der Sitten*, Zweiter Teil, Hamburg, 2008, S. 6]. Kant hebt in seiner *Metaphysik der Sitten* hervor, dass kein moralisches Prinzip aus dem Gefühl hergeleitet werden könne, sondern „dunkel gedachte Metaphysik, die jedem Menschen in seiner Vernunftanlage beiwohnt“, sei.

<sup>196</sup> Knabe, Peter-Eckhard, Voltaire, Philosophie als Kritik an Aberglaube und Intoleranz, in: Kreimendahl, Lothar (Hg.), *Philosophen des 18. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2000, S. 112.

<sup>197</sup> Vgl. Rauche, *Utopie und Wirklichkeit*, S. 7.



Antithetik, die in der Aufklärung oft an Newton als Empiristen und an Descartes als Rationalisten festgemacht wird,<sup>198</sup> bekommt die Dualismusthese weitere Nahrung.

### 1.6.2 Das Vermögen der Selbstgestaltung

Grund dafür, dass einige Aufklärer die *Metaphysik* ablehnten, dürfte deren Auseinandersetzung mit den Lehren Descartes' und dessen Sicht auf Gott als höchstem, vollkommenem Wesen sein. Mit dem neuen Verhältnis zum Schöpfer und den neuen biologischen Erkenntnissen (z. B. durch das Konzept der Embryonalentwicklung und die Zeugungslehre)<sup>199</sup> stellt sich die Frage nach dem Ursprung der menschlichen Seele. Die Ansicht der Seele als Teil der göttlichen Schöpfung zu Beginn der Welt oder der fortdauernden Übertragung der Seele durch Gott sowie der Übertragung der Seele von den Eltern auf den Nachwuchs ohne göttliches Zutun<sup>200</sup> steht im Zentrum einer Debatte zwischen Theologen und Philosophen, die durch biologische Forschungsergebnisse ihrer Zeit immer wieder neu befeuert wurde und zu tiefen Gräben zwischen den Parteien führte. Schließlich geht damit die Frage nach der Abgeschlossenheit der Schöpfung einher. Die Seele ist somit nicht nur eines der zentralen Themen in Briefromanen, sondern bildet in Form der Verschränkung theologischer und medizinisch-biologischer Fragen in der Seelenforschung und durch den Versuch, das Verhältnis von Körper und Seele zu bestimmen, eine Diskrepanz zwischen traditionell-christlichen Werten und aufgeklärter Wissenschaftlichkeit.

Darüber hinaus ändert sich die Bedeutung der Natur von der vom göttlichen Beweger bestimmten Position hin zum schöpferisch-bewegenden Prinzip, was zum tragenden Element der Briefromane wird, denn folglich ändert sich das göttliche Wirken. „Die Natur ist mehr als bloße Kreatur; sie hat am ursprünglichen göttlichen Sein Anteil, weil in ihr selbst die Kraft des göttlichen Wirkens lebendig ist. Der Dualismus zwischen Schöpfer und Geschöpf ist damit aufgehoben.“<sup>201</sup> Dadurch, dass der Natur das Vermögen zur Selbstgestaltung und Selbstentfaltung innewohnt, ist sie selbst göttlich und betont die Individualität.<sup>202</sup>

Nicht nur für die Natur, sondern auch für den Menschen hat diese Entwicklung weitreichende Folgen: „Das Gesetz, dem die Einzelwesen folgen, ist ihnen nicht von einem fremden Gesetzgeber vorgeschrieben und aufgedrängt; es ist in ihrem Sein gegründet und aus ihm heraus vollständig erkennbar.“<sup>203</sup> Daraus erwächst nun die Forderung nach vollständiger Erkenntnis, die den Menschen umfasst. Dafür braucht es sinnliche Erfahrung, aber vor allem die „Autonomie des Verstandes“<sup>204</sup>. Mit der Selbstständigkeit der Natur reift die Idee von der Selbstständigkeit des Menschen. Der *Theozentrismus* wird vom *Anthropozentrismus* abgelöst.<sup>205</sup> Damit bürdet sich der Mensch nicht nur die Verpflichtung auf, sich selbst zu erkennen, sondern auch die Verantwortung für sein Tun. Wenn der Mensch selbstständig zu einem Urteil

---

<sup>198</sup> Vgl. Kondylis, Die Aufklärung, S. 232.

<sup>199</sup> Vgl. Borchers, Stefan, Die Erzeugung des ‚ganzen Menschen‘, Zur Entstehung von Anthropologie und Ästhetik an der Universität Halle im 18. Jahrhundert, Berlin, 2009, S. 29-47.

<sup>200</sup> Vgl. Borchers, Die Erzeugung des ‚ganzen Menschen‘, S. 18-19.

<sup>201</sup> Cassirer, Philosophie der Aufklärung, S. 40.

<sup>202</sup> Vgl. Cassirer, Philosophie der Aufklärung, S. 41.

<sup>203</sup> Cassirer, Philosophie der Aufklärung, S. 41.

<sup>204</sup> Cassirer, Philosophie der Aufklärung, S. 45.

<sup>205</sup> Vgl. Gülbahar, Tim, Autonomie als Ideal, Jean-Jacques Rousseaus politische Theorie, Marburg, 2000, S. 11.

kommen muss – ohne überhöhte Gottesgewalt –, stellt sich in der Aufklärung die Frage – die schon in ihrem Aufruf, den Verstand zu benutzen, impliziert ist –, wie der Wille, das Urteil und die Freiheit entstehen und welche seelischen, sensitiven und rationalen Komponenten an diesem Entstehungsprozess beteiligt sind. Die Funktionsweise des Denkens und Fühlens, der Gebrauch des Verstandes und das Zusammenspiel der emotionalen und rationalen Bereiche werden damit zur Aufgabe des Menschen, der den Gesetzen der Natur folgen will.

Dennoch wird die Epoche der Aufklärung teilweise immer noch auf ihre vernunftbasierte Sichtweise reduziert. Hegel setzte die Aufklärung mit dem Rationalismus gleich und grenzte auf diese Weise zahlreiche Aspekte der Aufklärung aus.<sup>206</sup> Er „kritisierte an der Aufklärung die Absolutsetzung des Individuums mit der Konsequenz einer rein immanenten Welterklärung und der Erhebung des Nützlichen zur entscheidenden Norm“<sup>207</sup>. Gleichzeitig stellt er die französische und deutsche Aufklärung einander gegenüber, um Erstere als konsequent und Letztere als inkonsequent zu beschreiben.<sup>208</sup> Diese Sichtweise wurde bis ins 20. Jahrhundert beibehalten und erst in den letzten vierzig Jahren revidiert.<sup>209</sup>

---

<sup>206</sup> Vgl. dazu auch Battenfeld, Katja, Bogen, Cornelia: „Gefühllose Aufklärung“ – Anaesthesia oder die Unempfindlichkeit im Zeitalter der Aufklärung, Bielefeld, 2012. Hier wird der Aufklärung bereits im Titel Gefühllosigkeit unterstellt.

<sup>207</sup> Rachold, Die aufklärerische Vernunft, S. 17.

<sup>208</sup> Vgl. Rachold, Die aufklärerische Vernunft, S. 17.

<sup>209</sup> Vgl. Kondylis, Die Aufklärung, S. 19-29.

## 2 Affekttheorie und Seelenlehre des 18. Jahrhunderts als Voraussetzung für die Entstehung des Briefromans als Modegattung

### 2.1 Überblick über die wichtigsten französischen und deutschen Theoretiker

#### 2.1.1 Condillac als Wegbereiter des Sensualismus

Die Kritik der französischen Aufklärer in Nachfolge Lockes richtete sich insbesondere gegen Descartes' Lehre der eingeborenen Ideen und der Trennung von Körper und Seele. Für Descartes ist die Denkfähigkeit unabhängig von der Erfahrung und muss sich auf eingeborene Ideen beziehen, die wiederum immer auf den göttlichen Schöpfungsakt zurückgeführt werden müssen. Dementsprechend ließ sich Descartes' Lehre gut mit der Position der Kirche vereinbaren, die den Begriff der menschlichen Erfahrung negiert. Doch gerade in der Aufklärung rückt die Erfahrung mehr und mehr ins Zentrum und bezieht so deutlich Position gegen die Lehre Descartes'.<sup>210</sup> So wird ebenso Descartes' Verabsolutierung der Vernunft und die daraus resultierende Kluft zwischen Vernunft und Sinnesempfindung und damit korrespondierend zwischen Körper und Geist überwunden.<sup>211</sup> Sein Rationalismus war einseitig und hatte zum Ausschluss der Sinnenwelt geführt.

Condillac wendet sich gegen die eingeborenen Ideen und die rationalistische Sichtweise der cartesianischen Lehre zugunsten eines Sensualismus in Nachfolge Lockes. Locke zufolge haben Sinneswahrnehmungen, daraus resultierend Lust und Schmerz als Indikatoren für Gut und Böse, Einfluss auf die Leidenschaften:

Freude und Schmerz und ihre Ursachen, das Gute und das Übel, sind die Angeln, in denen sich unsere Leidenschaften drehen. Wenn wir auf uns selbst achten und beobachten, wie dieselben in verschiedener Richtung auf uns einwirken, welche Modifikation oder Stimmung des Geistes, welche innere Sensation [...] sie in uns erzeugen, so können wir uns daraus die Idee unserer Leidenschaft bilden.<sup>212</sup>

Diese neue Sichtweise begründet eine Fokussierung auf die Erfahrung und eine Selbstbeobachtung ohne religiöse Absicht sowie eine zunehmende Relevanz der Sinnlichkeit, die in Frankreich insbesondere Condillac fördert. „Dabei führte eine neue Begründung der Herkunft aller Ideen aus der Sinneserfahrung zu weit reichenden anthropologischen, gesellschaftstheoretischen und wissenschaftstheoretischen Konsequenzen.“<sup>213</sup>

Obwohl Condillac die Sinnesempfindung und -erfahrung ins Zentrum rückt, setzt er mit seiner Philosophie den Verstand nicht herab, und ebnet so den Weg für den französischen Sen-

---

<sup>210</sup> Vgl. Condillac, *Essai über den Ursprung*, S. 71-72, § 10 - §11: „Verwerfen wir also die Hypothese von den eingeborenen Ideen und setzen wir einmal voraus, daß Gott uns zum Beispiel nur die Perzeptionen des Lichts und der Farbe verleiht; werden diese Perzeptionen vor unseren Augen nicht Ausdehnung, Linie und Formen zeichnen? Aber, so wird behauptet, man kann sich mit Hilfe der Sinnesorgane nicht vergewissern, daß die Dinge auch wirklich so sind, wie sie erscheinen; also geben Sinne auch keine Idee von den Dingen. Was für eine Schlußfolgerung! Geben eingeborene Ideen eine größere Gewissheit? [...] Aber die Anhänger von Descartes und Malebranche erheben ihre Stimmen sehr gegen die Sinnesorgane und wiederholen so oft, diese vermitteln uns nur Irrtümer und Illusionen, so daß wir schließlich dahin kommen, sie als ein Hindernis für die Gewinnung von Erkenntnissen anzusehen; und unser Drang zur Wahrheit müßte uns eigentlich zu dem Wunsch führen, daß uns die Sinnesorgane genommen werden“.

<sup>211</sup> Vgl. Rauche, *Utopie und Wirklichkeit*, S. 57.

<sup>212</sup> Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, London, 1690 [übersetzt von Carl Winckler, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Nachdruck, Hamburg, 2006, S. 272].

<sup>213</sup> Ricken, *Aufklärung als sensualistische Anthropologie*, S. 172.

sualismus. Er verortet nun, in Anlehnung an Locke, Erfahrung und vor allem die Sinneserfahrung neu und führt den Verstand selbst auf die Weiterentwicklung der Sinneswahrnehmung zurück.<sup>214</sup> Er beschäftigte sich wie alle seine Zeitgenossen mit den Fragen nach Materie und Geist, Seele und Körper sowie dem göttlichen Schöpfer.

Condillac dokumentiert mit seinen Schriften *Essai über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis* und der *Abhandlung über die Empfindungen*, wie weit die Debatte um Sinne, Verstand, Leidenschaften und Begierden in Europa bereits in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts vorangeschritten war, während sie in Deutschland mit Wolff in Nachfolge von Leibniz noch in den Kinderschuhen steckte und vom Pietismus kritisiert wurde. Dennoch erhielt Condillac durch Leibniz und Wolff und deren Kritik am Cartesianismus wichtige Impulse.<sup>215</sup> So geht Condillacs Leistung mit der Erweiterung der Theorie Lockes um den seelisch-sensitiven Bereich über Locke hinaus.<sup>216</sup> Es heißt, dass er

als erster eine kohärente sensualistische Theorie für die Entstehung der Denkvorgänge aufgestellt [hat]. Mit Hilfe der Zeichenverwendung und der Ideenverknüpfung konstruiert er eine Entwicklungslinie von den Sinnesindrücken über die rezeptiven Denkoperationen Perzeption, Aufmerksamkeit, Erinnerung, Imagination, Gedächtnis bis zu den reflektierten Denkoperationen des Unterscheidens, Verallgemeinerns, Vergleichen, Urteilens und Schließens.<sup>217</sup>

Damit löse er die bisherige Trennung von Gefühl und Verstand ebenso wie die von Erfahrung und Vernunft auf.

Dieser Exkurs zeigt, dass deutsche Philosophen wie Wolff, Baumgarten und Kant nicht unabhängig von der europaweiten Debatte über das Verhältnis von sinnlicher und rationaler Erkenntnis als Grundlagen für das *Ich* zu sehen sind. Aufbauend auf Leibniz und Descartes entwickelt sich in Frankreich und England – man denke an David Humes Werk *A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Methode of Reafoning into Moral Subjects*<sup>218</sup> oder John Locke und seinen *An Essay Concerning Human Understanding*<sup>219</sup> – eine Neubestimmung des Verhältnisses von Seele und Körper, von Verstand und Sinnlichkeit. Leibniz, der geistige Vater Wolffs,

proposed a subtly moderated form of rationalism, according to which types of knowledge were set in a graded hierarchy form sense impressions up to clear and distinct ideas. As a structure, this epistemology resembled the ontology of the chain of being and implied the existence of problematic boundary cases as well as the rehabilitation of the lower faculties through association with the higher ones, which was demanded by Newtonian empiricism.<sup>220</sup>

Dieser paneuropäischen Entwicklung konnte sich niemand in der intellektuellen Welt entziehen. Natürlich verlief die Emanzipation der Sinnlichkeit und die Neu-Ordnung der oberen Erkenntniswege in den verschiedenen Ländern nicht kongruent. In Deutschland entwickelte

---

<sup>214</sup> Vgl. Ricken, *Aufklärung als sensualistische Anthropologie*, S. 172.

<sup>215</sup> Vgl. Ricken, *Aufklärung als sensualistische Anthropologie*, S. 179.

<sup>216</sup> Vgl. Cassirer, *Philosophie der Aufklärung*, S. 17.

<sup>217</sup> Condillac, *Essai über den Ursprung*, S. 20.

<sup>218</sup> Hume, David, *A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Methode of Reafoning into Moral Subjects*, London, 1739 [hrsg. von Horst D. Brandt, *Ein Traktat über die menschliche Natur*, Teilband 2, Hamburg, 2013].

<sup>219</sup> Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, London, 1690 [übersetzt von Carl Winckler, *Versuch über den menschlichen Verstand*, Nachdruck, Hamburg, 2006].

<sup>220</sup> Bell, *Goethe's Naturalistic Anthropology*, S. 88.

sie sich „breiter und gleichzeitig flacher“<sup>221</sup> als in Frankreich. Bedingt durch theologische und herrschaftliche Rahmenbedingungen lief beispielsweise die Rehabilitation der Sinnlichkeit in Deutschland vorsichtiger ab, ebenso wurde „der Deismus zwar gefördert, doch ängstlich in der Nähe des Theismus gehalten“<sup>222</sup>. Diese Behutsamkeit attestiert Kondylis auch der Erkenntnistheorie,

wo zwar vor allem der englische Empirismus an Boden gewinnt, vor der moralphilosophisch unentbehrlichen Selbsttätigkeit der Vernunft aber halt machen muß, oder auf dem benachbarten Gebiet der neuen Psychologie, wo sich die moderne Einsicht in die Rolle der psychischen Sinnlichkeit bzw. der Leidenschaften sowie in die Verflechtung von Körperlichem und Psychischem sogar in schüchternen materialistischen Ansätzen niederschlägt, dennoch eine klare Trennung zwischen oberen und niederen Vermögen – wiederum mit Rücksicht auf die moralphilosophischen Implikationen – die Oberhand behält.<sup>223</sup>

Will man die deutsche Aufklärung vor ihrem historischen Hintergrund verstehen, so ist zu berücksichtigen, dass sich damals das Ideelle in die Religion verflüchtigt hatte und es die Anregung aus dem Ausland, insbesondere aus Frankreich brauchte, um den Gedanken einer von Grund auf neuen Geistwelt zu transportieren.

Der Gedankenkreis der Aufklärung stellt den Menschen wieder auf sich selbst, löste ihn aus den Fesseln theologischer Gebundenheit. Nur scheinbar hatte die Reformation religiöse Freiheit gebracht. Der frische Strom der sich anfangs allbelebend ergossen hatte, war zu bald schon in ödem Dogmatismus erstarrt, und kein Land war so wie Deutschland Schauplatz eitler theologischer Klopffechtereien. Die Vernunft war nur tätig, soweit es die Sache der Kirche zu stützen galt; jede Selbsttätigkeit wurde ihr abgesprochen. Die Aufklärung löst die Vernunft aus der Dienstbarkeit, macht sie der supranaturalen Offenbarungslehre ebenbürtig, wenn nicht überlegen.<sup>224</sup>

Dieser Streit um die Dominanz von Theologie und Philosophie beherrscht die akademische Elite in Deutschland zu den Hochzeiten des Pietismus. Während in Frankreich die Ablehnung des klerikalen Dogmatismus verbindendes Element vieler Philosophen ist, ist zwar die Abkehr vom theologischen Dogmatismus auch in Deutschland gemeinsame Quelle, jedoch ist die anschließende Entwicklung höchst divergent und positioniert sich hauptsächlich in zwei Lagern: dem pietistischen und dem philosophisch-rationalen. Eine symbolhafte Stellung in dieser Auseinandersetzung hat Christian Wolff inne, der sich bemühte, die Philosophie als eigenständige Disziplin neben der Theologie zu etablieren, und der durch seine auf den Menschen zentrierte Lehre das pietistische Lager gegen sich aufbrachte.

### 2.1.2 Voltaire als Vordenker der metaphysischen Theorie

Als Ausgangspunkt für den sinnlichen Diskurs bei Voltaire kann Lockes Schrift *Über den menschlichen Verstand* gesehen werden sowie die Ideen des Physikers und Astronomen Isaacs Newton. Beide Denker wurden zunächst von Voltaire aufgenommen, der sie in Frankreich populär machte.<sup>225</sup> In seinen eigenen Schriften zeigt Voltaire, wie sich die Auseinandersetzung mit unteren und oberen Erkenntniswegen aus naturwissenschaftlichen Erkenntnissen, logischer Analyse und der Neupositionierung des Menschen in Verbindung zu Gott, zur Natur

---

<sup>221</sup> Kondylis, Die Aufklärung, S. 541.

<sup>222</sup> Vgl. Kondylis, Die Aufklärung, S. 537.

<sup>223</sup> Kondylis, Die Aufklärung, S. 537.

<sup>224</sup> Dorn, Der Tugendbegriff Chr. F. Gellerts, S. 4.

<sup>225</sup> Vgl. Epstein, Julia L., Voltaire's Myth of Newton, 1979, in: *Pacific Coast Philology*, 14, 1979, S. 28-29.

und zu seinem *Selbst* vollzieht. Vor seinen *Abhandlungen zur Metaphysik* (1735) veröffentlicht Voltaire 1734 seine *Philosophischen Briefe*<sup>226</sup>, in denen er sich mit Newton auseinandersetzt, von dem damals die einflussreichsten naturwissenschaftlichen Erkenntnisse auf den Weg gebracht wurden und der in Frankreich zunächst noch nicht populär war. Mit dem daraus resultierenden Wissen verfasste Voltaire seine *metaphysischen Abhandlungen*, in denen die naturwissenschaftliche Denkweise deutlich zum Tragen kommt, wenn es heißt:

Es ist klar, daß man niemals Hypothesen aufstellen darf: Fangen wir damit an, Prinzipien zu erfinden, aus denen wir alles zu erklären versuchen werden. Sondern man muss sagen: Untersuchen wir zunächst genau die Dinge und versuchen danach mit sehr viel Mißtrauen festzustellen, ob sie sich auf irgendwelche Prinzipien beziehen lassen.<sup>227</sup>

Des Weiteren betont er, dass man unvoreingenommen die Grenzen der menschlichen Natur betrachten müsse, wobei der „Kompass der Mathematik“, die „Fackel der Erfahrung“ und die Physik die Instrumente sind, die uns dabei eine unablässige Hilfe sind.<sup>228</sup>

Neben seinem Vertrauen auf die Naturwissenschaften führt er auch eine neue Gottesperspektive aus. Obwohl verschiedentlich darauf hingewiesen wurde, dass sich Voltaire bezüglich seines Gottesglaubens alle Türen offenhält und aus politischer Umsicht keine genaue Aussage trifft,<sup>229</sup> so verschiebt er doch die Gottesfrage hin zu einer mathematischen Gleichung, bei der es gilt, die Unbekannte „Gott“ im Verhältnis zum Menschen zu bestimmen. Da ihm dabei die wissenschaftlichen Methoden nicht weiterbringen, lässt er die Frage offen.<sup>230</sup> Aber allein das Hinterfragen der Existenz Gottes – das zweite Kapitel ist mit der Frage „Gibt es einen Gott?“ überschrieben –, das die Möglichkeit einer negativen Antwort impliziert, zeigt, wie weit der Deist Voltaire von der kritiklosen Übernahme der Idee vom allmächtigen Erlöser entfernt ist. Trotzdem ist Voltaire kein Atheist, wie z. B. Diderot: „L'idée d'un principe spirituel, qui fonderait en nature la supériorité de l'espèce humaine, est étrangère a la pensée de Voltaire, qui donne à Dieu seul la place éminente qu'elle refuse à l'homme.“<sup>231</sup> Den einzigen unwiderlegbaren Beweis für die Existenz Gottes sieht er im Gottesgefühl, das dem Menschen innewohnt.<sup>232</sup>

Die Frage nach Gott ergibt sich bei ihm aus der Frage nach dem Menschen. Letzteren unterzieht er mit empirischer Genauigkeit einer Analyse, bei der er alle bis dato als gottgegebenen oder tradierten Erklärungsversuche überdenkt. Das Ziel seiner *metaphysischen Abhandlung* fasst er wie folgt zusammen:

Wir haben zu untersuchen, was das Denkvermögen bei den verschiedenen Menschenarten ist, wie es zu seinen Vorstellungen kommt, ob es eine vom Körper unterschiedene Seele gibt, ob diese Seele ewig, ob

---

<sup>226</sup> Voltaire, *Lettre philosophique*, Amsterdam, 1734 [übersetzt und hrsg. von Rudolf von Bitter, *Briefe aus England*, Zürich, 1994].

<sup>227</sup> Voltaire, *Metaphysische Abhandlung*, S. 30.

<sup>228</sup> Vgl. Voltaire, *Metaphysische Abhandlung*, S. 32.

<sup>229</sup> Vgl. Rattner, Josef, Danzer, Gerhard, Fuchs, Irmgard: *Glanz und Größer der französischen Kultur im 18. Jahrhundert*, Würzburg, 2001, S. 40.

<sup>230</sup> Bekannt ist vor allem Voltaires Ausspruch, dass man Gott erfinden müsste, wenn es ihn nicht geben würde. Max Dorn sieht in diesem Zitat bereits eine Parallele zum Denken Gellerts, der in seiner Vorlesung dem Gedanken nachgeht, dass selbst der Irrtum über die Existenz Gottes dem Menschen guttäte (vgl. Dorn, *Der Tugendbegriff* Chr. F. Gellerts, S. 17).

<sup>231</sup> Duchet, Michèle, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, 1977, S. 231.

<sup>232</sup> Vgl. Schirmacher, Käthe, *Voltaire*, Leipzig, 1898, S. 539.

sie frei ist, ob sie Tugenden und Laster hat etc.: Aber die Mehrzahl dieser Ideen hängt von der Existenz oder Nichtexistenz eines Gottes ab.<sup>233</sup>

Mit dieser Intention umreißt er das Programm, dem die deutschen Metaphysiker<sup>234</sup> weitgehend folgen. Allerdings wird die Frage nach der Existenz Gottes bei diesen nicht so provokativ gestellt wie bei Voltaire oder Diderot, was auch der dominanten Position des Pietismus in Deutschland und der deutlich antiklerikalen-deistischen Haltung einiger Intellektueller in Frankreich geschuldet sein dürfte. Zudem ist auffallend, wie unvoreingenommen Voltaire mit Themen wie Lust, Laster oder Eigenliebe umgeht. Die starke, meist negative Wertung, unter der die deutsche *Metaphysik* leidet und von der sie sich nur langsam löst, wird bei Voltaire von einem logischen Nützlichkeitsdenken verdrängt, das ohne negativen Beigeschmack auskommt, aber ausführt, dass alle Dinge des Menschen eine Funktion haben, so beispielsweise auch die Lust. Möglich wird dies durch ein Ausklammern der Sündenproblematik.

Für Voltaire ist die Frage nach Gott, die er mit der Frage nach der Vollkommenheit verbindet, wichtig, um die Voraussetzungen dafür zu schaffen, der Frage nach dem Menschen, seiner Seele, seinen Vorstellungen und Ideen unvoreingenommen begegnen zu können. Indem er diese Frage einer naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise unterzieht, Gott zwar als Möglichkeit, nicht aber als Erklärungsprinzip gelten lässt und den materialistischen Erklärungsmodellen seiner Zeitgenossen ebenso wie der *Theorie der eingeborenen Ideen* (ein Allgemeinbegriff für Vorstellungen und Gedanken, der bei Descartes für Bewusstseinsinhalte steht) eine Absage erteilt, kann er den Menschen nach gesicherten Erkenntnis- und Erfahrungsparametern beurteilen. Dabei definiert er sowohl die Sinne, aus denen sich Vorstellungen ergeben, als auch den Verstand als Wesensmerkmale.

Für ihn ergibt sich daraus eine Schlüsselposition für die Sinne, die er für die Lieferanten der Vorstellungen hält.<sup>235</sup> Voltaire kommt zu dem Schluss, dass

unsere Empfindungen unsere ersten Ideen sind. Nach und nach erwerben wir zusammengesetzte Vorstellungen von dem, was die Sinnesorgane betrifft, unser Gedächtnis hält diese Wahrnehmungen fest, dann ordnen wir sie unseren allgemeinen Vorstellungen unter, und allein aus dieser Fähigkeit, unsere Vorstellungen zusammensetzen und zu ordnen, ergeben sich die umfangreichen Erkenntnisse des Menschen.<sup>236</sup>

Damit kommt den Sinnen bei Voltaire bereits 1735 eine bedeutende Rolle zu, die er noch unterstreicht, indem er sie zur Grundlage des Verstandes macht:

Geben wir uns also damit zufrieden, durch die Erfahrung, gestützt auf Vernunftschlüsse, die einzige Quelle unserer Erkenntnis, zu wissen, daß unsere Sinne die Türen sind, durch die alle unsere Vorstellungen in unseren Verstand Einlaß finden; und erinnern wir uns gut, daß es uns vollkommen unmöglich ist, das Geheimnis dieser Mechanik zu kennen.<sup>237</sup>

---

<sup>233</sup> Voltaire, *Metaphysische Abhandlung*, S. 12-13.

<sup>234</sup> Als deutsche Metaphysiker werden hier vor allem Wolff und Baumgarten angeführt, Ersterer steht mit seinem meist als *Deutsche Metaphysik* bezeichneten Werk für diese schlechthin und Letzterer betitelt sein Werk ebenso als *Metaphysik*.

<sup>235</sup> Vgl. Voltaire, *Metaphysische Abhandlung*, S. 29.

<sup>236</sup> Voltaire, *Metaphysische Abhandlung*, S. 31.

<sup>237</sup> Voltaire, *Metaphysische Abhandlung*, S. 34-35.

Hierbei ist festzuhalten, dass Voltaire wie auch andere Philosophen, z. B. Condillac, Empfindungen<sup>238</sup> aus den Sinnen herleitet und dafür einen Weg von außen nach innen festhält. Voltaire kritisiert zudem die deutsche *Metaphysik* in Nachfolge von Leibniz und ihren Aufbau aus dem Prinzip des zureichenden Grundes.<sup>239</sup> In Deutschland versuchte man, den Prozess von den Sinnen zum Verstand durch den Willen zu erschließen.

In dem kurzen Traktat von Voltaire sind alle Grundlagen für die sinnlich-erkenntnistheoretische Erörterung der Aufklärung zusammengefasst. „Bei der Gleichsetzung von Vollkommenheit mit Aufklärung des Geistes und Glück“<sup>240</sup> versucht Voltaire, die bislang auseinander gedachten Ebenen von Sinnen und Verstand in Verbindung zu bringen.

Auch die spätere Seelenkunde bedient Voltaire mit seinen Thesen. Er stellt fest, dass niemand wissen könne, was die Seele ist.<sup>241</sup> Er zweifelt die Unsterblichkeit der Seele an, da Verstand und Sinnlichkeit – die beweisbaren Merkmale des Menschen – nicht unsterblich seien, ebenso wie der Mensch selbst. Auch ein getrenntes Sein der Seele lehnt Voltaire ab. Mit seiner logischen Herangehensweise kann er zwar die Seele nicht verorten, er zeigt jedoch, wie eng das Seelenthema mit dem Schöpfergott verbunden ist – ein Terrain, das zu Zeiten Voltaires politisch unsicher war.

So genügt es Voltaire an dieser Stelle, festzuhalten, was die Seele alles nicht ist. Sein Erklärungsmodell braucht keine Seelendefinition, sondern fokussiert den Willen und die Freiheit, um das Verhältnis von Verstand und Sinnesempfindungen in Form von Leidenschaften auszuloten. Die Freiheit ist für Voltaire die Gesundheit der Seele,<sup>242</sup> was an die Lehre der *Stoa*<sup>243</sup> erinnert – auch in Bezug auf Voltaires Hinweis, dass ein Irrer von heftigen Leidenschaften beherrscht werde. Doch anders als es die *Stoa* fordert, geht er nicht den Weg der Beseitigung der Leidenschaften, sondern fasst sie als sinnvollen Gebrauch der Freiheit auf. So wie wir nicht immer vollkommen gesund seien, so sei der Mensch auch nur in wenigen Augenblicken wirklich frei von Begierden, was bedeute, dass unsere Vernunft die Begierden vollständig beherrsche. Er betont, dass der Wille, der von vielen als Beherrscher der Sinne gesehen wird, einem absoluten Willen gehorchen müsse, da der vernünftige Wille nur bedingt tätig sei. Der absolute Wille aber lasse den Menschen unfrei sein. Hier schließt Voltaire seinen Argumentationskreis wieder, indem er anführt, dass wir nur das wollen können, von dem wir eine Vorstellung haben, und die Freiheit darin besteht, selbst zu entscheiden, welcher Vorstellung wir folgen wollen. Aus diesem Gedankengang heraus rehabilitiert er den Menschen, der von seiner Lust bestimmt wird,<sup>244</sup> indem er darauf verweist, dass nicht die Lust unfrei mache, sondern die Freiheit darin bestehe, das zu tun, was Vergnügen bereite. Selbst Tugend und Laster verurteilt Voltaire nicht, sondern er sieht darin nur das, was nützlich bzw. schädlich für die Gesellschaft ist. Einziger Maßstab für das Gute und Schlechte ist ihm zufolge das Wohl der

---

<sup>238</sup> Hier sei auf den Kommentar von Rang hingewiesen, der betont, dass die ältere Psychologie keine Unterscheidung zwischen Empfindung und Gefühl kennt (vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 179).

<sup>239</sup> Vgl. Knabe, Voltaire, S. 114.

<sup>240</sup> Hermann-Huwe, „Pathologie und Passion“, S. 31.

<sup>241</sup> Vgl. Voltaire, *Metaphysische Abhandlung*, S. 44.

<sup>242</sup> Vgl. Voltaire, *Metaphysische Abhandlung*, S. 57.

<sup>243</sup> Vgl. Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl*, S. 52.

<sup>244</sup> Er wendet sich klar gegen die Vorstellung, dass der lustbestimmte Mensch unfrei sei, weil er seine Begierden nicht bezwingen könne. Er führt das Gegenteil an, indem er darauf hinweist, dass frei sein heißt, die Dinge zu tun „auf die man Lust hat“.



Gesellschaft: „Die Tugend ist die Gewohnheit, Dinge zu tun, die den Menschen gefallen, und das Laster die Gewohnheit, Dinge zu tun, die ihnen mißfallen.“<sup>245</sup>

In den Leidenschaften, deren Missbrauch (also nicht ihr Dasein) Voltaire durchaus auch für negative Entwicklungen verantwortlich macht, sieht er die Triebfeder für die Ordnung unserer Gesellschaft: „Die Leidenschaften sind die Räder, die die Maschine in Gang halten.“<sup>246</sup> Dem Menschen schreibt Voltaire die Instinkte Eigenliebe, Wohlwollen gegenüber unserer Gattung, Mitleid und den Paarungstrieb zu, um dann auf Basis der ersten drei Punkte die gesellschaftliche Ordnung zu entwickeln. Aus dem Wissen, dass das Tun zum Wohle der Gesellschaft, das mit Opfern an die Eigenliebe verbunden ist, Anerkennung bringt und damit Stolz und Ehrgeiz befeuert, was wiederum der Eigenliebe dient, leitet Voltaire die Gesellschaftsordnung her. Der Wunsch, andere zum Gehorsam zu bringen, trage ebenso zum Streben nach gesellschaftlicher Ordnung bei. So entwickelt Voltaire seine Position, die sich strikt gegen den Gedanken wendet, dass der Mensch ohne Leidenschaften geboren werde, und die in keiner Weise die Leidenschaftslosigkeit des Menschen zum Ideal hat. Auch die Idee der *Stoa* lehnt er strikt ab, ebenso wie die These, dass Leidenschaften als Ungehorsam gegen Gott zu sehen sind.

Es ist also ganz offensichtlich, daß wir gerade unseren Leidenschaften und unseren Bedürfnissen diese Ordnung und diese nützlichen Erfindungen verdanken, mit denen wir das Universum bereichert haben; und es ist sehr wahrscheinlich, daß Gott uns diese Bedürfnisse, diese Leidenschaften nur gegeben hat, damit unsere Geschicklichkeit sie zu unserem Vorteil wende.<sup>247</sup>

Die Geschicklichkeit Voltaires, eine Argumentation zu finden, die den schmalen Grat von Gottesglauben und Sündenfall mit logischer Beweisführung meistert, ist bewundernswert. Dennoch bleibt anzumerken, dass Voltaires Abhandlungen erst nach seinem Tod 1784 veröffentlicht wurden – zu einem Zeitpunkt also, zu dem auch andere Philosophen ähnliche Positionen eingenommen hatten. Für ihn sind die Dinge, die die anschließenden Theoretiker behandeln, bereits 1735 in nur 70 Seiten klar umrissen und positiv als Gottesgaben zu werten: „Diese Geschenke sind die Vernunft, die Eigenliebe, das Wohlwollen für unsere Gattung, die Bedürfnisse und Leidenschaften, alle Mittel, durch die wir die Gesellschaft errichtet haben.“<sup>248</sup> Dieses Denken formuliert Voltaire in seiner Schrift *Memnon oder Die menschliche Weisheit*.<sup>249</sup> Er zeichnet einen Menschen, der versucht, die Leidenschaften zu unterdrücken und nur der Vernunft auf dem Weg zur Weisheit zu folgen und dabei kläglich scheitert. Für Voltaire ist nicht der weise, der seine Leidenschaften zum Schweigen bringt, das Ideal, sondern derjenige, der sich ihrer bedient, um Menschen zu lenken.<sup>250</sup>

### 2.1.3 Christian Wolff: Schüler Leibniz' und Begründer der *Wolff'schen Schule*

Trotz der für die Aufklärung zentralen Fragestellung nach dem Gleichgewicht zwischen emotionalem und rationalem Handeln erfahren insbesondere die Werke Wolffs in der zeitgenössischen Forschung vergleichsweise wenig Beachtung und wurden entsprechend auch im litera-

<sup>245</sup> Voltaire, *Metaphysische Abhandlung*, S. 67-68.

<sup>246</sup> Voltaire, *Metaphysische Abhandlung*, S. 65.

<sup>247</sup> Voltaire, *Metaphysische Abhandlung*, S. 65.

<sup>248</sup> Voltaire, *Metaphysische Abhandlung*, S. 71.

<sup>249</sup> Voltaire, *Memnon ou la sagesse Humaine*, London, 1749 [übersetzt von Liselotte Ronte und Walter Widmer, *Memnon oder die menschliche Weisheit*, in: *Voltaire: Sämtliche Romane und Erzählungen*, München, 1959].

<sup>250</sup> Vgl. Cassirer, *Philosophie der Aufklärung*, S. 36.

turwissenschaftlichen Diskurs nicht in Beziehung zum Briefroman gesetzt, obwohl er sich eingehend mit der Seele und dem Verstand beschäftigt hat:

Einer der bedeutendsten Beiträge, die Wolff durch seine empirische Seelenlehre geleistet hat, besteht darin, daß es ihm gelungen ist, die Komplexität und Vielfältigkeit der Erfahrung und vor allem ihr Gewicht im Leben aufzuzeigen. Seine Betonung der historischen Erkenntnis und seine verschiedenen Darstellungen der empirischen Psychologie haben ein eindrucksvolles Zeichen gesetzt, besonders in der philosophischen Diskussion um den Erfahrungsbegriff und für eine neu entstandene philosophische Disziplin, nämlich die philosophische Anthropologie.<sup>251</sup>

Jean École ergänzt weiter: „La philosophie de Wolff en est aussi un de défense et d’illustration de la liberté de penser et d’exprimer sa pensée, et il en est de même de son action.“<sup>252</sup>

Für die Aufklärung ist Wolff auch deshalb zentral, weil seine Nachfolger – besonders Baumgarten – sich offensichtlich an ihm orientieren. Auch in Kants Werk lässt sich Wolffs Geist noch finden,<sup>253</sup> da dieser die Debatte grundlegend vorgibt. Insbesondere seine *Metaphysik der Sitten*<sup>254</sup> macht die Verbindung zu Wolff deutlich. Wolff selbst differenziert sich von Vorgängern wie Descartes durch die Behauptung, dass das grundlegendste Merkmal der Seele der Gedanke sei; aber er lehnt Zufallsgründe und Willkür ab. In Bezug auf Leibniz greift er die Aussage und die Anwendung des Prinzips der Vernunft und des Optimismus wieder auf; aber er nimmt keine Monadologie oder eine vorher festgelegte Harmonie an.<sup>255</sup>

In seinen Werken *psychologia rationalis* (1728) und *psychologia empirica* (1738) – einer Art Beobachtungs- oder Reflexionslehre – setzt sich Wolff mit dem Erkenntnisvermögen und den Affekten auseinander.<sup>256</sup> Diese Werke sind als grundlegend für die Psychologie zu erachten, da hier erstmals zwischen dem empiristischen und dem rationalistischen Bereich unterschieden wird.<sup>257</sup> Während die *psychologia empirica*<sup>258</sup> als Ausarbeitung der unteren, erfahrbaren Erkenntniswege aufgefasst werden kann, bildet die *psychologia rationalis* das Ergänzungsstück der verständigen Erkenntniswege. Damit geben beide Werke die Vergleichsebenen dieser Arbeit vor, denn hier liegt der Ausgangspunkt für die Rehabilitierung der Sinnlichkeit, die im Wolffianismus gleichzeitig vergeistigt wird, was prägend für die deutsche Gefühlsphilosophie ist und „die Möglichkeit metaphysischer Synthesen besonderer Art“<sup>259</sup> bietet.

Wolffs Verdienst liegt zudem in der enzyklopädischen Systematisierung der Philosophie seiner Zeit, wobei ihm oftmals die darauf basierende Zuordnung als Vertreter des Rationalismus und seine weitgehend fehlende Auseinandersetzung mit der damaligen Literatur nicht gerecht

---

<sup>251</sup> Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 155.

<sup>252</sup> École, Jean, Christian Wolff était-il un Aufklärer?, S. 176.

<sup>253</sup> Vgl. Dyck, Corey W., A Wolff in Kant’s Clothing: Christian Wolff’s Influence on Kant’s Accounts of Consciousness, Self-Consciousness, and Psychology, in: *Philosophy Compass*, 6/1, Hoboken, 2011, S. 44-53. Ebenso Wunderlich, Falk, Kant on Consciousness of Objects and Consciousness of the Self, in: Motta, Giuseppe, Thiel, Udo (Hg.), *Immanuel Kant: Die Einheit des Bewusstseins*, Berlin, 2017.

<sup>254</sup> Kant, Immanuel, *Metaphysik der Sitten*, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, Königsberg, 1797.

<sup>255</sup> Vgl. École, Christian Wolff était-il un Aufklärer?, S. 178.

<sup>256</sup> Vgl. Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl*, S. 191.

<sup>257</sup> Vgl. Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 37.

<sup>258</sup> Hier werden folgende Themen behandelt, die als Untersuchungsebenen, diese Arbeit gliedern: die Seele, die Wahrnehmung, die Sinne, die Vorstellung, das Gedächtnis, Affekte und Reflexe, der Bezug zum Verstand, der Wille, was den Willen zum Guten und Bösen impliziert, und die Freiheit.

<sup>259</sup> Kondylis, *Die Aufklärung*, S. 541.

werden. Wolff die Unterdrückung des Sinnlichen anzulasten,<sup>260</sup> negiert die Verbindung von Rationalem mit sinnlichen Erfahrungswerten, wie sie die *psychologia empirica* ausführt. Wolff verknüpfte Moderne und Tradition, was ihn unter Studenten populär machte.<sup>261</sup> Der von Cassirer dargestellte Paradigmenwechsel im Denken der Aufklärer lässt sich bei Wolff deutlich erkennen, insofern er versucht, Vernunft, naturwissenschaftliche Beobachtung und Erkenntnis zusammenzuführen.

Ein weiterer Verdienst Wolffs liegt in der Fortführung der bis dato cartesianisch-rationalistischen Theorie hin zu einer Theorie, die historische Erkenntnis, Erfahrung und auch die Sinne bzw. die unteren Erkenntniswege berücksichtigt und damit die deutsche Position in der damaligen europäischen Diskussion<sup>262</sup> um Empirie und Sensitivität mit Vertretern wie Locke, Hume oder auch Condillac und Voltaire vertritt.<sup>263</sup> Aus seinem Blickwinkel ist der Mensch „in seinem Fühlen und Streben nie reines Sinnenwesen, sondern immer schon ein Vernunftwesen“<sup>264</sup>. Zudem begründet er mit seinen Psychologien diese als eine Wissenschaft.

Wenn Knote betont, dass die Psychologie als eigenständiger Teil der *Metaphysik* etabliert und von der christlichen Religion abgelöst wurde,<sup>265</sup> so ist dies hauptsächlich Wolff zuzuschreiben. In seiner Rede über die Sittenlehre der Chinesen legt er dar, dass deren Ethik ohne Christentum ein gemeinschaftliches Leben ermögliche. Damit offeriert er ein antipietistisches Programm.<sup>266</sup> Er zeichnet das Bild einer Moral, die nicht christlich begründet ist und ruft damit Theologen wie Francke auf den Plan, der ihm folglich eine atheistische Haltung unterstellt.<sup>267</sup> Wolff nun selbst eine anti-atheistische Haltung zu attestieren, wie Jacobs es tut,<sup>268</sup> mutet vor diesem Hintergrund seltsam an und blendet aus, dass Wolff jahrelang versuchte, den Vorwurf des Atheismus zu entkräften, um im schwierigen pietistischen Umfeld bestehen zu können. Zudem hatte Wolff dazu beigetragen, die Philosophie als eigenständige Wissenschaft neben der Theologie zu etablieren – und nicht als deren „Dienerin“ –, was ebenso die Theologie gegen ihn aufbrachte.<sup>269</sup> Die Vernunft sollte autonom betrachtet werden.<sup>270</sup> Wolff steht nach Kondylis für

---

<sup>260</sup> Vgl. Jacobs, Jürgen, *Aporien der Aufklärung*, Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, Tübingen, 2001, S. 55.

<sup>261</sup> Vgl. Albrecht, Michael, Die philosophischen Grundüberzeugungen des Wolffianismus, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Sektion 10, Hildesheim, 2010, S. 14.

<sup>262</sup> Vgl. École, Jean, Remerciement. « Le Professeur du genre humain ». Discurs sur la Métaphysique de Christian Wolff, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S. 29.

<sup>263</sup> Sax wertet Wolffs Einfluss weniger als das Einpassen der Erfahrung in ein cartesianisch-rationalistisches Rahmenwerk, sondern als „the encompassing of the „lower cognitive faculties“ the more „confused“ areas of human feeling and psychology within the general rational scheme, as in Baumgarten’s aesthetics“. (Sax, *Images of Identity*, S. 11)

<sup>264</sup> Schwaiger, Christian Wolff, *Die zentrale Gestalt*, S. 65.

<sup>265</sup> Vgl. Knote, *Von der geistlichen Seelenkur*, S. 174.

<sup>266</sup> Vgl. Schmidt-Biggemann, Wilhelm, *Metaphysik als Provokation*. Christian Wolffs Philosophie in der Ideopolitik der Frühaufklärung, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Sektion 12, Hildesheim, 2007, S. 314.

<sup>267</sup> Schmidt-Biggemann, *Metaphysik als Provokation*, S. 306.

<sup>268</sup> Vgl. Jacobs, *Aporien der Aufklärung*, S. 23.

<sup>269</sup> Vgl. Schwaiger, Christian Wolff, *Die zentrale Gestalt*, S. 65.

<sup>270</sup> Vgl. Schmidt-Biggemann, *Metaphysik als Provokation*, S. 305.

einen Bruch mit dem Traditionskult und eine befreiende Modernisierung im Sinne des Glaubens an die Macht der Vernunft, an den durchsichtig-rationalen Aufbau der Welt (Wolff hatte ja die Wunder ausgeschaltet, wenn auch auf dem Umwege des *miraculum restitutionis*), an die Autonomie der moralischen Wahrheiten etc.; die sehr vorsichtige Legitimierung der Glückseligkeitsforderung – immer in ihrer Verbindung mit sittlicher Tätigkeit – sowie die Betonung der praktischen Nützlichkeit des Wissens, die sich sogar in einer Gleichsetzung von Vollkommenem und Nützlichem niederschlug, machten den Wolffianismus als gemäßigte bürgerliche Ideologie noch moderner und attraktiver.<sup>271</sup>

Die heutige Wolff-Forschung zeigt, dass er als Vorreiter Kants zu sehen ist,<sup>272</sup> obwohl er in dessen großem Schatten verschwunden zu sein schien. Wolffs Wirken geht jedoch über die verstandsorientierte Systematik hinaus. Erfahrung und Verstand gehen für Wolff miteinander einher.<sup>273</sup> Er ist zugleich der deutsche Vertreter in der europäischen Aufklärung, der nicht nur aus dem englischen und französischen Sprachraum beeinflusst wurde.<sup>274</sup> Rachold führt an, wie sehr Kant an Wolffs Systemgedanken und seinem rationalistischen Einstieg interessiert ist,<sup>275</sup> und weist darauf hin, dass weder Thomasius – wie bei Nakazawa<sup>276</sup> – noch Leibniz für Kant den Eintritt in die Aufklärung darstellen, sondern Wolff.<sup>277</sup> Es heißt, dass man erst, seitdem Wolff seinem System eine volle Gestalt gegeben hat, von Aufklärungsliteratur in Deutschland sprechen könne.<sup>278</sup> Dennoch ist die Betrachtung Wolffs aus philosophischer und literarischer Sicht angespannt.<sup>279</sup>

Wolffs historischer Beitrag ist gerade durch Hegel, der die Leibniz-Wolff'sche Philosophie als Pedanterie abtut und ihr Nützlichkeitsdenken und das Absinken in die „Mattigkeit zur Popularität“<sup>280</sup> vorhersagt, negativ gewertet.<sup>281</sup> Sein Werk wird bei Hegel auf die reine Systematisierung der Leibniz'schen Theorie reduziert.<sup>282</sup> So lassen sich die divergierenden Wertungen von Wolffs Rolle in der Aufklärung durch Hegels Urteil erklären.<sup>283</sup> Während Wolff einerseits in eine Reihe mit Leibniz und Kant gestellt wird, kategorisieren andere seine Lehre als kurzlebigen Intellektualismus.<sup>284</sup> Insbesondere Manfred Kuehn legt dar, dass Wolff viel mehr Empirist war als Leibniz,<sup>285</sup> und Hans Werner Arndt<sup>286</sup> zeigt auf, wie sich rationalistische und

---

<sup>271</sup> Kondylis, *Die Aufklärung*, S. 546-547.

<sup>272</sup> Vgl. Kuehn, Manfred, *The Wolffian Background of Kant's Transcendental Deduction*, in: Easton, Patricia A., *Logic and the workings of the mind, The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*, *North American Kant Society Studies in Philosophy*, Vol.5, California, 1997, S. 230.

<sup>273</sup> Vgl. Kuehn, *Wolffian Background*, S. 229.

<sup>274</sup> Vgl. Carboncini-Gavanelli, Sonia, *Das Paradox der Aufklärung. Christian Wolff und die Encyclopédie*, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S. 74.

<sup>275</sup> Vgl. Rachold, *Die aufklärerische Vernunft*, S. 67: „In der Frage, wie eine wissenschaftlich begründete Philosophie aufgebaut sein müsse, bezieht sich Kant [...] auch auf Wolff.“

<sup>276</sup> Vgl. Nakazawa, *Kants Begriff der Sinnlichkeit*, S. 69-70. Thomasius wird als der erste Philosoph bezeichnet, für den der Terminus *Sinnlichkeit* eine signifikante Rolle spielte.

<sup>277</sup> Vgl. Rachold, *Die aufklärerische Vernunft*, S. 67.

<sup>278</sup> Vgl. Dorn, *Der Tugendbegriff* Chr. F. Gellerts, S. 10.

<sup>279</sup> Vgl. Amann, *Die Rezeption Christian Wolffs*, S. 327.

<sup>280</sup> Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, *Posanne des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen*, *Ein Ultimatum*, Leipzig, 1841, S. 91.

<sup>281</sup> Vgl. Rachold, *Die aufklärerische Vernunft*, S. 19.

<sup>282</sup> Jean École hat dargestellt, dass diese Reduzierung Wolffs als Aufbereiter der Leibniz-Theorien auf die Auseinandersetzung mit dem Theologen Joachim Lange zurückgeht (vgl. École, Jean, *Was Christian Wolff ein Leibnizianer?*, S. 31).

<sup>283</sup> Vgl. Albrecht, *Die philosophische Grundüberzeugung des Wolffianismus*, S. 13.

<sup>284</sup> Vgl. Kondylis, *Die Aufklärung*, S. 546-547.

<sup>285</sup> Vgl. Kuehn, *Wolffian Background*, S. 229.

empiristische Perspektive bei Wolff verbinden. Dieser Auffassung schließt sich Jean École an, für den Wolff weder absoluter Rationalist, noch reiner Theoretiker war, sondern jemand, der die Theorie als Grundgerüst seiner metaphysischen und logischen Überlegungen nutzte und daraus praktische Thesen innerhalb der Universalphilosophie, des Naturrechts, des Menschenrechts, der Ethik etc. ableitete.<sup>287</sup> Auch Lothar Kreimendahl führt an, dass sich Wolff nicht als Rationalist verstanden hat:

Denn Wolff selbst hat seine Philosophie durchaus nicht allein auf der Vernunft, der „ratio“ begründet gesehen, sondern der Erfahrung, der „experientia“, erheblichen Anteil daran zugebilligt und damit, wenn man ein anderes Ordnungsschema bemühen will, keinen rationalistischen Monismus vertreten, sondern einen sich aus beiden Quellen, der Vernunft und der Erfahrung speisenden Dualismus propagiert.<sup>288</sup>

Sicher verführt der methodologische Ansatz Wolffs zu einer rationalistischen Einordnung, dennoch sollte nicht vergessen werden, dass dieser Ansatz auch der Zeit und dem Vorhaben geschuldet ist, philosophische Grundlagen auf Basis mathematischer Schemata zu schaffen. Auch Kant sieht rational apriorische Prinzipien als Grundlage weiteren Denkens an. Die Wahrnehmung Wolffs aber als doktrinärer<sup>289</sup> oder lupenreiner Rationalist ist wohl auf sein „Vertrauen in die Allmacht der Rationalität [...], die Verabsolutierung des Ordnungsdenkens und der methodologischen Exaktheit“<sup>290</sup> zurückzuführen, sollte aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Wolff den Sinnen und der Sinneserfahrung bereits eine wichtige Rolle zuspricht, die letztlich die Grundlage für die Weiterführung in Richtung Ästhetik durch Baumgarten bildet.<sup>291</sup> Für die gesamte Aufklärung gilt, dass für die

vermeintlich größten Rationalisten [...] das Zutrauen in die Macht der Ratio keineswegs so blind und naiv [war], wie immer wieder unterstellt wird. In der Philosophietradition von Leibniz, Wolff, Baumgarten und Meier erkannte man nicht nur Grenzen der theoretischen Vernunft an, sondern sah sehr wohl auch die Schwächen der praktischen Vernunft.<sup>292</sup>

Hinzukommt die Popularität des Pietismus bzw. Protestantismus in Deutschland, der nicht nur aus weltlichen Lehren bestand, sondern

diese stellten wiederum seine metaphysischen Aspekte nicht immer in den Schatten. Bezeichnenderweise verband sich der – im Vergleich zum englischen z. B. noch immer recht biedere deutsche – bürgerliche Utilitarismus innerhalb der Wolffschen Philosophie mit schulphilosophischer Ontologie, oder aber, umgekehrt, er artikulierte sich in pietistisch-gefühlphilosophischen Strömungen, die sich zwar von der (wolffisch-intellektualistischen) Vernunft als dem bürgerlichen Maßstab aller Dinge unmißverständlich absetzten, sich aber um so energischer gegen die – gewiß nicht bürgerlich inspirierten – ontologischen Spekulationen der (protestantischen) Scholastik wendeten, wobei die aus deren Fortfall ent-

---

<sup>286</sup> Arndt, Hans Werner, Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Wolffs, in: *Wolff, Christian von, Gesammelte Werke, Materialien und Dokumente*, Band 65, Autour de la philosophie Wolfienne, Hildesheim, 2001, S. 11.

<sup>287</sup> Vgl. École, Christian Wolff était-il un Aufklärer?, S. 179.

<sup>288</sup> Kreimendahl, Lothar, Empiristische Elemente im Denken Wolffs, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S. 96.

<sup>289</sup> Vgl. Jacobs, Aporien der Aufklärung, S. 18.

<sup>290</sup> Jacobs, Aporien der Aufklärung, S. 18.

<sup>291</sup> Vgl. Gawlick, Günther, Kreimendahl, Lothar (Hg.), *Christian Wolff, Einleitende Abhandlung über die Philosophie im allgemeinen*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2006, Einleitung, S. XXII.

<sup>292</sup> Schwaiger, Clemens, Das Problem des Handelns wider besseres Wissen bei Wolff, Baumgarten und Meier, in: *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale. Atti del seminario internazionale di studi*, hrsg. v. Ferdinando Luigi Marcolungo, Hildesheim, 2007, S. 167.

standene metaphysische Lücke durch neue Intensivierung der frei-individuellen Religiosität ausgefüllt wurde.<sup>293</sup>

Für diese Arbeit ist festzuhalten, dass die Zuschreibung von konsequenter rationalistischer und sensitiver Anschauung nicht durchgängig angenommen werden kann. Ebenso ist kein Ansatz in der deutschen Aufklärung frei von christlichen Bezügen.<sup>294</sup> Insbesondere bei Wolff, dem wirkungsmächtigsten und bedeutendsten Philosophen der Frühaufklärung, wäre eine solche Etikettierung für die Thematik dieser Arbeit irreführend.

Unter diesem Gesichtspunkt ist auch die Einschätzung Ernst Stöckmanns, der die „Vermögenslehre des Rationalismus“ durch Wolff vertreten sieht und dadurch die Bedeutung von Alexander Baumgarten als dem Vater der Ästhetik deutlich abgrenzen kann,<sup>295</sup> kritisch zu betrachten. Wenn er Baumgarten zuspricht, „erstmal die sinnliche ‚Natur des Menschen‘ als ästhetiktheoretisches Apriori definiert und, über die zeitgenössische Poetik hinausgehend, in die Form einer disziplinfähigen philosophischen Systematik überführt zu haben“<sup>296</sup>, so vernachlässigt er die systematische Aufwertung der Künste durch Wolff als Grundlage für die Ansiedlung einer Ästhetik sowie die eingehende Beschäftigung mit der menschlichen Erfahrung und der erkenntnisorientierten Sinnlichkeit, die Wolff in seinen Psychologien verfolgt und an der sich Baumgarten stark orientiert. Wolff scheint für Stöckmann in den Hintergrund zu treten, da Baumgartens Theorie unter dem literarischen Aspekt eine Weiterentwicklung darstellt und schon durch die leichte Zugänglichkeit, dank des deutschen Textes, für die künstlerischen Bereiche an Bedeutung gewinnt. Dagegen betont Joachim Birke

daß die eigentliche deutsche Ästhetik mit Alexander Baumgarten beginnt. Das mag zutreffen, solange man unter Ästhetik eine philosophische Disziplin versteht, die sich mit der sinnlichen Anschauung der Kunst schlechthin beschäftigt. Bezieht man jedoch die an der systematischen Philosophie orientierte Poetik und Musiktheorie mit ein, dann ist die deutsche Ästhetik mit Gottscheds Versuch einer Critischen Dichtkunst (1730) anzusetzen [...].<sup>297</sup>

Von dieser These ausgehend zeigt Birke auf, wie groß der Einfluss Wolffs gerade auf Gottsched war. Ebenso ist neben Gottsched Carl Friedrich Brämers anzuführen, der versuchte, die Position der Dichtkunst in der neuen – von Wolff geprägten – Wissenschaft zu bestimmen.<sup>298</sup> Baumgartens vornehmliche Rolle in dieser Arbeit gilt aber weniger seinen ästhetischen Impulsen, sondern vielmehr seinen Versuchen, pietistische Lehre und *Wolff'sche Schule* zu veröhnen.

---

<sup>293</sup> Kondylis, Die Aufklärung, S. 540.

<sup>294</sup> Vgl. Li, Juan, Metaphysik zwischen Tradition und Aufklärung, Wolffs theologia naturalis im Kontext seines Gesamtwerkes, Marburg, 2014, S. 251, „Es hat sich auch gezeigt, dass der Beweis der Wahrheit der Offenbarungsreligion, um die Begierde der Christen nach dem Naturgesetz zu bestimmen, den roten Faden in Wolffs Lebenswerk ausmacht. Wolffs erste Schrift, die Philosophia practica universalis von 1703, enthält schon das Programm von der Erfindung der Lösung zum Problem, wie der Mensch von der Erkenntnis von Gott und den Menschen dazu zu bewegen ist, nach seiner Natur zu leben. Das Beweisprogramm von 1707 nimmt gerade von dieser Gotteserkenntnis die ersten Prinzipien, um daraus das Werk der Erlösung abzuleiten.“

<sup>295</sup> Vgl. Stöckmann, Anthropologische Ästhetik, S. 88.

<sup>296</sup> Stöckmann, Anthropologische Ästhetik, S. 94.

<sup>297</sup> Birke, Christian Wolffs Metaphysik, Vorwort.

<sup>298</sup> Vgl. Falkenhagen, Annabel, Philosophischer Eklektizismus, Wolff und die Literaturtheorie der Frühaufklärung, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses*, Hildesheim, Sektion 9, 2007, S. 344.

#### 2.1.4 Die Weiterentwicklung der intellektuellen und sinnlichen Erkenntnistheorie durch Baumgarten

Mit Blick auf Baumgartens Metaphysik fällt auf, wie stark sich Baumgarten an Wolff orientiert. Clemens Schwaiger hat in seinem Porträt von Baumgarten darüber hinaus aufgezeigt, wie fein Baumgarten Wolffs Grundzüge weiterentwickelt und neue Aspekte hinzufügt. Schwaiger weist darauf hin, dass Baumgarten das Verständnis der Philosophie grundlegend erweitert hat, indem er der Sinnlichkeit eine Vervollkommnungsfähigkeit zuschreibt und damit den *Wolff'schen Intellektualismus* ergänzt und im Rahmen einer kultivierten Humanisierung der Idee vom ganzen Menschen Vorschub leistet.<sup>299</sup> Kondylis ergänzt: „[I]st die sinnliche Erkenntnis als solche einer Vervollkommnung fähig, so ist sie nicht mehr der Inbegriff des unheilbar Trägen und Toten, sondern sie besitzt eine eigene Dynamik und Entfaltungsmöglichkeit.“<sup>300</sup>

Dennoch ist Baumgarten als Wolffianer zu sehen, der dessen Ideen nicht nur weiterentwickelt, sondern auch versucht, der Auseinandersetzung mit dem Pietismus die Spitze zu nehmen. Ein Beispiel dafür ist seine *Metaphysik* (1739). Ähnlich systematisch wie Wolff verfolgt Baumgarten zunächst – insbesondere im Teil *Die Psychologie* – die Themen Erfahrung, Einbildung, Sinne, Vernunft und das Begehrungsvermögen, wertet aber die Sinnlichkeit und die *cognita confusa*<sup>301</sup> stärker auf. Catherine Newmark verweist auf die Aufwertung des Gefühls der Lust und Unlust als eigenständige moralisch-ästhetische Wahrnehmung durch Baumgarten.<sup>302</sup> Ernst Cassirer beschreibt Baumgarten als einen der ersten Denker, die eine Synthese aus Vernunft und Sinnlichkeit gebildet hätten,<sup>303</sup> und verweist damit noch einmal auf die Etappe von enzyklopädischer Grundlegung hin zu anthropologischer Gesamtheit. Baumgartens Leistung in der *Metaphysik* besteht in einer positiveren und ausführlicheren Bewertung der unteren Erkenntniswege, so dass letztlich auch Kant anerkennt: „Es ist zwischen beiden kein Rangstreit, obgleich der eine als Oberer und der andere als Unterer betitelt wird.“<sup>304</sup> Kants Einteilung folgt ebenso wie bei Wolff und Baumgarten der Unterteilung in obere und untere Erkenntnisvermögen, wobei er zu den drei oberen den Verstand als Vermögen zu denken, die Vernunft und das Urteilsvermögen zählt. Aber auch noch 60 Jahre nach Wolffs *psychologia empirica* und Baumgartens *Metaphysik* sieht sich Kant in seiner *Anthropologie* (erschienen 1798) genötigt, die Sinnlichkeit zu verteidigen, wie er einige Kapitel im ersten Buch betitelt, und von ihrem „üblen Ruf“ und dem „Schlimmen“<sup>305</sup>, das man ihr nachsagt, zu rehabilitieren. Schuld daran dürfte auch – wie im zweiten Teil ausgeführt – die literarische Verarbeitung dieses Themas sein, die sich zum Teil nicht von theologischen Grundsätzen lösen kann.

Heute ist Baumgarten durch die Aufwertung der Sinne, Sinneswahrnehmung, Affekte und Vorstellung, die er aus der übergreifenden Definition Wolffs herauslöst, in erster Linie für die

---

<sup>299</sup> Vgl. Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 22-23.

<sup>300</sup> Kondylis, Die Aufklärung, S. 559.

<sup>301</sup> Verworrene Erkenntnis bei Baumgarten als Weiterführung des Begriffs der *cognitio intuitiva confusa* bei Wolff.

<sup>302</sup> Vgl. Newmark, Passion – Affekt – Gefühl, S. 204.

<sup>303</sup> Vgl. Cassirer, Ernst, Philosophie der Aufklärung, S. 477.

<sup>304</sup> Kant, Anth, AA VII, 196.

<sup>305</sup> Kant, Anth, AA VII, 143.

Übertragung der sinnlichen Komponente und des Schönen für die Literatur bekannt. Dieser Transfer des Themas in die Literatur begründet letztlich die Ästhetik und schafft die Voraussetzung für Zeitgenossen wie Lessing – Anhänger Spinozas – oder Moses Mendelssohn,<sup>306</sup> der wiederum Wolff und Rousseau zu seinen Vorbildern zählte und sich bei seiner Abgrenzung der sinnlichen Schönheit von der intellektuellen Vollkommenheit direkt auf Baumgarten beruft.<sup>307</sup> Ihre Theorien zur Dramaturgie oder Empfindung schreiben diesen Weg – nicht nur in literarischer Hinsicht – fort. Dennoch sei hier angemerkt, dass Baumgarten selbst unter Ästhetik (griechisch: *aisthêta*) die Wissenschaft der menschlichen Sinnesvermögen bzw. der sinnlichen Erkenntnis versteht.<sup>308</sup> Die heutige Verbindung mit den schönen Künsten erfolgte erst nach Baumgarten. Für diese Arbeit lässt sich aber festhalten, dass die *sinnliche Erkenntnis* mit dem Begriff der *Sinnlichkeit*, wie es zumeist heißt, synonym ist. An dieser Stelle sei auf Meier hingewiesen, der nicht nur Baumgartens Schüler und intellektueller Konterpart war, sondern ausgehend von Wolff und Baumgarten die Weichen für die Psychologie stellte, indem er die Thematik weiter in Richtung der menschlichen Gemütsbewegungen vertiefte.<sup>309</sup> Campe siedelt Baumgarten und seine Ergänzung der Logik der rationalen Erkenntnis durch eine Lehre der sinnlichen Erkenntnis nach Descartes und vor Kant an.<sup>310</sup> Das verbindende Element zwischen der Theorie zu Zeiten Wolffs und Kants *Anthropologie* wird deutlich, wenn es heißt:

Er ist nicht nur einer der Führer der Schullogik gewesen, der sie in all ihren Teilern virtuos beherrscht, und der sie bis zur höchsten formalen Vollendung geführt hat; sondern seine eigentliche Leistung besteht darin, dass er sich in eben dieser Vollendung ihrer inhaltlichen, ihrer systematischen Grenze aufs stärkste bewusstgeworden ist. [...] So entfaltet sich die Ästhetik aus der Logik; aber eben diese Erfahrung deckt zugleich die immanente Schranke der traditionellen Schullogik auf. Baumgarten bleibt kein „Vernunftkünstler“; sondern in ihm erfüllt sich wieder jenes Ideal der Philosophie, das Kant als Ideal der „Selbsterkenntnis der Vernunft“ bezeichnet hat.<sup>311</sup>

Baumgartens Konzept des Gefühls und dessen Einfluss auf Kunst und Literatur lassen oft vergessen, dass er in seiner an Wolff orientierten *Metaphysik* den philosophischen Aspekt der Debatte aufnimmt und erst im Rahmen seiner *Ästhetik* die literarisch-künstlerische Hinwendung vollzieht. Dem entspricht, wie Catherine Newmark hervorhebt, dass die philosophische Emotionstheorie nach 1800 an Bedeutung verliert und weitgehend in der Ansiedlung rhetorischer, ästhetischer und moralistischer Zusammenhänge gesucht wird, was vielleicht daran liegt, dass diese Erörterung Wegbereiter für Disziplinen wie die Psychologie oder Ästhetik ist und die damaligen Fragestellungen hier aufgenommen wurden.<sup>312</sup>

<sup>306</sup> Vgl. Lattanzi, Lorenzo, Die populäre Wolff-Rezeption am Beispiel Mendelssohns, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2010.

<sup>307</sup> Vgl. Cassirer, Philosophie der Aufklärung, S. 369.

<sup>308</sup> Vgl. Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 44.

<sup>309</sup> Vgl. Meier, Georg Friedrich, Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt, Halle, 1744, Nachdr. in: *Athenäum*, Frankfurt, 1971.

<sup>310</sup> Vgl. Campe, Rüdiger, Effekt der Form. Baumgartens Ästhetik am Rande der Metaphysik, in: *Baumgarten-Studien, Zur Genealogie der Ästhetik*, hrsg. von Rüdiger Campe, Anselm Haverkamp, Christoph Menke, Berlin, 2014, S. 117.

<sup>311</sup> Haverkamp, Anselm, ‚Wie Morgenröthe‘. Baumgartens Innovation, in: *Baumgarten-Studien, Zur Genealogie der Ästhetik*, hrsg. von Rüdiger Campe, Anselm Haverkamp, Christoph Menke, Berlin, 2014, S. 25.

<sup>312</sup> Vgl. Newmark, Passion – Affekt – Gefühl, S. 11.



Auch Kant beschäftigt sich mit dem Thema und entwickelt seine Theorie ebenso mit Rückgriff auf Baumgarten, auf den er immer wieder verweist, weiter.<sup>313</sup> Besonders Baumgartens *Metaphysik* ist fester Bestandteil von Kants Bücherkanon. Schwaiger widmet der grundlegenden Bedeutung von Baumgartens *Metaphysik* für Kants *Anthropologie* nicht nur in Zusammenhang mit der aufgeklärten theologisch-philosophischen Argumentation der Aufklärung rund um das Thema Sinne und Verstand viel Aufmerksamkeit, sondern betont auch, dass Kant damals als „prüfender Vermittler“<sup>314</sup> Baumgarten lange Zeit als einziger in seine Vorlesung integriert.<sup>315</sup> Folglich beziehen sich die für diese Arbeit ausgewählten Texte weniger auf die *Ästhetik*, sondern mehr auf den allgemeinen metaphysischen Aspekt – sowohl bei Baumgarten als auch bei Kant. Nicht erst in der *Ästhetik*, sondern bereits in der *Metaphysik* misst Baumgarten den Sinnen im erkenntnistheoretischen Zusammenhang eine tragende Rolle bei. Für Baumgarten sind die Sinne führend auf dem Weg zur Erkenntnis: „Es handelt sich nicht um bloße Evidenz (die kann es als solche nicht geben), aber um eine ‚nach dem Modell der Sinneswahrnehmung konstruierte Gewissheit‘.“<sup>316</sup> Die Einschränkung des Intellekts dürfte Baumgarten indes weder unbewusst noch bewusst verfochten haben,<sup>317</sup> dafür orientiert sich seine *Metaphysik* zu eng an Wolffs Vorlage, die bereits sinnliche Erkenntnis thematisiert.

### 2.1.5 Kants *Anthropologie* als praktisches Handbuch für jedermann

Als Kant 1798 seine *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* veröffentlicht, leistet er seinen Beitrag zu dieser hochaktuellen Debatte, indem er mit seiner Synthese der gegensätzlichen Schwerpunkte von sinnlicher Wahrnehmung und Verstand beiden Bereichen eigene Zuständigkeiten zuweist und beide Erkenntniswege nur im Zusammenwirken als gültige Erkenntnis betrachtet.<sup>318</sup> Sein Fokus liegt auf der Frage, welche Konditionen es braucht, um zur logischen Erkenntnis zu kommen.<sup>319</sup> Damit knüpft er direkt an die aufgeklärte Erkenntnisdiskussion an. Er will das Wesen des Menschen „im Sinn einer Bestimmung seines eigentlichen Selbst“ analysieren.<sup>320</sup> Dabei soll die Bestimmung des vernunftgeleiteten Menschen in Bezug auf das Verhältnis von Freiheit und Notwendigkeit erarbeitet werden. Der Handlungsspielraum soll zwischen der inneren und äußeren Natur des Menschen entfaltet werden – in Relation zur Notwendigkeit.<sup>321</sup>

Gleichzeitig will er sich von der Leitfigur Wolff abheben und Baumgarten neu bestimmen. In seiner vorkritischen Phase lassen sich bei Kant häufig Spuren von Wolff finden, bevor er sich

<sup>313</sup> Vgl. Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 58.

<sup>314</sup> Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 37.

<sup>315</sup> Vgl. Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 35.

<sup>316</sup> Haverkamp, Anselm, ‚Wie Morgenröthe‘. Baumgartens Innovation, in: *Baumgarten-Studien, Zur Genealogie der Ästhetik*, hrsg. von Campe, Rüdiger, Haverkamp, Anselm, Menke, Christoph, Berlin, 2014, S. 29.

<sup>317</sup> Vgl. Kondylis, Die Aufklärung, S. 559.

<sup>318</sup> Vgl. Maatsch, Jonas, Ideen mit den Augen sehen, Anschauliche Erkenntnis bei Goethe, In: Böhmer, Sebastian, Holm, Christiane (Hg.), *Weimarer Klassik, Kultur des Sinnlichen*, München, 2012; 67.

<sup>319</sup> Vgl. Kitcher, Patricia, Kant on Logic and Self-Consciousness, in: Easton, Patricia A., Logic and the workings of the mind, The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy, *North American Kant Society Studies in Philosophy*, Vol.5, California, 1997, S. 176.

<sup>320</sup> Vgl. Becker, Wolfgang (Hg.), Einleitung zu *Kant, Immanuel, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, S. 12.

<sup>321</sup> Vgl. Hartung, Gerald, Philosophische Anthropologie, Stuttgart, 2018, S. 42.

von dessen Denken emanzipiert.<sup>322</sup> Kant möchte die Debatte aus der *Metaphysik* herauslösen, in der sie Wolff, als *psychologia rationales* und *empirica*, und ebenso Baumgarten verankert hatten. Er kritisiert die Verbindung der Psychologie zur *Metaphysik*: „Die empirische Psychologie müsse aus der Metaphysik ausgegliedert werden und in einer ausführlichen Anthropologie untergebracht werden.“<sup>323</sup> Kant strebt den Aufbau einer neuen, akademischen Disziplin an,<sup>324</sup> die nicht nur auf die Individualpsychologie abhebt, sondern das soziale Umfeld des Handelns berücksichtigt: „Kant ist nun darauf aus, die empirische Erforschung menschlichen Denkens, Fühlens und Handelns unter dem Gesichtspunkt zusammenzufassen, den Menschen als einen rationalen und sozialen Akteur zu erforschen.“<sup>325</sup> Versucht Wolff noch mit Hilfe mathematisch-wissenschaftlicher Genauigkeit, die einzelnen Komponenten zu definieren und zu verorten, die dann Baumgarten im Bereich der unteren Erkenntniswege ausweitet, so möchte Kant die Diskussion in einen praktischen Bezug setzen und jedermann verständlich machen, was ebenso Ziel der Briefromane ist. Darüber hinaus gilt Kant als Zäsur in der philosophisch-metaphysischen Debatte. In Kants vorkritischer Phase setzte er sich z. B. in den Schriften *Träume eines Geistersehers*<sup>326</sup> oder *De mundi sensibilis, atque intelligibilis forma et principiis*<sup>327</sup> mit der Unterscheidung zwischen Verstand und Sinnenbild als „bloßer Erscheinung in Raum und Zeit von der intelligiblen Welt als Welt der Noumena der Dinge selbst und an sich, die allein der Verstand denkt“<sup>328</sup> auseinander.

Kant versteht seine *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* als Handbuch,<sup>329</sup> dem Wolfgang Becker in der Einleitung einen „unmittelbaren Bezug zur Lebenspraxis“ und eine „pädagogische Absicht“<sup>330</sup> als „Aufklärung fürs gemeine Leben“<sup>331</sup> attestiert. Bei ihm werden intuitive Sinneswahrnehmung und konstruktive Vernunft kombiniert, so dass sowohl Rationalismus als auch *Empirismus* einfließen.<sup>332</sup> Kant schließt nicht nur direkt an Humes und Hutchesons Denken an,<sup>333</sup> sondern verarbeitet auch Einflüsse von Rousseau, der mit seiner Zivilisationskritik und der Forderung nach der unverstellten Natur des Menschen als Wegbereiter des Sturm und Drangs gilt. Kant selbst bemisst dem Einfluss von Rousseau 1762 – nach der Lektüre von Rousseaus *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, erschienen 1761, dem *Du contrat social ou principes du droit politique* aus dem Jahr 1762 und dem Werk *Émile ou De l'éducation* aus dem glei-

<sup>322</sup> Vgl. Kurpakov, Vadim, Zum Einfluss von Wolff und Wolffianern auf die Kantische Logik, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses*, Hildesheim, Sektion 4, 2007, S. 195-197.

<sup>323</sup> Sturm, Thomas, Die Wurzeln von Kants Anthropologie, in: *Information Philosophie*, Lörrach, 4/2010, S. 92.

<sup>324</sup> Vgl. Brandt, Kommentar zu Kants Anthropologie, S. 43.

<sup>325</sup> Sturm, Die Wurzeln von Kants Anthropologie, S. 96.

<sup>326</sup> Kant, Immanuel, *Träume eines Geistersehers*, erläutert durch *Träume der Metaphysik*, Königsberg, 1766 [zitiert nach: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, unveränderter photomechanischer Abdruck, Band II, Berlin, 1968].

<sup>327</sup> Kant, Immanuel, *De mundi sensibilis, atque intelligibilis forma et principiis*, Königsberg, 1770 [zitiert nach: Reich, Klaus (Hg.), Kant, Immanuel, *De mundi sensibilis, atque intelligibilis forma et principiis*, Hamburg, 1958].

<sup>328</sup> Düsing, Klaus, Immanuel Kant, S. 190.

<sup>329</sup> Kant, Anth, AA VII, 122.

<sup>330</sup> Kant, Anth, AA VII, 122.

<sup>331</sup> Becker, Wolfgang (Hg.), Einleitung zu *Kant, Immanuel, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, S. 10-11.

<sup>332</sup> Vgl. Rauche, Utopie und Wirklichkeit, S. 63.

<sup>333</sup> Vgl. Baum, Manfred, Begehren und Fühlen in Kants praktischer Philosophie, in: *Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie. Affect und Affektivität in der neuzeitlichen Philosophie und der Phänomenologie*. Sous la direction de Eliane Escoubas et László Tengelyi, Paris, 2008, S. 119.

chen Jahr – ebenfalls eine wegweisende Bedeutung bei, wenn er behauptet: „Rousseau hat mich zurechtgebracht.“<sup>334</sup> Gemeinsam ist beiden Denkern, dass sie eine Krisis der *Metaphysik* ausmachen – von Kant als „Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten“<sup>335</sup> bezeichnet – und nach einem moralischen System suchen, das bei Rousseau den Gesellschaftsvertrag untermauert und bei Kant zum *Kategorischen Imperativ* und seiner *Pflichtethik* führt. Der Einfluss Rousseaus ist aus Kants Denken damit kaum wegzudenken und korrespondiert eng mit Kants Vorlesung zur *Anthropologie*, die er von 1772 bis zu seinem Tod 1796 in Königsberg hielt und als deren Hauptgedanke man die *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* verstehen kann, die wahrscheinlich erst 1796/97 niedergeschrieben wurde.<sup>336</sup> Gernot Böhme führt an, dass Kants Popularität seinerzeit auf diese Vorlesungen zurückzuführen sei, da sie einem verbreiteten zeitgenössischen Bedürfnis entsprochen hätten.<sup>337</sup> Baum ergänzt, dass diese Vorlesung an die Stelle der empirischen Psychologie Wolffs und Baumgarten getreten sei.<sup>338</sup> Auch wenn Goethe vorsichtige Kritik an Kants *Anthropologie* übt,<sup>339</sup> wertschätzt er Kants Analyse und man kann davon ausgehen, dass Kants Abhandlung nicht nur das zeitgenössische Interesse an der menschlichen Natur mit ihren Affekten widerspiegelt, sondern auch dem damaligen Wissens- und Wertestand Rechnung trägt und europäische Einflüsse – allen voran Rousseau – und auch eher belletristische Werke, wie die *Nouvelle Héloïse* oder *Werther* miteinfließen lässt.<sup>340</sup> Vorländer vertritt den Standpunkt, dass Kant den *Werther* und Nicolais spöttischen Antwortroman nicht nur gelesen, sondern in seinen Vorlesungen zur *Anthropologie* indirekt dazu Stellung genommen hätte,<sup>341</sup> was belegt, dass Kants theoretische Ausführungen zu Affekten und Leidenschaften eng mit der Gefühlswelt der Briefromane seiner Zeit verbunden sind. Kant gelingt es damit, dem interessierten Leser die bislang akademische Auseinandersetzung auf theoretischer Ebene zugänglich zu machen. Anschaulich wird diese Thematik dann in den Briefromanen aufgearbeitet.

Neben denen von Wolff, Baumgarten und Kant existieren weitere Theorien zu diesem Thema, wie etwa die Georg Friedrich Meiers, der Baumgartens *Metaphysik* ins Deutsche übertragen hat, oder auch die des Enzyklopädikers Johann Georg Sulzer<sup>342</sup>, der die Gefühlswelt von der alleinigen rationalistischen Lesart befreit, sowie die des „deutschen John Lockes“, Johann Niko-

<sup>334</sup> Vorländer, Karl, Immanuel Kant, Der Mann und das Werk, Hamburg, 1992, S. 117.

<sup>335</sup> Ferrari, Jean, Vernunft und Rationalität bei Rousseau und Kant, in: Eibl, Karl (Hg.), *Aufklärung, Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Hamburg, 1998, S. 51.

<sup>336</sup> Vgl. Kant, Immanuel, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Einleitung von Wolfgang Becker, S. 9.

<sup>337</sup> Vgl. Böhme, Gernot, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Darmstädter Vorlesungen, Frankfurt am Main, 1985, S. 266.

<sup>338</sup> Vgl. Baum, *Begehren und Fühlen*, S. 119.

<sup>339</sup> Am 19. Dezember 1798 äußerte Goethe gegenüber Schiller: „Kants Anthropologie ist mir ein sehr werthes Buch und wird es künftig noch mehr sein, wenn ich es in geringen Dosen wiederholt genieße, denn im ganzen, wie es dasteht, ist es nicht erquicklich. Von diesem Gesichtspunkte aus sieht sich der Mensch immer im pathologischen Zustande, und da man, wie der alte Herr selbst versichert, vor dem sechzigsten Jahr nicht vernünftig werden kann, so ist es ein schlechter Spaß, sich die übrige Zeit seines Lebens für einen Narren zu erklären.“ (Staiger, Emil (Hg.), *Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe*, Frankfurt am Main, 1966, S. 718.)

<sup>340</sup> Vgl. Vorländer, *Der Mann und das Werk*, S. 239-240.

<sup>341</sup> Vgl. Vorländer, *Der Mann und das Werk*, S. 240-241.

<sup>342</sup> Sulzer, Johann Georg, *Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen* Nachdruck, Berlin, 1762.

laus Tetens<sup>343</sup>. Bei allen Theoretikern finden sich die gleichen Grundbegriffe wieder, die im Folgenden als Grundgerüst extrahiert werden, so dass sich die Briefromane anhand dieser Vergleichsebene untersuchen lassen.

## 2.2 Die wichtigsten Parameter als Vergleichsgrundlage zum Briefroman

### 2.2.1 Vollkommenheit und Glückseligkeit als höchstes Ziel

Wie bereits als grundlegende geistige Entwicklung dargestellt, nimmt die Loslösung des Menschen vom dogmatisch-christlichen Prinzip der Allmacht Gottes als Richter über den Menschen auch für die hier angeführten Philosophen eine bedeutende Rolle ein. „Die sittliche Vollkommenheit darf nicht nur als von oben befohlen und von aussen gegeben erscheinen; es muss vielmehr offenbar werden, dass sie zum Wesen des Menschen gehört und dass nur in ihr der Mensch seine Bestimmung und Befriedung findet.“<sup>344</sup> Mit den neuen Möglichkeiten des Menschen als handelndes Wesen wird die Frage nach dem Glück aufgeworfen und im nächsten Schritt der Wunsch nach Vervollkommnung als Weg zum Glücksgefühl. Die Vollkommenheit erzeugt bei Wolff Lust, die wiederum zum Antrieb unseres Handelns wird, das auf das Gute, sofern durch die Erkenntnis identifizierbar, abzielt.<sup>345</sup> Diese Neudefinition des Glücksbegriffs bildet den Rahmen für die gesamte Suche nach Vervollkommnung durch Erkenntnis unter Zuhilfenahme der oberen und unteren Erkenntniswege. Der Briefroman lässt sich in dem Zusammenhang als Suche nach Vollkommenheit und dem Weg zum Glück lesen, so dass dieses Thema auch literarisch an Bedeutung gewinnt. Es heißt sogar mit Blick auf den Tagebuch-Roman, als den man *Werther* phasenweise sehen kann: „Die Absicht des Tagebuch-Erzählers ist es, im Sinne der wolffschen Sittenlehre zur menschlichen Glückseligkeit beizutragen.“<sup>346</sup> So wurzelt die Renaissance des Tagebuchs im Pietismus, der damit die religiös intendierte Seelenschau und ein Sündenprotokoll implizierte. Der deutsche Briefroman zeigt in diesem Bereich eine erstaunliche Emanzipation vom religiösen Instrument mit Jenseits-Hoffnung zur intimen Seelenschau im Hier und Jetzt.

Wolff orientiert sich zunächst bei seiner Definition von Glückseligkeit an Leibniz, für den Glück ein ungehindertes Fortschreiten zu größeren Gütern ist,<sup>347</sup> verweist aber auf das Glück als natürliches Gesetz:

Der Zustand einer beständigen Freude macht die Glückseligkeit aus. Da nun das höchste Gut oder die Seeligkeit mit einer beständigen Freude verknüpft [ist]....Und dannenhero ist das höchste Gut mit der Glückseligkeit verbunden. Da nun das höchste Gut durch die Erfüllung des natürlichen Gesetzes erhal-

---

<sup>343</sup> Tetens, Johann Nicolaus, *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, Leipzig, 1777.

<sup>344</sup> Dorn, *Der Tugendbegriff* Chr. F. Gellerts, S. 5.

<sup>345</sup> Vgl. Brandt, Reinhard, Hobbes, Locke, Wolff, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S. 124.

<sup>346</sup> Berg, Gunhild, *Das literarische Tagebuch als fiktionales Protokoll empirischer Anthropologie*, in: Košenina, Alexander (Hg.), *Kleine anthropologische Prosaformen der Goethezeit (1750–1830)*, Hannover, 2011, S. 230.

<sup>347</sup> Vgl. Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 110.

ten wird; so ist auch die Beobachtung dieses Gesetzes das Mittel, wodurch man seine Glückseligkeit erhält.<sup>348</sup>

Der Weg zur Glückseligkeit wird bei Wolff durch die wachsende Vervollkommnung als Lebensziel beschritten. Damit löst er sich vom theologischen Dogma des Sündenfalls als Ursprung der Unvollkommenheit des Menschen und bietet dem Menschen einen Weg zur Vervollkommnung bzw. zur Gottebenbildlichkeit nach natürlichem Gesetz.<sup>349</sup> Wolff geht sogar so weit, dass er die Pflicht zur Vervollkommnung beansprucht, auch wenn es keinen Gott und damit auch kein göttliches Vorbild gäbe.<sup>350</sup>

Aus diesem Gedankengebäude lässt sich nicht nur die scharfe Kritik der Theologen nachvollziehen, sondern auch der aufgeklärte Gedanke der Perfektibilität des Menschen und Rousseaus Gesellschaftskritik sowie seine Überlegungen zur Natur des Menschen. Denn Wolff definiert Vollkommenheit als einen Zustand, der dann erreicht sei, wenn er mit dem Wesen und der Natur des Menschen zusammenstimme.<sup>351</sup> Man sollte jedoch nicht so weit gehen und in Wolff einen Atheisten sehen,<sup>352</sup> denn an anderer Stelle führt er aus, dass allein Gott die höchste Vollkommenheit besitze, dessen Verstand die „Quelle aller Vollkommenheit“<sup>353</sup> sei. Seine allerhöchste Vollkommenheit sei jedoch ein „ruhiger Besitz“<sup>354</sup>, denn nur ohne Sinne sei eine ruhige Vollkommenheit überhaupt möglich. Mit dieser Bemerkung verweigert Wolff dem Menschen, zu dem die Sinne gehören, die glückselige, gottgleiche Vollkommenheit und beschränkt damit die Möglichkeit der Vollkommenheit für den Menschen. Für eine gewisse Zeitspanne ist bei Wolff aber Glückseligkeit – das Ziel der Vervollkommnung – möglich. Dennoch sei darauf hingewiesen, dass der Baumgarten Schüler Meier der Wolff'schen Theorie vorwirft, dass das stetige Wachstum des Glücks ein Denkfehler sei. Damit adressiert er in erster Linie den Wolffianer Gottsched, der diese Ansicht vertrat, während Wolff selbst zwar an ein Fortschreiten der Vollkommenheit glaubt und damit das Streben nach dem höchsten Gut mit dem Glück verbindet, die Wachstumsformulierung in Bezug auf das stetig zunehmende Glück jedoch auslässt.<sup>355</sup> In Meiers Zeitschrift *Der Mensch* wird darauf hingewiesen, dass sich der vernünftige Mensch eine Religion als Anleitung zum besseren Handeln suchen und dabei eine wählen solle, die die Kraft zur Glückseligkeit hätte.<sup>356</sup>

Grundgedanke Wolffs, ebenso wie bei Rousseau, ist das menschliche Streben nach Gutem,<sup>357</sup> das letztlich auch in Baumgartens Definition der Vollkommenheit als Schönheit – was auch moralische Schönheit impliziert – bzw. der Unvollkommenheit als Hässlichkeit wiederkehrt.<sup>358</sup> Der Mensch sei entgegen mancher theologischer Auffassung von Natur aus gut. Für

---

<sup>348</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 52.

<sup>349</sup> Vgl. Borchers, Die Erzeugung des ‚ganzen Menschen‘, S. 142.

<sup>350</sup> Vgl. Borchers, Die Erzeugung des ‚ganzen Menschen‘, S. 148.

<sup>351</sup> Vgl. Schröer, Naturbegriff und Moralbegründung, S. 100.

<sup>352</sup> Vgl. Schmidt-Biggemann, Metaphysik als Provokation, S. 306. Schmidt-Biggemann fasst zusammen, dass der König Wolff bei dessen Ausweisung Atheismus vorwarf.

<sup>353</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 977.

<sup>354</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 1086.

<sup>355</sup> Vgl. Schwaiger, Clemens, Theorie des Glücks bei Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Sektion 10, Hildesheim, 2010, S. 35-36.

<sup>356</sup> Vgl. Bojarzin, Anvisiertes anthropologisches Erzählen, S. 32.

<sup>357</sup> Vgl. Brandt, Hobbes, Locke, Wolff, S. 122.

<sup>358</sup> Vgl. Baumgarten, Metaphysik, S. 154-155.

Rousseau wird er beispielsweise erst durch die Gesellschaft negativ beeinflusst. Wolff schreibt zur menschlichen Natur des Guten:

Da aber der Mensch vermöge der Natur überhaupt bestimmt ist das Gute zu begehren und das Böse zu verabscheuen; so ist die innere Güte ein Bewegungsgrund gewisse Handlungen auszuüben, und die innere Häßlichkeit ein Bewegungsgrund gewisse Handlungen zu unterlassen. [...] Des Menschen Vermögen zu begehren ist überhaupt bestimmt, das Gute zu begehren; und das Vermögen zu verabscheuen, das Böse zu verabscheuen.<sup>359</sup>

Wolff definiert Gut und Böse als Vollkommen- bzw. Unvollkommenheit unseres inneren und äußeren Zustandes und eben diese Vollkommenheit sieht er als Ziel unseres Lebens und unserer freien Handlungen, die das Werkzeug zur Umsetzung dieses Ziels sind.<sup>360</sup>

Die Zusammenstimmung des mannigfaltigen macht die Vollkommenheit der Dinge aus [...] Der Wandel des Menschen bestehet aus vielen Handlungen: wenn diese alle miteinander zusammen stimmen, dergestalt, daß sie endlich alle insgesamt in einer allgemeinen Absicht gegründet sind; so ist der Wandel des Menschen vollkommen.<sup>361</sup>

Hier offenbart sich ein wegweisender Gedanke in der Debatte, denn schließlich legt Wolff das Erreichen der Vollkommenheit in die Hände des *Selbst* und seiner Handlungen. Damit erreicht der Mensch eine neue Art von Selbstbestimmung oder Individualität. Aufgrund der ursprünglich guten Natur des Menschen steht der selbstbestimmte Weg zum Individuum unter einem guten Stern – schließlich strebt der Mensch nach Glück, was ihm die Vollkommenheit verheißt.

Mit dem natürlichen Streben nach Gutem umfasst Wolff alles, was „unseren Zustand vollkommener macht“<sup>362</sup>, wohingegen die Abscheu von Schlechtem als Unvollkommenheit gilt. Er gäbe

eine objektive, verallgemeinbare und allgemein verbindliche Interpretation des Guten, als des jeweiligen erkennbaren und zu erstrebenden Besseren. Wenn wir in unserer Umgebung oder bei uns selbst das Wesen oder die Natur von etwas und seinem Zustand erkennen, dann können wir auch erkennen, daß und wie dieses etwas zu verbessern ist. Daher das konkrete Gebot: „Thue was dich und deinen oder anderer Zustand vollkommener macht; unterlaß, was ich ihn unvollkommener macht.“ [...] Dieses Tun ist folglich abhängig von der Erkenntnis des Wesens und Zustandes meiner selbst oder anderer in Hinblick auf die jeweilige Vollkommenheit bzw. Unvollkommenheit, d.h. auf das Naturgemäße und das konträr Naturwidrige. Entscheidend für den Grad der Vollkommenheit eines Zustandes des Menschen ist der Grad seines Zustandes, Zusammenstimmung mit dem Wesen und der Natur des Menschen, aber auch der inneren Zustimmung des Zustandes selbst.<sup>363</sup>

Es zeigen sich bereits bei Wolff erste Anzeichen, dass Begehren natürlich gewertet und in sein Konzept von Vollkommenheit eingliedert wird, da es dem Menschen bestimmt sei, auch in sinnlicher Hinsicht, das Gute zu wollen. Er verbindet die Lust mit der Vollkommenheit: „Weil das Gute und unseren Zustand vollkommen macht, das Anschauen der Vollkommenheit aber Lust erregt; so muß die anschauende Erkenntnis des Guten Lust erregen.“<sup>364</sup> Deutlich erkennbar ist auch, dass der Erkenntnis eine Schlüsselrolle auf dem Weg zur Vollkommenheit innewohnt.

---

<sup>359</sup> Zitiert nach Brandt, Kommentar zu Kants Anthropologie, S. 121.

<sup>360</sup> Vgl. Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 40.

<sup>361</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 152.

<sup>362</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 422.

<sup>363</sup> Brandt, Kommentar zu Kants Anthropologie, S. 122.

<sup>364</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 423.

Der pietistisch geprägte Baumgarten folgt diesem Gedankengang nicht uneingeschränkt. Zwar ist auch für ihn die Vollkommenheit des *Selbst* der einzige Weg zum Glück, doch löst er sich nicht so weit vom religiösen Denken wie Wolff. Er steuert nicht nur eine religiös-sittliche<sup>365</sup> Komponente bei, sondern bereichert den Gedanken der Vervollkommnung des Menschen durch den Anspruch der Sinne als Teil des Vervollkommnungsvermögens. Baumgarten verfolgt zwar die Losung „Vervollkomme Dich selbst!“<sup>366</sup>, verleiht aber seinem Glücksbegriff eine moralische Grundverpflichtung.<sup>367</sup> Gleichzeitig definiert er Glückseligkeit als Synthese aus physischen und moralischen Gütern und verweist auf ein günstiges Schicksal zur Erreichung der Glückseligkeit. „Ein rundum geglücktes Leben ist eben nicht nur vom eigenen Tun und Lassen abhängig, sondern von Faktoren, die man nicht in der Hand hat. Glücklichsein ist vom Glückhaben nicht zu trennen.“<sup>368</sup> Er unterteilt den Glücksbegriff in die Komponenten *Seligkeit* und *Glück* für physische und moralische Güter. Für ihn gehört sowohl gelungenes Handeln als auch ein günstiges Schicksal, das nicht in unseren Händen liegt, zur Glückseligkeit.<sup>369</sup> Diese Betonung des Schicksals bei Baumgarten setzt sich im Briefroman fort. Hier spielt das Schicksal zu Beginn der Entwicklung des deutschen Briefromans z. B. bei Gellert eine große Rolle.

Zudem verknüpft Baumgarten den Glücksbegriff mit dem Freiheitsthema und der Frage, wie sich Glück und Unglück in Relation zur Freiheit verhalten.<sup>370</sup> Diese Verbindung hebt ihn von Wolff ab und zeigt sich in der Zuordnung des Begriffs, der bei Wolff noch in der Affektenlehre behandelt wurde und nun von Baumgarten im Rahmen der Freiheitslehre thematisiert wird.<sup>371</sup> Er beschreibt die Güter, die für Vollkommenheit notwendig seien, als notwendig oder zufällig, natürlich oder unnatürlich, um dann die Sittlichkeit als weitere Klassifizierung der Vollkommenheit einzuführen und mit der Freiheit als Möglichkeit der „Gestaltung des eigenen Lebensentwurfs“<sup>372</sup> zu verknüpfen. Er schreibt:

Was in einem gewissen Geiste sittlich ist, das ist mit seiner Freyheit auf eine nähere Art verbunden, entweder als ein Grund eines gewissen sittlichen Zustandes, oder als Folge, oder beydes zusammen. [...] Folglich sind die sittlichen Güter eines Geistes in der engern Bedeutung diejenigen welche, auf eine nähere Art von seiner Freiheit abhängen, und die Vollkommenheit, welche durch diese Güter in einem Geiste gesetzt wird, die Seligkeit. Die Glückseligkeit ist der Inbegriff der Vollkommenheit, die einem Geiste zukommen.<sup>373</sup>

Wichtiger Ergänzungspunkt seitens Baumgartens ist auch der Hinweis auf die Unmöglichkeit eines stetigen Wachstums an Vollkommenheit oder das ewige Verbleiben im Zustand der Glückseligkeit, wenn man sie einmal erreicht hat.<sup>374</sup>

Bedenkt man nun Baumgartens Verpflichtung des Menschen zur Vervollkommnung, fällt auf, wie stark Kant seine moralische Glücksethik darauf aufbaut. Auch für ihn ist Gott die höchste

---

<sup>365</sup> Vgl. Baumgarten, *Metaphysik*, S. 196-197; Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 40.

<sup>366</sup> Zitiert nach Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 40.

<sup>367</sup> Vgl. Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 40.

<sup>368</sup> Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 107.

<sup>369</sup> Vgl. Schwaiger, *Theorie des Glücks*, S. 33.

<sup>370</sup> Vgl. Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 108.

<sup>371</sup> Vgl. Schwaiger, *Theorie des Glücks*, S. 34.

<sup>372</sup> Schwaiger, *Theorie des Glücks*, S. 34.

<sup>373</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 196.

<sup>374</sup> Vgl. Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 109.

Vollkommenheit in Substanz.<sup>375</sup> Mit dem Begriff selbst scheint Kant nur schwer zurechtzukommen, gilt er doch als Zensor des abendländischen Eudämonismus.<sup>376</sup> Er pocht auf die Moral und legt der menschlichen Vollkommenheit auf, durch das verstandsbasierte Pflichtgefühl gesteuert sein zu müssen. Er ändert die bis dato verfolgte Strebensethik zur Sollensethik um.<sup>377</sup> Dennoch baut Kant direkt auf Baumgarten auf und entwickelt daraus seine moralisch begründete Glücksdefinition. Baumgarten zeichnete sich durch eine Skepsis gegenüber der Vernunft als Instrument zur Beförderung des irdischen Glücks aus, weshalb er das Schicksal betonte, ein Sinnenglück benannte und sich gegen ein wissenschaftliches Glück wehrte, indem er auch dem Unglücklichen Glück in Aussicht stellte. So kritisierte Kant zwar den Eudämonismus seiner Zeit, glaubte aber weiterhin an ein höchstes Gut.<sup>378</sup> Kants ganze *Anthropologie* kann als Handbuch für jedermann und damit als eine Anleitung zur Vervollkommnung gesehen werden. Denn auch Kant übernimmt die Idee von der *perfectibilité* des Menschen, also der Fähigkeit, sich selbst zu vervollkommen.

Er richtet sich zunächst gegen die Auffassung der Stoiker von der Glückseligkeit als Endziel,<sup>379</sup> indem er betont, dass der Mensch in beträchtlichem Umfang von der praktischen Vernunft bestimmt ist und der Besitz der Vernunft als Naturanlage unnütz wäre, da er für die Erlangung der Glückseligkeit nicht nötig sei.<sup>380</sup> Für Kant ist der Einfluss der Vernunft auf den Willen „nicht das einzige aber [...] das höchste Gut und zu allen anderen, selbst allem Verlangen nach Glückseligkeit, die Bedingung“<sup>381</sup>. Daran lässt sich erkennen, dass Kant die zweckorientierte Ausrichtung der natürlichen Anlagen, als Natur-Vorhersehung, als Grundvoraussetzung übernimmt. Den Glücksbegriff jedoch definiert Kant als „Befriedigung aller Vergnügen überhaupt“<sup>382</sup>, worunter er sowohl sinnliche Wünsche als auch rationale Neigungen versteht. Diese Auffassung hatte bereits Baumgarten auf den Weg gebracht. Doch unterstellt Kant der Glückseligkeit eine subjektive, nicht verallgemeinerungsfähige Selbstliebe und setzt auf die Willensbestimmung als universal tragende *Maxime*, so dass die Moral und die Tugend bei Kant zur stabilen, Leitlinie – zum obersten Gut – werden.<sup>383</sup> Dazu Kim:

Denn alle Elemente, die zum Begriff Glückseligkeit gehören, sind nach Kant insgesamt empirisch, d.h. sie müssen aus der Erfahrung entlehnt werden. Jeder Mensch habe seine eignen sinnlichen Vorstellungen bzw. Neigungen und stelle daher seinen Zweck anders vor, sofern dieser von den Sinnen bestimmt wird. Außerdem sei zur Idee der Glückseligkeit ein absolutes Ganzes, ein Maximum des Wohlbefindens, in meinem gegenwärtigen und jedem künftigen Zustand erforderlich. Aber die Vorstellung der Glückseligkeit sei von den jeweiligen Umständen des Menschen abhängig und unterliege selbst bei ein und derselben Person einer stetigen Veränderung.<sup>384</sup>

Kants Glücksbegriff basiert damit auf Baumgartens sinnlicher Glückskomponente und trägt dem Schicksal in Form der Umstände bei Baumgarten Rechnung, unterscheidet sich aber fun-

<sup>375</sup> Vgl. Eisler, Kant Lexikon, S. 586, Stichwort: Vollkommenheit.

<sup>376</sup> Vgl. Schwaiger, Theorie des Glücks, S. 31.

<sup>377</sup> Vgl. Schwaiger, Theorie des Glücks, S. 32.

<sup>378</sup> Vgl. Schwaiger, Theorie des Glücks, S. 40.

<sup>379</sup> Die Stoiker fassen Apathie als Weg zum Glück auf.

<sup>380</sup> Vgl. Horn, Christoph, Kant und die Stoiker, in: Neymeyr, Barbara (Hg.), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*, Berlin, 2008, S. 1083.

<sup>381</sup> Zitiert nach Horn, Kant und die Stoiker, S. 1084.

<sup>382</sup> Horn, Christoph, Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen, in: Höffe, Otfried (Hg.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin, 2011, S. 49.

<sup>383</sup> Vgl. Horn, Kant und die Stoiker, S. 1089; vgl. Kant, Anth, AA VII, 277.

<sup>384</sup> Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 128.



damental von seinen Vorgängern durch seine Auffassung eines subjektiven und sinnlichen Gefühls als Glücksgrundlage. Dazu schlussfolgert Newmark: „Während Verlangen und Streben nach Glück zwar natürlich und allgemeinmenschlich ist, kann es als sinnliches, subjektives und empirisches Moment nicht das Sittengesetz begründen, welches Kant für notwendigerweise allgemeingültig sein muss.“<sup>385</sup> Aus Kants Sittengesetz eine Absage an das Streben nach Glück und Vervollkommnung herzuleiten, lässt die Unterteilung eines allgemeinen Sittengesetzes und die Grundprinzipien des einzelnen Menschen unbeachtet.<sup>386</sup> Trotzdem ergibt sich aus dem Prinzip der Glückseligkeit inklusive der damit verbundenen Vollkommenheit eine Diskrepanz zur gesellschaftsbestimmenden Moralität, die auch den moralischen Kantianismus tangiert.<sup>387</sup>

Bedenkt man das Spannungsfeld aus sinnlichem Begehren und tugendhaften Erwartungen, das allen Briefromanen gemeinsam ist, so zeigt sich darin die Anknüpfung an jene Problematik auf dem Weg zum Glück, die Kant seinem moralischen Gedankengebäude zugrunde legt. Obwohl „Wohlbefinden“ und „sinnliche Wünsche“ durchaus zum Glücksgefühl bei Kant gehören, wird die Vollkommenheit durch Moral und Tugend beschrieben und auch die Affekte haben zwar ihren Bereich im Glücksempfinden, werden aber in Bezug auf die vervollkommnende Moral negativ gewertet. „Der Affekt gehört immer zur Sinnlichkeit [...]. Die wahre Stärke der Tugend ist das Gemüt in Ruhe mit einer überlegten und festen Entschliebung, ihr Gesetz in Ausübung zu bringen.“<sup>388</sup>

Aus dieser Auffassung eine allgemeine Ablehnung der Affekte abzuleiten ist verfrüht, denn diese stehen lediglich der vernunftbestimmten Moral entgegen, bleiben aber auch im Gedankengebäude Teil der menschlichen Natur. Zwar stimmt Kant hinsichtlich der Gefühle und Affekte mit den Stoikern überein, dass Affekte jederzeit unklug und eine schlechte Basis für Moral seien – da parteilich, unbeständig und unkalkulierbar –, aber während die Stoiker die Affekte als *Meinen* im Verständnis eines defektiven, kognitiven Zustands deuten,<sup>389</sup> schließt sich Kant bei der Entstehung der Affekte der Theorie Humes an und hält Affekte für einen Teil der sinnlichen Natur.<sup>390</sup>

Auf welche Weise jeder der Philosophen das Thema Glückseligkeit auch auffasst, es ist eines der großen Themen in dieser Auseinandersetzung, denn es löst den Menschen aus Gottes Gnade und lässt ihn selbst an seiner Vollkommenheit arbeiten. Die jenseitigen Glücksformeln werden damit obsolet. Es wird deutlich, warum jemand wie Wolff von den Pietisten als Gegner aufgefasst wurde. Denn der Mensch ist nicht mehr von der Gnade Gottes abhängig, trägt nicht mehr die Schuld der Erbsünde in sich und soll ein *Selbst* entwickeln, das ihn nach seinen Vorstellungen, zunächst ohne Forderungen der Gesellschaft, glücklich machen soll. Obwohl Gott noch eine Rolle spielt, schrumpft mit dieser These von der Beförderung des Menschen

---

<sup>385</sup> Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl*, S. 213.

<sup>386</sup> Vgl. Beyer-Fröhlich, Marianne, *Höhe und Krise der Aufklärung*, Leipzig, 1934, S. 11.

<sup>387</sup> Vgl. d’Alessandro, Giuseppe, *Der Moralmensch, Anthropologie und Kantianismus in der Theologie und der Moralphilosophie am Ende des 18. Jahrhunderts*, in: Eibl, Karl (Hg.), *Aufklärung, Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Band 14, Hamburg, 2002, S. 98-99.

<sup>388</sup> Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, S. 44.

<sup>389</sup> Vgl. Boeri, Marcelo D., Vigo, Alejandro G., *Die Affektenlehre der Stoa*, in: Engstler, Achim, Schnepf, Robert (Hg.), *Affekte und Ethik, Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*, 2002, S. 42.

<sup>390</sup> Vgl. Horn, Kant und die Stoiker, S. 1093.

zur Glückseligkeit aus eigener Kraft die Machtposition der Kirche enorm. Gleichzeitig muss sich der Mensch seinen eigenen Handlungsmaximen stellen. Er kann über sich selbst bestimmen.

Daran schließt sich die Frage an, wie der selbstverantwortliche Mensch, der zwar das Gute will, aber gelegentlich doch das Böse tut, zu seiner eigenen – bei Kant individuellen – Glückseligkeit gelangt und welche Mittel und Wege es gibt, um diesen Weg zu beschreiten. Dementsprechend gilt es, Gutes zu tun und das Böse zu unterlassen, nicht nur in gesellschaftlichem Zusammenhang, worauf dann die moralisch-gesellschaftliche Auseinandersetzung z. B. bei Kant aufbaut, sondern auch aus eigenem Antrieb, um sein Glück zu finden. Dabei vollzieht sich ein Paradigmenwechsel, denn mit dem Zurücktreten der göttlichen Übermacht wird der Glücksbegriff facettenreicher und erlaubt wie bei Kant eine Individualisierung. So ist der Weg vom Erkennen zum Wollen des Guten die Kardinalfrage in der Aufklärung. Auf diesem Thema basiert die hier verfolgte Fragestellung der Ausgewogenheit von Verstand und Sinnlichkeit sowie der Freiheitsthematik des Individuums in der Gesellschaft und die Frage nach einer ethisch-moralischen Lösung.

Um nun das Gute zu tun, muss der Mensch das Gute erkennen. Die Erkenntnis wird dabei zu einem handlungsbestimmenden Bereich. Dafür soll der Mensch sich und sein Umfeld beobachten, aber auch seinen Sinnen und seinen Vorstellungen Raum geben, um mit Hilfe des Verstandes zum Urteil und zur Wahl zu kommen. In diesem Konstrukt sind nun auch die Affekte zu verorten und auf ihre Funktionalität zu überprüfen.

### **2.2.2 Seelenkunde als Weg zum *Selbst***

Gemeinsamer Ausgangspunkt sowohl der stoischen als auch der an Aristoteles angelehnten Affektenlehre ist die Seele, auf deren Zustand die Glückseligkeit abzielt und deren Namensgeberin sie für die Seelenlehre ist. Da die Seele in der Aufklärung immer stärker in den Fokus rückt, ist es sinnvoll, diesen Bereich zu umreißen. Der Briefroman zeigt plakativ, wie sich die Bedeutung der Seele im Verlauf der Aufklärung verändert. Sie ist zunächst die große Unbekannte, die es zu erforschen gilt und die in vielen aufgeklärten Erklärungsmodellen eine Art Schaltstelle darstellt. Die Seelenkunde ist daher eine der Kernwissenschaften der Aufklärung und Ausgangspunkt für viele moderne Entwicklungen. Der Mensch wird als vernünftiges Wesen beschrieben, dass aus Leib und Seele besteht, wobei jedoch die Seele der vornehmere Teil wäre.<sup>391</sup> Ausgangspunkt für die Neubestimmung der Seele ist die Frage, ob auch Tiere eine Seele haben. Mit dem Zurückdrängen des Cartesianismus löst sich die Verbindung der Seele mit dem Denken, so dass nun die Seele ent-intellektualisiert wird und auch den Tieren zugestanden werden kann, während das Denken weiterhin den Menschen auszeichnet.<sup>392</sup> So ist die Seele nun frei und kann neu bestimmt werden. Diese Entwicklung kommt insbesondere dem Briefroman zugute, dessen Seelenschau keine intellektuelle Erörterung abbildet, sondern Gefühle und Leidenschaften beschreibt. In Rousseaus Briefroman lässt sich der Bedeutungszuwachs der Seele erkennen. Er glaubte, dass die seelische Autonomie dem Menschen ein neues Selbstbewusstsein verleihen würde und man glücklich werde, indem man den

---

<sup>391</sup> Vgl. Bojarzin, Anvisiertes anthropologisches Erzählen, S. 29.

<sup>392</sup> Vgl. Kondylis, Die Aufklärung, S. 383.

Weisungen der Seele folge.<sup>393</sup> Damit setzt er auch eine neue Innerlichkeit frei, die aus der Seele kommt. Dennoch bleibt auch für ihn die Seele und ihre Vorgänge schwer fassbar, ebenso wie für seine Mitstreiter.

Wolff befasst sich im Rahmen der empirischen Psychologie damit, wie die Seele ist, während die rationale Psychologie darauf fokussiert, was sie ist und wie sie sich vom Körper unterscheidet.<sup>394</sup> Kant spannte dann den Bogen deutlich weiter und zeigte auf, wie schnell sich die Seelenlehre von der einfachen Grundstruktur als Bewusstsein oder als Vorstellungskraft, der Unterteilung in untere und obere Erkenntniswege und der Betonung der Sinne bei Baumgarten sowie der Beschäftigung mit dunklen und klaren Vorstellungen als Wegweiser und Prüfstein zur Erkenntnis und zum *Selbst* weiterentwickelt hat. Kant setzt sich detailliert mit der Thematik auseinander und erweitert bzw. verwirft in gewohnt logischer Beweisführung die Annahmen seiner Vorreiter. Dadurch zeigt er auch, wie etabliert Wolff und Baumgarten seinerzeit waren, auch wenn sie heute ein Schattendasein fristen. Mit seiner tiefgehenden Diversifizierung setzt Kant sich deutlich von der Auffassung der Seele in der rationalen Psychologie ab, so dass Kant sich nicht einfach nur von Wolff emanzipiert, sondern der gesamten Thematik eine neue Richtung gibt. Während die empirische Psychologie bei Wolff und Baumgarten auf die Reflexion von Beobachtungen ausgerichtet ist, will Kant „die Vermittlung praktischer Menschenkenntnis“ in seiner *Anthropologie* versuchen.<sup>395</sup> Damit transferriert er die bis dato empirische Untersuchung der Seele – als einzelner Bereich – hin zu einer erfahrungsorientierten Kunde vom gesamten Menschen, deren Grundstein in Deutschland Wolff mit seiner *psychologia empirica* legte. Allein diese detaillierte Auseinandersetzung Kants mit dem Seelenbegriff zeigt nicht nur die Bedeutung der Seelenlehre in der Aufklärung, sondern auch, dass die Seele ein Fixpunkt in dieser Debatte ist und nicht nur literarisch als Leitgedanke fungiert.

Zunächst werden der Seele nur wenige Eigenschaften zugeschrieben. Für Condillac beispielsweise ist sie „nur eine einfache Perzeption, die nichts weiter ist als der Eindruck, den die Seele durch die Gegenwart des Gegenstandes empfängt“<sup>396</sup>. Auch Wolff beschreibt die Seele eingangs als ein einfaches Ding, „welches sich seiner und anderer Dinge ausser ihm bewusst ist“<sup>397</sup>, das er jedoch erweitert, indem er die Seele als der Erfahrung zugänglich beschreibt: „Weil die Dinge, die in der Seele sind, von uns erkannt werden können, soweit wir uns dieser in uns bewußt sind und sie folglich nur der eigenen Erfahrung zugänglich sind“<sup>398</sup> und die er jedoch immer noch in Abgrenzung zum Körper beschreibt. Für Wolff ist der Körper des Menschen „so wie die ausgedehnte Welt im ganzen eine Maschine in der Art einer Uhr, die Seele jedoch ist einfach und kann (wie andere intensive Größen) nur durch Grade variieren.“

---

<sup>393</sup> Vgl. Gülbahar, *Autonomie als Ideal*, S. 23.

<sup>394</sup> Vgl. Fabbianelli, *Faustion, Tatsachen des Bewußtseins und „nexus rerum“* in Christian Wolffs Psychologie, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S. 355.

<sup>395</sup> Vgl. Kim, *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie*, S. 105.

<sup>396</sup> Condillac, *Abhandlung über die Empfindung*, S. 84.

<sup>397</sup> Zitiert nach Knotte, *Von der geistlichen Seelenkur*, S. 180.

<sup>398</sup> Zitiert nach Kim, *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie*, S. 41.

Gleichzeitig ist er überzeugt, dass wir die Seele eher erkennen als die Existenz des Körpers.<sup>399</sup> Die einfache, extensionslose Seele wird von Wolff wie bei Condillac als Vorstellungskraft bestimmt:

Wir treffen in der Seele weiter nichts als eine Kraft, sich die Welt vorzustellen [...], und dieses ist dasjenige, was in ihr fortdauert und sie zu einem für sich bestehenden Wesen macht [...] Alle Veränderungen demnach, die man an ihr wahrnimmt, sind nichts denn verschiedene Einschränkungen derselben Kraft wodurch sie determiniret wird.<sup>400</sup>

Hier ist schon die Rede von Vorstellungen in Verbindung zur Seele, wie auch bei Baumgarten: „Die menschliche Seele stellt sich nach der Lage ihres Körpers vor, den gegenwärtigen Zustand der Welt, das ist, sie empfindet, den vergangenen, das ist, sie hat Einbildungen, den zukünftigen, das ist, sie sieht vorher. Die Empfindungen der menschlichen Seele sind die Vorstellungen.“<sup>401</sup> Bei Wolff heißt es dazu weiter:

Weil demnach die Seele eine Kraft hat, sich die Welt vorzustellen; so müssen auch diese Vorstellungen eine Aehnlichkeit mit denen Dingen haben, die in der Welt sind. Denn wenn sie keine Aehnlichkeit hätten, so stellet die Seele ihr nicht die Welt, sondern etwas anderes vor. Ein Bild, das der Sache nicht ähnlich ist, die es vorstellen soll, ist kein Bild von derselben, sondern von einer anderen Sache.<sup>402</sup>

Diesen Zusammenhang kann Kant nicht nachvollziehen. Neben der Ablehnung des Rückschlusses von der Seele auf die Erkenntnis setzt sich bei Kant auch der Vorstellungsbegriff anders zusammen, was später noch zu zeigen ist. Kants Bruch mit seinen Vorgängern belegt bereits folgendes Zitat:

Ob die Seele eine einfache Substanz sei oder nicht, das kann uns zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgültig sein; denn wir können den Begriff eines einfachen Wesens durch keine mögliche Erfahrung sinnlich, mithin in concreto verständlich machen; und so ist er in Ansehung aller verhofften Einsicht in die Ursache der Erscheinungen ganz leer und kann zu keinem Prinzip der Erklärung dessen, was innere oder äußere Erfahrung an die Hand gibt, dienen.<sup>403</sup>

Baumgartens Definition, für den die Seele eine Kraft ist, die sich die Welt vorstellt und als deren Eigenschaft er die Gedanken, die für ihn Vorstellungen sind, bezeichnet,<sup>404</sup> zeigt, worauf Kant abzielt, wenn er gedankliche Schlüsse aus der Kenntnis der Seele, einer unbekanntem Variable, für nicht logisch erachtet.

Doch sowohl Baumgarten als auch Wolff stehen erst am Anfang der aufgeklärten Debatte um die Seele und das Selbst. Beide folgen bei der Definition der Seele der Monadentheorie Leibniz'. Dieser hatte der Seele eine moralische Identität zugeschrieben, aus der die Identität einer Person entsteht, die Strafen und Belohnen empfinden kann.<sup>405</sup> Baumgarten bezeichnet die Seele als Kraft bzw. Substanz und damit als Monade, denn jedes Ding, „was denken kann, kann handeln“<sup>406</sup>. Wobei er in seiner *Metaphysik* viel eher an Leibniz' Monaden anknüpft, als

---

<sup>399</sup> Vgl. Rudolph, Oliver-Pierre, Außenwelt und Außenbewußtsein in der Psychologie Christian Wolffs, in: Marcolungo, Ferdinando (Hg.), *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale*, Hildesheim, 2007, S. 56.

<sup>400</sup> Zitiert nach Brandt, Kommentar zu Kants Anthropologie, S. 122-123.

<sup>401</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 183.

<sup>402</sup> Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, § 769.

<sup>403</sup> Eisler, *Kant-Lexikon*, S. 486-487.

<sup>404</sup> Vgl. Baumgarten, *Metaphysik*, S. 112-113.

<sup>405</sup> Vgl. Keppler, *Grenzen des Ich*, S. 111.

<sup>406</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 180.

Wolff es tut.<sup>407</sup> Damit wird deutlich, wo jegliche Ethik oder Religion ansetzen muss und warum wiederum das spezifisch Menschliche in der Seele angesiedelt wird.

### 2.2.2.1 Der Einfluss des Pietismus auf die philosophische Seelenlehre

An die Frage nach der Seele schließt sich die Bestimmung des inneren, menschlichen Wesens an. Wenn die Seele nur eine einfache Sache ist, was macht dann den Menschen in seinem Inneren aus? Dieser Punkt ist insbesondere wichtig in Hinblick auf den Briefroman, dessen Form dies als Blick in das Innere des Briefschreibers beschreibt. Die philosophische Erörterung gibt zwar ein theoretisches Gedankengerüst vor, doch wie soll sich der neu beschriebene Mensch selbst erkennen und vervollkommen? Nach Locke ist der Mensch dank seiner Vernunft in der Lage, sittliches Handeln zu erkennen und zwischen Gut und Böse zu unterscheiden.<sup>408</sup> Die Sinneswahrnehmung von Lust und Schmerz als Gut und Böse geht dabei der Vernunft voraus.<sup>409</sup> Dennoch bleibt die Frage nach der Unterscheidung von Gut und Böse. Hier kommt der Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnis zusammen mit der praktischen Erfahrung eine entscheidende Rolle zu. Wolffs Aufteilung in eine *psychologia rationalis* und eine *psychologia empirica* legt nahe, dass sich das Thema nicht allein durch erkenntnistheoretische Schlussfolgerungen durchdringen lässt, sondern auch Beobachtung und Erfahrung von Bedeutung sind. Dieses Feld besetzt auch die Religion, die mit Buße und Beichte bereits feste Rituale vorgibt, die in der damaligen religiösen Strömung des Pietismus wiederbelebt wurden. Die innere Einkehr ist dabei ein wesentlicher Bestandteil der pietistischen Auffassung, die eine persönliche religiöse Autorität verfehlet. Baumgarten beispielsweise, dem in der Forschung eine vermittelnde Rolle zwischen Wolffs Theorien und dem Pietismus zugeschrieben wird, fordert dazu auf, das *Selbst* durch abendliche Rückschauen und Tagebucheinträge zu analysieren, so wie es der pietistischen Spiritualität entspricht.<sup>410</sup> Die These, dass die Weltanschauung der deutschen Aufklärung zumindest in Teilen im Protestantismus bzw. in der antischolastischen Schulphilosophie wurzele,<sup>411</sup> ist auch für den deutschen Wolffianismus zutreffend.

Die pietistische Version vom Wesen der Aufklärung war der objektiven Sachlage in der entscheidenden Hinsicht gerecht, daß der aufklärerische Rationalismus im allgemeinen kein Bekenntnis zum Primat des Intellekts erforderte – eher das Gegenteil war der Fall. Bedeutete das Rationale vornehmlich das Natürlich-Existenzielle und waren Herz und Vernunft unter gewissen (inhaltlichen) Voraussetzungen voneinander ununterscheidbar, so durfte sich der Pietismus als „wahre“ Aufklärung bezeichnen, wie es auch die nicht religiösen gefühlphilosophischen Strömungen jener Zeit taten. Hier wie dort sieht man das Aufklärerische nicht zuletzt in der Radikalisierung des Empirismus durch Beseitigung aller vermittelnden intellektuellen Instanzen: so wird der Empirismus zum Glauben an die Wirklichkeit des in absoluter Unmittelbarkeit bzw. intuitiv Erfassten oder Gegebenen. Er bezieht sich also in erster Linie auf die innere Erfahrung als die unmittelbarste. An die Realität ihrer Inhalte wird aus dieser empiristischen Sicht ebenso absolut geglaubt wie an die Wahrheit der Sinneswahrnehmungen. Das Ich rückt auf diese Weise in den Vordergrund, die Betrachtung der Welt wird zur Selbstbetrachtung, und somit erreicht die existenzielle Intensität einen Höhepunkt. Und da das religiöse Erlebnis als das Kernstück der inneren Erfahrung überhaupt empfunden wird, so scheint die Erforschung des Ich mit der Erforschung der Wege Got-

---

<sup>407</sup> Vgl. École, War Christian Wolff ein Leibnizianer?, S. 36.

<sup>408</sup> Vgl. Rauche, Utopie und Wirklichkeit, S. 59.

<sup>409</sup> Vgl. Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding, S. 271.

<sup>410</sup> Vgl. Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 142.

<sup>411</sup> Vgl. Kondylis, Die Aufklärung, S. 540.

tes identisch zu sein. Nur innerhalb der absoluten Unmittelbarkeit der inneren Erfahrung ist also Gott lebendig und greifbar.<sup>412</sup>

So ist die aufgeklärte Selbstbeobachtung zunächst Teil einer Seelenlehre, die sich eng am Pietismus ihrer Zeit orientiert, für den dieser zentrale Gegenstand in Form eines gottgefälligen Lebens ist. Es ist daher nicht verwunderlich, dass einige angeführte theoretische Texte zur empirischen und rationalen Seelenlehre der Selbstbeobachtung und dem (*Selbst*-)Bewusstsein eine große Bedeutung zukommen lassen. Die Pietisten forcieren die Selbstbeobachtung und die innere Erfahrung als Prävention gegen die Laster Selbstbetrug und Heuchelei, nur erkennbar mit göttlicher Hilfe, um den Fängen des Bösen zu entkommen und die sittliche Lehre von der Umsetzung der Werke Gottes zu untermauern. Sie ebnen aber auch den Weg für eine neue Wahrnehmung des *Selbst*, die sich aus Selbstbeobachtung und -erkenntnis ergibt, die der naturwissenschaftlichen Methode des Beobachtens entspricht und die Grundlage für die Psychologie Wolffs bildet.

Die Abgrenzung der inneren Erfahrung vom äußeren Wissen findet sich im Aufbau fast aller wissenschaftlicher Werke, denen jedoch oft die enge Bindung an das erbauliche Christentum fehlt. Die wissenschaftliche Methode versucht in erster Linie, das *Selbst*, seine Entstehung und Funktion zu erfassen. Dabei baut sie zwar auf den Vorbedingungen der christlichen Lehre auf, verschiebt aber die Selbstbeobachtung zur wissenschaftlichen Methode als Selbstzweck und löst sie als Instrumentarium der Sündenprävention ab.

Sünde und Sühne bzw. tiefere Selbsterkenntnis bilden nach pietistischer Auffassung die beiden Pole, um die sich das seelische Leben des religiös-moralischen Menschen in immer steigender Intensität dreht. Es handelt sich hier um einen wesentlichen Punkt für die Erfassung des Hintergrundes der Kontroverse zwischen Pietisten (und Orthodoxen) auf der einen Seite und Neologen auf der anderen.<sup>413</sup>

Diese Kontroverse lässt sich am Werk August Hermann Franckes, führender Kopf des halleischen Pietismus und erbitterter Gegner Wolffs, ablesen. Er formulierte 1704 sein Reformprogramm und nahm die Sündenlehre zum Ausgangspunkt. Sein Ziel war es, durch frommes, bibeltreues und tätiges Christentum die menschlich verursachte Sünde zu überwinden. Dabei sah er in der Theologie die Führerin der Philosophie, während Wolff eine Lehre vertrat, die den Verstand losgelöst von der Theologie betrachtete.<sup>414</sup>

So ist es kaum verwunderlich, dass die Pietisten in den Analysen Wolffs eine Gefahr für ihre gottbezogenen Lehren sahen und die Vertreibung Wolffs von seinem Lehrstuhl in Halle betrieben. Die logische Fortführung aus der Selbstbeobachtung zur Selbsterkenntnis und dann weiter zur größtmöglichen Erkenntnis des menschlichen Seins überschreitet in den Augen der christlichen Dogmatiker die Grenzen des Menschen in einer von Gott gestalteten Welt. Für Wolff wird die Erkenntnis Gottes erst durch die Logik und Vernunft möglich, was das bis dato geltende Prinzip der Erkenntnis des Menschen durch Gottes Wirken ablöst. Der Pietismus verfiert einen offenbaren, frommen Glauben und setzt stark auf die biblische Auslegung. Wolff hingegen räumt der Logik und der Natur einen höheren Stellenwert ein. Dies zeigt sich auch in seiner Definition des Selbstbewusstseins als Seinsgewissheit, die bereits Gott als notwendiges Sein einschließt. Gleichzeitig spricht Wolff von einem Glück, das der

---

<sup>412</sup> Kondylis, Die Aufklärung, S. 566.

<sup>413</sup> Kondylis, Die Aufklärung, S. 570.

<sup>414</sup> Vgl. Schmidt-Biggemann, Wilhelm, Metaphysik als Provokation, S. 306.

Mensch erreichen könne, ohne dabei die Gemeinschaft in seiner Auslegung zu berücksichtigen. Dies widerspricht der praktischen Ausübung des Pietismus, die sich auf den gemeinschaftlichen Gedanken und die Wohlfahrt der anderen fokussiert. Der christliche Missionsgedanke steht im klaren Widerspruch zur selbstbezogenen Lebensausrichtung bei Wolff. So findet sich Wolff in einem Spannungsfeld wieder, das für die Aufklärung kennzeichnend ist:

Das Ausräumen des Nihilismusverdachtes war also für den neuzeitlichen Rationalismus primäres polemisches Bedürfnis – ja Überlebensfrage. Seine klassischen Vertreter kämpfen daher an zwei Fronten gleichzeitig: gegen den theologischen Gegner und – oft viel heftiger – gegen alle jene, die sich bereit zeigen, aus der direkten oder indirekten Herabsetzung Gottes (der Theologie) und dem sich daraus ergebenden Primat des Menschen (der Anthropologie) skeptische oder gar nihilistische Schlußfolgerungen zu ziehen.<sup>415</sup>

Während nun Wolff die Gemeinschaft bei seinem Vervollkommnungsgedanken ausklammert, gibt es auch Mittelwege, wie z. B. bei Baumgarten, der unter dem Stichwort Selbstliebe versucht, individuelle Selbstentfaltung und gemeinschaftliche Rücksichtnahme zu verbinden. Darüber hinaus fließen weitere pietistische Denkweisen sowie andere theologische Ansichten, die nicht direkt dem Pietismus zugerechnet werden können und dennoch ähnliche Denkmuster bedienen, in die aufgeklärte Seelenkunde ein. So definiert z. B. Christian Thomasius neben der bereits erwähnten Aufforderung zur Vervollkommnung durch die Selbsterkenntnis die Unterteilung der Affekte in Gut und Böse. Während die *Stoa* diese negieren wollte, bewertet der Pietismus sie innerhalb seiner Glaubenslehre. Knote fasst die Intention der Selbsterforschung durch Thomasius, auf dessen Werk Wolff teilweise aufbaut und der sich von seinen Vorgängern durch die Fokussierung auf die innere Selbsterforschung des Herzens im Gegensatz zu der des Herzens in Zusammenhang zu Gottes Werk absetzt, wie folgt zusammen:

Thomasius erkennt das Resultat der Selbsterkenntnis [...] nicht im Erschrecken über sich selbst, sondern im Gewährwerden und Unterscheidung wahrer und falscher Gedanken und der Unterscheidung zwischen guten und bösen Affekten. Letzteres stellt für ihn dabei die schwierigere Aufgabe dar. Die sich daraus ergebende Konsequenz besteht in dem Versuch der Dämpfung der unvernünftigen Liebe sowie der Stärkung der vernünftigen Liebe. [...] Dafür stellt Thomasius einfache Regeln auf, die eine erhöhte Selbstkontrolle ermöglichen sollen.<sup>416</sup>

Damit findet sich auch bei Thomasius wieder das Prinzip der Mäßigung der Affekte auf ein Mittelmaß. Gleichzeitig zeigt Thomasius hierbei die Kernthematik des aufgeklärten Briefromans auf, der stetig zwischen vernünftiger und unvernünftiger Liebe schwankt und dabei den Grad der möglichen – nicht nur von Thomasius postulierten – Selbstkontrolle auslotet.

Der Ausgangspunkt der Selbsterkenntnis, die literarisch durch die Briefform betrieben wird, gilt auch für Wolff und zeigt seine Orientierung an Thomasius:

Der Mensch soll die Vollkommenheit seiner Seele, seines Leibes und seines äusserlichen Zustandes befördern. Damit er nun wisse, welcher Vollkommenheit seine Seele, sein Leib und sein Zustand fähig ist, wie weit er es bereits gebracht hat und was ihm noch fehlt; so muß er so wohl seinen Leib und seine Seele, als seinen Zustand kennen lernen.<sup>417</sup>

Mittel zur Selbsterkenntnis ist auch hier wieder die Selbstbeobachtung. Den Zweck dieser Erkenntnis orientiert Wolff dann ähnlich wie seine Vorgänger an der Unterscheidung von Gut

---

<sup>415</sup> Kondylis, Die Aufklärung, S. 55.

<sup>416</sup> Knote, Von der geistlichen Seelenkur zur psychologischen Kur, S. 157.

<sup>417</sup> Wolff, Vernünftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 237.

und Böse, ohne dabei aber göttliches Wirken anzuführen. Stattdessen setzt er auf soziales Miteinander und ebnet so den Weg für eine moralische Auseinandersetzung mit dem Thema. „Denn da das Gute und Böse unter die Menschen verteilt ist; so werden wir um so viel mehr von beydem anmerken, je mehr wir auf andere acht haben, und dadurch zugleich kennen lernen, was wir schlimmes an uns haben und was von guten noch fehlet.“<sup>418</sup> Hier zeichnet sich bereits der Weg einer moralischen Debatte ab. Ausgehend von den christlich-biblischen Leitlinien wird eine allgemeine moralische Konzeption entwickelt.

### 2.2.2.2 Selbstliebe und Eigenliebe als Gefahr für die Gemeinschaft

Aus jenem Spannungsfeld zwischen dem *Selbst* und der Umwelt ergeben sich viele Theorien, wie wir sie z. B. in Rousseaus Gesellschaftsvertrag finden. Gleichzeitig gruppiert sich um das Thema Selbstliebe in Opposition zur Gottesliebe und zur Nächstenliebe im Pietismus, der auf Nächstenliebe und gemeinschaftliches Wohlwollen ausgerichtet ist, eine Diskussion, die von Wolff angestoßen und von Baumgarten ausdifferenziert wird, um dem pietistischen Vorwurf des Egoismus zu entgehen. Kondylis' Einschätzung der Theorie der Selbstliebe als Weg zum Individualismus und der Freiheit des Einzelnen<sup>419</sup> ist sicher richtig. Doch der Weg dahin war ein zähes Ringen zwischen Theologie und Individualitätsbestrebungen. Baumgarten unterteilt in Eigenliebe, bei der der Mensch sich selbst mehr liebt als Gott, und Selbstliebe als vernünftige Liebe seiner selbst. Ähnlich unterscheidet Rousseau den Begriff Eigenliebe als unnatürliche und egoistische Entwicklung, die aus dem Vergleich mit anderen entsteht, von der Selbstliebe als positiven, natürlichen Selbsterhaltungstrieb, der die Basis bildet, den Nächsten zu lieben: „Die aus der Selbstliebe abgeleitete Menschenliebe ist die Grundlage der menschlichen Gerechtigkeit“<sup>420</sup>, schreibt er im *Émile*. Aus Rousseaus Gedanken lässt sich unschwer die Ableitung für Kants Position erkennen. Kant teilt in Wohlwollen und Wohlgefallen ein und bindet Letzteres als vernünftige Selbstliebe an die Moral. War der Begriff bei Wolff noch mit der eigenen Glückseligkeit verbunden, so ist er bei Kant eine Vernunftliebe seiner selbst mit Pflichtimpetus und vom anderen nicht zu trennen. Dass das Wohltun Pflicht sei, ergibt sich daraus:

daß, weil unsere Selbstliebe von dem Bedürfnis, von anderen auch geliebt (in Notfällen geholfen) zu werden, nicht getrennt werden kann, wir also uns zum Zweck für andere machen, und diese Maxime niemals anders als bloß durch ihre Qualifikation zu einem allgemeinen Gesetz, folglich durch einen Willen, andere auch für uns zu Zwecken zu machen, verbinden kann, fremde Glückseligkeit ein Zweck sei, der zugleich Pflicht ist.<sup>421</sup>

An der Selbstliebe lässt sich sehr gut erkennen, wie die Philosophie versucht, in Abgrenzung zur Theologie eigene Definitionen zu finden, die aber, sobald sie vom christlichen Dogmatismus als antithetisch gebrandmarkt werden, erweitert werden, um wiederum in das christliche

---

<sup>418</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 229.

<sup>419</sup> Vgl. Kondylis, Die Aufklärung, S. 540-541: „Der bürgerliche Individualismus, der sich in der westeuropäischen Aufklärung vor allem in der stark antiasketischen Theorie der Selbstliebe seinen anthropologischen und moral-philosophischen Ausdruck verschaffte, erscheint in Deutschland zunächst mit der Freiheit des Einzelnen, den eigenen religiösen Weg zu wählen, unzertrennlich verbunden.“

<sup>420</sup> Brün, Alexander, Wissen, Glauben, Handeln, Deutung der Lehren Rousseaus für unsere Zeit, Hamburg, 2016, S. 14.

<sup>421</sup> Kant, Metaphysik der Sitten, Einleitung zur Tugendlehre VIII, 2, S. 27.



Konzept – hier in Form der Nächstenliebe – zu passen. Gerade im deutschsprachigen Raum treffen immer wieder neue Erkenntnisse auf die dogmatische Theologie, oft auch durch die *Metaphysik* oder neue medizinische Entwicklungen (hier sei an die Diskussion um die Möglichkeit einer göttlichen oder elterlichen Übertragung der Seele auf den Embryo hingewiesen) angestoßen.<sup>422</sup>

### 2.2.2.3 Von der Selbstbeobachtung zum Selbstbewusstsein

Im Briefroman ist die Selbstbeobachtung ein zentrales Gestaltungsmittel. Zudem ist sie in der Philosophie die Nahtstelle für die Umdeutung der Ich-Erforschung im Rahmen eines gottesfürchtigen Lebens hin zum Erkennen des *Selbst* und zum Erklären des menschlichen Seins. So wird insbesondere das Tagebuch zur „Quelle anthropologischen Erkenntnisgewinns“<sup>423</sup> und liefert intime menschliche Einblicke. Wolff weist in Anklang an die pietistische Kultur der Besserung immer wieder darauf hin, dass die Übung (der Selbstbeobachtung) der Selbsterkenntnis zuträglich<sup>424</sup> und wie wichtig die Selbstbeobachtung dabei sei. Dennoch ist hier zu unterscheiden, dass ein eigenständiges vernunftgesteuertes Selbst, wie es Kant fordert, nicht pietistisch-gottergeben durch Beobachtung den Weg zum gottgefälligen Leben beschreitet, sondern die Selbstbeobachtung der empirischen Erforschung eines freien Ichs dient, das seine Möglichkeiten und Grenzen selbst abwägen muss. Daher ist diese Entwicklung nicht nur aufgrund der Ich-Perspektive der Briefromane interessant, sondern weil sich hier eine neue Identität entwickelt, der der Briefroman Rechnung trägt und die die hier gewählten philosophischen Schriften grundlegend analysieren.

Die Anfänge der Theorie des Selbstbewusstseins liegen nicht erst im ausgehenden 18. Jahrhundert, sondern finden sich bereits bei Wolff, der den Terminus Bewusstsein in philosophischem Zusammenhang verwendet.<sup>425</sup> Dabei teilt sich der Weg von der Beobachtung bis hin zur Selbsterkenntnis bei allen Aufklärern in unterschiedliche Schritte, die auf den ersten Blick ähnlich wirken, aber in der Ausführung z. T. unterschiedliche Schlussfolgerungen mit sich bringen. Je mehr sich der Mensch von der Idee des Gottesgeschöpfes entfernt, umso prägnanter wird die Frage nach dem Wesen des Menschen. Kant beginnt seine *Anthropologie* mit der damals vielfach diskutierten Frage nach dem, was den Menschen als Menschen auszeichnet und vom Tier unterscheidet, womit er an Rousseaus und auch Voltaires Denken anknüpft. Für Kant ist das Bewusstsein seiner selbst das signifikante menschliche Merkmal.

Condillac hingegen räumt dem Bewusstsein noch eine kleine Rolle ein. Für ihn ist Bewusstsein keine eigene Instanz, sondern eine Eigenschaft der Vorstellung.<sup>426</sup> Er bezeichnet es als eine Perzeption „aufgrund derer das Subjekt weiß, daß es Perzeptionen hat“<sup>427</sup>. Die Annahme unbewusster Vorstellungen wie bei Leibniz und Wolff lehnt Condillac ab.<sup>428</sup> Er folgt jedoch

---

<sup>422</sup> Vgl. Borchers, Die Erzeugung des ‚ganzen Menschen‘, S. 29-47.

<sup>423</sup> Berg, Das literarische Tagebuch, S. 237.

<sup>424</sup> Vgl. Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie S. 53.

<sup>425</sup> Vgl. Thiel, Udo, Zum Verhältnis von Gegenstandsbewußtsein und Selbstbewußtsein bei Wolff und seinen Kritikern, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses*, Hildesheim, Sektion 4, 2007, S. 377.

<sup>426</sup> Vgl. Wunderlich, Kant und die Bewußtseinstheorie, S. 115.

<sup>427</sup> Wunderlich, Kant und die Bewußtseinstheorie, S. 116.

<sup>428</sup> Vgl. Wunderlich, Kant und die Bewußtseinstheorie, S. 119.

dem gleichen Aufbau wie seine Mitstreiter und verbindet mit der Intention, Sprache und Zeichen zu erklären, die Zusammenführung der oberen und unteren Erkenntnis.

Damit konstruiert Condillac anhand der Zeichenverwendung und Ideenverknüpfung eine Entwicklungslinie von der Sinneswahrnehmung über die Denkformen Perzeption, Aufmerksamkeit, Imagination und Gedächtnis bis zum operativen Unterscheiden, Verallgemeinern, Vergleichen, Urteilen und Schließen. Imagination und Zeichenverwendung schlagen die Brücke zwischen den Empfindungs- und Denkvorgängen.<sup>429</sup>

Wolff entwickelt seine Theorie zum Bewusstsein aus der Auffassung Leibniz' heraus. Für Wolff gibt es eine Menge kleiner, unbewusster Vorstellungen, die durch Aufmerksamkeit zum Bewusstsein gelangen können. Den Vorgang des Bewusstwerdens und das Resultat nennt Leibniz *apperception*.<sup>430</sup> Bei Wolff impliziert dies zudem die geistige und wirkende Kraft der Seele.<sup>431</sup> Damit ist zwar immer noch die Verbindung mit den Vorstellungen gegeben, aber das Aufmerken wird zum wichtigen Faktor. Für Wolff ist das Beobachten seines *Selbst* bereits Teil des Selbstbewusstseins, wobei das Selbstbewusstsein hier in seiner wörtlichen Bedeutung als das Bewusstsein des *Selbst* zu verstehen ist. Wolff leitet dieses direkt aus dem Bewusstsein her.<sup>432</sup> Es ist die bewusste Unterscheidung zwischen dem *Ich* und der Reflexion des Empfundenen.<sup>433</sup> Gleichzeitig liegt in diesem Konzept auch die Unterscheidung zwischen dem Empfinden als *sensatio* und dem allgemeineren *perceptio*, welches auch die Empfindungen der Seele einschließt.<sup>434</sup> Jean École fasst in seinen Ausführungen zu Wolff den seelischen Ablauf wie folgt zusammen:

Dieses innerliche Geschehen ist jedoch nichts Seelisches [...]. Um Thema der Psychologie zu sein, muss es zuerst und zunächst bewußt werden. Als Bewußt-sein lässt es sich beobachten. Anders gesagt, wenn wir unser innerliches Leben oder ein psychologisches Ereignis mit Absicht beobachten, sind wir uns dessen schon bewußt. Demnach ist das Beobachten nicht bloß perceptio, die lediglich einen Gegenstand vorstellt, sondern enthält eine weitere Tätigkeit, nämlich die apperceptio. Die beobachtung [sic!] ist mithin eine bewußte Tätigkeit, die maßgeblich von der subjektiven Seite her bestimmt wird und das Wahrgenommene als solches aufnehmen und sogar für sich bewahren kann. Innere Beobachtung in diesem Sinn bedeutet eine Form privilegierter Erfahrung, deren Analyse den Weg zu psychischer Erkenntnis weist.<sup>435</sup>

An anderer Stelle führt Wolff aus, dass er die *apperceptio* als Eintritt in den Erkenntnisprozess betrachtete und damit das „Bewußtsein der Unterscheidung des Ichs vom Empfundenen [...] als ein[en] erste[n] Schritt in der Reflexion über das Empfundene“<sup>436</sup> auffasst. Wunderlich führt ebenso an, dass für Wolff Bewusstsein als ein Unterscheiden verstanden wird,<sup>437</sup> und betont, dass Apperzeption und Bewusstsein noch nicht gleichbedeutend sind.<sup>438</sup> Jean Éco-

---

<sup>429</sup> Ricken, *Aufklärung als sensualistische Anthropologie*, S. 181.

<sup>430</sup> Vgl. Wunderlich, *Kant und die Bewußtseinstheorie*, S. 10.

<sup>431</sup> Vgl. Krieger, *Die Erziehung zur Individualität und Brauchbarkeit*, S. 74.

<sup>432</sup> Vgl. Wunderlich, *Kant und die Bewußtseinstheorie*, S. 24. Wunderlich führt an anderer Stelle (S. 30) an, dass in der *psychologia rationalis* festgelegt wird, dass wir uns, wenn wir uns der pertizipierten Dinge bewusst sind, uns selbst bewusst sind.

<sup>433</sup> Vgl. Krieger, *Die Erziehung zur Individualität und Brauchbarkeit*, S. 74.

<sup>434</sup> Vgl. Krieger, *Die Erziehung zur Individualität und Brauchbarkeit*, S. 74.

<sup>435</sup> Kim, *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie*, S. 43.

<sup>436</sup> Krieger, *Die Erziehung zur Individualität und Brauchbarkeit*, S. 74.

<sup>437</sup> Vgl. Wunderlich, *Kant und die Bewußtseinstheorie*, S. 20

<sup>438</sup> Vgl. Wunderlich, Falk, Christian Wolff über Bewußtsein, Apperzeption und Selbstbewußtsein, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Akten des I. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses*, Hildesheim, Sektion 4, 2007, S. 370.

le geht hier mehr ins Detail und zeigt, wie komplex das Bewusstsein ist. Diese Entwicklung vom Bewusstwerden hin zur Aufmerksamkeit unterteilt er in drei Komponenten: die *attentio*, also das Aufmerken, das Überdenken, lat. *reflexio*, sowie *collatio*, das Vergleichen. Mit dem Aufmerken beginnt bei Wolff das Bewusstwerden,<sup>439</sup> auf dessen Basis die Reflexion entsteht. So werde der Weg von der sinnlichen zur verstandsbasierten Erkenntnis beschrritten, wobei *attentio* und *reflexio* eine Zwischenstufe zwischen unterem und oberem Erkenntnisvermögen einnehmen, jedoch eher dem höheren Erkenntnisvermögen zugeneigt sind.<sup>440</sup>

Wir finden in der Seele ein Vermögen sowohl bey ihren Empfindungen, als Einbildungen und allen übrigen Gedancken, wovon wir hernach reden werden, sich auf eines unter ihnen dergestalt zu richten, Daß wir uns dessen mehr als des übrigen bewußt sind, das ist, zu machen, daß Ein Gedanke mehr Klarheit bekommt als die übrigen haben: welches wir die Aufmerksamkeit zu nennen pflegen. Ich kann zugleich hören, das geredet wird, sehen, was zu sehen ist.<sup>441</sup>

Wolffs Vorstellung von der Seele, die sich durch Beobachtung kennenlernen lässt und den Weg zur Selbstkenntnis ermöglicht, bestimmt Wolffs gesamte Seelenlehre und wird von Kant aufs schärfste kritisiert. Für ihn kann Selbsterkenntnis immer nur ein bestimmbares *Selbst* sein, aber nie ein bestimmendes *Selbst*.<sup>442</sup> Auch die Beobachtung des *Selbst* kritisiert er:

Das Bemerkten ist noch nicht ein Beobachten seiner selbst. Das letztere ist eine methodische Zusammenstellung der an uns selbst gemachten Wahrnehmungen, welche den Stoff zum Tagebuch eines Beobachters seiner selbst abgibt und leicht zu Schwärmerei und Wahnsinn hinführt.<sup>443</sup>

Mit diesem Satz markiert Kant, wo er seine Abgrenzung von Wolff vornimmt. Er gliedert das Bemerkten – also die *attentio* – aus der Beobachtung aus, da dieses nicht notwendig und nicht zwangsläufig ersichtlich ist, und definiert lediglich die Zusammensetzung – was bei Wolff der *reflexio* und der *collatio* entsprechen dürfte – als Beobachtung. Anders als bei Wolff ist die Beobachtung bereits mit Denkvorgängen verbunden: „Obwohl die Beobachtung bei Kant kein bestimmtes Gefüge des Denkens voraussetzt, ist sie ständig mit einem besinnenden Denkvorgang verknüpft. Ohne dieses reflektierende Moment wären alle erworbenen *observata* ‚nichts als fragmentarisches Herumtappen‘.“<sup>444</sup> Außerdem rückt Kant das Bewusstsein deutlich näher an die Vorstellung als Wolff, da er bereits die Bewusstwerdung mit einer Zielvorstellung verknüpft: „Das Bestreben sich seiner Vorstellungen bewußt zu werden ist entweder das Aufmerken (*attentio*), oder das Absehen von einer Vorstellung, deren ich mir bewußt bin (*abstractio*).“<sup>445</sup> Besonders im Abstrahieren sieht Kant eine Leistung des Erkenntnisvermögens, womit er hier viel früher sowohl eine Verbindung zur Vorstellung als auch zur Erkenntnis herstellt.

Kant unterscheidet zwischen der Attention, dem Aufmerken oder Erkennen, und dem Abstraktionsvermögen, das er als höherwertig erachtet, da der Mensch hier Gewalt über seine Vorstellung habe. Unter diesen zwei Gesichtspunkten beginnt Kant nun, das Individuum und seine Sinne im Verhältnis zur Erkenntnis zu untersuchen. Er beginnt mit dem *Ich* und der

<sup>439</sup> Vgl. Krieger, Die Erziehung zur Individualität und Brauchbarkeit, S. 80. Krieger führt aus, dass das Aufmerken durch Lustgefühle als Resultat einer Empfindung oder durch die Freiheit bei Wolff angestoßen wird.

<sup>440</sup> Vgl. Krieger, Die Erziehung zur Individualität und Brauchbarkeit, S. 80.

<sup>441</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 268.

<sup>442</sup> Vgl. Sommer, Manfred, Die Selbsterhaltung der Vernunft, Stuttgart, 1977, S. 160.

<sup>443</sup> Kant, Anth, AA VII, 132.

<sup>444</sup> Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 105.

<sup>445</sup> Kant, Anth, AA VII, 132.

Selbstwahrnehmung. Zwar spielt das Thema bei allen hier vorgestellten Philosophen eine Rolle, aber Kant zieht eine feine Linie zwischen der Erforschung seiner selbst zum Zwecke der Repräsentation, einer bemühten Schauspielerei, und der Freimütigkeit bzw. Ungezwungenheit sowie der Naivität als Mangel an Regeln der Verstellung. Vom zu genauen Studium seiner selbst rät Kant ab. Er bezeichnet die Selbstanalyse als „Terrorism“ und „Illuminatism“ und sieht darin eine Verkehrung der natürlichen Ordnung des Erkenntnisvermögens bzw. eine „Krankheit des Gemüts“<sup>446</sup>.

Kant stellt einerseits den Nutzen der empirischen Beobachtung eigener Vorstellungen fest, andererseits lehnt er das absichtliche Belauschen und bewusste Hervorrufen ab. Er setzt weniger auf die Selbstbeobachtung als Medikament gegen Sünde und Laster, sondern er sieht darin vielmehr eine Gefahr für die seelische Gesundheit. Diese negativen Folgen der Selbstbeobachtung führt er weiter aus und kommt zu dem folgenden Schluss:

Denn unvermerkt machen wir hier vermeinte Entdeckungen von dem, was wir selbst in uns hereingetragen haben.[...] Aber sich belauschen zu wollen, so wie es auch ungerufen von selbst ins Gemüt kommen (das geschieht durch das Spiel der unabsichtlich dichtenden Einbildungskraft) ist, weil alsdann die Prinzipien des Denkens nicht (wie sie sollen) vorangehen, sondern hintennach folgen, eine Verkehrung der natürlichen Ordnung im Erkenntnisvermögen und ist entweder schon eine Krankheit des Gemüts (Grillenfängerei) oder führt zu derselben und zum Irrenhaus.<sup>447</sup>

Kim weist diesbezüglich darauf hin, dass Kant seine *Anthropologie* als Beobachtungslehre ausweist und die Beobachtung – auch in Anlehnung an den naturwissenschaftlichen Fortschritt durch die Beobachtung – wertschätzt. So muss hier strikt zwischen der wissenschaftlichen Methode des Beobachtens und der psychologischen Analyse des Ichs – der Selbstbeobachtung – unterschieden werden. Letzteres sieht Kant kritisch, was ihn grundsätzlich von Wolff abhebt. Während dieser in Anlehnung an den Pietismus in der Selbstbeobachtung ein Instrument gegen den Selbstbetrug sieht, argumentiert Kant genau umgekehrt: Für ihn ist die Selbstbeobachtung unter Umständen der Weg in den Selbstbetrug und den Wahnsinn.<sup>448</sup>

Kim führt mit Verweis auf Kants Bedingungen an den anthropologischen Beobachter und seine Merkmale der Beobachtung<sup>449</sup> aus, dass für Kant der Vorteil der reinen Beobachtung in ihrer Unverfälschtheit liege.<sup>450</sup> Die Beobachtung werde „von allen Interessen des Beobachters unberührt aufgenommen [...]“. Alle beobachteten Daten haben demnach im Prinzip das gleiche Gewicht<sup>451</sup>. Es bleibt hinzuzufügen, dass Kant hier von der Beobachtung als wissenschaftliche Methode spricht. Kim vertritt den Standpunkt, dass Kant darüber hinaus die Selbstbeobachtung als „bewußte Reflexion auf unsere Erkenntnisvermögen besonders für Logik und *Metaphysik*“ für nützlich halte.<sup>452</sup> Er argumentiert, dass man laut Kant zunächst mit beobachteten Erscheinungen an sich selbst beginnen solle, also mit der reinen Selbstbeobachtung, ohne z. B. von vornherein die innere Erfahrung zu involvieren.<sup>453</sup> Dennoch ist

---

<sup>446</sup> Kant, Anth, AA VII, 133-134.

<sup>447</sup> Kant, Anth, AA VII, 133.

<sup>448</sup> Vgl. Kant, Anth, AA VII, 215.

<sup>449</sup> Vgl. Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 53-54.

<sup>450</sup> Vgl. Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 104.

<sup>451</sup> Ebd.

<sup>452</sup> Vgl. Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 117.

<sup>453</sup> Vgl. Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 118.

Vorsicht geboten und das ganze Zitat, auf das sich Kims Ansicht stützt, bei Kant zu betrachten, denn letztlich betrifft dies wiederum nur die Wissenschaft:

Die verschiedenen Akte der Vorstellungskraft in mir zu beobachten, wenn ich sie herbeirufe, ist des Nachdenkens wohl wert, für Logik und *Metaphysik* nötig und nützlich. –Aber sich belauschen zu wollen, so wie sie auch ungerufen von selbst ins Gemüt kommen [...] [sind] eine Verkehrung der natürlichen Ordnung.<sup>454</sup>

Es lässt sich beobachten, dass Kant im Rahmen der *Anthropologie* Krankheiten und Schwächen zu seinem Lieblingsthema macht<sup>455</sup> und die Selbstbeobachtung davon in Mitleidenschaft gezogen wird. Es bleibt aber festzuhalten, dass die Beurteilung der Selbstbeobachtung, die bei Wolff ein tragendes Element ist, in Kants *Anthropologie* sehr kritisch betrachtet wird. Immer wieder weist er darauf hin, dass die zu intensive Beschäftigung mit sich selbst krankhafte Folgen haben kann: „Die Seelenkrankheit überfliegt die ganze Erfahrungsleiter und hascht nach Prinzipien, die des Probersteins der Erfahrung ganz überhoben sein können, und wähnt das Unbegreifliche zu begreifen.“<sup>456</sup> Kant widmet diesem Thema der Gemütskrankheiten im Buchteil *Vom Erkenntnisvermögen* ein mehrseitiges Kapitel mit einer Unterteilung in unterschiedliche Krankheiten wie z. B. Wahnsinn oder Wahnwitz. Letztendlich ist jedoch Kants *Anthropologie* eine Beobachtungs- und Erfahrungslehre, die wie Kim ausgeführt hat, ihre Wurzeln bei Wolff und Baumgarten hat. Kants Kritik an der bisherigen Auffassung wird besonders bei der Lektüre von Goethes *Werther* relevant. Hier finden Kants theoretische Überlegungen eine literarische Umsetzung. Die Ich-Perspektive Werthers ist nach Kant eine Ursache für seine Krankheit zum Tode.

Baumgarten dagegen lässt das Thema Selbstbeobachtung als Kapitel vollkommen aus, so dass Kant hier wohl eher auf Wolff zurückgreifen dürfte und dem Thema anders als Baumgarten große Bedeutung beimisst, wenn auch mit entgegengesetzter Wertung. Nun decken sich viele Überlegungen von Baumgarten mit denen Wolffs, so dass das erneute Aufgreifen der Thematik seitens Baumgartens wohl obsolet gewesen wäre. Ebenso ist Baumgartens Beschreibung der Seele der von Wolff recht ähnlich und auf gleiche Weise mit dem Bewusstsein verbunden: „Wenn etwas in einem Dinge ist, was sich irgends einer Sache bewußt seyn kann, so ist dasselbe eine Seele (anima).“<sup>457</sup> So nimmt Baumgartens Weg zur Erkenntnis ähnliche Etappen wie bei Wolff, wobei insbesondere das Konzept der deutlichen und undeutlichen Vorstellungen bei Baumgartens Analyse in Bezug auf die Einbildung bzw. Vorstellungskraft relevant ist.

Was ich mir klärer als andere Sachen vorstelle darauf gebe ich acht (*attendo*), was ich mir aber dunkeler vorstelle davon ziehe ich meine Gedanken ab (*abstraho ab eo*), und wenn ich von einem Theile des Ganzen meine Gedanken abziehe, so sondere ich denselben ab (*praescindo*). Folglich habe ich ein Vermögen achtung zu geben, die Aufmerksamkeit (*attentio*), meine Gedanken wovon abzuziehen, die Abstraction (*abstractio*), und in Gedanken etwas abzusondern, das Absonderungsvermögen (*praescissio*). Das Nachdenken (*reflexio*) ist die Aufmerksamkeit, wenn sie nach und nach auf die Theile einer ganzen Vorstellung gerichtet wird; und die Aufmerksamkeit auf das Ganze nach dem Nachdenken ist das Ueberdenken oder Zusammenfassen (*comparatio*).<sup>458</sup>

---

<sup>454</sup> Kant, Anth, AA VII, 133-134.

<sup>455</sup> Vgl. Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 118.

<sup>456</sup> Kant, Anth, AA VII, 215.

<sup>457</sup> Baumgarten, Metaphysik, S. 112.

<sup>458</sup> Baumgarten, Metaphysik, S. 116-117.

Diese Kernbegriffe, die sich bei allen angeführten Theoretikern finden, führt Baumgarten weiter aus: „Aufmerksamkeit ist: wovon ich mehrere und weniger dunkle Merkmale als von andern erkenne, das erkenne ich klärer als andere Sachen.“<sup>459</sup> Bei Wolff geht das Verständnis von Aufmerksamkeit einen ähnlichen Weg, definiert er sie doch als „Gedancke [, der] mehr Klarheit bekommt als die übrigen haben“<sup>460</sup>. Ebenso dicht an Wolffs Vorlage definiert Baumgarten das Überdenken als ein Richten unserer Gedanken auf weitere Teile und als Reflektieren. Baumgarten führt in diesem Kontext auch die Zerstreutheit an, die herrscht, wenn „die Aufmerksamkeit auf einen gewissen Gegenstand dadurch vermindert wird, weil ich auf mehrere Sachen von anderer Art achtung gebe“<sup>461</sup>.

Im Allgemeinen lässt sich sagen, dass die Entwicklung Wahrnehmung, Aufmerksamkeit, Bewusstsein und die Teilung in Erinnerung und Erfahrung mit unterschiedlichen Gewichtungen einen Großteil der aufgeklärten Literatur prägen.<sup>462</sup> Die Gattung des Briefromans präsentiert dafür einen willkommenen Rahmen, in dem sich die einzelnen Schritte dank der Introspektive nachvollziehen lassen, wenngleich noch eine gewisse Zeitspanne zwischen dem Vorgang der Beobachtung über die Erkenntnis des Briefschreibers hin zur Niederschrift des Briefes vergeht.

Die Beobachtung ist jedoch nicht Wolffs einziges Kriterium zur Erforschung der Seele und des Selbst, sondern er erachtet eigene Erfahrungen ebenfalls als notwendig. Besonders die historische Erkenntnis – also ein Wissen, dass sich aus der Erfahrung speist – ist für Wolff wichtig. Wie bei Kant ist die historische Erkenntnis ein Leitgedanke der *psychologia empirica* Wolffs und später für Kants *Anthropologie*. Dennoch ist der Terminus Erfahrung bei Wolff nicht mit der Lebenserfahrung in Kants *Anthropologie* gleichzusetzen, wie Kim ausführt.<sup>463</sup> Für Kant bildet das Thema Erfahrung einen der wichtigsten Kritikpunkte am Konzept Wolffs und dem Gebiet der Metaphysik.<sup>464</sup> Doch die heutige Forschung attestiert Wolff, dass er weder die Bedeutung der empirischen Forschung noch den Erkenntniswert der unteren Vermögen leugne, wobei seiner Meinung nach die Empirie als Ganzes intellektualisiert werden müsse, um innerhalb der sicheren Erkenntnis fruchtbar fungieren zu können.<sup>465</sup> Dies belegt auch die *psychologia empirica*, in der er zwischen Beobachtung und Experiment unterscheidet und die Erfahrung als Erkenntnisgröße einfließen lässt.<sup>466</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass für Wolff wie für die Pietisten die Selbsterkenntnis das wichtigste Bollwerk gegen den Selbstbetrug ist. Doch erfährt der Selbstbetrug in der philosophischen Auseinandersetzung eine andere Kontextualität, denn die sogenannte Selbstaufmerksamkeit zusammen mit der Selbstbeobachtung als Instrument bilden nicht nur die

---

<sup>459</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 117.

<sup>460</sup> Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, § 86.

<sup>461</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 118.

<sup>462</sup> Vgl. Condillac, *Abhandlung über die Empfindungen*, S. 79, wobei er z. B. Wahrnehmung und Bewusstsein gleichsetzt: „Die Perzeption und das Bewußtsein sind daher nur eine gleiche Operation mit zwei verschiedenen Namen.“ (S. 82, § 13)

<sup>463</sup> Vgl. Kim, *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie*, S. 57.

<sup>464</sup> Vgl. Kant, Immanuel, *Critik der reinen Vernunft*, 1781 [zitiert nach: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, unveränderter photomechanischer Abdruck, Band IV, Berlin, 1968, S. 7].

<sup>465</sup> Vgl. Kondylis, *Die Aufklärung*, S. 548.

<sup>466</sup> Vgl. Madonna, Luigi Cataldi, *Erfahrung und Intuition in der Philosophie von Christian Wolff*, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Akten des I. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses*, Hildesheim, 2007, S. 173-175.

Eckpfeiler der Seelenlehre zur eigenen Vervollkommnung und das Gegengift gegen den Selbstbetrug, sondern führen auch das Selbstbewusstsein und die Selbsterkenntnis als wissenschaftliche Kategorien im Gegensatz zur christlichen Selbstanalyse ein. Durch die Beobachtung, die Wahrnehmung und das Bewusstsein seines *Selbst* soll ein Erkenntnisprozess in Gang gesetzt werden, der darauf abzielt, die Seele zu ihrem Besseren zu verändern. Gleichzeitig aber wird dadurch das *Selbst* als Individuum gestärkt. Dabei definiert Wolff das Selbstbewusstsein als identitätsstiftend: „Wer sich seiner und anderer Dinge bewusst ist, der ist“<sup>467</sup>. Das Selbstbewusstsein im Vergleich damit, „auf andere acht [zu] haben“, fördert die Abgrenzung des *Selbst* von seiner Umwelt. Es soll helfen, sich selbst kennenzulernen und nicht nur die eigenen Verfehlungen in Hinblick auf ein gottgefälliges Leben zu erkennen, sondern sich der Unterschiede und der eigenen, einzigartigen Individualität bewusst zu werden.

Wenn wir auf uns acht haben so werden wir finden, daß wir uns vieler Dinge als ausser uns bewusst sind. [...] so erkennen wir [...] daß ich, der ich mir eines Dinges bewusst bin, nicht dasjenige Ding bin, dessen ich mir bewusst bin. Und daher erkenne ich es als von mir unterschieden [...] Weil ich aber bey mir weiter nichts als das Bewust seyn finde, das ist mein Gedanken [...]; so rechne ich weiter nichts zu mir, als das Gedencken, und was demnach zu diesem gehöret, das sehe ich an als in mir.<sup>468</sup>

Damit ist die Selbsterkenntnis des Individuums Begründung einer neuen Wissenschaft, die Wolff in seinen beiden Psychologien weiter ausführt. Das *Selbst* wird über seine inneren Gedanken definiert, während das Individuum durch äußere Beobachtung beschrieben wird. So heißt es:

Solange wir für ein erkennbares Individuum oder für eine wie auch immer wahrgenommene Sache die Bezeichnung seiner Art oder Gattung in Anspruch nehmen; sondern wir diese von den anderen Dingen ab und reduzieren sie auf ihre Art oder Gattung gleichsam wie auf eine ihr eigentümliche Seinsklasse.<sup>469</sup>

Das Zitat belegt, wie sich Individualität und Subjektivität durch die äußere Betrachtungsweise, später vor allem in Bezug auf die Gesellschaft, bereits bei Wolff von den inneren Vorgängen mit ihren Zweifeln und ihrem Denken als Psychologie, die sich einzig um das Subjekt dreht, unterscheiden. Der Fokus liegt für die Aufklärer damit auf dem Selbst, denn die inneren Vorgänge werden zum Ausgangspunkt der empirischen Seelenlehre. Das Subjekt soll mit seinen Gefühlen und vernünftigen Einsichten beschrieben werden. Es definiert sich durch seine inneren Bewusstseins- und Wahrnehmungskategorien. Erst die Erfahrung setzt das *Selbst* ins Verhältnis zu seiner Umwelt und ermöglicht ihm eine individuelle Ausrichtung. Die klassische Aufklärung unter der naturwissenschaftlichen Prämisse betrachtet zunächst das Subjekt, das im Briefroman bespiegelt wird und an dessen Subjektivität sowie der Unfähigkeit, das *Selbst* mit der Gesellschaft in Einklang zu bringen, Werther schließlich scheitert. Diese Betrachtung erfolgt zunächst ohne Hinzunahme von Begehrlichkeiten, sondern rein als Produkt aus logischen Erkenntnisschritten einhergehend mit der Erfahrung. Die Unterteilung in ein *Selbst* mit seinen inneren Vorgängen und ein Individuum aus äußerlichem Blickwinkel ergibt einen bilateralen Spannungsbogen, der dem Briefroman Substanz gibt. Ohne den philosophischen Blickwinkel der inneren Vorgänge, die nun losgelöst von der christlichen Mystik sind, ist die Innerlichkeit eines Werthers nicht denkbar. Die Philosophie hat somit die Defini-

---

<sup>467</sup> Thiel, Zum Verhältnis von Gegenstandsbewußtsein und Selbstbewußtsein, S. 379.

<sup>468</sup> Zitiert nach Knotte, Von der geistlichen Seelenkur, S. 180.

<sup>469</sup> Wolff, psychologia empirica, § 359.

tion vorgegeben, die für die Entwicklung Werthers mit den Fokussen auf seiner Seele und seinem Innenleben grundlegend ist.

Insbesondere die enge Bindung an den Wahnsinn und das Verschwimmen zwischen Realität und Wunschdenken, wie wir es bei Werther finden, machen dieses Thema interessant. Schließlich ist diese Analyse der Etappen von Selbstbeobachtung hin zur Erkenntnis (oder auch zur Verkennung der Realität) eine logisch-empirische Denkweise, wie man sie für die Verstandslehre der Aufklärung erwartet. In Anbetracht der sinnlich-leidenschaftlichen Einflussnahme im Briefroman bleibt zu überprüfen, inwieweit dieser Leiter zur Erkenntnis Folge geleistet wird bzw. diese Systematik verlässt.

#### 2.2.2.4 Erfahrung als Teil des Erkenntnisprozesses

Neben der Auseinandersetzung mit tradierten, religiösen Vorstellungen wird die Erkenntnislehre durch den hohen Stellenwert der Erfahrung weiterentwickelt. Cassirer spricht von der Erfahrungsphilosophie<sup>470</sup> und führt aus, dass die Erfahrung nicht nur in Form der *Ich*-Prägung wichtig wird, sondern ebenso als Methode, um die empirische Forschung zu fundamentieren.<sup>471</sup> Darüber hinaus führt er an, dass die Erkenntnis-Philosophie die Teilung zwischen innerer und äußerer Erfahrung auf eine Quelle zurückführen möchte und so die Unterscheidung, die sich noch bei Kant findet, aufheben will. Die Selbstbeobachtung ist damit nur Grundlage für die Erfahrung. So kann sich das *Selbst* durch Beobachtung besser kennenlernen und durch den Vergleich mit der Außenwelt von anderen unterscheiden. Doch darüber hinaus formt die Erfahrung – sowohl die innere wie die äußere – unser *Ich*. Damit ist die Selbsterfahrung nicht nur ein individueller Prozess, sondern er hinterlässt auch Spuren, die das Individuum einzigartig prägen. Die „Welt haben“ als eine Erfahrung der Welt nimmt Bezug auf Wolffs historische Erkenntnis<sup>472</sup> und drückt dem *Ich* einen Stempel auf, der seinen Zweck, seine Handlungen und seine Individualität bestimmt. „Wenn die Erfahrung schon durch den jeweiligen Handlungsentwurf des Einzelnen individuell bestimmt ist, wird diese Individualität während der Verwirklichung noch verstärkt. Ihre Dignität, ihre prägende Kraft ist mit dem Preis einer Bindung an die Individualität bezahlt.“<sup>473</sup> Daher verwundert es nicht, dass die Aufklärer – allen voran Kant – versuchen, den Ort und den Weg der Erfahrung zu verstehen. Die Erfahrung bildet bereits bei Wolff den Prüfstein der rationalen Erkenntnis.<sup>474</sup>

Wolff definiert Erfahrung 1708 noch wie folgt: „Wir nennen all das Erfahrung, was wir durch das Anschauen unserer Empfindungen erkennen“<sup>475</sup>, spezifiziert dann aber mehr als dreißig Jahre später die Erfahrung als „die Erkänntniß, dazu wir gelangen, indem wir auf unsere Empfindungen und die Veränderungen der Seele acht haben“<sup>476</sup>. Damit wird der Erfahrungsbegriff um die innere Erfahrung erweitert. „Die Erfahrung ist das durch die Rationalität aufbereitete Erkennen, basierend auf dem durch Sinne vermittelten Bewußtsein“<sup>477</sup>, heißt es bei Krieger.

---

<sup>470</sup> Vgl. Cassirer, Philosophie der Aufklärung, S. 100.

<sup>471</sup> Vgl. Cassirer, Philosophie der Aufklärung, S. 104.

<sup>472</sup> Vgl. Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie S. 138.

<sup>473</sup> Zitiert nach Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 139.

<sup>474</sup> Vgl. Krieger, Die Erziehung zur Individualität und Brauchbarkeit, S. 79.

<sup>475</sup> Zitiert nach Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 59.

<sup>476</sup> Zitiert nach Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 59.

<sup>477</sup> Krieger, Die Erziehung zur Individualität und Brauchbarkeit, S. 81.



Wolff zeigt auf, wie sehr hier die Empfindungen durch die Sinne eine Rolle spielen. „Erfahren wir jemals ‚uns selbst‘, ohne daß in diese Erfahrung irgendeine Empfindung eingeht, die sich auf Physisches, auf eine Beschaffenheit oder Zuständigkeit unseres Körpers bezieht?“<sup>478</sup>, fragt Cassirer und fasst damit alle Faktoren der Überlegung zusammen.

Besonders Condillac misst diesem Punkt Bedeutung bei. Damit wird klar, dass die Erfahrung hilft, uns selbst besser kennenzulernen. Sie schafft eine Verbindung von Sinneswahrnehmungen hin zur Reflexion durch den Verstand. Durch die Reflexion über die Informationen, die unsere Sinne dem Verstand anbieten, entsteht Erfahrung. Auch Wolff betont immer wieder, dass die Erfahrung ohne Verstand nicht zur Erkenntnis führe. So schreibt auch Kant:

Allerdings dürfte die menschliche Erfahrung, [...], nicht die bloße Erfahrung sein, die sozusagen als „Produkt der Sinne und des Verstandes“ zu bezeichnen ist. Sie ist vielmehr reflektierte Erfahrung. Die Reflektiertheit der Erfahrung ist deshalb erforderlich, weil eine Erfahrung dadurch überhaupt erst ihre Bedeutsamkeit für die Menschenvernunft gewinnt. Sonst würde die Erfahrung nichts weiter als ein Aggregat von Erkenntnissen sein und sonst wäre kein Gebrauch der Vernunft im Hinblick auf Erfahrung möglich.<sup>479</sup>

Kants Ausführungen basieren auf der Annahme vom Grundvermögen der Seele, an dem sich die Erfahrung ausrichtet. „Mit der anthropologischen Beobachtung hängen daher zwei Momente zusammen, nämlich das beobachtende Faktum als solches und die Reflexion darüber, die der betreffende Beobachter anhand des vermögenstheoretischen Ansatzes [= der Seelenvermögen] durchführt.“<sup>480</sup>

Kant räumt der Erfahrung in Form der Lebenserfahrung eine große Rolle ein und sieht dabei in den Sinnen einen wichtigen Aspekt. Seine ganze *Anthropologie* ist durchdrungen vom Thema Erfahrung, so dass man neben dem naturwissenschaftlichen Beobachten als Methode auch die Erfahrung als Untersuchungspraxis hinzuzählen kann. Er analysiert die Sinneseindrücke, die Leidenschaften und Affekte und versucht, auf diesem undurchsichtigem Terrain durch Erfahrung seine Theorie vom Menschen zu belegen, so dass sie als Antwort auf die Frage zu verstehen ist: „Läßt sich ein reines ‚Ichgefühl‘ ein abstraktes Selbstbewußtsein jemals in der Erfahrung aufweisen?“<sup>481</sup> Gleichzeitig ist Kant davon überzeugt, dass sich die Erfahrung als Einheit gestaltet und sich seelische und körperliche Erfahrung nicht voneinander trennen lassen. „Wir können auch nicht sagen, ob irgendeine innerliche Erfahrung tatsächlich eine Erfahrung der Seele oder inwiefern von Seiten des Körpers bestimmt ist. Anders formuliert, ein rein seelisches Phänomen ist nach Kants Ansicht nicht als solches identifizierbar.“<sup>482</sup> Damit formuliert Kant seinen Standpunkt zum Thema Seele und Körper aus dem Blickwinkel der Erfahrung. Hinzu kommt, dass sich die Erfahrung – wie auch die Affekte – nicht kontrollieren lässt. Man kann sich ihr nicht entziehen. Kant beschreibt die Erfahrung als einen wichtigen Baustein bei der Analyse des *Ichs*, aber sie könne sich dem Willen nicht unterordnen und so in Bezug auf das Leiden relevant werden. „Die Erfahrungen hinterlassen sozusagen gravierende Spuren im Erfahrenden, unabhängig davon, ob er es will oder nicht.“<sup>483</sup> Weiter führt er aus: „Es ist weiterhin vorstellbar, daß der erfahrende Mensch im

<sup>478</sup> Cassirer, Philosophie der Aufklärung, S. 104.

<sup>479</sup> Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 109.

<sup>480</sup> Vgl. Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 111.

<sup>481</sup> Cassirer, Philosophie der Aufklärung, S. 104.

<sup>482</sup> Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 75.

<sup>483</sup> Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 137-138.

Moment der Erfahrung fassungslos in einen Leidenszustand gerät, da die Erfahrung völlig unerwartet und ungewollter Weise seine ganze Existenz treffen kann.“<sup>484</sup> Zwangsläufig muss das Ignorieren dieser unverrückbaren Tatsache krankhafte Konsequenzen zur Folge haben:

Man könnte diese Erfahrung des gesunden Verstandes als diejenige Erfahrung verstehen, die in der gemeinsamen anthropologischen Grundstruktur des Menschen begründet ist und sich in allen Bereichen der menschlichen Handlung gleichsam als Grundvoraussetzung für das sinnvolle Zusammenleben und –arbeiten behauptet. Das Ignorieren dieser gemeinsamen empirischen Basis führt also nach Kant zwangsläufig zur Verrücktheit.<sup>485</sup>

Letztlich bleibt der gesamte Punkt der Erfahrung bei Kant ein wegweisendes Thema, dass er bei seinen Vorgängern zu vermissen meint.

Allerdings ist der Begriff allzeit präsent und erfährt bei Baumgarten bereits eine andere Konnotation als bei Wolff, denn für ihn ist Sinnesempfindung klare Erkenntnis. Zwar ist davon auszugehen, dass auch Wolff die Wurzel der Erfahrung im Bereich der Sinne annimmt,<sup>486</sup> aber er verbindet den Erfahrungsbegriff so tief mit dem menschlichen Intellekt, dass dies bei Wolff letztlich keine Rolle spielt. Schwaiger zeigt auf, dass so die Zuordnung der Erfahrung zu den oberen Erkenntniswegen erlaubt ist.<sup>487</sup> Dennoch bemüht sich Wolff, auch die sinnlich begründete Erkenntnis durch die Möglichkeit sinnlicher Vorstellungen aufzuwerten.<sup>488</sup> Im Gesamtkonzept bleibt sie aber im Hintergrund. Baumgartens Deutung hingegen bindet die Erfahrung ans Reich der Sinne, deren Erörterung auf das Kapitel Erfahrungspsychologie folgt. Die Erfahrung hat sich von ihrem Bedeutungszuwachs in den empirischen Naturwissenschaften bis hin zum Erkenntnisbaustein der Seelenlehre entwickelt und in der Aufklärung eine maßgebliche Tragweite erreicht, so dass jeder der hier zitierten Philosophen dazu einen Standpunkt vertrat.

### 2.2.2.5 Kants kritische Auseinandersetzung mit Wolff und Baumgarten

Die Seelen-Kritik Kants ist nicht nur radikal in Bezug auf das Verhältnis von Körper und Seele, sondern auch mit Blick darauf, wie eng die Definition der Seele mit der Beschreibung des Selbstbewusstseins verbunden ist. Bei Baumgarten heißt es dazu: „In mir ist etwas wirklich, was sich einiger Sachen bewußt seyn kan. Folglich ist mir eine Seele wirklich.“<sup>489</sup> Die Unterscheidung zwischen *Selbst* und Seele verschwimmen bei Wolff und Baumgarten, bzw. die Definition des *Selbst* als ein Über-sich-selbst-Bewusstwerden mit Hilfe der Selbstbeobachtung bei Wolff wird bei Baumgarten durch das Hervorheben der Vorstellungskraft erweitert und als Seele definiert. Da jedoch der Begriff der Seele und des *Selbst* als Individuum für den Briefroman von Bedeutung sind und Kant hier einen Paradigmenwechsel vollzieht,<sup>490</sup> lohnt sich die genauere Betrachtung von Kants Auffassung des *Selbst*.

---

<sup>484</sup> Zitiert nach Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 138 zu Kants Erfahrungsbegriff.

<sup>485</sup> Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 144.

<sup>486</sup> Vgl. Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 144.

<sup>487</sup> Vgl. Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 66.

<sup>488</sup> Vgl. Krieger, Die Erziehung zur Individualität und Brauchbarkeit, S. 81.

<sup>489</sup> Baumgarten, Metaphysik, S. 112.

<sup>490</sup> Vgl. Düsing, Immanuel Kant, S. 191. Hier wird die Metaphysik-Vorlesung Kants aus den 70er Jahren als „Übergang von der traditionellen Metaphysik der Seelensubstanz zur Theorie reiner Subjektivität“ angeführt.

Kant rüttelt bereits 1766 an den Grundsteinen der bis dato etablierten Analyse der Seele und ihrer Vorgänge: „Die Vorstellung seiner Selbst (d.h. der Seele) als eines Geistes wohl durch Schlüsse erworben wird, bei keinem Menschen aber ein anschauernd und Erfahrungsbegriff ist“<sup>491</sup>. Kim führt aus, dass Kant letztlich nur an eine empirische Psychologie mit einem „Ich als Objekt des inneren Sinns“<sup>492</sup> glaubt, die Reduzierung der Seele aber auf die Formel „Ich denke“ ohne Erfahrungswerte, wie sie seiner Meinung nach in der rationalen Psychologie Wolffs betrieben würde und wie sie Baumgarten übernommen hätte, ablehnt.<sup>493</sup> Für ihn ist das Selbstbewusstsein ein Ich bin, das sich mit einem Ich denke gleichsetzen lässt und letztlich nur eine Aussage über das eigene Dasein trifft.<sup>494</sup> Erkenntnis ließe sich daraus ebenso wenig gewinnen wie eine Bestimmung der Seele.<sup>495</sup>

Kant hadert mit dem ganzen Begriff der Seele, die für ihn nicht in ihrer Existenz beweisbar ist und die er nicht, wie Wolff behauptet, durch die Selbstbeobachtung und die Bewusstwerdung beweisbar identifizieren kann. „Durch den ‚inneren Sinn‘ erkennen wir unser eigenes Ich in der Form der Zeit, daher nur als Erscheinung. Was die Seele an sich ist, läßt sich nicht erkennen.“<sup>496</sup> Das Ich denke ist für Kant reines Bewusstsein und taugt nicht für den Aufbau einer Erkenntnistheorie, wie sie Wolff und Baumgarten betreiben. Kim erläutert, dass Kant aufgrund einer differenzierteren *Ich*-Definition die Schlussfolgerungen der rationalen Psychologie widerlegt: „Nun verwechsele die rationale Psychologie [Wolffs] das logische Ich [Ich denke] mit dem psychologischen (dem Ich des inneren Sinns) und wende Kategorien auf erstere an, das nichts als inhaltlich leere Vorstellung ist, und als solche eine Bedingung des Gebrauchs der Kategorie sei.“<sup>497</sup> Kim fasst den vermeintlichen Fehlschluss wie folgt zusammen und schreibt, „daß man aus der Einheit des Selbstbewußtseins mittels reiner Vernunftschlüsse die Substantialität, Einfachheit, Personalität und Einheit der Seele im Verhältnis zu dem von ihr unterschiedenen Körper ableiten zu können glaubt.“<sup>498</sup> Entsprechend seiner Negierung der Erkenntnis-Theorie seiner Vorgänger geht Kant nun davon aus, dass die „innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüts [...] nicht das eigentlich Selbst, so wie es an sich existiert [ist], [...] sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekanntes Wesens gegeben [wird].“<sup>499</sup> Für Kant ist beim Seelenbegriff der rationalen Psychologie lediglich das Bewusstsein gegeben, alle weiteren Schlussfolgerungen sind für Kant unzulässig, wodurch eine Erkenntnis unmöglich wird. Damit ist für ihn die gesamte Grundthese der Erkenntnis von Wolff und seinen Nachfolgern unbrauchbar.

Mit diesem grundlegenden Schnitt rückt das *Selbst* – vorher noch mehr oder minder mit der Seele assoziiert – in den Mittelpunkt, so dass Kant eine differenzierte Analyse des *Ichs* vornimmt, die jedoch ebenso wie bei seinen Vorgängern aus den Themen Selbstbeobachtung und Selbstbewusstsein erwächst. Wolffs und Baumgartens Überlegungen zum Seelenbegriff und

---

<sup>491</sup> Zitiert nach Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 70.

<sup>492</sup> Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 68.

<sup>493</sup> Vgl. Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 64.

<sup>494</sup> Vgl. Choi, So-In, Selbstbewußtsein und Selbstanschauung, Eine Reflexion über Einheit und Entzweiung des Subjekts in Kants *Opus Postumum*, Berlin, 1996, S. 29.

<sup>495</sup> Vgl. Choi, Selbstbewußtsein und Selbstanschauung, S. 34.

<sup>496</sup> Eisler, Kant-Lexikon, S. 485-486

<sup>497</sup> Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 72.

<sup>498</sup> Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 72.

<sup>499</sup> Eisler, Kant-Lexikon, S. 247.

damit zum *Selbst* widerlegt Kant durch seine unterschiedlichen Ausführungen zum *Ich* als unbekanntes Subjekt. Das *Ich* in der rationalen Psychologie ist für ihn leer. Kants *Ich-Begriff* teilt sich nach Kim in drei Facetten: ein *psychologisches Ich* als eine bloße Erscheinung, ein *intelligibles Ich* als *Noumenon* und ein *Ich* als logische Einheit der transzendentalen Apperzeption. Gleichzeitig verweist Kim auf Georg Samuel Albert Mellin,<sup>500</sup> der zwischen vier *Ich*-Formen unterscheidet und auch dem *reinen Ich* eine Kategorie einräumt. Mit diesem *reinen Ich* arbeitet auch Düsing und entwickelt daraus eine „eine intellektuelle Anschauung in der Vorstellung seiner selbst und in der Vorstellung seiner absoluten Freiheit oder Spontaneität“<sup>501</sup>.

Da das *Ich* bzw. die Definition von Seele und *Selbst* mit Blick auf den Briefroman grundlegend sind, lohnt sich auch ein Blick in Rudolf Eislers *Kant-Lexikon*<sup>502</sup>, in dem er detaillierter auf *Ich-Suche* geht und die Kant-Literatur auf all ihre *Ich-Aussagen* überprüft. Wichtigste Unterscheidung von den Theorien Baumgartens und Wolff ist dabei, dass ein „reines Bewußtsein“, von dem seine Vorgänger ausgehen, für Kant nur eine Denkvoraussetzung, ein theoretisches Vehikel, ist, um die einzelnen Bereiche zu unterscheiden. Das *reine* oder *empirische Ich*, das sowohl Erscheinung als auch Außending ist und das reine Bewusstsein zur Voraussetzung hat, entspricht bei Kant dem *Ich* der reinen Seelenlehre:

Das Ich, das allgemeine Korrelat der Apperzeption und selbst bloß ein Gedanke, bezeichnet als bloßes Vorwort, ein Ding von unbestimmter Bedeutung, nämlich das Subjekt aller Prädikate, ohne irgendeine Bedingung, die diese Vorstellung des Subjekts von dem eines Etwas überhaupt unterscheidet, also Substanz von der man, wie sie sei, durch diesen Ausdruck keinen Begriff hat.<sup>503</sup>

Die reine Bewusstwerdung ist für Kant immer von Vorstellungen begleitet, denn sonst könnten diese Vorstellungen nicht als eigene, persönliche erkannt werden. Die Formel ‚Ich denke‘ ist für Kant die reine Apperzeption, d. h. sowohl Bewusstwerdung als auch Erfassen des Zusammenhangs, die alle Vorstellungen begleitet. Daher bezeichnet er die Apperzeption auch als „ursprüngliches Selbstbewusstsein“<sup>504</sup>. Die Einheit des sogenannten reinen Bewusstseins (für Kant lediglich ein theoretischer Ausgangspunkt) und der Apperzeption (der bewussten, inneren Wahrnehmung) bilden für Kant das „logische *Ich*“ als Bedingung für logische Erkenntnis, nicht aber als psychologisches oder erkenntnisorientiertes Vermögen.

Des Weiteren spricht Kant vom *identischen Ich* – oder Identität – und bezeichnet damit die Synthese aus Bewusstsein und gegebener Anschauung: „Ich bin mir des ‚identischen Selbst‘ bewußt, weil ich die mir gegebenen Vorstellungen als ‚meine‘ Vorstellungen zu einer Einheit zusammenfasse.“<sup>505</sup> Bei diesem *Ich* kommen Spontaneität und Intelligenz dazu: „Ich, als Intelligenz und denkendes Subjekt, erkenne mich selbst als gedachtes Objekt“<sup>506</sup>. Auf diesem *identischen Ich* baut Kant sein *doppeltes Ich* auf, indem er dem „einfachen *Ich*“ als denkendem Subjekt, das sich seiner Existenz bewusst, aber frei von innerer Erfahrung ist, mit Hilfe

---

<sup>500</sup> Mellin, Georg Samuel Albert, Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie, oder Versuch einer fasslichen und vollständigen Erklärung der in Kants kritischen und dogmatischen Schriften enthaltenen Begriffe und Sätze, Züllichau, Jena, 1797–1804, [Nachdruck: Aachen, 1970–1971, S. 334–368].

<sup>501</sup> Düsing, Immanuel Kant, S. 191.

<sup>502</sup> Vgl. Eisler, Rudolph, Kant-Lexikon, Hildesheim, 2015.

<sup>503</sup> Eisler, Kant-Lexikon, S. 248.

<sup>504</sup> Eisler, Kant-Lexikon, S. 34.

<sup>505</sup> Eisler, Kant-Lexikon, S. 246.

<sup>506</sup> Eisler, Kant-Lexikon, S. 246.

des inneren Sinns ein gedachtes *Ich-Objekt* zur Seite stellt, das sich selbst so anschaut „wie wir innerlich von uns selbst affiziert werden“<sup>507</sup>. Das *doppelte Ich* ist mehr ein doppeltes Bewusstsein des *Ichs*, da Kant annimmt, dass der Mensch einen inneren Richter habe, der ihn selbst beobachtet.<sup>508</sup> Auch bei dieser Schlussfolgerung betont er, dass daraus keine Erkenntnis gewonnen werden kann, da sich das *Ich* nur darüber bewusst ist, wie es sich selbst erscheint: „[I]ch habe demnach keine Erkenntnis, von mir, wie ich bin, sondern bloß wie ich mir selbst erscheine.“<sup>509</sup> Das *Ich-Objekt* kann also nie sich selbst erkennen, da seine Wahrnehmung und seine Vorstellungen immer vom *Ich-Subjekt* abhängen. Ein objektives Von-außen-Anschauen, um daraus Erkenntnis zu erlangen, ist für Kant nicht möglich, womit er den Theorien seiner Vorgänger widerspricht.

Auch die Existenz ist für Kant kein logischer Schluss aus dem Satz „Ich denke“. Wenn Kant zwischen einem *Subjekt-Ich* – als *empirischem Ich* – und einem *psychologischen Ich* unterscheidet und die Möglichkeit, dass man von sich selbst als Gegenstand denken kann, als bewunderungswürdiges Faktum hinstellt, bleibt das *Ich* immer im Bereich der Apperzeption, Vorstellung, Anschauung und Erfahrung. Für ihn ist das eine Subjekt, ein Subjekt der inneren sinnlichen Anschauung, das uns als Erscheinung wahrnimmt – als *logisches Ich* –, und das andere Subjekt als ein denkendes Subjekt oder *psychologisches Ich*, dem es möglich ist, das *Ich* als Objekt anzuschauen. Letzterem *Ich* traut Kant eine gewisse Erkenntnis zu, die aus dem empirischen Bewusstsein erwächst, aber letztlich keine Rückschlüsse zur Erkenntnis über das *Selbst* im Allgemeinen ermöglicht. Dennoch ist dieses *Ich* für ihn mit einer Entwicklung vom *sinnlichen* zum *intellektuellen Ich* verbunden.<sup>510</sup>

Diese Diversifizierung des *Ichs* mag etwas mühsam sein, zeigt aber auf, wie bedeutend die Frage nach dem *Ich* und seiner Entstehung in der Aufklärung ist. Die Aufschlüsselung des Begriffs bei Kant macht deutlich, in welchen Bereichen aus Bewusstsein, Wahrnehmung und Vorstellung das *Ich* entsteht. Was wir heute als Identität bezeichnen und damit eine innere, einzigartige Einheit meinen, ist in der Aufklärung mit dem Weg vom ersten, bewussten, meist äußeren Eindruck in Form einer Sinnesempfindung hin zur verständigen Erkenntnis verbunden. Bereits hier zeigt sich, dass die spätere Aufteilung aus Gefühl als Sammelbegriff für Emotionen auf Basis von Sinnesempfindungen und Vernunft als rationaler Erkenntnis im Rahmen der theoretischen Analyse nicht angedacht ist. Diese stellt es als aufsteigendes Prinzip vom Bewusstsein zur Erkenntnis dar, um daraus ein *Ich* zu formen, das innere sinnliche Anschauung und subjektives Denken verbindet.

Die literarische Schöpfung eines St. Preux und eines Werthers als autonome Individuen mit ihren sinnlichen Empfindungen, ihrer sensitiven Wahrnehmung und ihren phantastischen Vorstellungen entspringen dieser Frage. Eingedenk der starken religiösen Doktrin, aus der sowohl die philosophische Debatte als auch die Schaffung der freien Individuen bei Rousseau und Goethe hervorgehen, zeigt sich, wie wegweisend die Definition des *Ichs* angesichts eines religiös vorgeprägten und von Gott abhängigen *Ichs* ist. Die theoretische Entwicklung von Wolff und seinen Zeitgenossen hin zu Kant spiegelt nicht nur den theologisch-philosophischen Disput wider, sondern lässt sich im Briefroman genau verfolgen. Während zu

---

<sup>507</sup> Eisler, Kant-Lexikon, S. 246.

<sup>508</sup> Vgl. Sommer, Die Selbsterhaltung der Vernunft, S. 161.

<sup>509</sup> Eisler, Kant-Lexikon, S. 246.

<sup>510</sup> Vgl. Eisler, Kant-Lexikon, S. 249.

Beginn der *Ich*-Suche noch eine starke religiöse Prägung die Protagonisten und ihr Denken bestimmt, vollzieht sich zum Ende der Epoche eine freie, selbstbestimmte *Ich*-Entwicklung, wie im zweiten Teil dieser Arbeit bei Rousseau und Goethe noch zu zeigen ist. Mit dem Zurückweichen der jenseitigen, göttlichen Fügung, auf die sowohl die schwedische Gräfin von G\*\*\* als auch Julie vertrauen, tritt ein *Ich* hervor, dessen Wesen insbesondere Kant zu analysieren versucht. In seiner *Anthropologie*, die als Handbuch für jedermann konzipiert ist, reduziert Kant seine komplizierte Aufspaltung des *Ichs* auf das *Ich-Subjekt* und das *Ich-Objekt*. Diese Unterscheidung kommt der Figur des Werthers als Höhepunkt des Briefromans im 18. Jahrhundert sehr entgegen, schließlich ist er die Figur, die aus der gesellschaftlich vorgegebenen Norm ausbricht und ein neues *Ich-Gefühl* entwickelt. Schließlich bietet der Briefroman durch seine Form mit der Perspektive des Briefschreibers ein *Ich-Subjekt*, das z. T. durch fremde Briefe bzw. durch die Rückmeldung der Gesellschaft bespiegelt wird.

Mit der Analyse des *Ichs* stellt sich bei Kant wiederum die Frage nach dem Egoismus, den er unabhängig von der theologischen Verurteilung als praktischen Ausdruck des *Ichs* sieht. Mit dem Sprechen – in Abgrenzung zum Neugeborenen, das erst das Sprechen erlernen muss – beginnt für ihn das doppelte *Ich* in seinen beiden Aspekten als Subjekt und Objekt: „Vorher fühlt es bloß sich selbst, jetzt denkt es sich selbst.“<sup>511</sup> Damit geht es hier zunächst einzig um die Entwicklung eines *Ichs*. Verwandt mit dem Egoismus ist im nächsten Schritt der theologische Vorwurf von der Selbstliebe als „Selbstvergötzung“<sup>512</sup>, die Baumgarten mit der Einführung des Eigenliebe-Begriffs in eine positive, am Ideal der Vollkommenheit orientierte Selbstliebe und eine negative, übersteigerte Selbstliebe, eine abgöttische Eigenliebe unterteilt. Damit zeigt er die Grenzen der Eigenliebe auf. Die übertriebene Eigennützigkeit verurteilt Baumgarten als unmoralisch und spricht vom „moralischen Egoismus“<sup>513</sup>. Kant, der diesen Begriff übernimmt, wendet sich jedoch gegen den Eudämonismus, denn dieser sähe „bloß im Nutzen und der eigenen Glückseligkeit, nicht in der Pflichtvorstellung den obersten Bestimmungsgrund seines Willens“<sup>514</sup>. Für ihn sind alle Eudämonisten praktische Egoisten.

Da Kant am Ende der hier betrachteten Entwicklung steht, ist es signifikant, dass er den Egoismus zunächst als natürliche Entwicklung darstellt, die durch eine freie Entfaltung des Fühlens und Denkens auf dem Weg zum *Ich* definiert ist: „Von dem Tag an, da der Mensch anfängt durch Ich zu sprechen, bringt er sein geliebtes Selbst, wo er nur darf, zum Vorschein, und der Egoismus schreitet unaufhaltsam fort.“<sup>515</sup> Den Egoismus unterteilt Kant in drei Bereiche: den Egoismus des Verstandes (logischer Egoismus), des Geschmacks (ästhetischer Egoismus) und des praktischen Interesses (praktischer Egoismus).<sup>516</sup> Dem logischen Egoisten unterstellt Kant, dass er sich für zu erhaben halte, um sein Urteil auf Richtigkeit durch das Feedback anderer zu überprüfen.

Endlich ist der moralische Egoist der, welcher alle Zwecke auf sich selbst einschränkt, der keinen Nutzen worin sieht, als dem, was ihm nützt, [...] Denn weil jeder andere Mensch sich auch andere Begriffe

---

<sup>511</sup> Kant, Anth, AA VII, 127.

<sup>512</sup> Vgl. Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 137.

<sup>513</sup> Vgl. Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 137.

<sup>514</sup> Kant, Anth, AA VII, 130.

<sup>515</sup> Kant, Anth, AA VII, 128.

<sup>516</sup> Vgl. Kant, Anth, AA VII, 128-130.

von dem macht, was er zur Glückseligkeit rechnet, so ists gerade der Egoism, der es so weit bringt, gar kein Proberstein des echten Pflichtbegriffs zu haben, als welcher durchaus ein allgemein geltendes Prinzip sein muss.<sup>517</sup>

Kant übernimmt damit diesen Egoismus-Begriff von Baumgarten und fächert ihn weiter auf, was angesichts der damaligen stark von Rousseau befeuerten Frage nach dem *Ich* und der Gesellschaft von Interesse gewesen sein dürfte. In Bezug auf Werther bildet der Hinweis auf den Verzicht der Überprüfung des geltenden gesellschaftlichen Prinzips eine Parallele zu Kant. Werther entzieht sich anders als St. Preux der Gesellschaft und gleicht sein eigenes Denken nicht mehr mit dem anderer ab. Im Gegensatz dazu „erzieht“ der kontinuierliche Austausch St. Preux’ mit Julie und Wolmar diesen vom egoistisch-eigennützlichen Prinzip zum Pflichtbürger der Gemeinschaft.

Kant geht davon aus, dass es neben dem gesellschaftlich geprägten Teil des Menschen ein *Selbst* gibt, das sich um sein eigenes Wohlergehen sorgt und dies nicht der Gesellschaft überlässt. So schreibt er: „[A]ber der wichtigste Gegenstand in derselben [Welt], auf den er jene verwenden kann, ist der Mensch: weil er sein eigener letzter Zweck ist.“<sup>518</sup> Damit löst sich Kant von der definitionsgeprägten Debatte bei Wolff und Baumgarten und verschiebt den Fokus auf die praktische Ausprägung in Zusammenhang mit der Gesellschaft. Während seine Vorgänger noch den Vergleich mit der Umwelt als Ergänzung und Möglichkeit zur eigenen Vervollkommnung ansehen, propagiert Kant hier eher einen Dualismus des *Ichs* und der Gesellschaft, so wie er auch die Rousseausche Gedankenwelt ausmacht. Kant betont in der *Anthropologie* den Egoismus als Gegenspieler des Pluralismus, also das Selbst, das sich nur mit sich beschäftigt versus den Weltbürger, der sein Verhalten mit der Gesellschaft in Einklang bringen muss. Dieser Dualismus, der Diskussionspunkt in allen Briefromanen ist, wird in Kants *Anthropologie* Leitgedanke. Während er in anderen Werken verstärkt der Frage nach dem *Ich* in allen seinen Facetten nachgeht – was für diese Arbeit wichtig ist, um das *Selbst* grundlegend zu begreifen –, konzentriert sich Kant in der *Anthropologie* auf den Dualismus von *Selbst* und Gesellschaft. Damit löst er aber auch das bis dato stetig präsente Verhältnis zwischen dem *Selbst* und Gott ab. Dominierte zuvor noch die Frage, inwieweit der Mensch sein *Selbst* verwirklichen und lieben kann, wird er jetzt nicht mehr von Gott terminiert, sondern muss sein *Selbst* im Verhältnis zur Gesellschaft definieren. Diese Fragestellung orientiert sich stark an Rousseaus Ausführungen zur Gesellschaft und öffnet die Perspektive für eine Moral, die Gott nicht als alles entscheidende Instanz betrachtet. So schreibt beispielsweise St. Preux an seinen Freund „Es ist ein natürliches Recht, daß man, solange man keinem anderen schadet, sein Gutes suchen und sein Übel fliehe“<sup>519</sup>, um damit seinen Lebensüberdruß zu rechtfertigen, denn er ist überzeugt, dass das Leben dem einzelnen Menschen gehöre, „gerade weil es uns gegeben worden ist“<sup>520</sup>. Damit referiert er wieder auf einen Egoismus-Begriff, der dem Baumgartens sehr ähnlich ist, indem er auf den anderen Rücksicht nimmt. Geantwortet wird ihm jedoch nicht mit religiöser Pflichtethik, sondern mit einem Appell an die Vernunft und den Pflichten gegen seine Mitmenschen.

---

<sup>517</sup> Kant, Anth, AA VII, 130.

<sup>518</sup> Kant, Anth, AA VII, 119.

<sup>519</sup> Rousseau, Julie, S. 394.

<sup>520</sup> Rousseau, Julie, S. 394.

### 2.2.3 Die unteren Erkenntniswege

Bevor nun die Erkenntniswege eingehender betrachtet werden, ist zunächst ein Blick auf die antiken Wurzeln der Seelenlehre sinnvoll. Die Unterteilung in obere und untere Erkenntniswege ist kein Produkt der Aufklärung, sondern findet sich bereits bei Aristoteles. Doch nicht nur sein Denken fließt in die metaphysische Diskussion ein, ebenso berücksichtigt der aufgeklärte Diskurs die Lehren der *Stoa*. Insbesondere Kant ist dieser Lehre zugetan. Schon der Aufbau diverser Theorien, so z. B. von Kants *Anthropologie*, aus dem Schwerpunkt Lust und Unlust heraus zeigt, wie sehr sich das stoische Affektverständnis in der gesamten Seelenlehre wiederfindet. Auch die Kenntnis der Unterteilung der acht Vermögen der Seele, wie sie die *Stoa*<sup>521</sup> vornimmt, wird nicht nur in der kantischen *Anthropologie* aufgegriffen. Laut *Stoa* teilen sich die acht seelischen Vermögen in die klassischen fünf Sinne, das Fortpflanzungsvermögen und das Sprechen. Das achte Vermögen ist das *hegemonikón*, das Boeri und Vigo wie folgt definieren: „Dieses ist ein einheitliches Vermögen, aus ihm entspringen aber verschiedene funktionelle Leistungen wie Wahrnehmung [...], Vorstellung [...], Vernunft ([...] *lógos*) – welche im Rahmen des psychologischen Vorgangs der Handlungsproduktion der Zustimmung [...] entspricht – und Streben oder Impuls.“<sup>522</sup> Nach Boeri und Vigo kann sich dieses einheitliche Vermögen in bestimmten Dispositionen befinden und sich als Tugend oder Laster zeigen. Die Seele bleibt immer einheitlich, kann sich aber in unterschiedlichen Zuständen befinden, so dass sich folglich Affekt und Vernunft, oder wie in der Literaturdebatte Verstand und Gefühl, nicht gegenüberstehen, sondern Affekt letztlich nur ein Zustand der Vernunft ist. „Es ist der *lógos* selbst, der als schlecht [...] und zügellos zu bezeichnen ist, wenn er sich im Zustand des Affekts befindet.“<sup>523</sup> Für die Stoiker ist die Welt eine auf ein Ziel hin geordnete Einheit, die durch das immanent wirkende Vernunftprinzip zusammengehalten wird. Das Weltgeschehen ist nach stoischer Auffassung „vernunftkonformes Zweckmäßigkeit“<sup>524</sup> eine Position, die Kant übernimmt.

Wolff wiederum steht dem aristotelischen Modell näher,<sup>525</sup> was schon seine Ausführung zum Umgang mit den Affekten und ihrer Mäßigung belegt. Er unterscheidet zwischen erkennendem und strebendem Seelenvermögen und teilt dieses wiederum in sinnliche, also untere, und intellektuelle, also obere Erkenntnisebenen auf, wobei die Affekte zum sinnlichen Strebevermögen gehören.<sup>526</sup> Nach Newmark zählt Wolff Sinneswahrnehmungen, Einbildungskraft, reproduktive Imagination und Gedächtnis zu den unteren Erkenntnisvermögen, während die oberen Erkenntniswege Verstand, Aufmerksamkeit und Reflexion – auch als Zwischenschritte zwischen oberen und unteren Erkenntnisvorgängen – bilden.<sup>527</sup> Newmark verweist auf die enge Orientierung an Thomasius, die auch später noch im Rahmen der Selbstbeobachtung zur Geltung kommt, und den Einfluss Leibniz', wenn sie ausführt, wie Wolff das Strebevermögen in ein Begehren des Guten und Verabscheuen des Schlechten unterteilt. Die Erkenntnis des Guten betrachtet er wie Rousseau und Kant als Wille. Anders als bei Hobbes, Locke und

---

<sup>521</sup> Vgl. Sonnenstatter, Sofie, Über die stoische Lehre der Affekte, Augsburg, 2002, S. 3

<sup>522</sup> Boeri, Die Affektenlehre der *Stoa*, S. 38.

<sup>523</sup> Boeri, Die Affektenlehre der *Stoa*, S. 39.

<sup>524</sup> Boeri, Die Affektenlehre der *Stoa*, S. 35.

<sup>525</sup> Vgl. Brandt, Hobbes, Locke, Wolff, S. 121.

<sup>526</sup> Vgl. Newmark, Passion – Affekt – Gefühl, S. 192.

<sup>527</sup> Vgl. Newmark, Passion – Affekt – Gefühl, S. 192-193.



Kant, die dem stoischen Prinzip der Selbsterhaltung folgen,<sup>528</sup> scheint hier jedoch die aristotelische Ethik durch, die sich durch Tugendpflicht und das Streben nach Gutem auszeichnet.<sup>529</sup> Lediglich das Absprechen der Sinnlichkeit bei Gott lässt ein wenig an die *Apathie-Formel* der *Stoa* denken.

Im Folgenden werden nun die einzelnen Bereiche der Erkenntnislehre untersucht, wobei keine vollkommene Übereinstimmung mit den antiken Philosophen zu finden ist, sondern nur Spuren der unterschiedlichen Überzeugungen zu finden sind.

### 2.2.3.1 Vorstellung und Einbildung

Wie bereits beim Thema Selbsterkenntnis zur Sprache kam, sind die Vorstellungen eine wichtige Komponente für die Entstehung von Ideen, des *Selbst* und der Erkenntnis. Bei Condillac ist ohne die Imagination kein Denken möglich,<sup>530</sup> denn für ihn ist die Wahrnehmung der niedrigste Grad der Erkenntnis.<sup>531</sup> Bereits bei Aristoteles hatte die Vorstellungskraft als Verbindung von Körper und Seele eine entscheidende Funktion. In der aufgeklärten Debatte kommt ihr eine zentrale Rolle als Kraft der Seele zu. „Die Vorstellung solcher Dinge, die nicht zugegen sind, pfleget man Einbildungen zu nennen. Und die Kraft der Seele dergleichen Vorstellungen hervorzubringen, nennet man die Einbildungskraft“<sup>532</sup>, definiert Wolff. War der Begriff bei Thomasius oder Leibniz noch wertend mit falschen und leeren Vorstellungen verbunden, fasst Wolff ihn nun wertneutral.<sup>533</sup> Nun wird die Einbildung als Aktualisierung einer Empfindung verstanden, was zeigt, dass Wolff das platonische Konzept der eingeborenen Ideen noch nicht hinter sich gelassen hat. Der Inhalt der Vorstellung wird als Einbildung bezeichnet und als undeutlicher als die *idea sensualis* betrachtet.<sup>534</sup> Unterschieden wird die Vorstellung von der Einbildung durch das Erdichtungsvermögen, welches der Vorstellung Empfindungen eingibt.<sup>535</sup> Die Vorstellungs- oder Einbildungskraft bildet das zentrale Merkmal von Wolffs Theorie, das Baumgarten weiterverfolgt. Ebenso wie Wolff charakterisiert er die Einbildung in verschiedenen Deutlichkeitsstufen: „Einige Sachen denke ich deutlich, einige verworren. Wer etwas verworren denkt, unterscheidet seine Merkmale nicht von einander, demohnerachtet stellt er sich dieselben vor. [...] Wer also etwas verworren denkt, der hat dunkle Vorstellungen von den Merkmalen desselben. Folglich sind in meiner Seele dunkle Vorstellungen.“<sup>536</sup> Diese Erklärung anhand unterschiedlicher Klarheitsstufen ist in der Aufklärung weit verbreitet. Bereits beim Thema Bewusstsein arbeiteten die Aufklärer mit unterschiedlichen Graden der Helligkeit. So wurde das Bewusstsein mit der stufenweisen Bewusstwerdung klarer.

Auf diesem Grundverständnis von deutlich und undeutlich oder auch dunkel und klar baut eine ganze Reihe wesentlicher Annahmen auf. Es ergibt sich daraus z. B. die Entstehung

---

<sup>528</sup> Vgl. Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl*, S. 218.

<sup>529</sup> Vgl. Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl*, S. 192.

<sup>530</sup> Vgl. Condillac, *Abhandlung über die Empfindung*, Vorwort, S. 25.

<sup>531</sup> Vgl. Condillac, *Abhandlung über die Empfindung*, S. 77.

<sup>532</sup> Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, § 235–236.

<sup>533</sup> Vgl. Piur, *Sprachliche Würdigung Christian Wolffs*, S. 67.

<sup>534</sup> Vgl. Krieger, *Die Erziehung zur Individualität und Brauchbarkeit*, S. 76.

<sup>535</sup> Vgl. Krieger, *Die Erziehung zur Individualität und Brauchbarkeit*, S. 77.

<sup>536</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 113.

gen von Affekten, die Beurteilung von Gut und Böse, die Definition von Erkenntnis und damit auch die Möglichkeiten der Vernunft und des Verstandes. So heißt es bei Wolff beispielsweise: „In unseren Affecten haben wir lauter Vorstellungen des Guten und Bösen. Wer demnach die Richtigkeit und Unrichtigkeit derselben beurtheilen will; muß die wahren Güter von den Schein-Gütern und das wahre Ubel von dem vermeintlichen Ubel unterscheiden lernen.“<sup>537</sup> Hier wird klar, dass die Einbildungen zunächst nicht negativ bewertet werden, sondern von den Täuschungen zu differenzieren sind. Weiter führt er aus, dass sich Einbildungen oft schwer von Empfindungen, z. B. im Traum – aufgrund der fehlenden Klarheit – unterscheiden lassen.

Unter dem Begriff der Vorstellungen und der Einbildungskraft subsumieren sich verschiedene Gegensätze. So hängt die Erkenntnis von der Klarheit der Vorstellungen ab, ebenso wie die Unterteilung in Gut und Böse wiederum von klaren bzw. dunklen Vorstellungen geprägt ist. Schließlich geht Wolff davon aus, dass der Mensch grundsätzlich das Gute möchte und nur die fehlende Klarheit seiner Vorstellungen ihn zum Fehlurteil veranlasst. Auch die Affekte würden über Vorstellungen gesteuert. Zwar seien sie im Gegensatz zur klaren Erkenntnis immer undeutlich, aber auch sie seien angenehm und damit undeutliche Vorstellungen des Guten oder unangenehme Affekte als unklare Vorstellungen des Bösen. Nach diesem Prinzip der Vorstellungen entwickelt sich dann das System der sinnlichen Begierden als undeutliche Vorstellungen des Angenehmen bzw. Verabscheuungen als undeutliche Vorstellungen des Unangenehmen. Die Vorstellungen, die mit Bewertung und Empfindung einhergehen, sind die Grundlage für Affekte. „Dies macht sie vor allem handlungs- und tugendrelevant, da der Mensch in der Lage ist, seine jeweiligen Affekte in einer bestimmten Situation als richtig oder falsch zu bewerten und er somit selbst für seine Affekte verantwortlich ist.“<sup>538</sup>

In den Vorstellungen liegt schon bei Aristoteles die Verbindung von Erkenntnis als klarer Vorstellung und Empfindung als undeutlichen Vorstellungen und damit auch der Verbindung von Seele und Körper, die durch die Sinne repräsentiert wird. So hängt die Entstehung der Einbildung eng mit den Sinnen und dem Gedächtnis, das später bei Baumgarten und dann auch bei Kant als Erinnerung detailliert ausgeführt wird, zusammen. Auch bei Wolff erhielt das Gedächtnis seine Inhalte aus der Einbildung, mobilisierte jedoch selbst keine Inhalte.<sup>539</sup> Bereits Condillac beschäftigt sich intensiv mit der Vorstellung in Bezug auf das Gedächtnis: „Die Imagination ruft die Perzeption selbst wach, das Gedächtnis ruft nur die Zeichen oder die Umstände zurück und die Erinnerung läßt die Perzeption erkennen, die man bereits gehabt hat.“<sup>540</sup> Wolff unterscheidet jedoch zwischen einem sinnlichem und einem geistigem Gedächtnis, wobei die Aufgabe immer im Wiedererkennen von Gedanken besteht. Er unterscheidet das Gedächtnis ferner von der Einbildungskraft: Ersteres ist das Vermögen, Gedanken zu bewahren, Zweitere sie zu anderer Zeit wieder hervorzuholen.<sup>541</sup> Ebenso wie bei Condillac liegt auch bei Wolff der Ursprung der Vorstellung in der Sinnestätigkeit. Er definiert

---

<sup>537</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 397.

<sup>538</sup> Marquardt, Jana, Die Affekte im Kontext der aristotelischen Ethik, Münster, 2005, S. 6.

<sup>539</sup> Vgl. Grunert, Frank, Erinnerung als Kreation. Zur Gedächtnistheorie von Christian Wolff und der Wolff-Schule, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses*, Hildesheim, Sektion 4, 2007, S. 393.

<sup>540</sup> Condillac, Abhandlung über die Empfindungen, S. 89.

<sup>541</sup> Vgl. Krieger, Die Erziehung zur Individualität und Brauchbarkeit, S. 78.

diese wie folgt: „Wenn unsere Sinnen uns etwas vorstellen, das etwas gemein hat mit einer Empfindung, welche wir zu anderer Zeit gehabt; so kommet uns dasselbe auch wieder vor.“<sup>542</sup>, und setzt den Terminus Vorstellung für idea ein.<sup>543</sup> Aus dem unvollständigen Zusammenspiel von Empfindung und Einbildung ergeben sich die dunklen Vorstellungen: „Weil die Einbildungen nicht alles klar vorstellen, was in den Empfindungen enthalten war; so ist an ihnen eine grosse Dunkelheit, und darinnen sind sie von den Empfindungen unterschieden.“<sup>544</sup> Wolff geht davon aus, dass eine klare Vorstellung durch den Grad der Perzeption ihrer Klarheit bestimmt ist. Daraus folgert er, dass eine klare Vorstellung immer eine dunkle Vorstellung überlagere. Dem widerspricht Baumgarten, der glaubt, dass dunklere Vorstellungen stärker sein können, woraus sich für ihn erklärt, dass rationale Erkenntnis dem sinnlichen Begehrungsvermögen unterliegen könne.<sup>545</sup>

Wolff verbindet die Vorstellung mit der Seele und den Begierden. Dabei dient die Vorstellung wiederum als Bindeglied zwischen Leib und Seele:

Nehmlich, aus den Vorstellungen der Seele erwachsen die Begierden, und kommet daraus das Wollen [...] So wird die Harmonie zwischen dem Leibe und der Seele vermittelt der Nerven und des Gehirnes und der darinnen befindlichen subtilen flüßigen Materie erhalten. Und also richtet sich die Seele in ihren Empfindungen und Einbildungen nach dem Zustande der Nerven und des Gehirnes.<sup>546</sup>

Baumgartens Definition der Einbildungskraft ist deutlich einfacher, da er sie zunächst nur an ihrer zeitlichen Dimension als „Vorstellung meines vergangenen Zustandes“<sup>547</sup> festmacht. Hier kommt wiederum das Gedächtnis in Form von Erinnerungen zum Tragen. Baumgarten weist auf diesen Zusammenhang hin, wenn es um die Vorstellungen und um das Wiedererkennen geht. Das Gedächtnis sei ein Vermögen des Erinnerns an vorhergegangene Vorstellungen.<sup>548</sup> Die Deutlichkeit der Erinnerungen hat auch hier wieder Einfluss auf die Vorstellungen. Baumgarten stellt den ganzen Prozess als eine Entwicklung dar, die deutlicher wird, je mehr die Dunkelheit in der Seele abnimmt. Auch Wolff ist sich darüber im Klaren, dass die Einbildung eine Vorlage aus dem Gedächtnis braucht, um entstehen zu können. So unterscheidet er zwischen Einbildung auf Basis von Erinnerungen und künftigen Vorstellungen. Die Entwicklung künftiger Vorstellungen unterteilt er:

Es gehet aber die Einbildungskraft nicht allein auf diejenigen Dinge, daran wir schon zu anderer Zeit gedacht haben, sondern wir können und auch vorstellen, was wir vorhin noch niemals empfunden haben [...] Es geschiehet aber solches auf zweyerlen Weise. Die erste Manier bestehet darinnen, daß wir diejenigen Dinge, welcher wir entweder wirklich gesehen, oder nur Bilde vor uns gehabt, nach Gefallen zertheilen, und die Theile von verschiedenen Dingen nach unserem Gefallen zusammensetzen.<sup>549</sup>

Weiterhin führt er aus: „Die andere Manier der Einbildungskraft Dinge hervorzubringen, die sie niemahls gesehen, bedienet sich des Satzes des zureichenden Grundes, und bringet Bilder

---

<sup>542</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 238.

<sup>543</sup> Vgl. Piur, Sprachliche Würdigung Christian Wolffs, S. 85.

<sup>544</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, S. 130-131.

<sup>545</sup> Vgl. Schwaiger, Das Problem des Handelns, S. 174.

<sup>546</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 815.

<sup>547</sup> Baumgarten, Metaphysik, S. 126.

<sup>548</sup> Vgl. Baumgarten, Metaphysik, S. 132.

<sup>549</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen § 242

hervor, darinnen Wahrheit ist. Hierher gehöret das Bild, darunter sich ein Bildhauer eine Statue vorstellet“<sup>550</sup>, was auf Condillacs Abhandlungen rekurriert.

Grundlegender Impuls, um Erinnerungen zu haben und für die Vorstellungskraft nutzen zu können, ist meist die Empfindung, wie Baumgarten betont: „Nun werden durch die Einbildungskraft empfundene Dinge entwickelt, folglich Dinge die vordem schon entwickelt worden, und die nachher eingewickelt worden. Folglich werden durch die Einbildungskraft Vorstellungen nur wiederholt, und es ist nichts derselben, was nicht vorher in den Sinnen gewesen seyn sollte.“<sup>551</sup> Diese Worte erinnern an Aristoteles Ausspruch „Nichts existiert im Bewusstsein, was nicht vorher in den Sinnen war“, den Baumgarten hier für die Einbildungskraft beansprucht, die er aber ebenso als Folge der sinnlichen Wahrnehmung einordnet. Er rückt Empfindung und Einbildung ebenso dicht zusammen, wenn es heißt:

indem die Empfindungen, welche mit den Einbildungen zugleich wirklich sind, diese auch verdunkeln, so bilde ich mir nichts so klar ein, als ich es empfunden habe, doch dergestalt, daß der Grad der Klarheit der Einbildung von dem Grade der Klarheit der Empfindungen, welche durch jene wiederholt werden, abhanget. Folglich je stumpfer oder schärfer der Sinn ist [...] desto dunkeler oder klärer kann die Einbildung seyn.<sup>552</sup>

Seine Ausführungen zum Einfluss des Neuigkeitscharakters auf die Einbildung lassen sich auch bei Kant nachverfolgen.<sup>553</sup> Mit Blick auf die Briefromane ist seine anschließende Analyse des Unterschieds von Empfindung und Einbildung relevant: „Ich unterscheide meine Einbildungen von meinen Empfindungen, 1) durch den Grad der Klarheit 2) dadurch, weil es unmöglich ist, daß der vergangene und gegenwärtige Zustand zugleich wirklich seyn sollten [...] so ist [...] noch ein anderes Merkmal vorhanden, nemlich die Verschiedenheit der Umstände.“<sup>554</sup> Der Briefroman bietet nicht nur die Möglichkeit, Empfindungen auszudrücken, sondern auch Vorstellungen und Einbildungen erkennen zu lassen. Die Verwandtschaft der Empfindungen mit den Vorstellungen und der Einbildungskraft ist eines der Hauptthemen, derer sich der Briefroman annimmt und für die es kaum eine bessere Darstellungsmöglichkeit als den Brief gibt. Betrachtet man *Werther* als den Höhepunkt dieser Entwicklung, zeigt sich deutlich, wie verknüpft Empfindung und Einbildung in der Epoche der Aufklärung sind. Beide Merkmale werden zu Charakteristika von Goethes Roman.

Die Zuordnung von Einbildungen und Vorstellungen, die bei *Werther* in erster Linie dem sinnlichen Bereich, den unteren Erkenntniswegen zugerechnet werden, lässt sich in der Philosophie nicht so deutlich ausmachen. So beschreibt Baumgarten zukünftige Vorstellungen als Erwartungen, die wiederum sinnlich oder verständig sein können. Das Gedächtnis verhalte sich zur Einbildungskraft wie die Erwartung zum sogenannten Vorhersehungsvermögen.<sup>555</sup> Doch auch dieses Vermögen kann in Form von leeren Erwartungen Quelle für Irrtümer sein, wie der Briefroman Goethes zeigen wird. Scheinerwartung und Scheinvermutungen liegen für Baumgarten in der falschen Vorhersehung begründet.

---

<sup>550</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 245-246.

<sup>551</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 126.

<sup>552</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 127.

<sup>553</sup> Vgl. Oberhausen, Michael, *Dunkle Vorstellungen als Thema von Kants Anthropologie und A.G. Baumgartens Psychologie*, in: Eibl, Karl (Hg.), *Aufklärung, Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Band 14, Hamburg, 2002, S. 125.

<sup>554</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 128.

<sup>555</sup> Vgl. hierzu: Baumgarten, *Metaphysik*, S. 140-141.

Wolff merkt an, dass nur Gott keine Einbildungskraft hat und die Einbildungskraft demnach etwas typisch Menschliches sein muss, „[d]a Gott alles, was möglich ist, auf einmal deutlich erkennt, nichts aber von ihm undeutlich bleibt; so hat er keine Sinnen und Einbildungskraft“<sup>556</sup>. Brandt führt hierzu aus, dass Wolff wie später auch Kant die gängigen Vermögen Wille und Begehungsvermögen unter der Vorstellungskraft spezifiziert, ihr aber keinerlei Dualität von theoretischer oder praktischer Vernunft zuordnet, sondern einfach ihren erkenntnisorientierten Charakter hervorhebt.<sup>557</sup>

Kant nimmt das Thema Einbildungskraft ebenso in seiner *Anthropologie* auf. Vorstellungen klassifiziert er als bewusste Wahrnehmung, als Wahrnehmung durch den Verstand und als Wahrnehmung durch den inneren Sinn, den er der psychologischen Analyse zuschreibt. Er unterteilt in das *Ich-Subjekt* als reflektierende Vorstellung seines *Selbst* und das *Ich-Objekt* als Wahrnehmung durch den inneren Sinn, als Konglomerat mannigfaltiger Bestimmungen; als Basis für die innere Erfahrung. Daraus schlussfolgert er, dass wir sehr wohl wissen können, dass wir eine Vorstellung haben, aber nicht genau welche. Er differenziert hier wieder zwischen dunklen Vorstellungen, die wir ohne Zweifel haben, derer wir uns aber nicht bewusst sind, und klaren Vorstellungen, deren Zahl deutlich kleiner ist, derer wir uns aber bewusst sind. Die Steigerung der klaren Vorstellung stellt für Kant die Deutlichkeit dar, die die Zusammensetzung der Vorstellung erfasst und damit als Summe der Vorstellungen zur Erkenntnis verhilft. Die Grundzüge dieses Verständnisses sind nicht neu, denn auch bei Kant bleibt die Vorstellung Zwischenetappe von der sinnlichen Wahrnehmung hin zur Erkenntnis. Dennoch unterscheidet sich Kants Auffassung der Vorstellungen erheblich von der Wolffs und Baumgartens. Kant lehnt deren Analyse, bei der Sinnliches verworren sei, während rationale Erkenntnis deutlich wäre, ab und führt an, dass es sowohl für den Verstand als auch für die Sinne deutliche Vorstellungen gäbe und gleichermaßen auch der Verstand Irrungen erliegen und so durch Undeutlichkeit gekennzeichnet sein könne.<sup>558</sup> Damit löst er die Charakteristik der Sinnlichkeit ab und zeigt, dass die Kategorien klar und unklar zur Beschreibung sinnlicher und intellektueller Erkenntnisstufen ungeeignet sind.

Kant unterscheidet weiterhin eine produktive oder dichtende Einbildungskraft und eine reproduzierende. Beide nähmen ihren Stoff aus der Sinneserfahrung, wodurch sie nicht schöpferisch seien. Nur die Originalität als nichtnachgeahmte Einbildung sei genial. Während er der dichtenden Einbildungskraft Wahnsinn, Traum und Phantasie zuordnet, subsumiert er Erinnerungsvermögen, Vorhersage und Wahrsagen unter den reproduzierenden Kräften. Damit bleibt er im Kontext der Debatte, aber er interpretiert Wahnsinn, Täuschung oder Traum nicht als unklare Vorstellung, sondern rückt sie stärker in die Nähe der Affekte. Kant hält die dichtende Einbildungskraft für eine reichere und fruchtbare Vorstellung, die über den Sinn hinausgehe und durch Leidenschaft noch verstärkt werde. Um die dichtende Einbildungskraft im Zaum zu halten, empfiehlt er das frühe Schlafengehen, was in Richtung eines medizinischen Ratschlags geht. Weiter lässt sich Kant zur Phantasie, der Unsinnigkeit und zum Wahnsinn aus. Alle hält er für Vergehen der dichtenden Einbildungskraft, da sie zügellos oder sogar

---

<sup>556</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 959.

<sup>557</sup> Vgl. Brandt, Kommentar zu Kants *Anthropologie*, S. 123.

<sup>558</sup> Vgl. Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 48.

regellos wären, wobei Letzteres den Wahnsinn kennzeichne, da die Phantasie mit dem Menschen spiele und dieser seine Vorstellungen nicht in der Gewalt hätte.<sup>559</sup>

Zu den reproduzierenden Einbildungskräften zählt Kant das Erinnerungsvermögen und daraus abgeleitet das Vorhersehungsvermögen als Vorstellung von etwas Künftigem. Für ihn sind beides Assoziationen von Vergangenen und Künftigem, womit er wieder an die Ausführung seiner Vorgänger anknüpft, die wie z. B. Baumgarten die zeitliche Dimension der Vorstellungen in Verbindung mit der Erinnerung betonen. Da nun der Brief eine Form des Erinnerns ist, erlauben Kants Thesen eine Abgrenzung von schöpferischen und reproduzierenden Inhalten, was direkt in der Kategorisierung von Phantasie, Wahnsinn etc. mündet.

Diesem Abriss fügt Kant noch das sogenannte Bezeichnungsvermögen hinzu, dass er als Deuten von Symbolen auffasst und als intellektuelle Fähigkeit einordnet. Wobei er die Schwärmerei als eine Umdeutung der wirklichen, realen Welterscheinungen als „verborgene intelligiblen Welt“ bezeichnet.<sup>560</sup> Das Deuten von Zeichen bildet einen wichtigen Bestandteil in der Kultur der Briefromane, so dass Kants Ansatz, das Bezeichnungsvermögen und die Schwärmerei in den Zusammenhang von Sinnen, Vorstellungen und Gedächtnis zu rücken, auch aus literarischer Sicht bedeutsam ist. Schließlich beruht ein Großteil der vermeintlichen Liebe zwischen Werther und Lotte auf dem Deuten von Zeichen seitens Werthers.

An dieser Stelle sei noch auf die Wertung des Traums bei allen Philosophen hingewiesen, denn dieser hat in Bezug auf die Einbildung einen hohen Stellenwert und scheint in der Aufklärung die Gemüter zu beschäftigen. „Da nun die Träume nichts anderes als Einbildungen sind [...] Nehmlich auch diese nehmen ihren Ursprung von einer Empfindung, die uns nicht ganz aufwecket“<sup>561</sup>, verortet Wolff zunächst den Traum im gängigen Schema und fügt dann hinzu: „Da wir uns im Traume vieles vorstellen, was nicht zugegen ist, und daher die Träume von der Einbildungskraft herrühren; so muß die Ursache des Traumes in einer Empfindung zu suchen seyn, die mit derjenigen Einbildung, wovon sich der Träume anfänget, etwas gemein hat.“<sup>562</sup> Kant ordnet den Traum als dichtende Einbildungskraft ein und hält ihn für eine weise Einrichtung der Natur, um Affekte zu verarbeiten und die Lebenskraft zu erhalten.<sup>563</sup> Er lehnt jedoch die Interpretation der Träume ab, denn ihm zufolge kann man „aus diesem Phänomen keine Regeln des Verhaltens im Zustand des Träumens ziehen“<sup>564</sup>. Wolff hingegen tut den Traum nicht so einfach ab, sondern greift wieder auf sein Ordnungsschema zurück, um den Traum von der Realität zu unterscheiden, da ihm die beweisende Ordnung der Realität fehle. Er wertet den Traum aber als grundsätzlich natürlich.

Wenn sich ein Traum auf solche Weise ereignet; so ist er in dem Wesen und der Natur der Seele gegründet, und daher natürlich. Hingegen wenn ein Traum entweder ohne eine Empfindung entstünde, oder auch wider der Regel der Einbildungen fortgesetzt würde; so wäre der im Wesen und der Natur der Seele nicht gegründet und daher übernatürlich und ein Wunderwerck an der Seele.<sup>565</sup>

---

<sup>559</sup> Vgl. Kant, Anth, AA VII, 214-215.

<sup>560</sup> Kant, Anth, AA, VII, 191.

<sup>561</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 239.

<sup>562</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 799.

<sup>563</sup> Vgl. Kant, Anth, AA VII, 175-176.

<sup>564</sup> Kant, Anth, AA VII, 189.

<sup>565</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 800.

Auch Baumgartens Ansichten zum Thema Träume sind grundsätzlich positiv, solange sich diese in der Nacht ereignen. Er schreibt, dass sie zunächst klare Einbildungen sind, die entweder wahr oder falsch sein können. Erst im Wachzustand macht er den Schwärmer aus, als den, der „im Wachen einige Einbildungen für Empfindungen hält; und ein Verrückter verwechselt sie gänzlich mit den Empfindungen“<sup>566</sup>.

Das Phänomen des Traumes beschäftigt die gesamte aufgeklärte Seelenkunde, entzieht es sich doch den neudefinierten Prinzipien der Seelenkunde und bleibt ein unbekanntes Terrain. Für den Briefroman bietet es nicht nur schriftstellerisch Möglichkeiten, sondern es lässt sich auch mit der steigenden Thematisierung der Empfindungen eine Bezugnahme zum Traum feststellen. So ist es vornehmlich St. Preux, der in Träume flüchtet, diese aber hernach ganz im Sinne der theoretischen Philosophie einordnet: „Ich hatte das Vergnügen geschmeckt und glaubte nunmehr zu empfinden, was Glück sei. Ach, nur ein eitler Traum hatte ich gefühlt, nur ein kindisches Glück war ich mir bewußt! Die Sinne betrogen meine grobe Seele [...] O einziges Meisterstück der Natur!“<sup>567</sup> Verstärkt findet sich im Folgenden das Thema bei Werther mit der Frage nach der Abgrenzung von Traum und Realität, wie sie die Philosophie beschäftigt.

### 2.2.3.2 Schein und Irrtum als Betrug durch die Sinne

Bereits in der Ausdifferenzierung von Einbildungen in Verbindungen mit Empfindungen und der Entwicklung vom Dunklen zum Hellen deutet sich an, dass diese Metamorphose zur Erkenntnis einige Stolpersteine bereithält. Die möglichen Fehlerquellen führt Baumgarten wie folgt an:

Wenn eine vorhergehende Einbildung, mit einer nachfolgenden Empfindung oder Einbildung, in einem solchen Grade für übereinstimmend gehalten wird, in welchem sie es nicht ist, so entsteht eine eitele Einbildung. Durch den Irrthum des Gedächtnisses, aus der Quelle aller Irrthümer, und wenn dieselbe, durch eben diese Entstehungsart, für eine Empfindung gehalten wird, so entsteht ein Betrug der Sinne.<sup>568</sup>

In Hinblick auf Werther ist diese These interessant, ist sie doch eine Diagnose seines Irrtums. Ebenso passt die nachfolgende Ausführung zum Dichtungsvermögen, das aus der Verdichtung verschiedener Einbildungen hervorgeht:

Man setze, daß in einer Erdichtung Sachen vereinbart werden, die nicht mir einander vereinbart werden können; oder daß solche Theile abgesondert werden, ohne welchen der Gegenstand nicht möglich seyn kann, z. E. das Wesen, die wesentlichen Stücke und Eigenschaften; oder daß von der erdichteten Sache entweder alle zufällige Beschaffenheit und Verhältnisse abgesondert werden, oder einige derselben, ohne welchen sie kein einzelnes wirklich Ding seyn kann, ohne an ihrer stat andere nöthige in derselben zu setzen, und daß sie demohnneerachtet als ein einzelnes und wirkliches Ding vorgestellt werde: so entstehen aus allen diesen Fällen Chimären [...] welche ofte durch den Irrthum des Gedächtnisses, vermöge einer Scheinerinnerung, ungemein verstärkt werden.<sup>569</sup>

Wolffs Konzept, das auf Vollkommenheit ausgerichtet ist und vom Glauben an das Gute und seine Beständigkeit geprägt ist, bietet bei diesem Thema wiederum eine Lösung, denn er

---

<sup>566</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 135.

<sup>567</sup> Rousseau, *Julie*, S. 148.

<sup>568</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 134.

<sup>569</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 134-135.

glaubt, dass sich die wahren Güter von den Scheingütern durch Dauerhaftigkeit und Gewissheit unterscheiden ließen:

pflegen wir das Gute zu unterscheiden durch die Lust, die es uns gewehret, und wenn wir alsdenn weiter gehen, geben wir acht, ob auch etwan die Lust in Unlust verkehret wird. Auf solche Weise lernen wir den Schein, der uns blenden kan, durch die Erfahrung entdecken.<sup>570</sup>

Die Lust ist für Wolff das „Anschauen der Vollkommenheit“<sup>571</sup> und die Quelle des Irrtums sind die Sinne, wenn Wolff schreibt: „Wenn uns unsere Sinnen verschiedene Dinge als einerlen vorstellen, und wir urtheilen deswegen [...] so halten wir ein falsches Urtheil für wahr, und also irren wir.“<sup>572</sup> Wenn es um Täuschung und Schein geht, sehen alle hier angeführten Philosophen in den Sinnen eine Erkenntnisquelle mit hoher Fehleranfälligkeit. Für Baumgarten besteht der Schein im Betrug der Sinne durch falsche Vorstellungen, die durch die Sinne beeinflusst werden, und der Betrug „ist entweder selbst eine Empfindung, oder ein Schluß, dessen Vordersatz eine Empfindung ist, oder eine Vorstellung, welche durch den Fehler des Erschleichens für eine Empfindung gehalten wird“<sup>573</sup>.

Dem Spiel mit den Sinnen, das für den Briefroman so essentiell ist, schenkt auch Kant viel Aufmerksamkeit und konkretisiert das Thema anhand verschiedener Beispiele. Er widmet in der *Anthropologie* ein ganzes Kapitel der Verteidigung der Sinne (Apologie für die Sinnlichkeit), um sie von solchen Vorwürfen wie dem der Täuschung oder der Verwirrung des Verstandes durch die Sinne zu befreien. Schließlich urteilten die Sinne nicht – eine Aussage, die bereits Condillac 1746 trifft.<sup>574</sup> Beide bauen auf der Grundlage auf, dass der Verstand die Informationen der Sinne klassifizieren müsse und es dementsprechend beim Sinnesschein eine natürliche Täuschung und eine künstliche Illusion gebe, womit sich besonders Kant gegen das Sinnenurteil bei Baumgarten stellt und für eine klare Arbeitsteilung von Verstand und Sinnen eintritt, deren funktionierendes Zusammenspiel die Täuschung klein hält.<sup>575</sup> So gebe es Blendwerk, das unsere Augen für wahr hielten, obwohl unser Verstand es für unmöglich befinde.<sup>576</sup> Als Illusion bezeichnet Kant etwas, das bleibt, obwohl der Gegenstand nicht tatsächlich existiert, und führt diverse Beispiele aus der Kunst und Architektur an, wo gerade das Erzeugen der Illusion zur Unterhaltung beiträgt. Während er hier dem Schein noch etwas Positives abgewinnen kann, enttarnt er darauf den betrügerischen Sinnesschein als Verschwinden des Scheins mit dem Wissen um seine Beschaffenheit. Hierzu zählt Kant z. B. Schminke, während das vorteilhafte Kleiden noch zur Illusion zählt. Doch nicht nur diesen „Taschenspielertricks“<sup>577</sup> misstraut Kant, sondern auch der Bezauberung als einer unnatürlichen Blendung eines gesunden Gemüts und der Leidenschaft in Form des Verliebtseins als einem Spiel, bei dem Menschen ihren eigenen Sinnen nicht trauen können. Wenn wir uns an Werther erinnern, der von der Liebe als einer Zauberlaterne spricht, fällt nicht nur die Lichtmetaphorik

---

<sup>570</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 432.

<sup>571</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen, § 404.

<sup>572</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 397.

<sup>573</sup> Baumgarten, Metaphysik, S. 406.

<sup>574</sup> Vgl. Condillac, Abhandlung über die Empfindungen, S. 73.

<sup>575</sup> Vgl. Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 54-55.

<sup>576</sup> Vgl. Kant, Anth, AA VII, 149.

<sup>577</sup> Kant, Anth, AA VII, 150.



und die Wahl des Wortes Zauber auf, sondern vor allem kehrt Werther den Schein um: Er enttarnt ihn nicht, sondern er inszeniert ihn bewusst.<sup>578</sup>

Bei der Wertung des moralischen Scheins unterscheidet sich Werther von Kants Einschätzung. Letzterer hat gegen den sogenannten moralischen Schein unter den Menschen nichts einzuwenden. Er hält die Schauspielerei und das Spielen einer gesellschaftlichen Rolle für ein Zeichen der Zivilisation, mit dem die Menschen sich untereinander Achtung und Sittsamkeit vorspielen, so dass die Tugenden schließlich in ihr Wesen übergehen. Besonders die Illusion der Sittsamkeit betont Kant als „Selbstzwang, der die Leidenschaft versteckt“<sup>579</sup> und damit den Abstand zwischen den Geschlechtern bewirkt. Die gesamte Wohlanständigkeit, die Werther als hohlen Schein verachtet, ist für Kant nichts als schöner Schein, der zwar nicht wahrhaftig ist, im Betrug jedoch klein, da jeder wisse, wie er Höflichkeit und höfische Galanterie werten müsse. Bei Kant gibt es auch einen Schein des Guten, der anderen gegenüber gewahrt bleiben muss, den wir aber in uns selbst nicht zulassen dürfen, weil er uns zum Selbstbetrug verleitet.

Weil der Schein da betrügt, wo man durch das, was ohne allen moralischen Gehalt ist, die Tilgung seiner Schuld, oder gar in Wegverwerfung desselben, die Überredung nichts schuldig zu sein sich vorspiegelt, z.B. wenn die Bereuung der Übeltaten am Ende des Lebens für wirkliche Besserung, oder vorsätzliche Übertretung als menschliche Schwachheit vorgemalt wird.<sup>580</sup>

In Anbetracht der stetigen Lebensbeichte bzw. -reflexion kurz vor dem Tod der Protagonisten setzen sich alle drei Briefromane mit dem Schein und Selbstbetrug auseinander.

### 2.2.3.3 Die Einordnung von Empfindungen und Sinnlichkeit

Nun zeigt sich bei der Einordnung der Empfindungen durch die Sinne in Bezug auf die Annahme des hier wurzelnden Fehlurteils und des sogenannten Betrugs durch die Sinne eine gewisse Dysfunktionalität im System: Zum einen braucht es die Sinne und Empfindungen, um Vorstellungen zu erzeugen, zum anderen aber können die Sinne auch trügen. Sie werden gebraucht – auch um mit der Außenwelt in Kontakt zu treten –, aber sie sind nicht verlässlich. Die durchgängige Frage der Aufklärung nach einem Mittelweg zwischen den „Relations of Ideas“ und dem „Matter of Facts“<sup>581</sup> wird im Bereich der Empfindungen besonders deutlich. Die Erfahrungs- und Beobachtungslehre in der Nachfolge von Locke versucht eine Vermittlung, wohlgermerkt keine Dualisierung, von *sensations* und *reflexions*. Condillac schreibt:

Seine Seele [die des Menschen] hat zunächst verschiedene Empfindungen wie Licht, Farbe, Schmerz, Vergnügen, Bewegung, Ruhe: Das sind seine ersten Gedanken [...], was diese Empfindungen an ihm hervorrufen, so werden wir sehen, wie er sich Gedanken bildet über die verschiedenen Operationen seiner Seele, wie er zum Beispiel wahrnehmen, sich vorstellen: Das ist die zweite Art seiner Gedanken.<sup>582</sup>

Während also der Sensualismus mit Vertretern wie Hume oder Condillac die Sinne priorisiert, weil er davon ausgeht, dass die Sinne der Ursprung zu allen erkenntnis- und verstandsbasierten menschlichen Prozessen sind und ohne die Sinne diese Prozesse gar nicht möglich wären,

---

<sup>578</sup> Vgl. Goethe, Werther, S. 227.

<sup>579</sup> Selbstzwang, der die Leidenschaft versteckt

<sup>580</sup> Selbstzwang, der die Leidenschaft versteckt

<sup>581</sup> Vgl. Hume, zitiert nach Ernst Cassirer, Philosophie der Aufklärung, S. 7.

<sup>582</sup> Condillac, Abhandlung über die Empfindungen, S. 67.

lenkt Wolff in Anlehnung an Leibniz die Rangordnung eher zu den oberen Erkenntniswegen, so dass die Fehleranfälligkeit der Sinne überhaupt argumentativ logisch ist und sein Basissystem stützt. „Sinnen hindern die Beobachtung des Gesetzes der Natur durch Verführung zu falschen Urteilen oder durch Störung der Aufmerksamkeit“<sup>583</sup> urteilt Wolff. Letztlich sieht er in den Sinnen mehr oder weniger ein notwendiges Übel:

In denen Empfindungen können wir nichts nach unserem Gefallen ändern, sondern wir müssen sie annehmen, wie sie kommen [...]. Wir finden auch, daß es eben so wenig in unserer Gewalt stehet, ob wir etwas empfinden wollen oder nicht [...] Und daher sind die Empfindungen nothwendig, sowohl in Ansehung ihres Daseyns, als in Ansehung ihrer Beschaffenheit.<sup>584</sup>

Dennoch sollte nicht vergessen werden, dass Wolffs in einer seiner ersten Schriften<sup>585</sup> mit der Sinnen-Thematik beginnt und zum Schluss kommt, dass wir den „use of senses and the understanding“<sup>586</sup> vereinen sollten. Der Punkt der Nicht-Steuerbarkeit von Empfindungen und später auch von Affekten ist letztlich Ausgangspunkt für die ganze Debatte, die noch verschärft wird durch das theologische Vorurteil, dass Sinnlichkeit und Sünde miteinander verwoben wären. Es ist für die aufgeklärte Metaphysik eine große Herausforderung, zu akzeptieren, dass es einen nicht verstandsgesteuerten Bereich gibt, der aber zur Natur des Menschen gehört und deshalb eine Funktion haben muss. Die anschließende Suche nach moralischen und tugendhaften Maximen geht nicht nur auf die Loslösung vom göttlichen Regelwerk zurück, sondern ebenso auf den Wunsch, den Menschen gänzlich verstehen und anleiten zu können. Dafür müssen die Empfindungen inklusive der Affekte in verstandsorientierte Schemata eingegliedert werden. Die Abwertung der Sinne z. B. bei Wolff und die Aufwertung derselben bei Baumgarten sind Ausdruck der Schwierigkeiten, dieses natürliche Phänomen zu erfassen und einzuordnen. So versucht Wolff zunächst eine Zuordnung, wenn er schreibt:

Die Gedancken, welche den Grund in den Veränderungen an den Gliedmassen unseres Leibes haben, und von den körperlichen Dingen ausser uns veranlasset werden, pflegen wir Empfindungen, und das Vermögen zu empfinden die Sinnen, die Gliedmaßen aber, darinnen sich die Veränderung ereignen, die Gliedmassen der Sinnen zu nennen. Dergleichen Gliedmassen zehlen wir insgeheim fünfe, nemlich das Auge, das Ohr, die Nase, die Zunge und die Nerven durch den ganzen Leib und daher auch so viel Arten der Empfindungen und so viel der Sinnen.<sup>587</sup>

Und weiter heißt es über die Seele:

Die gewöhnlichen Veränderungen, die wir in unserer Seele wahrnehmen, sind die Empfindungen. Diese stellen uns die Körper vor, welche die Gliedmassen unserer Sinnen rühren. Die Körper sind zusammengesetzte Dinge. Und demnach stellen die Empfindungen zusammengesetzte Dinge vor. Die Seele in welcher diese Vorstellung geschiehet, ist ein einfaches Ding.<sup>588</sup>

Diese Relation von Körper und Seele verdeutlicht Wolffs Überzeugung, dass Körper, die zusammengesetzt sind, nicht denken können, da ihnen das Bewusstsein fehle, während die Seele nicht in die Theorie der Materie falle, sondern ein denkendes Wesen sei. Er geht von einer

---

<sup>583</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 180.

<sup>584</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 225-226.

<sup>585</sup> Wolff, Christian Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihren richtigen Gebrauche in Erkänntnis der Wahrheit, 1713.

<sup>586</sup> Zitiert nach Kuehn, Wolffian Background, S. 230.

<sup>587</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 221.

<sup>588</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 749.

inneren Seelenkraft aus, aus der alle mentalen Ereignisse erklärt werden können.<sup>589</sup> Die Außenwelt hingegen wird durch die Sinne erkannt, während sich der Geist über die Veränderungen bewusst ist.<sup>590</sup> So logisch diese Sicht heute erscheint, impliziert sie in der Aufklärung die endgültige Abkehr vom Konzept der eingeborenen Ideen, indem sie die Sinne als Grundlage der Vorstellungen annimmt. Leibniz war noch ein Verfechter der auf Platon zurückgehenden Lehre der eingeborenen Ideen und kritisierte Locke, der die Vorstellung auf äußere Sinnesindrücke zurückführte, die aus Sicht von Leibniz hingegen nur die eingeborenen Ideen erneuern würden.<sup>591</sup> Wolff löst sich nicht vollkommen von seinem geistigen Vater und folgt nur bedingt dem Lock'schen Konzept, das für die gesamte Aufklärung bedeutsam ist. Lockes These, dass wir über die Sinne einfache und unverfälschte Eindrücke erhielten, überzeugt Wolff nicht.<sup>592</sup> Er setzte zwar auf die Sinne – wir könnten sicher sein, dass eine Idee, die direkt aus den Sinnen resultiert, sichere Erkenntnis bringe<sup>593</sup> –, glaubte aber dennoch, dass die Seele in der Lage sei,

in der That schon in sich, nemlich auf die Art und Weise, wie es in ihr als einem endlichen Dinge möglich ist, nicht wirklich, sondern bloß dem Vermögen nach, und wickelt sie nur gleichsam in einer mit dem Leibe zusammenstimmenden Ordnung aus ihrem Wesen heraus indem sie selbst determiniert das mögliche wirklich zu machen.<sup>594</sup>

Grundsätzlich folgt Wolff der Aufteilung der fünf Sinne,<sup>595</sup> stellt sie aber mit den Empfindungen und dem Gedächtnis gleich, wenn es um das Thema Aufmerksamkeit geht, das gerade vor dem Hintergrund der Selbstbeobachtung wie auch der Erkenntnis als Grundlage der Vernunft für Wolff letztlich den Grad bildet, inwieweit der Einzelne zur Erkenntnis fähig ist. Insofern wertet Wolff die Sinne nebst Einbildungen ab, indem er sie für hinderlich hält. So heißt es:

Hingegen pflegen sowol die Sinnen, als sonderlich auch die Einbildungskraft und das Gedächtniß sie sehr zu stören. Daher insgemein diejenigen am allerwenigsten lange ihre Gedancken auf eine Sache richten können, die den Tag über mit vielerley zu thun haben. Und zu der Zeit, wenn die Sinnen von vielen Dingen starck eingenommen werden, höret die Aufmerksamkeit bald auf.<sup>596</sup>

Zudem stellt sich die Frage, wo die Empfindungen überhaupt einzuordnen sind. Durch ihre enge Verbindung mit dem Körper, der die „Gliedermaßen der Sinne“<sup>597</sup> stellt und der Einbildung, die ihren Stoff aus den Sinnen bezieht, folgert Wolff, dass die Sinne nicht zwingend in der Seele zu suchen sind. Dazu mag auch beitragen, dass die Einbildung als Bindeglied zwischen Sinnen und Erkenntnis bzw. hier zwischen Seele und Körper angesiedelt ist. Daher erscheint es logisch, dass Wolff in der *psychologia empirica* von sinnlichen Vorstellungen spricht, die durch die sinnliche Wahrnehmung in der Seele existieren: „Ideas sensuales appelo, qua vi sensationis in anima existunt, que in anima actu insunt, quod jam ista in organo

---

<sup>589</sup> Vgl. Rudolph, Außenwelt, S. 57.

<sup>590</sup> Vgl. Rudolph, Außenwelt, S. 53.

<sup>591</sup> Vgl. Schübler, Werner, Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (intellectus): Eine Untersuchung zum Standpunktwechsel zwischen système commun und système nouveau und dem Versuch ihrer Vermittlung, New York, 1992, S. 110.

<sup>592</sup> Vgl. Kuehn, Wolffian Background, S. 232.

<sup>593</sup> Vgl. Kuehn, Wolffian Background, S. 233.

<sup>594</sup> Krieger, Die Erziehung zur Individualität und Brauchbarkeit, S. 74.

<sup>595</sup> Vgl. Wolff, *psychologia empirica*, § 68, S. 39.

<sup>596</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 271.

<sup>597</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 221.

sensorio mutatio accidit.“<sup>598</sup> So gibt es die Sinne, deren Wahrnehmung und die sinnliche Vorstellung, die einen Bezug zur Seele hat, während die klassischen Sinne dem Körper zugeordnet werden. Als Empfindungen bezeichnete er die Veränderungen in unserer Seele.<sup>599</sup> Den Zusammenhang zwischen Sinnen und Empfindungen in Relation zu Körper und Seele stellt Wolff an anderer Stelle noch einmal dar, siedelt hier aber die Empfindungen außerhalb der Seele an und unterstellt ihr, dass sie aber gleichzeitig aus sich selbst heraus bereits Empfindungen hervorbringe:

Die Empfindungen haben wegen der Harmonie mit dem Leibe ihren Grund im Leibe, und also dem Ansehen nach ausser der Seele. Derowegen werden sie unter die Leidenschaften gerechnet. [...] Weil die Seele durch ihr eigenthümliche Kraft die Empfindungen hervorbringt; so kommen die Bilder und Begriffe der körperlichen Dinge nicht von aussen hinein, sondern die Seele hat sie in der That schon in sich, nemlich auf die Art und Weise, wie es ihr als einem endlichen Dinge möglich ist, nicht wirklich, sondern bloß dem Vermögen nach.<sup>600</sup>

Diese Diskussion mag zunächst banal erscheinen, zeigt aber im Briefroman die Dimension dieses Themas auf, denn die Verknüpfung der Seele mit den Empfindungen bestimmt Figuren wie St. Preux und Werther maßgeblich. Letztlich entsteht aus dieser Beschäftigung mit der Verbindung von Seele und Empfindung eine neue, empfindsame Weltanschauung, die bei Wolff noch in den Kinderschuhen steckt, aber bereits bei Baumgarten eine Weiterentwicklung erfährt. Die Verbindung von sinnlicher Wahrnehmung, Empfindung innerhalb der Seele bereitet den Boden für die Emotionalisierung der Seele in der Literatur.

Baumgarten geht noch einen Schritt weiter und gesteht der sinnlichen Erkenntnis das Vermögen zur Vervollkommnung zu, das bislang nur der rationalen Erkenntnis galt. Damit schafft er die Voraussetzung für die Idee der empfindsamen Liebe als vollkommenem, wenn auch nur kurzfristigem Zustand, wie sie z. B. St. Preux beschreibt.

Zudem bemüht sich Baumgarten um ein komplementäres Verständnis der oberen und unteren Erkenntniswege. Anders als Wolff sieht er die Empfindungen nicht zwingend außerhalb der Seele, wenn er schreibt: „Die Vorstellung meines gegenwärtigen Zustandes, oder die Empfindung (sensationes, apparitiones) sind Vorstellungen des gegenwärtigen Zustandes der Welt, und sie werden durch die Kraft der Seele gewürkt.“<sup>601</sup> Damit ist die Empfindung ganz klar eine Facette der Seele. Wichtiger ist jedoch, wie Baumgarten die Empfindungen dann weiter diversifiziert. Er unterscheidet, wie bis dato üblich, zwischen inneren Empfindungen und äußeren bzw. einem inneren und äußeren Sinn, womit er die Gliederungen in äußere und innere Wahrnehmung im Sinne von Newton oder Hume aufgreift. Die äußeren Empfindungen bezeichnet er als „Werkzeuge der Sinne“<sup>602</sup>. Seine Definition der Empfindung und ihre Zuordnung hebt sich aber nicht tiefgreifend von seinem Vorgänger ab: „Folglich ist eine jede Empfindung eine sinnliche Vorstellung, und muß durch das untere Erkenntnißvermögen gewürkt werden.“<sup>603</sup> Er gibt der Empfindung aber noch ein breiteres Spektrum, indem er sie im Rahmen der Verzückung weiter ausdifferenziert und damit jenen Zustand gliedert, der für den Briefroman zu typisch ist:

---

<sup>598</sup> Wolff, *psychologia empirica*, § 95, S. 56.

<sup>599</sup> Vgl. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, § 749.

<sup>600</sup> Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, § 818.

<sup>601</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 120.

<sup>602</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 120-121.

<sup>603</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 123.

[D]er Zustand desjenigen, welcher durch innerliche Empfindungen ausser sich gesetzt ist, ist eine Entzückung. Sie ist der Seele entweder natürlich, wenn sie durch die Natur gewürkt wird, oder unnatürlich, welche, wenn sie durch die Natur keines einigen zufälligen Dinges gewürkt wird, übernatürlich ist, und ein Wunder.<sup>604</sup>

Anders als es vielleicht bei dem rationalen Aufklärer Kant zu erwarten wäre, nimmt er in dieser Entwicklung eine entscheidende Änderung vor, indem er im Gegensatz zu Baumgarten, der mit einem Stufenmodell den Weg zur Erkenntnis beschreitet, die Sinnlichkeit als passive Empfänglichkeit auf die gleiche Stufe stellt wie den Verstand als aktives Vermögen.<sup>605</sup> Die Sinnlichkeit zeichnet sich durch das Empfangen von Vorstellungen aus, während der aktive Verstand selbst Vorstellungen hervorzubringen vermag.<sup>606</sup> Die Vorstellung von Passivität und Aktivität in dieser Analyse begleitete schon die antike Vorstellung. Kant arbeitet seine Zuordnung noch etwas aus, indem er jedes begriffliche Erkennen dem Verstand unterstellt, während er anschauende Erkenntnis stets sinnlich verstanden wissen will. Diese Differenzierung zeichnet Kants Beitrag aus, wie Schwaiger darstellt.<sup>607</sup> Ihm zufolge hat Kant die Hierarchie aus unten und oben obsolet werden lassen. Dennoch ist auch seine *Anthropologie* noch in obere und untere Erkenntniswege geteilt. Ob dies nun der allgemeinen Verständlichkeit oder dem noch immer tiefstehenden Geist der *Wolff'schen Schule* geschuldet ist, bleibt offen.

In der *Anthropologie* führt Kant seinen Standpunkt deutlich aus und zeigt, wie Sinne und Verstand zusammenarbeiten sollen. Zwar behauptet er, dass die Sinnlichkeit Pöbel sei, weil sie nicht denke, aber dennoch erst ermögliche, dass der gesetzgebende Verstand arbeiten könne. Der Weg zur inneren Vervollkommnung erfordere einen herrschenden Verstand, der die Sinnlichkeit nicht schwächen dürfe. Der Verstand soll die Sinneswahrnehmung ordnen.<sup>608</sup> Wie bereits erwähnt, wehrt sich Kant gegen die Auffassung Baumgartens von der Verdunklung übriger Vorstellungen durch die Empfindung<sup>609</sup> und die These vom Betrug der Sinne.<sup>610</sup> Er glaubt nicht, dass die Sinne verwirren, denn deren Wahrnehmung müsse der Verstand erst ordnen, um daraus Erkenntnis und Erfahrung werden zu lassen. Damit ist der Verstand derjenige, dem die Arbeit zufällt, den reichhaltigen Stoff der Sinne zu abstrahieren. Logischerweise können daher aber die Sinne nicht über den Verstand gebieten, sondern bieten ihm nur ihre Dienste an.<sup>611</sup> Die Ursache für die betrügerische Annahme der Sinne sieht Kant in ihrer Passivität begründet. Die Sinne können nach seiner Auffassung, wie oben bereits erwähnt, nicht trügen, denn sie urteilen nicht, so dass auch hier wieder der Verstand in der Pflicht ist. Kant weist allerdings nachdrücklich darauf hin, dass die Sinne zwar nicht trügen, jedoch durch verschiedene Ursachen gesteigert oder vermindert werden können. Während zunächst Empfindungen und Sinne recht eng verknüpft behandelt werden, unterscheidet Kant konsequenter als seine Vorgänger. Die Sinnlichkeit betrachtet er als die Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von ihnen bewegt werden, zu erhalten, während die Empfindung die

---

<sup>604</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 125.

<sup>605</sup> Vgl. Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 49.

<sup>606</sup> Vgl. Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 50.

<sup>607</sup> Vgl. Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 52.

<sup>608</sup> Vgl. Rauche, *Utopie und Wirklichkeit*, S. 64.

<sup>609</sup> Vgl. Baumgarten, *Metaphysik*, S. 122.

<sup>610</sup> Vgl. Baumgarten, *Metaphysik*, S. 123.

<sup>611</sup> Vgl. Kant, *Anth*, AA VII, 143-145.

Wirkung des Gegenstandes auf die Vorstellungskraft bezeichnet.<sup>612</sup> Die Sinnlichkeit ist für Kant in Sinn und Einbildungskraft geteilt, wobei der Sinn an den Gegenstand geknüpft ist und die Einbildungskraft auch ohne diesen funktioniert. Während der äußere Sinn bei Kant weitgehend mit unserer modernen Definition der Sinne einhergeht, stellt sich die Definition des inneren Sinns diffiziler dar. Er unterscheidet einen äußeren Sinn als Eigenschaften des Gemüts und einen inneren Sinn, der das Gemüt selbst oder seinen inneren Zustand anschaut.<sup>613</sup> Kant selbst definiert den inneren Sinn als Gegenstück zur reinen Apperzeption, als innere Anschauung, dessen, was der Mensch „leidet“, wovon er innerlich bewegt wird. Er hält den inneren Sinn für eine Verknüpfung aus Wahrnehmung und innerer Erfahrung und ordnet ihm die Seele als Organ zu. Damit ist hier zunächst der innere Sinn in der Seele angesiedelt. „Ich, als denkend, bin ein Gegenstand des inneren Sinns, und heiße Seele.“<sup>614</sup> Dort siedelt Kant auch die Gemütskrankheiten an. Für ursächlich hält er die Vorstellung, den inneren Sinn als Erfahrungserkenntnis zu deuten. Er unterteilt in Selbsttäuschung durch Einbildungen von äußeren Erscheinungen oder durch „Eingebungen [...], von denen ein anderes Wesen, welches doch kein Gegenstand äußerer Sinne ist, die Ursache sei.“<sup>615</sup> Er spricht auch von einer gekünstelten Gemütsstimmung, bei der man sich selbst durch „geformte Anschauungen (Träume im Wachen)“ hintergehe.

Da nun die Seele in den Briefromanen eine exponierte Stellung einnimmt, lohnt die Betrachtung von Kants Ausführungen zu den Gemütskrankheiten. Schließlich sind in den Romanen immer wieder Symptome wie das Träumen, das Umhergehen oder das Selbstgespräch zu finden, die auch von Kant in diesem Zusammenhang genannt werden. Die Heilung einer solchen Gemütsverfassung glaubt Kant durch die Zurückführung des Kranken in die äußere, durch die äußeren Sinne erfahrbare Welt, die Ordnung der Dinge bewirken zu können. Bemerkenswert ist hierbei auch Kants Aussage, dass der Mensch umso unglücklicher sei, je mehr er für die Eindrücke des Vitalsinns empfänglich sei. Vergleicht man dazu in Rousseaus Roman die lustvoll geschilderten Sinneserlebnisse, die weit mehr als einen Sinn umfassen, lässt sich Kants Ansicht nicht übertragen. Wenn Kant jedoch im Fortgang die Empfindungen ambivalent betrachtet, lässt sich die Zweiseitigkeit der Empfindung aus Freude und Qual auch in der Literatur wiederfinden, jedoch ohne so streng abgegrenzt zu werden wie bei Kant: „Die Empfindungsfähigkeit aus Stärke [...] kann man zarte Empfindsamkeit, die aus Schwäche des Subjekts, dem Eindringen der Sinneneinflüsse ins Bewusstsein nicht hinreichend widerstehen zu können, d.i. wider Willen darauf zu attendieren, zärtliche Empfindlichkeit [...] nennen.“<sup>616</sup> Die Vollendung der Sinnesvorstellung sieht Kant in dem Punkt, der zwischen der äußersten Anspannung und deren Überschreiten hin zur Abspannung liegt. Hier macht er das Maximum der Empfindungen aus und charakterisiert es durch Unempfindlichkeit und Leblosigkeit. Dementsprechend warnt er eindringlich vor diesem Maximum an Sinnlichkeit und mahnt in Bezug auf Lust und Liebe vor der Befriedigung der Sinne. „Das Bewusstsein, den Genuß in

---

<sup>612</sup> Vgl. Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Riga, 1781 [zitiert nach: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, unveränderter photomechanischer Abdruck, Band IV, Berlin, 1968], S. 29.

<sup>613</sup> Vgl. Kant, KrV, A31.

<sup>614</sup> Zitiert nach Harell, Herbert Martin, Kants Begriff der inneren Sinnlichkeit, Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“, Bonn, 1974, S. 13

<sup>615</sup> Kant, Anth, AA VII, 161.

<sup>616</sup> Kant, Anth, AA VII, 158.

deiner Gewalt zu haben, ist wie alles Idealistische fruchtbarer und weiter umfassend als alles, was den Sinn dadurch befriedigt, daß es hiermit zugleich verzehrt wird und so von der Masse des Ganzen abgeht.“<sup>617</sup>

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass zwar die Bedeutung der Sinne und ihrer Funktion eine stetige Weiterentwicklung erfahren hat, doch zeigt Kant, der vollkommen losgelöst von pietistisch-religiösen Ermahnungen argumentiert, dass auch er noch dazu aufruft, die Sinne zu beherrschen, also den Verstand über die Sinne herrschen zu lassen. Bedenkt man, dass die *Anthropologie* aus dem Jahr 1798 mit diesen Thesen aufwartet, während Goethes Briefroman bereits 24 Jahre zuvor erschien und den Siegeszug der Empfindsamkeit feiert, zeichnet sich ab, dass die Literatur bereits ihren eigenen Standpunkt zum Thema Sinnlichkeit und Einbildungskraft gefunden hat. Zwar sind auch im Briefroman Sinnlichkeit und Einbildungskraft bis zu Werthers Steigerung ins Krankhafte miteinander verknüpft, aber die Suche nach dem Stellenwert der Sinnlichkeit hat Goethe bereits Jahre zuvor aus dem Korsett der Hierarchie befreit. Dabei konnte er auf Rousseaus St. Preux aufbauen.

#### 2.2.3.4 Sinnliches Begehungsvermögen und affektives Gefühl

Der Wunsch, die Befriedigung der Sinne im Griff zu haben, dominiert zu Beginn der literarischen Betrachtung von Gellert den Briefroman, um dann in der Steigerung der folgenden Romane immer weiter an Boden zu verlieren. Für die wissenschaftliche Erörterung ist diese Entwicklung signifikant. Sie umfasst die Vorstellungen und Affekte und findet sich nicht nur bei Kant, sondern leitet die gesamte Debatte. Alle Philosophen weisen immer wieder auf die Kontrolle der aus den Sinnen entstehenden Begierden hin. Sinnlichkeit wird als Bedrohung der moralischen Ordnung gewertet und als „niedere Schicht des Seins“<sup>618</sup> hingestellt. Obwohl die Sinne und die unteren Erkenntnisvermögen – wie bei Baumgarten – aufgewertet und bei Kant verteidigt werden, so bleiben sie stets verbunden mit dunklen Vorstellungen, die es zu klären gilt, um sie mit dem Verstand – also durch die oberen Erkenntniswege – zu beurteilen. Obwohl Newmark für Kant proklamiert, dass er sich gegen das traditionelle Prinzip von Klarheit und Verworrenheit gewendet hätte,<sup>619</sup> so argumentiert Kant dennoch mit Vokabeln wie Klarheit und Deutlichkeit.<sup>620</sup> Seine *Anthropologie* „entmetaphysiziert“ zwar die Erkenntnistheorie, aber dennoch bilden die Fragen nach der Dunkelheit der Erkenntnis und der Dunkelheit der Vorstellungen die Leitfragen von Kants *Anthropologie*.<sup>621</sup>

Doch anders als in Form der gängigen Unterordnung der Sinne unter den Verstand gilt die häufige Abwertung der Sinnlichkeit nicht vorrangig den Sinnen als solchen, sondern dem, was auf ihrer Basis entsteht, nämlich dem Begehungsvermögen. Es geht nicht um die Sinne als Wahrnehmungsorgan – denn als solches machen sie Erkenntnis erst möglich –, sondern um das daraus resultierende Begehungsvermögen, das nicht nur aus religiöser Sicht Fallstricke birgt. Da die Sinne ohne Verstandesorientierung arbeiten, gibt es für sie nur Lust und Un-

---

<sup>617</sup> Kant, Anth, AA VII, 165.

<sup>618</sup> Kondylis, Die Aufklärung, S. 15.

<sup>619</sup> Vgl. Newmark, Passion – Affekt – Gefühl, S. 211. Dazu auch Wunderlich, Kant und die Bewußtseinstheorie, S. 249. Er glaubt, dass sich Kant mit wenigen Ausnahmen des Klarheit-Deutlichkeitsschemas bedient habe.

<sup>620</sup> Vgl. Kant, Anthropologie, z. B. S. 135-140: „dunkler Vorstellungen im Menschen“.

<sup>621</sup> Vgl. Oberhausen, Dunkle Vorstellungen, S. 135.

lust. Das Bekehrungsvermögen baut auf den Sinnen auf und folgt diesem Prinzip, so heißt es bei Wolff:

Wenn der Mensch das Gute und Böse nur durch die Sinnen, nicht durch die Vernunft unterscheidet, so giebet er nur acht, ob es ihm gegenwärtig Lust oder Unlust machet. Da demnach die Lust und Unlust, welche er empfindet, die Bewegungsgründe sind, warum er etwas thut, oder unterläset, und also er von seinen Affecten angetrieben wird dieses zu thun, und jenes zu lassen; so schläffet das Gewissen bey einem Menschen, der an den Sinnen und Affecten hanget, folgendes unter der Slaveren ist.<sup>622</sup>

Dieses Zitat zeigt nicht nur, für wie gefährlich-versklavend Wolff die Sinne als Triebfeder der Affekte hält, sondern es macht zudem deutlich, dass die Sinne des Verstandes bedürfen, der sie im Zaum hält. Die Sinne sind ohne Verstand pures Begehren und müssen durch ihn gezügelt werden. Waren sie zuvor wichtig, um Stoff für Vorstellungen und Einbildungen zu liefern, die der Verstand dann auf dem Weg zur Erkenntnis einordnen sollte, so wird hier die andere Seite betrachtet und gezeigt, warum die Sinneslust den Verstand benötigt. Mit dieser traditionellen Gegenüberstellung von beiden Erkenntnisvermögen Verstand und Sinnlichkeit kommt weniger ein Dualismus zum Tragen, sondern es wird vielmehr auf die gegenseitige Abhängigkeit verwiesen, da die Sinne mit dem Verstand in symbiotischer Wechselbeziehung stehen. Trotzdem sind die Sinne als Basis für das sinnliche Bekehrungsvermögen bei Wolff den oberen Erkenntniswegen untergeordnet und es wird die hierarchische Stellung des Verstandes herausgestrichen, denn nur so halte das Erkenntnisvermögen die Begierden in Schach. Baumgarten argumentiert in ähnlicher Weise wie Wolff. Er macht das Begehren vom Grad der Erkenntnis – die im oberen Erkenntnisbereich als Verstandsgrundlage zu verstehen ist – abhängig und verknüpft es mit Vorstellungen:

Je kleiner oder grösser diejenigen Erkenntnißvermögen sind, welche zum Begehren oder Verabscheuen erfordert werden, desto kleiner oder grösser ist das Bekehrungsvermögen, welches ihnen folgt, oder welches durch sie bestimmt wird. Wer begehrt und verabscheuet hat die Hervorbringung einer Vorstellung zur Absicht. Folglich sind die Vorstellungen, welche den Grund dieser Absicht enthalten, die Bewegungsursachen der Begierden und Verabscheuungen, und die werden die Triebfedern des Gemüths genannt.<sup>623</sup>

Auch Wolff hatte bereits das Begehren durch Vorstellungen definiert: „Wenn ich mich bestrebe eine gewisse Vorstellung hervorzubringen, das ist, wenn ich die Kraft meiner Seele oder mich bestimme, eine gewisse Vorstellung mir zu würken, so begehre ich.“<sup>624</sup> Begehren und Verabscheuen resultieren aus der Vorstellung des Guten und Schlechten, während die Affekte „heftigere sinnliche Begierden und Abneigungen [sind], so entstehen auch sie aus der Idee oder Vorstellung des Guten und Schlechten, sofern diese verworren oder sinnlich ist.“<sup>625</sup> So führt die Argumentationskette von den Sinnen, die die Vorstellungen ermöglichen, hin zu den Vorstellungen, die die sinnliche Begierde in Gang setzen. So befindet sich die Vorstellung wiederum in einer Vermittlerrolle. Stand sie bei Aristoteles noch zwischen Körper und Seele, steht sie jetzt zwischen Sinnen und Begehren, was letztlich als eine neue Variante des Wechselspiels von sinnlichem Körper und Seele gesehen werden kann. Dieses Konzept führt auch Wolff an:

---

<sup>622</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 191.

<sup>623</sup> Baumgarten, Metaphysik, S. 156-157.

<sup>624</sup> Baumgarten, Metaphysik, S. 155.

<sup>625</sup> Baum, Begehren und Fühlen, S. 115.



Aus den undeutlichen Vorstellungen des Guten entsteht die sinnliche Begierde, welche demnach nichts anderes ist als eine Neigung der Seele gegen die Sache, davon wir einen undeutlichen Begriff des Guten haben [...] Es ist aber wohl anzumerken, daß zu dieser sinnlichen Begierde gar viele Vorstellungen das ihre beytragen können, und sie aus gar vielen kleinen Neigungen zusammen gesetzt ist.<sup>626</sup>

Auch Kant äußert sich zur Ableitung des Begehrens aus den sinnlichen Vorstellungen, wenn er gleich zu Beginn seines Buchs „Vom Bekehrungsvermögen“ schreibt: „Begierde ist die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjekts durch die Vorstellung von etwas Künftigem als einer Wirkung derselben. Die habituelle sinnliche Begierde heißt Neigung. Das Begehren ohne Kraftanwendung zu Hervorbringung des Objekts ist Wunsch.“<sup>627</sup> Dieser Bereich des Bekehrungsvermögens bildet die Grundlage für Kants Analyse von Lust und Unlust, aus der seine Neugestaltung der Affekte und Leidenschaften hervorgeht. Bereits in der *Metaphysik der Sitten* hatte er die Sinne als Wahrnehmungsvermögen klassifiziert und die sinnliche Begierde mit den Leidenschaften in Verbindung gebracht.<sup>628</sup>

Die enge Verbindung von Vorstellungen und Begierden wird im Briefroman zum Gestaltungsprinzip. Nirgendwo lassen sich Vorstellungen so gut darstellen wie in den Briefen aus der *Ich*-Perspektive. Gleiches gilt für die Begierden. Damit stehen die sinnlichen Vorstellungen für zwei Bereiche: Sie sind Ausdruck der aufgeklärten Debatte zum sinnlichen Menschen und bieten den Literaten Potential für eine den Leser rührende Geschichte.

### 2.2.3.5 Das Gefühl von Lust und Unlust als drittes Seelenvermögen bei Kant

Anders als seine Vorgänger fokussiert sich Kant in der *Anthropologie* auf den Bereich Lust und Unlust sowie auf das Bekehrungsvermögen und gibt dieser Erörterung mehr Raum als seine Vorgänger. Grund dafür dürfte das voranschreitende Interesse an den unteren Erkenntniswegen mit ihren Affekten und Begierden zum Ende der Aufklärung sein, dem ebenso die gefühlvolle Literatur Rechnung trägt. Für Kant ergibt sich das Gefühl nicht zwingend aus dem Erkenntnisvermögen, sondern hat seinen eigenen Bereich. Brandt ist jedoch der Meinung, dass das Gefühl bei Kant kein eigenes Vermögen wie Erkenntnis oder das sinnliche Begehren sei.<sup>629</sup> Newmark hingegen sieht im Gefühl der Lust und Unlust bei Kant neben Bekehrungs- und Erkenntnisvermögen ein drittes Seelenvermögen, das als Mittelglied zwischen den bis dato etablierten Vermögen aus Erkenntnis und Begehren fungiert.<sup>630</sup> Genauso beschreibt es Kant selbst in der Kritik der Urteilskraft.<sup>631</sup> Nach Baum zielt Kants spätere Kritik an der Erkenntnis der Seele auf den Versuch Wolffs ab, alle Gemütsvermögen durch die Erkenntnis zu erklären. Vielmehr wolle Kant das Gefühl von Lust und Unlust aus dem Bekehrungsvermögen ausgliedern, denn die „Lust oder Unlust geht dabei dem Begehren nicht vorher, sondern folgt entweder zuerst auf die Bestimmung des Bekehrungsvermögens, oder ist vielleicht nichts anderes, als die Empfindung dieser Bestimmbarkeit des Willens durch Vernunft selbst, also gar kein besonderes Gefühl“<sup>632</sup>.

---

<sup>626</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 434-435.

<sup>627</sup> Kant, Anth, AA VII, 251.

<sup>628</sup> Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten*, Einleitung zur Tugendlehre, S. 34-43.

<sup>629</sup> Vgl. Brandt, Kommentar zu Kants *Anthropologie*, S. 335.

<sup>630</sup> Vgl. Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl* S. 214.

<sup>631</sup> Vgl. Eisler, *Kant-Lexikon*, S. 232.

<sup>632</sup> Baum, *Begehren und Fühlen*, S. 126.

Da sich der erste Teil der *Anthropologie* in die drei Bücher *Erkenntnisvermögen*, *Gefühl von Lust und Unlust* sowie *Begehrungsvermögen* teilt, erscheint Newmarks Auffassung logischer. In Kants Schema hat das Gefühl wiederum zwei Aspekte: einen sinnlichen und einen intellektuellen, wodurch es in anderer Form wiederum zum Bindeglied wird. Durch diese Strukturierung hebt sich Kant nicht nur von Wolff ab, sondern gesteht seiner Theorie auch die Aufwertung des Begehrens zu, wie sie in der Literatur schon lange geschehen ist. Trotzdem spielte auch bei Wolff das Begehrungsvermögen eine große Rolle, das sich durch Lust und Unlust definiert, was nicht mit einem Affekt zu verwechseln ist. Vielmehr sind für ihn Wollen und Nichtwollen rationales Begehren und damit im Bereich des Willens einzuordnen.<sup>633</sup>

In seinen weiteren Ausführungen unterteilt Kant die sinnliche Lust in Vergnügen als Lust durch den Sinn und die Lust durch die Einbildungskraft in Form von Geschmack. Die intellektuelle Lust beschreibt Kant als darstellbaren Begriff und in ihrer zweiten Ausprägung als intellektuelle Lust durch die Idee.<sup>634</sup> Brandt weist darauf hin, dass Kant ursprünglich dem Kapitel der sinnlichen Lust ein Kapitel zur intellektuellen Lust gegenübergestellt hatte, das aber letztlich innerhalb der Geschmackserörterung diskutiert wird.<sup>635</sup> Dieses Buch führt die Grundprinzipien des kantschen Denkens in Anlehnung an die antike, stoische Affekttheorie des Mangels (Unlust) bzw. des Überflusses (Lust) derselben Sache aus. Kant spricht beim Gefühl von Lust und Unlust nicht wie Platon oder Aristoteles von einem Dualismus von Lust und Leid. Er weist darauf hin, dass es sich nicht um reine Antagonisten handelt, sondern um Erwerb und Mangel als Widerspiel, wie es dem stoischen Verständnis entspricht. Deutlich macht Kant dies auch in seiner Beschreibung des Vergnügens als angenehme „Lust durch den Sinn“ und des Schmerzes als unangenehme „Unlust durch den Sinn“<sup>636</sup>. So kann Vergnügen sowohl Aufhebung von Schmerz sein als auch Vorfreude auf eine Annehmlichkeit. Wichtig ist diese Definition vom „Vergnügen als Gefühl der Beförderung“ und „Schmerz als ein Hinderniß des Lebens“ und der daraus abgeleiteten These, dass vor jedem Vergnügen der Schmerz stehen muss.<sup>637</sup> Der Schmerz ist somit immer das erste Gefühl, gerade mit Hinblick auf das Leiden, die Passion im Briefroman. Für Kant ist „Schmerz der Stachel der Tätigkeit“<sup>638</sup>, der immer wiederkehren muss und ohne den unser Leben leblos wäre.

Doch dieser Zusammenhang lässt sich nicht erst bei Kant beobachten. Bereits Condillac erhebt 1754 Lust und Schmerz zum Antrieb des Begehrens: „Wegen dieses künstlichen Getriebes nun sind Lust und Schmerz das einzige Prinzip, das [...] alle ihre Seelenthätigkeiten bestimmt.“<sup>639</sup> An anderer Stelle heißt es: „[I]n der Lust und dem Schmerz endlich, welche die Empfindungen, die ich habe, ständig begleiten, glaube ich den Grund meines Lebens und aller meiner Fähigkeiten wahrzunehmen.“<sup>640</sup> Das Zitat macht deutlich, dass die gesamte Debatte unter der Überschrift dieses Prinzips steht und der Sinn hinter Lust und Schmerz als Lebens-

---

<sup>633</sup> Vgl. Baum, *Begehren und Fühlen*, S. 116.

<sup>634</sup> Vgl. Kant, *Anth*, AA VII, 230.

<sup>635</sup> Vgl. Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 34.

<sup>636</sup> Kant, *Anth*, AA VII, 230.

<sup>637</sup> Vgl. Kant, *Anth*, AA VII, 231.

<sup>638</sup> Kant, *Anth*, AA VII, 231.

<sup>639</sup> Condillac, *Abhandlung über die Empfindungen*, S. 7.

<sup>640</sup> Condillac, *Abhandlung über die Empfindungen*, S. 150.

prinzip stilisiert wird.<sup>641</sup> Bei Condillac kann Schmerz ab- und zunehmen, wobei Letzteres bis zur Zerstörung des lebenden Wesens gesteigert werden kann. Das Abnehmen der Empfindung verbleibt dagegen immer im angenehmen Bereich. Die Lust geht bei der Zunahme bis zum Schmerz, während beim Abnehmen die Empfindung erlischt.<sup>642</sup> Ein „gleichgültiger“ Zustand ist für Condillac nicht möglich.

Darauf bauen Kants Ausführungen zum Gleichmut auf. Weil der Gleichmut in den Briefromanen teilweise zum Ideal stilisiert wird oder das Mäßigen der Empfindungen auf das stoische Prinzip des Ausschaltens aller Gemütsbewegungen hin ausgerichtet zu sein scheint. Kants Ausführung von Lust und Schmerz ähneln Condillac, jedoch hält er Gleichmut für möglich: Gleichmütig ist für ihn derjenige, „welcher sich weder erfreut noch betrübt, und [der], der gegen die Zufälle des Lebens gleichgültig, mithin von stumpfen Gefühl ist“<sup>643</sup>. Hält man sich vor Augen, wie sehr Kant auf den Wechsel von Lust und Unlust als Triebfeder hinweist, erklärt sich, warum er die Empfindsamkeit nicht als Gegensatz zur Gleichgültigkeit versteht, sondern als Stärke. „Sie ist ein Vermögen und eine Stärke, den Zustand sowohl der Lust als Unlust zuzulassen, oder auch vom Gemüt abzuhalten, und hat also eine Wahl.“<sup>644</sup> Kant schreibt der Empfindsamkeit Stärke zu, weil er darin das Vermögen sieht, Gefühle anderer nicht nach der eigenen Stärke, sondern nach deren Schwäche zu beurteilen. Diese Differenzierung und Gewichtung machen nicht alle seine Zeitgenossen. Brandt setzt diese Auffassung Kants in den historischen Zusammenhang und fügt hinzu: „Für die Spätaufklärung, die eine in ihrem Sinne richtige Empfindsamkeit vertritt, ist die Frontstellung nach zwei Seiten, gegen den kalten Vernünftler und das schwärmerische Genie, charakteristisch. Sie kann die Empfindsamkeit bejahen, weil sie sich von der Leidenschaft grundsätzlich unterscheidet“<sup>645</sup>. Kant kann hierfür als Beispiel genannt werden, da er im dritten Buch eine strikte Trennung von Affekten und Leidenschaften vornimmt. Es bleibt aber noch hinzufügen, dass Kant sich auch vom Ideal des Gleichmuts, wie es die pietistische oder auch quietistische Kirche vertritt, lossagt.

### 2.2.3.6 Definition und Entstehung von Affekten und Leidenschaften

Ausgehend von Wolff, der anders als Kant keine Differenzierung im Bereich der Leidenschaften vornimmt, stellen sich die Leidenschaften und Affekte als sinnliche Begierden dar: „Ein mercklicher Grad der sinnlichen Begierde und des sinnlichen Abscheues wird ein Affect genennet.“<sup>646</sup> Sie sind demnach lediglich durch einen hohen Grad der Lust oder Unlust gesteigerte Begierden sinnlicher Natur.<sup>647</sup> Als eines der unteren Erkenntnisvermögen müssen die Affekte für Wolff getreu dem Schema aus dunklen Vorstellungen hervorgehen: „Denn wie

---

<sup>641</sup> Vgl. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, S. 139. Bereits bei Locke, an dem sich Condillac orientiert, zeigen sich Lust und Schmerz als treibende Faktoren des menschlichen Seins. „Lust oder Unlust, und zwar eines oder das andere, verbindet sich mit fast allen unseren Ideen, sowohl denen der sensation als denen der Reflexion; es gibt kaum eine Einwirkung auf unsere Sinne von außen, noch einen verborgenen Gedanken unseres Geistes im Innern, der nicht imstande wäre, Freude oder Schmerz in uns zu erzeugen.“

<sup>642</sup> Vgl. Condillac, *Abhandlung über die Empfindungen*, S. 12.

<sup>643</sup> Kant, *Anth*, AA VII, 235.

<sup>644</sup> Kant, *Anth*, AA VII, 235.

<sup>645</sup> Brandt, *Kommentar zu Kants Anthropologie*, S. 351.

<sup>646</sup> Wolff, Christian, *Vernünfftige Gedancken von Gott, von der Welt und der Seele des Menschen*, § 439.

<sup>647</sup> Vgl. Baum, *Begehren und Fühlen*, S. 116.

der Affect nichts anders als eine hefftige sinnliche Begierde ist, so muß er wie eine jede andere aus undeutlichen Vorstellungen des Guten entstehen.“<sup>648</sup> Ausgehend von dieser Definition und Herleitung ergibt sich für Wolff auch bei den Affekten eine Unterteilung nach angenehm und unangenehm. So heißt es: „Da die sinnlichen Begierden durch undeutliche Vorstellungen des Guten: der sinnlichen Abscheu aber durch undeutliche Vorstellungen des Bösen entstehen; so müssen die angenehmen Affecten durch undeutliche Vorstellungen vieles Guten, die unangenehmen oder widrigen durch undeutliche Vorstellungen vieles Bösen.“<sup>649</sup> Und weiter behauptet er: „Und also könnte man auch sagen: die angenehmen Affecten wären eine empfindliche Lust; die widrigen eine empfindliche Unlust.“<sup>650</sup> Ebenso klassifiziert Wolff die vermischten Affekte und betont gleichzeitig, dass nicht jede Lust und Unlust, nur weil sie empfindsam ist, ein Affect sei. Zudem ergänzt Wolff, dass die Arten der Affekte durch verschiedene Grade der Lust und Unlust entstehen. Ähnlich wie bei Kant auch belegt Wolff seine Ausführungen mit praktischen Beispielen, die im Bereich der Affekte mit körperlich-sichtbaren Ausdrucksformen wie Veränderungen der Miene, Rotwerden, Schwitzen etc. einhergehen.<sup>651</sup>

An diese Einordnung der Affekte schließt sich die Frage nach dem Umgang mit ihnen an:

Zu dieser Vorstellung aber wird eine Maxime erfordert, darnach er das Gute oder Böse zu beurtheilen pfelet. Nemlich die Erfahrung zeigt ihm die Beschaffenheit der gegenwärtigen Sache oder Begebenheit; die Einbildungs-Kraft bringet die allgemeinen Maximen vor, danach wir urtheilen ob etwas gut oder böse sey und das Gedächtnis vergewissert uns derselben; und darauf stellen wir uns die gegenwärtige Sache oder Begebenheit als Gut oder Böse vor.<sup>652</sup>

Aufbauend auf dieser Annahme führt Wolff das Geschehen in der Seele aus und leitet daraus wie in einer mathematischen Gleichung die Gründe für den Ausbruch eines Affekts ab.<sup>653</sup> Er verweist weiterhin auf die historische Erfahrung, die oft die Heftigkeit eines Affekts dämpfen müsste. Täte sie dies nicht, so wäre dies ein „Mangel genungsamers Erkänntniß des vorhergehenden Zustandes, oder weil man im Überlegen und Nachdencken nicht genug geübet“<sup>654</sup> ist. Daher muss es Ziel des Menschen sein, die Herrschaft über die Affekte zu behalten, und dafür müsse man nur auf der Grundlage von allgemeinen Handlungsmaximen und Erkenntnis zu einem Vernunftschluss kommen, um letztlich über Gut und Böse urteilen zu können und seine Handlungen danach auszurichten. Damit zeigt sich bereits bei Wolff die Notwendigkeit einer definierten Handlungsmaxime, nach der bereits sein Vorreiter Thomasius innerhalb theologischer Richtlinien suchte und die Kant später mit dem kategorischen Imperativ und seiner moralischen Ethik zum zentralen Thema erhebt.

Wolff ist von dieser Ausarbeitung noch weit entfernt, will er doch mit seiner Einordnung der Affekte das Fundament schaffen, auf dem seine Nachfolger aufbauen. Grundsätzlich kann Wolff den Affekten nicht viel Gutes abgewinnen, obwohl er betont, dass es keinen Affect gebe, der nicht mit Gottes Hilfe und durch Vorstellungen, die gute Handlungen hervorbrin-

<sup>648</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 198

<sup>649</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 441.

<sup>650</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 442.

<sup>651</sup> Vgl. Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 444.

<sup>652</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 192.

<sup>653</sup> Vgl. Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 192.

<sup>654</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 196.

gen, zum Guten gewendet werden könne.<sup>655</sup> Für ihn sind die unteren Erkenntniswege allgemein – und damit auch die Affekte – hinderlich und fehleranfällig:

Die Herrschaft der Sinnen, der Einbildungs-Kraft und Affecten machet die Slaveren des Menschen aus. Da wir nur durch diese Herrschaft gehindert werden, daß wir das Gute unterlassen, und das Böse vollbringen; so ist die Slaveren die Hinderniß, daß der Mensch das Gesetz der Natur nicht beobachtet und folgendes seine Glückseeligkeit verabsäümet, hingegen sich unglückseelig machet.[...] Wer demnach dieses Hinderniß aus dem Wege räumen will, der muss [...] sich also von der Slaveren loß machen, und in die Freyheit, welche ihr entgegen gesetzt ist versetzen können.<sup>656</sup>

Wolff macht hier deutlich, welche Ideale seine Theorie verfolgt: die der Glückseligkeit und der Freiheit in erster Linie in Form der freien Entscheidung nach vernunftgesteuerten Erkenntnisprozessen. Die Affekte unterlaufen diese Bemühungen, wie er in folgendem Zitat ausführt:

Da nun aber bey den Affecten der Mensch nicht bedencket, was er thut; und er demnach seine Handlungen nicht mehr in seiner Gewalt hat; so wird man gleichsam gezwungen zu thun und zu lassen, was er sonst nicht thut, noch lassen würde, wenn er deutlich begriffe, was es wäre. Derowegen weil die Affecten von den Sinnen und der Einbildungskraft herrühren; so machet die Herrschaft der Sinnen, der Einbildungskraft und Affecten die Slavery des Menschen aus.<sup>657</sup>

Natürlich steuert auch Wolff Rückschlüsse zum richtigen Umgang mit den Affekten bei:

Wer demnach ihr (der Herrschaft der Sinne, Einbildungskraft und Affekte) widerstehen und dadurch die Herrschaft über sie behalten will, der muß sich wieder die Vorurtheile von dem Guten und Bösen verwahren und seine Aufmerksamkeit ungestöhret erhalten können. Beydes geschiehet, wenn man 1. Eine hefftige Begierde in sich erregt nichts vorzunehmen, als was der letzten Absicht seines Lebens gemäß ist. 2. Die Geschicklichkeit erlanget in jedem vorkommenden Falle zu urtheilen, ob unser Thun und Lassen der Haupt-Absicht des ganzen Lebens gemäß sey oder nicht 3. Sich endlich angewöhnet alle sein Thun und Lassen zu bedencken und den ganzen Tag an seinen guten Vorsatz zu gedencken.<sup>658</sup>

Und zu guter Letzt verweist er auf das Prinzip des Ausgleichs:

Und lernet man hieraus, wie sorgfältig man darauf acht haben muß, das schlimme Affecten nicht zu starck einwurzeln: Ja daß es nicht genug sey einem, den man von einem Affecte bringen will, die Gelegenheit dazu zu benehmen, sondern daß man ihm zugleich in entgegen gesetzten Affecten üben müsse.<sup>659</sup>

Baumgarten hebt sich in diesem Bereich von seinem Mentor ab. Ebenso wie später Kant unterteilt Baumgarten die Begierden und Leidenschaften – wenn auch mit anderer Definition. Für Baumgarten sind Leidenschaften oder Gemütsbewegungen – die er als lateinisch *affectus*, *passiones*, *affectiones*, *perturbationes animi* übersetzt – starke Begierden bzw. Verabscheuungen aus sinnlichem Trieb. Sie können angenehm und unangenehm sein, wurzeln aber immer im Sinnlichen, das sie verstärken kann. Letztlich ließen sie aber mit der Zeit nach. Er fügt

---

<sup>655</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 431: „Unterdessen ist kein Affect, der nicht auch könnte zum Guten gebraucht werden: Daher GOTT selbst Affecten beygelegt werden [...] Nemlich wenn die Affecten den Menschen von dem Bösen abhalten und zum Guten bringen, hingegen ihn nicht zu jenem verleiten. [...] So muß man darauf bedacht seyn, daß die Vorstellungen, wodurch die Affecten erregt werden, Bewegungs-Gründe guter Handlungen werden. [...] Denn die Bewegungs-Gründe sind Vorstellungen des Guten und des Bösen und in Affecten geschehen gleichfals dergleichen Vorstellungen, ob zwar nur undeutlich.“

<sup>656</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 183-184

<sup>657</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 491.

<sup>658</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 186.

<sup>659</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 420.

jedoch an, dass „die stärkeren Leidenschaften unaussprechlich [sind], und wenn eine Leidenschaft in Worte ausbricht, so läßt sie, um eben der Ursache willen, nach.“<sup>660</sup>

Er unterteilt in positive Leidenschaften wie Freude, Fröhlichkeit, Zufriedenheit, Frohsein, Hoffnung, Zuversicht, was Verlangen genannt werde, Ehrbegierde sowie Mut und Kühnheit. In diesem Zusammenhang spricht Baumgarten auch von der Liebe als der Freude über die Vollkommenheit bzw. auch als Dankbarkeit, Barmherzigkeit, Gunst, Gewogenheit und Gnade. Die unangenehmen Leidenschaften definiert er als Bosheit und Verspottung. Später im Text auch als Betrübnis, Traurigkeit, Harm, Reue, Besorgnis, Furcht, Grausen, Verzweiflung und Schreck. In Bezug auf die Hoffnung zählt er Kleinmütigkeit, Sehnsucht und Ekel auf und führt noch Scham, Mitleid, Hass, Neid und Zorn an, womit er sich eher im klassisch-aristotelischen Vokabular bewegt. Ebenso seien Verwunderung und Neugierde triebhaft zu werten.<sup>661</sup>

Dennoch wird das sinnliche, untere Begehrungsvermögen bei Baumgarten ebenso von Begehren und Verabscheuungen beherrscht wie bei Wolff, jedoch fehlt hier der direkte Bezug zum guten Handeln und auch die Anleitung für den Umgang mit den Leidenschaften – bei Wolff als Affekte bezeichnet – die Wolffs Ausführungen charakterisieren.

Da ich mich in meinen Erwartungen betrügen, und meinen kann, daß ein gewisser Grad der Begierde und der Verabscheuung zureichend seyn werde einen Gegenstand zu würken oder zu verhindern, der doch nicht zureichend ist: so können meine beschließenden Begierden und Verabscheuungen dennoch ohne Wirkung seyn.<sup>662</sup>

Kants Affekttheorie unterscheidet nochmals andere Schwerpunkte, so dass man spätestens bei ihm schwerlich von einer Definition der Leidenschaften als Überbegriff für alle emotionalen Bewegungen<sup>663</sup> sprechen kann. Während Wolff allgemein von Affekten spricht und Baumgarten lexikonartig Leidenschaften vorstellt, unterscheidet Kant zwischen Affekten und Leidenschaften. Während man heute dem Affekt motorische und vegetative Symptome zuordnet und lediglich von einer Einschränkung der Willenskraft und des Kritikvermögens bis hin zu unüberlegten, unbeherrschten Affekthandlungen ausgeht, schreibt Kant den Affekten nicht-rationale Eigenschaften zu und grenzt dabei zunächst die Affekte von den Leidenschaften ab:

Die durch die Vernunft des Subjekts schwer oder gar nicht bezwingliche Neigung ist Leidenschaft. Dagegen ist das Gefühl einer Lust oder Unlust im gegenwärtigen Zustande, welches im Subjekt die Überlegung (die Vernunftvorstellung, ob man sich ihm überlassen oder weigern solle) nicht aufkommen lässt, der Affekt. Affekten und Leidenschaften unterworfen zu sein, ist wohl immer Krankheit des Gemüts, weil beides die Herrschaft der Vernunft ausschließt.<sup>664</sup>

Diese Unterscheidung vertieft Kant noch, indem er den Affekt als „Überraschung durch Empfindung“ charakterisiert, die übereilt zu einem Grade des Gefühls wächst, das jede Überlegung unmöglich macht.<sup>665</sup> Dem gegenüber steht die Leidenschaft als überlegendes, sich Zeit lassendes Gefühl. Diese Unterscheidung prägt Kants Standpunkt, da sie das Thema Wahl und

---

<sup>660</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 160-161.

<sup>661</sup> Vgl. Baumgarten, *Metaphysik*, S. 162-163.

<sup>662</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 158.

<sup>663</sup> Vgl. Mellmann, Katja, „Ich fühle! Ich bin!“; Zur literarischen Anthropologie im Sturm und Drang, in: Eibl, Karl (Hg.), *Aufklärung, Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Band 14, Hamburg, 2002, S. 151.

<sup>664</sup> Kant, *Anth*, AA VII, 251.

<sup>665</sup> Vgl. Kant, *Anth*, AA VII, 251.

Freiheit näher bestimmt. Affekte sind für ihn Gefühle, die die „Schranken der inneren Freiheit im Menschen“ überschreiten.

Der Affekt tut einen augenblicklichen Abbruch an der Freiheit und der Herrschaft über sich selbst. Die Leidenschaft gibt sie auf und findet ihre Lust und Befriedigung am Sklavensinn. Weil indes die Vernunft mit ihrem Aufruf zur inneren Freiheit doch nicht nachläßt, so seufzt der Unglückliche unter seinen Ketten.<sup>666</sup>

Damit werden die innere Freiheit und die Freiheit des Willens als maßgebende Frage in Hinsicht auf die individuelle Autonomie im Briefroman gestellt.

Zudem sind bei Kant die Affekte und Leidenschaften mit Tugend und Moral verbunden. Er gesteht im weiteren Textverlauf den Neigungen zu, dass sie für den Menschen unentbehrlich sind, nur wäre es nicht im Sinne der Natur, dass daraus Leidenschaften erwachsen. Für Kant müssen Leidenschaften einen Zweck haben, der über die provisorische Statthalterfunktion hinausgeht, so dass aus der Bekämpfung der Leidenschaften eine moralische Haltung resultiert.<sup>667</sup> „Leidenschaft ist die Empfänglichkeit des inneren Zwangs durch seine Neigung in Befolgung seiner Zwecke. Leidenschaft setzt also zwar ein sinnliches aber doch auch ein diesem entgegenwirkendes vernünftiges Begehungsvermögen voraus.“<sup>668</sup> Hier ähnelt seine Haltung der Wolffs, der jedem Affekt immer einen positiven „Gegenaffekt“ zugeordnet hat. Auch kommt wieder die moralische Haltung der Aufklärer zum Vorschein, die lediglich bei Baumgarten keinen augenfälligen Leitgedanken bildet. Darüber hinaus macht Kant für die Leidenschaften geltend, dass sie immer auf Menschen gerichtet sind und auch nur durch Menschen befriedigt werden können.<sup>669</sup>

Diese Zusammenstellung zeigt, warum das Zulassen von Gefühlen und Affekten in den Briefromanen eine solch hohe Bedeutung hat. Schließlich widerspricht es der philosophischen Lehre, die Affekte auch noch im ausgehenden 18. Jahrhundert und ohne religiöse Ausrichtung gezügelt wissen zu wollen. Die Tragweite dieser Auffassung setzt sich dann beim Thema Tugend und Moral weiter fort. Die bis dato religiös durchwirkte Auffassung der Tugend als Grundstein eines moralisch-christlichen Gemeinschaftslebens ist an die Beherrschung der Affekte und Leidenschaften gebunden, so dass umgekehrt ein affektgesteuertes Leben nicht nur das Leben in der Gesellschaft verhindert, sondern gleichzeitig zur Untugend neigt. Die Betonung der Tugend in den Briefromanen Gellerts und Rousseaus rückt nicht nur im weiteren Verlauf durch ein Zurückweichen der jenseitigen Gotteserwartung zurück, sondern auch, weil die Parameter Leidenschaft und Tugend nur noch schwer zu verbinden sind. Dennoch ist auch im *Werther* noch die Bewunderung für die Tugend einer Lotte sichtbar.

### 2.2.3.7 Ausgewählte Affekte bzw. Leidenschaften bei Kant

Nachdem Kant die Grundlage seines anthropologischen Denkens dargelegt hat, diskutiert er im dritten Buch seiner *Anthropologie* mit der klaren Trennung von Affekt und Leidenschaft einige der klassischen Affekte, die bereits seit der Antike als solche verstanden werden. Dabei gewinnt er dem klassischen Verständnis der Affekte fast durchgängig eine leidenschaftliche

---

<sup>666</sup> Kant, Anth, AA VII, 267.

<sup>667</sup> Vgl. Brandt, Kommentar zu Kants Anthropologie, S. 390.

<sup>668</sup> Zitiert nach Brandt, Kommentar zu Kants Anthropologie, S. 394.

<sup>669</sup> Vgl. Kant, Anth, AA VII, 270.

wie auch eine affektive Ausprägung entsprechend seiner Definition ab. Er betrachtet einen zunächst als klassischen Affekt erscheinenden Zustand als zwei Seiten einer Münze: einer affektiven und einer leidenschaftlichen. Doch eine Vermischung weist er nachdrücklich zurück, denn „wo viel Affekt ist, da ist gemeiniglich wenig Leidenschaft. Affekte sind ehrlich und offen, Leidenschaften dagegen hinterlistig und versteckt.“<sup>670</sup> Man muss daher stets bedenken, dass die heutige Unterteilung der Affekte zurückgehend auf die griechische Antike nicht vollständig der Definition Kants entspricht. Eine Gefühlsregung, die im Sprachgebrauch als Affekt bezeichnet wird, kann nach Kants Verständnis durchaus eine Leidenschaft sein. Baum zeigt auf, wie diese Teilung aus dem Denken Baumgartens entspringt, der neben Leidenschaften und Affekten auch eine Trennung von Gefühl und Begierde anführt. Gefühle seien für Kant eine besondere Art der Empfindung. Wir würden uns unseres Gemütszustandes als Zustand eines Lebewesens bewusst werden.<sup>671</sup> Mit Blick auf Goethes *Werther* lässt sich dessen Gefühlsprägung, die nicht mehr im Lichte der Begierden steht, sondern sich mit den Empfindungen verbrüderet, besser nachvollziehen. Entspricht sie doch der Entwicklung, die sich zwischen Baumgartens *Psychologie* und Kants *Anthropologie* vollzogen hat. Im Weiteren folgert Baum richtig, dass Kant die Affekte umdeutet. Waren sie bei Baumgarten noch allgemeine Gemütsbewegungen, Beunruhigungen oder Leidenschaften, so werden sie bei Kant spezielle Arten der Gemütsbewegung und von ihm teilweise als Gefühl bezeichnet, sofern sie die Selbstbeherrschung des Menschen gefährden.<sup>672</sup> Kant selbst spricht vom Affekt als einem Gefühl, das uns aus der Fassung bringe, wohingegen die Leidenschaften eine Begierde seien. Ersteres sei mit einer Wahrnehmung der Wirklichkeit verbunden, während die Begierde auf etwas Mögliches gerichtet sei. Die Abkehr von seinen Vorgängern vollzieht Kant, indem er Gefühl und Empfindung ebenso wie Affekt und Leidenschaft unterscheidet und darin Hutchesons folgt.<sup>673</sup>

Nun sind nicht alle Affekte und Leidenschaften für den Briefroman relevant, so dass im Folgenden die wichtigsten dargestellt werden.

#### – **Begierde und Sehnsucht**

Die Begierde, die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjekts durch die Vorstellung von etwas Künftigem<sup>674</sup> ist als erster Affekt im Kapitel *Begehrungsvermögen*, einer Leidenschaft, zu nennen. Sie wird als das Fehlen von etwas Künftigem wie dem Vergnügen beschrieben und ist sozusagen der Katalysator für jegliches Vergnügen. Diese Vorstellung entspricht der Zeit, denn auch John Locke sieht die Begierde als den Schmerz über das Fehlen des Vorgestellten und nicht als die Lust am Vorgestellten.<sup>675</sup> Die Zeit zwischen Begierde und Erlangen des Begehrten definiert Kant als Sehnsucht. Dementsprechend teilt Kant die Begierde in den Wunsch als Begehren ohne Kraftanstrengung und die Neigung als sinnlich, habituelle Begierde.

---

<sup>670</sup> Kant, Anth, AA VII, 252.

<sup>671</sup> Vgl. Baum, Begehren und Fühlen, S. 119.

<sup>672</sup> Vgl. Baum, Begehren und Fühlen, S. 120.

<sup>673</sup> Vgl. Baum, Begehren und Fühlen, S. 121.

<sup>674</sup> Vgl. Kant, Anth, AA VII, 251.

<sup>675</sup> Vgl. Brandt, Kommentar zu Kants Anthropologie, S. 368.



Hier liegt der Vergleich mit Wolffs Strebevermögen der Seele nahe, ist er doch der Auffassung, dass der Mensch grundsätzlich nach dem Guten strebe und Abscheu vor dem Schlechten empfinde und lediglich die Undeutlichkeit über Gut und Böse ein Hindernis sei, das Gute zu kennen. Kants Definition weicht davon ab. Er spricht nicht mehr vom Guten, sondern vom Angenehmen und erachtet nicht das Gute als menschlich erstrebenswert, sondern das Angenehme. Während der Mensch bei Kant von seinen Begierden bestimmt wird, ist er bei Wolff durch den Wunsch nach Gutem angetrieben. Dieser gravierende Unterschied macht deutlich, warum bei Kant den Affekten und Leidenschaften so viel Raum gewidmet wird, während sie bei Wolff und auch bei Baumgarten immer nur als hinderlich und als undeutliche Vorstellung gesehen werden, die durch die Erkenntnis zu verständigen Handlungen des Guten führen. In Wolffs und Baumgartens Denkschema ist es unvorstellbar, die Begierden zur „Kraft der Selbstbestimmung“ zu machen. Brandt zitiert in diesem Zusammenhang die Vorlesungsnachschrift von Kant, in der diese Differenz thematisiert wird:

Genau kann man die Begierden nicht erklären, doch in so weit es zur *Anthropologie* gehört, so ist das im denkenden Wesen, was in der Körperlichen Welt die bewegende Kraft ist. Es ist die thätige Kraft der Selbstbestimmung der Handlung des denkenden Wesenes. [...] Die Beziehung der Begierden ist die Thatigkeit zu bestimmen.<sup>676</sup>

Für seine Vorgänger gilt es, die Begierden und Affekte im Zaum zu halten, um die Vernunft das Handeln bestimmen zu lassen. Ebenso ist das Begehren verstandsmäßig zu kontrollieren, während Kant das Begehrensvermögen ähnlich einordnet wie die Begierden, aber durch Zeitlichkeit abgrenzt.<sup>677</sup>

#### – Mitleid und Liebe

Mit Blick auf die Briefromane ist wohl das Thema Liebe, das in der Aufklärung eng mit dem Mitleid verknüpft ist, der wichtigste Aspekt der Affektbetrachtung. Locke hatte zunächst die Vorstellung von der Liebe an das Vergnügen geknüpft, das ein gegenwärtiges oder abwesendes Ding verursacht,<sup>678</sup> und grenzte diese vom Verlangen ab: „Das Unbehagen, das wir bei Abwesenheit eines Dinges empfinden, mit dessen gegenwärtigem Genuß sich die Idee der Freude verbindet, nennen wir Verlangen.“<sup>679</sup> Lockes Definition ist demnach frei von dem Stigma des Verlangens als Sünde, leitet jedoch sowohl die Liebe als auch das Verlangen aus dem Empfinden von Lust und Schmerz als Vergnügen oder Unbehagen ab. Die Verbindung der Sinnes- und Selbstwahrnehmung zum Verlangen und der Liebe ist somit recht eng. Da er in diesem Ausgangskonstrukt auch die Leidenschaften verankert, bildet sich ein Liebesbegriff, der weder auf die religiöse noch auf die literarisch-empfindsame Ideologie der Mäßigung verweist. In der weiteren Entwicklung der Thesen Lockes hat demzufolge ein Paradigmenwechsel stattgefunden. In der Literatur wird die Liebe eng mit dem Mitleid und der Nächstenliebe verbunden, was sich deutlich in der Literatur z. B. bei Gellert zeigt. Zusätzlich werden Begierden und Verlangen in Relation zum christlichen Glauben als Sünde gebrandmarkt.

---

<sup>676</sup> Brandt, Kommentar zu Kants *Anthropologie*, S. 368.

<sup>677</sup> Vgl. Kant, *Anth*, AA VII, 251.

<sup>678</sup> Vgl. Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, S. 272.

<sup>679</sup> Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, S. 273.

Basis der aufgeklärten Position in Deutschland ist Wolffs schlichte Definition, die sich in verschiedenen Werken mit ähnlicher Intention findet. „Die Bereitschaft aus eines anderen Glück merckliches Vergnügen zu schöpfen ist die Liebe. Und daher freuen wir uns über das Glück derer, die wir lieben [...] entsteht sie aus Vorstellungen des Guten was wir bey einem andern wahrzunehmen vermeinen.“<sup>680</sup> Dabei ist der christliche Anklang – z. B. an die Zehn Gebote – und die Abhängigkeit der Liebe vom Glück des Nächsten nicht zu übersehen:

Da wir nun aus des andern Glückseligkeit so wohl Vergnügen schöpfen sollen, als aus unserer eigenen; so sind wir verbunden den andern zu lieben als uns selbst. Und also sehen wir, was es eigentlich heisset, den anderen als sich selbst zu lieben. Nemlich da die Liebe eine Bereitschaft ist aus eines andern Glückseligkeit Vergnügen zu schöpfen; So lieben wir ihn als uns selbst, wenn wir aus seiner Glückseligkeit eben ein solches Vergnügen schöpfen, als wir haben würden, wenn es unser eigene wäre.<sup>681</sup>

In ähnlich christlicher Mentalität folgert Wolff auch bei der Entstehung des Mitleids: „Das Mißvergnügen und die Traurigkeit über eines anderen Unglück heisset Mitleiden. Und demnach entsteht das Mitleiden aus der Liebe.“<sup>682</sup> Die Aussagen Wolffs haben einen allgemeingültigen Lexikon-Charakter, zeigen jedoch auf, wo die Position Kants auszumachen ist. Während sich um Rousseau und den Naturzustand eine weitläufige Mitleiddebatte zwischen Trieb und Affekt entspannt, wird das Mitleid in der *Anthropologie* nicht sehr ausführlich behandelt. Er schreibt, „daß nämlich der Weise niemals im Affekt, selbst nicht in dem des Mitleids mit den Übeln seines besten Freundes sein müsse“<sup>683</sup>. Jochen Schmidt belegt, dass Kant vom Mitleid abrät.<sup>684</sup> Für Kant bedeutet Mitleid eine Vermehrung des Schmerzes durch das Mitleiden mit einem Freund. Die Ausbreitung des Negativen in der Welt könne unmöglich Zweck der Schöpfung sein: „In der That, wenn ein Anderer leidet und ich mich durch seinen Schmerz, dem ich doch nicht abhelfen kann, auch (vermitteltst der Einbildungskraft) anstecken lasse, so leiden ihrer zwei; obzwar das Übel eigentlich (in der Natur) nur einen trifft.“<sup>685</sup> Horn zeigt auf, wie Kant zwischen *humanitas practica* und *humanitas aesthetica* unterscheidet. Unter Ersterem versteht er das Vermögen, Gefühle mitzuteilen, als Ausdruck der praktischen Vernunft und unter Zweitem eine „Empfänglichkeit für das gemeinsame Gefühl“, die er ablehnt.<sup>686</sup>

Unter diesen Vorzeichen ist auch Kants Verständnis von der Liebe zu verstehen. Die Liebe ist bei Kant kein reiner Affekt, sondern gliedert sich wieder in eine affektive Ausprägung und eine leidenschaftliche: „Wer liebt, kann dabei noch sehend bleiben; der sich aber verliebt, wird gegen die Fehler des geliebten Gegenstandes unvermeidlich blind.“<sup>687</sup> Um den Begriff der Liebe bei Kant zu verstehen und auch den Zusammenhang von Mitleid und Liebe nachzuvollziehen, verweist Horn auf die Tugendlehre Kants.<sup>688</sup> Er sieht die Liebe bei Kant als ein „Wohlthun“ und damit dem Mitleid verwandt an und schlussfolgert, dass Kants Begriff von

---

<sup>680</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 449.

<sup>681</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 775.

<sup>682</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 461.

<sup>683</sup> Kant, Anth, AA VII, 253.

<sup>684</sup> Schmidt, Jochen, Grundlagen, Kontinuität und geschichtlicher Wandel des Stoizismus, in: Neymeyr, Barbara (Hg.), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*, Berlin, 2008, S.117.

<sup>685</sup> Zitiert nach Horn, Kant und die Stoiker, S. 1095.

<sup>686</sup> Vgl. Horn, Kant und die Stoiker, S. 1095.

<sup>687</sup> Horn, Kant und die Stoiker, S. 194.

<sup>688</sup> Vgl. Horn, Kant und die Stoiker, S. 1095.

der Liebe keineswegs pathologisch ist. Kant selbst spricht von der praktischen Liebe, die zwar nicht befohlen, aber durch das Wohltun als Pflicht auch bei Abneigung allein durch den Willen erreicht werden kann. Befohlene Liebe, wie z. B. durch die Zehn Gebote, sieht Kant als unmöglich an.

Zieht man das *Kant-Lexikon* von Rudolf Eisler<sup>689</sup> zu Rate, wird ersichtlich, dass Kant Liebe nicht nur als Wohltun definiert, sondern in unterschiedliche Ausprägungen aufteilt. Neben der praktischen, vernünftigen Liebe vergleicht Kant den Instinkt zum Geschlecht mit dem zur Nahrung, nimmt aber für den Menschen im Gegensatz zum Tier in Anspruch, dass er den Reiz des Geschlechts durch die Einbildungskraft verlängern könne und so von der instinktiven Begierde zur Liebe und vom Gefühl des Angenehmen zum Geschmack für das Schöne gelangt. Dabei zeichne die freiwillige Liebe aus, dass sie als einzige Leidenschaft durch die Gegenseitigkeit gestärkt werde.<sup>690</sup> Auch die Partnerwahl sieht Kant in der Natur begründet, wenn er schreibt: „[D]ie Natur treibt beim Instinkt der Geschlechter eher zur Verschiedenheit der Subjekte, die sich ineinander verlieben sollen, damit alle Mannigfaltigkeit, welche sie in ihre Keime gelegt hat, entwickelt werde.“<sup>691</sup>

Neben dem Geschlechtstrieb zur Erhaltung der Gattung bestimmt Kant die Selbstliebe und die Liebe zu den Kindern bzw. zu den Eltern als die drei natürlichen Triebe. Diese Zuteilung liegt ganz im Zeitgeist der Aufklärung und bildet eine direkte Brücke von Kant zu Rousseau, der in seinem Diskurs diese natürlichen Triebe ausführt, wobei die Liebe, wie wir sie im Briefroman finden, bei Rousseau keinen Schwerpunkt darstellt, während Kant z. B. die Achtung als Grundvoraussetzung der Liebe definiert. Im Gegensatz zur praktischen Liebe, dem willentlichen Akt, bestimmt Kant den klassischen Begriff der Liebe als „eine Sache der Empfindung, nicht des Wollens, und ich kann nicht lieben, weil ich will, noch weniger aber weil ich soll (zur Liebe genötigt werden); mithin ist die Pflicht zu lieben ein Unding“<sup>692</sup>. Lediglich das Wohlwollen könne zur Pflicht werden. In der empfindsamen Liebe sieht Kant jedoch keine Auszeichnung des Menschen, im Gegenteil: „So ist doch die Liebe, als freie Aufnahme des Willens eines anderen unter seine Maximen, ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur (zu dem, was die Vernunft durch Gesetz vorschreibt, genötigt werden zu müssen).“<sup>693</sup> Damit trägt Kant der Prämisse Verstand versus Gefühl Rechnung, ordnet das Ganze jedoch einem freiheitlichen und willentlichen Akt zu. Die Möglichkeit der Vollkommenheit durch Liebe, wie sie der Briefroman erörtert, scheidet damit bei Kant aus.

Hier arbeitet Kant auch bereits die Frage nach Distanz und Nähe heraus: „Vermöge des Prinzips der Wechselliebe sind sie [die Liebenden] angewiesen, sich einander beständig zu nähern; durch das der Achtung, die sie einander schuldig sind, sich im Abstand voneinander erhalten.“<sup>694</sup> In der literarischen Umsetzung wird die Distanz allein durch den Brief als Mittel, um die Abwesenheit zu überbrücken, abgebildet. Rousseau verschärft dieses Element zusätzlich, indem er St. Preux auf Reisen schickt. Gleichzeitig argumentiert Julie, wenn sie St.

---

<sup>689</sup> Vgl. Eisler, *Kant-Lexikon*, S. 329-330.

<sup>690</sup> Vgl. Ebd.

<sup>691</sup> Kant, *Anth*, AA VII, 179.

<sup>692</sup> Zitiert nach Eisler, *Kant-Lexikon*, S. 329-330.

<sup>693</sup> Ebd.

<sup>694</sup> Ebd.

Preux bittet, zu verreisen, dies aus Achtung ihr gegenüber zu tun.<sup>695</sup> So verbindet nicht nur Kant beide Kriterien, sondern auch Rousseau integriert das Thema in seinen Roman.

Schon die Ausführlichkeit, mit der Kant die Gemütsbewegungen des Menschen zu erfassen sucht, belegt zum einen, wie viel diskutiert das Thema in der Aufklärung ist, und zum anderen, dass die Gefühlsliteratur wie sie der Briefroman darstellt, direkt an diese Erörterung anschließt. Von Wolff zu Kant wie auf literarischer Seite von Gellert zu *Werther* steigert sich die Darstellung der Affekte konsequent. Kaum ein Roman des 18. Jahrhunderts schildert unter dem Leitmotiv der Liebe so viele Affekte und Leidenschaften, wie es zunächst St. Preux bei Rousseau tut und schließlich Goethes *Werther* auf die Spitze treibt. Damit kann zumindest Letzterer als literarische Darstellung der von Kant analysierten Affekte und Leidenschaften gesehen werden.

#### – **Selbstmord**

Im Zusammenhang mit den Affekten des Zorns und des Muts erörtert Kant auch den Selbstmord. Er unterscheidet zwischen mutiger oder verzagter Tat, indem er das Thema nicht moralisch, sondern psychologisch analysiert und zu der Schlussfolgerung kommt, dass der Selbstmord aus Zorn eine mutige Tat sei, während der Selbstmord aus Verzagtheit, also als „Erschöpfung der Geduld im Leiden durch Traurigkeit“ feige sei. Kant meint sogar, an der Art des Selbstmordes ablesen zu können, ob der Selbstmörder mutig, z. B. durch Pistolenschuss o. Ä. ohne mögliche Rettung, töte oder aber feige sterbe, z. B. durch Gift oder den Strang und so die Möglichkeit, gerettet zu werden, einkalkuliere.<sup>696</sup> Ähnlich wie Edmond in Rousseaus Roman legt auch Kant Wert darauf, den politischen Selbstmord gesondert zu sehen. Er weist darauf hin, dass ein zum Tode Verurteilter, z. B. während der Französischen Revolution, die Hinrichtung als Strafe abwenden könne, indem er selbst seinen Tod – als ehrenhaften Tod – herbeiführe.<sup>697</sup> Auch zum Duell äußert sich Kant, indem er sich dafür ausspricht, dass der Staat hierbei keine Nachsicht üben solle, denn nicht jeder, der seine Ehre im Duell verteidige, sei auch ein echter Ehrenmann.<sup>698</sup> Wenn es um den Tod in den Briefromanen geht, liefert Kant hier eine konsequente Be- bzw. Verurteilung.

Diese Ausführlichkeit ist in Verbindung mit dem Thema Affekte besonders interessant, bildet sie doch den philosophischen Rahmen für die Selbstmord-Thematik der Briefromane. Obwohl Gellerts Roman zu Beginn der Entwicklung noch stark im pietistisch-rationalen Denken verankert ist, wird hier bereits der Selbstmord diskutiert, an den sich dann ein Briefwechsel zwischen Milord Eduard und St. Preux bei Rousseau anschließt. *Werther* ist dann derjenige, der die Diskussion in die Tat umsetzt. Der Selbstmord ist ein roter Faden im Briefroman, der bei Kant im Rahmen seiner Affekttheorie die dazugehörige Analyse bietet.

#### – **Neid und Eifersucht**

Zu guter Letzt seien auch Neid und Eifersucht betrachtet, da sich bereits bei Gellert Bezugspunkte finden lassen, die das Thema Eifersucht und Selbstmord in Hinblick auf Dormund, der

---

<sup>695</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 66-67.

<sup>696</sup> Kant, Anth, AA VII, 258.

<sup>697</sup> Vgl. Selbstmordversuche von St. Preux und dazu die Einschätzung von Jürgen Link, *Wie Schluss machen?*, in: Brandes, Peter, Lindner, Burkhardt (Hg.), *Finis : Paradoxien des Endens*, 2008.

<sup>698</sup> Kant, Anth, AA VII, 259.

aus Eifersucht mordet und sich schließlich selbst richtet, behandeln. Während Gellert sonst die tugendhaft-rationale Lebensweise darstellt, brechen hier die Affekte auf. Auch in den weiteren Briefromanen spielt das Thema Neid und Eifersucht beispielsweise bei Milord Eduard, der die „höllische Eifersucht“<sup>699</sup> der Marquise zu spüren bekommt, oder Mme von Wolmar, die „die Lüge, Eitelkeit, den Zorn und den Neid“<sup>700</sup> in der Sklaverei wurzeln sieht, was dem Denken von Wolff und Kant entspricht. Werther hingegen paart den Neid mit der Eitelkeit und leitet ihn aus dem Missfallen an uns selbst her.<sup>701</sup> Damit greifen die Briefromane unterschiedliche Aspekte des Themas auf, verbinden aber beide Affekte nicht miteinander.

#### **2.2.4 Die oberen Erkenntniswege: Verstand und Erkenntnis als Gegengewicht zum sinnlichen Erkenntnisvermögen**

Nicht nur Wolff legt den Fokus deutlich auf die oberen Erkenntniswege, so dass diese trotz des Schwerpunkts auf den unteren Erkenntniswegen in dieser Arbeit betrachtet werden müssen. Das verstandensorientierte Konzept der Frühaufklärung wird schließlich nicht von einem sensitiv-affektiven Verständnis abgelöst, es handelt sich vielmehr um eine Weiterentwicklung des Denkens der Frühaufklärung, in der den unteren Erkenntniswegen sukzessive eine wachsende Bedeutung zukommt. Die Philosophie bemüht sich im zweiten Teil des 18. Jahrhunderts um eine Harmonie der unteren und oberen Erkenntniswege. Seit Baumgarten sollen sich beide Bereiche auf Augenhöhe begegnen. Erst die Verbindung rationaler und sinnlicher Erkenntnis öffnet den Blick für die Thematik, so dass ohne die oberen Erkenntniswege die Diskussion nicht verstanden werden kann.

Das Gerüst dieses Diskurses wird durch die Erkenntnis zusammengehalten. Sie allein ebnet den Weg zur Vernunft und ermöglicht Vollkommenheit. Ganz in pietistischer Tradition wird Wolff nicht müde, die Besserung über die Komponenten Erkenntnis und Verstand hin zum „natürlichen Guten“<sup>702</sup> zu suchen. Wie sehr Wolff dabei auf die Erkenntnis setzt, zeigt das folgende Zitat:

Analog gibt es eine graduell zu verbessernde Vollkommenheit der eigenen immateriellen Seele. Sie hat im epistemischen Bereich die drei Komponenten der Empfindung, des Verstandes und der Vernunft, häufig zusammengefaßt als Verstand. Der Wille folgt auf den Verstand: Und so kann der Wille nicht anders als durch den Verstand gebessert werden. Es erhellet auch dieses aus der Natur des Willens. Der Wille entsteht aus Bewegungs-Gründen [...] und also kann man ihm nicht anders beykommen, als daß man Bewegungs-Gründe in die Seele bringet, wenn man ihn ändern will. Da nun die Bewegungs-Gründe Vorstellungen des Guten und Bösen sind [...], diese Vorstellungen aber für den Verstand gehören [...], so muß dem Verstand zu solcher Erkäntiß verholffen werden, wenn man den Menschen bessern will. [...] Die mit der Erkenntnis gegebene Pflicht der Verbesserung bezieht sich nicht auf das kollektive Gut oder, mit Platon, die eine Idee des Guten, sondern distributiv und aristotelisch auf das, was das Gute jeweils einzelner Seinsbereiche ist.<sup>703</sup>

---

<sup>699</sup> Rousseau, Julie, S. 789.

<sup>700</sup> Rousseau, Julie, S. 596.

<sup>701</sup> Vgl. Goethe, Werther, S. 222.

<sup>702</sup> Bei Wolff ist das Begehren des Guten aus Erfahrung bewiesen (vgl. Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 29).

<sup>703</sup> Brandt, Kommentar zu Kants Anthropologie, S. 126.

Für Wolff ist klar, dass derjenige, der über die Erkenntnis des Guten verfügt, auch seine Handlungen daran ausrichtet. Dabei sind die klare Vorstellung und die daraus resultierende Erkenntnis grundlegend. Dies verdeutlicht noch einmal das folgende Zitat:

Weil die Deutlichkeit der Erkenntnis für den Verstand, die Undeutlichkeit aber für die Sinnen und Einbildungskraft gehört, so ist der Verstand abgesondert von den Sinnen und der Einbildungskraft, wenn wir völlig deutliche Erkenntnis haben: hingegen mit den Sinnen und der Einbildungskraft noch vereinbaret, wo noch Undeutlichkeit und Dunkelheit bey unserer Erkenntnis anzutreffen. Im ersten Falle heisset der Verstand reine, im anderen aber unreine.<sup>704</sup>

So definiert Wolff die Vorstellung als Schnittstelle zwischen Sinnlichkeit und Verstand anhand ihrer Deutlichkeit. Insbesondere das Abstrahieren unterstützt den Verstand dabei, die aus den Empfindungen gewonnenen Vorstellungen weiterzuverarbeiten.<sup>705</sup> Man findet bei Wolff viele Textstellen, die immer wieder den Zusammenhang von Erkenntnis, Vorstellung und Verstand betonen, so dass deutlich wird, wo Wolff die zentralen Bereiche für das Erreichen der Vollkommenheit sieht.<sup>706</sup> „Die Gründlichkeit der Erkenntnis besteht in der Deutlichkeit der Schlüsse. Die Deutlichkeit im Schlüssen ist eine Vollkommenheit des Verstandes und demnach gehört die Gründlichkeit unter die Vollkommenheit des Verstandes.“<sup>707</sup> Weiter definiert Wolff zwei Wirkweisen des Verstandes, die er als Schlüsse und Urteile bezeichnet, wobei die Wirkweise des Verstandes als Urteil auf der Deutlichkeit der Wirkweise des Verstandes durch Schlüsse als Basis des Urteils aufsetzt.

Die Weiterentwicklung der Erkenntnistheorie um die Aufwertung des sinnlichen Bereichs lässt sich bei Baumgarten erkennen. Er ergänzt die Auffassung der Erkenntnis um die sinnliche Erkenntnis. Zunächst ordnet er allgemein die Erkenntnis ein:

Die wahre Erkenntnis ist eine Realität und ihr Gegenteil, sowohl der Mangel der Erkenntnis oder die Unwissenheit, als auch die Scheinerkenntnis oder der Irrthum, ist eine Verneinung. Der Grad der Erkenntnis, welcher ihr zukommt, weil sie mehrere Gegenstände vorstellt, ist die Weitläufigkeit [...] Eine genaue Erkenntnis stellt richtigere Gegenstände vor, und eine grobe ist nicht genau.<sup>708</sup>

Ebenso wie Wolff verknüpft er sie mit Vorstellungen. Zwar unterteilt Baumgarten danach die Erkenntnis in verschiedene Grade, dabei geben jedoch die Abstufungen der Erkenntnis Raum für eine sinnliche Erkenntnis. Baumgarten hält das Bewusstsein der Wahrheit für die Gewissheit der Erkenntnis, die sowohl „sinnlich“ als auch „deutlich“ sein kann.<sup>709</sup> Damit erweitert er Wolffs Erkenntnisbegriff und weicht die klare Wolff'sche Linie zwischen Erkenntnis und Sinnlichkeit auf, indem er die Erkenntnis sowohl im Verstandes- als auch im sinnlichen Bereich wirken lässt. Aus der Begründung einer sinnlichen Erkenntnisfähigkeit entsteht so bei Baumgarten die Ästhetik mit der Erkenntnis des Schönen.

---

<sup>704</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 282.

<sup>705</sup> Vgl. Krieger, Die Erziehung zur Individualität und Brauchbarkeit, S. 83.

<sup>706</sup> Vgl. Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 254: „Nemlich der Verstand ist um so viel vollkommener, je mehr er Dinge deutlich vorstellen kann, und je mehr er einem einige Dinge deutlich vorzustellen vermögend ist“. Wolff macht hier den Zusammenhang von Vorstellung und Verstand besonders deutlich. Klare Vorstellungen ermöglichen Erkenntnis und Erkenntnis ist für den Verstand notwendig.

<sup>707</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 284.

<sup>708</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 284.

<sup>709</sup> Vgl. Baumgarten, Metaphysik, S. 118-119.

Natürlich hat auch für Kant die Erkenntnis einen hohen Stellenwert und verfügt über zwei Wurzeln: die Sinnliche und die Vernünftige.<sup>710</sup> Auffällig ist, dass in Kants Werk allgemein der Begriff der Erkenntnis eine große Rolle spielt,<sup>711</sup> wohingegen die *Anthropologie* recht wenig dazu sagt. Das Gleichgewicht bei der Erörterung des oberen und unteren Erkenntnisvermögens, das bei Wolff und Baumgarten noch zu finden war, wird darüber hinaus bei Kant zugunsten der sinnlichen Erkenntnis kleiner.<sup>712</sup> Grundsätzlich aber verbleibt er im zweidimensionalen Erklärungsmodell:

Vorstellungen [...], durch welche also das Subjekt affiziert wird (dieses mag sich nun selbst affizieren oder von einem Objekt affiziert werden), gehören zum sinnlichen; diejenigen aber welche bloßes Tun (das Denken) enthalten, zum intellektuellen Erkenntnisvermögen. Jenes wird auch das untere, dieses aber das obere Erkenntnisvermögen genannt.<sup>713</sup>

Die metaphysische Ideologie bestimmt immer noch einen großen Teil von Kants Denken, trotz des Schwerpunkts auf der Ausführung der sinnlichen Ebene. So differenziert er beispielsweise in Anklang an seine Vorgänger zwischen „scheinbarer Erkenntnis“ und „realistischer Erkenntnis“:

Zur sinnlichen Erkenntnis gehört ein „Stoff“, der in der Empfindung besteht, und eine „Form“, nämlich Raum und Zeit. Der Gegenstand der sinnlichen Erkenntnis heißt „Phänomenon“, der der intellektuellen „Noumenon“. Die sinnliche Erkenntnis gibt die Dinge „wie sie erscheinen“, die intellektuelle „wie sie sind“.<sup>714</sup>

Ganz im Tenor seiner Vorgänger weist er der Metaphysik die Rolle eines Kontrollinstruments zu, dass die sinnliche Erkenntnis vor Ausschreitungen bewahren soll. Ähnlich einer mathematischen Gleichung fügt er Sinnliches zu Sinnlichem und Verstandsmäßiges zu Verständigem und leitet daraus Subjektivität bzw. Objektivität ab. So wird deutlich, dass die Sinne für Kant immer subjektiv sind und nur einzig für das Individuum gelten. Die Entwicklung des Individuums aus den sinnlichen Empfindungen, wie es sich im Briefroman darstellt, kann nach Kant nur durch Empfindungen und nicht durch rationale Erkenntnis entstehen, denn diese wäre objektiv und damit zu verallgemeinern. Sinnlichkeit hingegen ist immer individuell.

Um Objektivität zu erreichen, muss die sinnliche Erkenntnis dem Verstand folgen. Kants Aufteilung zwischen den beiden Erkenntnisursprüngen zeigt sich im Urteil, das entweder subjektiv – also auf Basis sinnlicher Erkenntnis – oder objektiv – als Aussage des Verstandes – ausfallen kann. Sein Konzept der Erkenntnis führt er wie folgt aus: „Alle unsere Erkenntnis hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen.“<sup>715</sup> Er beschreibt hier das seit Wolff und Condillac genutzte Stufenprinzip der Erkenntnis an dessen Ende die Vernunft thronet, während die sinnliche Erkenntnis den Anfang bildet. Dieses Konzept ist auch noch bei Kant linear und nicht dualistisch auf das Prinzip Verstand versus Gefühl reduziert. „Der Verstand vermag nichts

---

<sup>710</sup> Vgl. Kant, Anth, AA VII, 196.

<sup>711</sup> Vgl. Eisler, Kant-Lexikon, Artikel „Erkenntnis“, S. 140-141.

<sup>712</sup> Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 118.

<sup>713</sup> Kant, Anth, AA VII, 140.

<sup>714</sup> Zitiert nach Eisler, Kant-Lexikon, S. 135.

<sup>715</sup> Kant, KrV, A91.

anzuschauen und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinen, kann Erkenntnis entspringen.“<sup>716</sup>

Die hellen und dunklen Vorstellungen als Indikator der Erkenntnis zu bemühen, lehnt Kant hingegen ab und hält sie für einen „große[n] Fehler der Leibniz-Wolffischen Schule“<sup>717</sup>, da er die Erklärung der Sinnlichkeit als Mangel für verfehlt hält. Obwohl Wolff die Sinnlichkeit als notwendig für die Erkenntnis begreift, ist die Entwicklung bei Kant mit der Betonung des sinnlichen Stellenwerts augenfällig. Das oben genannte Zitat Wolffs, in dem er strikt zwischen Verstand und Sinnen unterscheidet und den Verstand von den Sinnen als „abgesondert“ bezeichnet,<sup>718</sup> zeigt auf, wie getrennt beide Bereiche bei Wolff sind und welche Symbiose sie bei Kant eingehen. Die einzelnen Kategorien bleiben dennoch gleich, auch wenn Kant beispielsweise den Vorstellungen andere Attribute beifügt. Er bezeichnet die Vorstellung als „handelnd“ oder als „empfänglich“<sup>719</sup>, was er als leidend bezeichnet. Er sieht hier zwar eine Unterscheidung zwischen sinnlichem, unterem Erkenntnisvermögen – wenn man von einer Vorstellung bewegt wird – und intellektuellem, oberem, durch bloßes Handeln geprägtem Erkenntnisvermögen, ordnet der logischen Erkenntnis aber dann die Spontaneität zu und dem Sinnlichen die Passivität des inneren Sinns. Diese Unterscheidung überträgt Kant dann auf das Bewusstsein als diskursives (logisches) Bewusstsein und intuitives Bewusstsein. Hier merkt Kant folgerichtig an, dass der Gegenstand unserer Vorstellung, in Abhängigkeit von Subjekt und dessen Empfänglichkeit, nur wahrgenommen wird, wie er uns erscheint und nicht wie er objektiv ist. Die Erkenntnis ist für Kant immer noch die Grundlage des Verstandes, den er als Quintessenz aus dem „Vermögen der Erkenntnis überhaupt“ als Auffassungsvermögen, dem „Absonderungsvermögens“, das allgemein gilt, und dem Überlegungsvermögen zusammensetzt.<sup>720</sup>

#### 2.2.4.1 Verstand und Vernunft

Um die oberen Erkenntniswege abschließend auszuführen, sei der Blick noch auf den Verstand und die Vernunft gerichtet. Wolff hatte den Verstand als das Umfassende und die Vernunft als die Einsicht betrachtet,<sup>721</sup> doch diese Differenzierung führt im Rahmen dieser Arbeit zu weit, zumal die Forschungsliteratur hier meist keine Unterscheidung trifft. Grundsätzlich wird die Abgrenzung des Verstandes als „Instrument eines endlichen, einseitigen Denkens“ und der Vernunft als „Organ für das Ganze“ in Zusammenhang mit Kant verwendet.<sup>722</sup> Doch auch bei Wolff und Baumgarten werden beide Bereiche getrennt voneinander behandelt, so dass sich die Frage stellt, inwieweit die Unterscheidung von Verstand und Vernunft überhaupt mit Kant einsetzt. Letztlich sind für Wolff, Baumgarten und Kant zunächst Erkenntnis und Verstand eng miteinander verknüpft. Ohne die Erkenntnis, die aus klaren Vorstellungen ge-

---

<sup>716</sup> Kant, KrV, A48.

<sup>717</sup> Kant, Anth, AA VII, Fußnote zu S. 140-141.

<sup>718</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 282.

<sup>719</sup> Kant, Anth, AA VII, 140.

<sup>720</sup> Vgl. Kant, Anth, AA VII, 138. In diesem Zusammenhang definiert Kant auch das Genie, als jemanden, der sich vorzüglich seines Verstandes bedienen kann und darüber hinaus auch noch selbstständig in der Lage ist, mit Originalität zu glänzen. Das Genie wäre die musterhafte Originalität seines Talents. Er führt die Einbildungskraft als das eigentliche Feld des Genies an.

<sup>721</sup> Vgl. Piur, Sprachliche Würdigung Christian Wolffs, S. 89.

<sup>722</sup> Vgl. Rachold, Die aufklärerische Vernunft, S. 17.



wonnen wird, kann der Verstand nicht arbeiten. Dieser ist in der Seele angeordnet und damit unwiederbringlich mit dem *Selbst* verknüpft. So definiert Wolff:

Der Verstand ist ein Krafft der Seele, dadurch sie sich das mögliche deutlich vorstellet. Da er nun um so viel vollkommener ist, je mehr Dinge er deutlich vorstellen kann, und je mehr er in einem Dinge deutlich vorzustellen vermögend ist, so sind wir in Ansehung unseres Verstandes verbunden alles dasjenige zu thun, was die Anzahl und Deutlichkeit der Vorstellungen befördern, und hingegen zu unterlassen, was sie verhindern kann.<sup>723</sup>

In diesem Zitat werden die Hauptmerkmale des Verstandes deutlich: Der Verstand wird als Kraft der Seele definiert und als Ausgangspunkt für die Vorstellungen erachtet. Diese Auffassung ist nicht rationalistisch, sondern wird ebenfalls vom Sensualisten Condillac vertreten, für den die Imagination der Steuerung durch höhere Denkformen bedarf. „Der Mensch kann und muss daher den Verstand zur Orientierung der Imagination einsetzen.“<sup>724</sup> Diese Sicht bricht mit den Vorstellungen des 17. Jahrhunderts, wo der Verstand als eigenständige Fähigkeit erachtet wurde.<sup>725</sup>

Zudem schreibt Wolff dem Verstand das Urteilen über Gut und Böse zu.<sup>726</sup> Davon grenzt er die Vernunft als „Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheit“<sup>727</sup> deutlich ab und hält sie für den „Lehrmeister des Gesetzes der Natur“<sup>728</sup>, da sie Grundlage für die Erkenntnis von Gut und Böse sei. Zudem bilde sie auch die Basis für Wissenschaft, Kunst, Weisheit und Klugheit. Für ihn ist das Streben nach Vernunft Instrumentarium zur Vollkommenheit, das bereits in der Kindheit anerzogen werden sollte, was ihren hohen Stellenwert in Wolffs Theorie betont. In den *Vernünfftigen Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* äußert sich Wolff ähnlich: „Die Kunst zu schliessen zeigt, daß die Wahrheiten mit einander verknüpft sind [...] Die Einsicht, so wir in den Zusammenhang der Wahrheiten haben, oder das Vermögen den Zusammenhang der Wahrheiten einzusehen, heisset Vernunft.“<sup>729</sup> Als vernünftig werde angesehen, welchen Vorteil man daraus abgeleitet bzw. welchen Schaden man abgewendet hätte. Durch diese Einsicht gelingt bei Wolff die Erkenntnis. Diese Unterscheidung ist insbesondere wichtig, weil Wolff dementsprechend die Vernunft als Etappe zur Erkenntnis definiert. Ableitungen und Deutungen des Verstandes sind dagegen für ihn oft irrtümlich und gewohnheitsgemäß. Verglichen mit Racholds Definition beider Begriffe nach Kant zeigt sich hier, dass diese Unterscheidung schon wesentlich früher getroffen wurde, mit jener Abgrenzung, die Rachold ausführt.<sup>730</sup> Beleg dafür sind auch die unterschiedlichen Kapitel zu Verstand und Vernunft bei Baumgarten, der den Verstand den oberen Erkenntnisvermögen zuordnet.

Doch nicht nur die Betonung des Verstand- und Vernunftbegriffs wird verdeutlicht, sondern auch die von Cassirer ausgeführte Bedeutung der Erfahrung (gerade in naturwissenschaftlicher Sicht), die das neue Zeitalter der Aufklärung charakterisiert. Wolff vergleicht die Vernunft und die Erfahrung, die sich oft vermischen, und kommt zu folgendem Ergebnis:

---

<sup>723</sup> Wolff, *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, § 254.

<sup>724</sup> Ricken, *Aufklärung als sensualistische Anthropologie*, S. 182.

<sup>725</sup> Vgl. Condillac, *Essai über den Ursprung*, S. 8.

<sup>726</sup> Vgl. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, § 373.

<sup>727</sup> Wolff, *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, § 335.

<sup>728</sup> Wolff, *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, § 23.

<sup>729</sup> Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, § 368.

<sup>730</sup> Vgl. Rachold, *Die aufklärerische Vernunft*, S. 67.

Und halte ich es auch für den sichersten Weg, daß wir in Erkenntnis der Natur nichts annehmen, als was in untrüglicher Erfahrung gegründet ist. Denn diejenigen, welche der Vernunft mehr einräumen wollen, als sie Recht dazu gehabt, sind auf erdichtete Dinge gefallen, und dadurch von der Wahrheit zu Irrthümern abgewichen.<sup>731</sup>

Hier grenzt sich Wolff von der Tradition Descartes' ab und wertet die Erfahrung als Ergänzung zur Vernunft, die letztlich davon abhält, sich in Theorien zu verlieren. Damit zeigt sich einmal mehr, dass Wolff in der Erfahrung (von Kant als nicht ausführlich genug kritisiert) einen wichtigen Baustein zur Erkenntnis sieht.

Baumgarten erläutert in diesem Zusammenhang die Schönheit als deutliche Vorstellung, die durch die Fertigkeit des Verstandes hervorgebracht wird. Er betont hierbei die Ähnlichkeit der unteren Erkenntniswege mit dem Verstand.<sup>732</sup> Der Verstand ist für Baumgarten grundlegend, aber es gibt auch einen sinnlichen Teil, unter dem er z. B. die Merkmale des Erkennens von Übereinstimmung und Verschiedenheit, das verständige Gedächtnis und die Persönlichkeit einordnet. Damit bestätigt er, dass individuelle Merkmale grundsätzlich im sinnlichen Bereich verankert sind. Der Verstand ist dennoch als oberes Erkenntnisvermögen definiert und weist sich durch deutliche Erkenntnis aus, während das Kapitel zur Vernunft, die bei Baumgarten nun eine Kraft der Seele ist, zwar auf dem Verstand aufbaut, aber gleichzeitig auf sinnliche Bereiche verweist. Doch obwohl sinnlich affiziert, ist die Vernunft „die Fertigkeit einen größeren Zusammenhang der Dinge zu erkennen“<sup>733</sup>. So gleichen sich zunächst die Definitionen der Vernunft bei Baumgarten und Wolff, auf den zweiten Blick jedoch spricht Baumgarten in diesem Zusammenhang nicht mehr von der Erfahrung, sondern weist auf ein sinnliches Vermögen hin und verschiebt wiederum den Schwerpunkt in Richtung Sinnlichkeit.

Kant betont, dass der Verstand als oberer Erkenntnisweg die Sinneserkenntnisse ordnen müsse, um dann die allgemeine Bedeutung des Verstandes als Erkenntnis durch das Zusammenspiel von richtigem Verstand, geübter Urteilskraft und gründlicher Vernunft zu bestimmen. Den Verstand definiert er nicht durch die Quantität, sondern durch die Verhältnismäßigkeit zum Objekt. Dem gesunden Menschenverstand genüge vollkommen, was er versteht. Der Verstand ist das Vermögen der Regel. Die Instinkte exkludiert Kant. Für ihn ist der Verstand eine Sache, die nach den von Menschen gemachten Regeln funktioniert, während die Instinkte von der Natur gemacht sind. Bloß Gelerntes brandmarkt Kant als ohne Verstand.<sup>734</sup>

Grundsätzlich lässt sich sagen, dass Kants Verhältnis zum Verstand – der in seiner *Anthropologie* Grundlage für seine Auslegung der unteren Erkenntniswege ist – deutlich entspannter ist als z. B. das von Wolff. Außerdem ist der Verstand bei ihm nicht nur durch verschiedene Beispiele greifbarer, sondern deutlich lebensnaher. Neben einem richtigen und gesunden Verstand, den Kant als „Angemessenheit [der Vielheit der Begriffe] zur Erkenntnis“<sup>735</sup> definiert und der für ihn gemeinsam mit geübter Urteilskraft und gründlicher Vernunft das intellektuelle Erkenntnisvermögen ausmacht, gibt es für ihn auch einen natürlichen Verstand. Dieser kann nur über die Jahre geübt werden und wird durch die „Belehrung mit vielen Begriffen“ ausgestattet, ist aber dem richtigen Verstand als vornehmstem der intellektuellen Erkenntnis-

---

<sup>731</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 382.

<sup>732</sup> Vgl. Baumgarten, *Metaphysik*, S. 146.

<sup>733</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 146-147.

<sup>734</sup> Vgl. Kant, *Anth*, AA VII, 197-198.

<sup>735</sup> Kant, *Anth*, AA VII, 197.

vermögen nachgeordnet, was durch die Urteilskraft als Folge des Verstandes bestimmt ist, denn dieser kann nur geübt und nicht belehrt werden. Auch wenn einige Forscher den Kern der Differenzierung zwischen Wolff und Kant im menschlichen Verstand und dessen Verhältnis zu Gott ausmachen,<sup>736</sup> führt diese philosophische Fragestellung an dieser Stelle zu weit.

Kant grenzt wie seine Vorgänger die Vernunft ab, die er als „Vermögen, von dem Allgemeinen das Besondere abzuleiten und dieses letztere also nach Prinzipien und als notwendig vorzustellen“<sup>737</sup> beschreibt. Mit dieser Definition setzt er einen anderen Akzent, der dann für seine Auffassung von Moral und Urteil tragend ist, denn dafür brauche der Mensch Vernunft, die nicht eingeübt werden könne. Auch die Idee ist für Kant ein Vernunftbegriff, den er klar von der Sinnlichkeit abgrenzt und als „Begriff einer Vollkommenheit, der man sich zwar nähern, sie aber nie vollständig erreichen kann“<sup>738</sup> beschreibt.

#### 2.2.4.2 Der verständige Wille zum Guten

Der Wille mag auf den ersten Blick wenig mit der Sinnlichkeit und den Affekten zu tun zu haben, er wird jedoch im Zusammenhang mit der Mäßigung der Leidenschaften und dem Etablieren einer sittlichen Moral relevant. „Die Rehabilitation der Sinnlichkeit (richtiger: eine bestimmte Art von ihr) verursachte eine Verdrängung des Geistes und somit eine Gefährdung von Willensfreiheit, Werten und Normen, zumal all das, wie wir wissen, in der philosophischen Tradition mit dem Geistesbegriff unzertrennlich verbunden war.“<sup>739</sup> In der Weiterentwicklung wird der Voluntarismus als Wesensmerkmal des Menschen immer wichtiger und z. T. sogar über den Verstand gestellt.

Locke sieht im Wollen zunächst einen natürlichen Trieb: „Der Mensch aber ist frei, seinen Willen entweder seinen Begierden oder seiner Vernunft zu unterwerfen. Im ersten Fall führt sein Verhalten zu Schmerz, Leid und Unbehagen, kurz zu Unfreiheit und Entfremdung. Im zweiten Fall führt sein Verhalten zur Empfindung wahrer Lust und zur Glückseligkeit.“<sup>740</sup> Doch gesellschaftliche Normen und religiöse Vorstellungen können ein rein subjektives Wollen nicht gutheißen. Bereits Rousseau als Wegbereiter für Kant setzt sich mit dem Willen auseinander, um seinen Entwurf einer Gesellschaft darstellen zu können. Doch schon zu Beginn der Bestimmung der Affekte und der Wirkweise und Funktion des Verstandes nimmt der Wille an Wichtigkeit zu, da nur durch den Willen, der sich aus dem Verstand ergibt, die Affekte und Gemütsbewegungen im Zaum gehalten werden können. Die „Willensschwäche erweist sich im Grunde als Verstandesschwäche, weil der Verstand einen zu schwachen Einfluss auf den Willen hat und im Ringen mit der Leidenschaft nur allzuoft unterliegt“<sup>741</sup>.

Bereits für Wolff wurzelt nicht nur der Verstand, sondern auch der Wille in der Seele. Ähnlich sieht es auch Thomasius, wenn er den Menschen in Geist, Körper und Seele aufteilt und

---

<sup>736</sup> Vgl. Guyer, Paul, Perfection, Autonomy, and Heautonomy. The path of reason from Wolff to Kant, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S. 300.

<sup>737</sup> Kant, Anth, AA VII, 199.

<sup>738</sup> Kant, Anth, AA VII, 200.

<sup>739</sup> Kondylis, Die Aufklärung, S. 54.

<sup>740</sup> Rauche, Utopie und Wirklichkeit, S. 59.

<sup>741</sup> Schwaiger, Das Problem des Handelns, S. 168.

dabei die Seele mit dem Willen gleichsetzt.<sup>742</sup> Der Wille geht für Wolff aus dem Verstand hervor. Durch diese Verquickung ergibt sich, dass der Wille grundsätzlich verständig und damit positiv besetzt ist: „Indem wir uns eine Sache als gut vorstellen, so wird unser Gemüthe gegen sie geneiget. Diese Neigung des Gemüthes gegen eine Sache um des Guten willen, daß wir bey ihr wahrzunehmen vermeinen, ist es, was wir den Willen zu nennen pflegen.“<sup>743</sup> Sein ganzer Willensbegriff folgt dem Ideal der Vollkommenheit und setzt auf das Erkennen und Wollen des Guten.

Widerum, der Wille ist als denn vollkommen, wenn alles und jedes Wollen miteinander übereinstimmt, keines dem anderen zuwider läuft. Dieses aber kan nicht geschehen, als wenn sein Bewegungsgrund die Vorstellung des Besten ist. Denn wenn wir uns das Beste vollständig vorstellen, so ist nicht möglich, daß wir einmahl etwas wollen könnten, was wir ein anderes mahl nicht gewollt hätten.<sup>744</sup>

Damit korrespondiert Wolffs Auffassung von der menschlichen Ausrichtung auf das Gute auch mit Rousseaus Ansatz vom Menschen, der von Natur aus gut ist.<sup>745</sup> Sollte der Mensch das Schlechtere wählen, so würde dies im Wesentlichen geschehen, weil der trügerische Schein ihn blendet.<sup>746</sup>

In der Seele sind nun aber auch Sinne und Einbildungskraft angesiedelt, die Wolff hierarchisch dem Verstand und dem Willen unterordnet,<sup>747</sup> so „daß die Vernunft bey den Sinnen, der Einbildungskraft und Affecten nicht unterliegen darf“<sup>748</sup>, wie er im Kapitel „Pflichten gegen den Willen“ ausführt. Doch diese Unterordnung der Sinne und der Einbildungskraft unter den verständigen Willen birgt so einige Sprengkraft, insbesondere, wenn man die pietistische Grundhaltung mit der Erbsünde und den Ausgangspunkt Wolffs – vom unbedingten Willen des Guten – in Frage stellt. Nur solange die Leidenschaften und Affekte durch den guten Willen im Zaum gehalten werden, funktioniert das Bild vom guten Menschen. So offenbart sich, wie stark die Einordnung der Sinne und Affekte die metaphysische Theorie der Aufklärung beeinflussen. Sie sind der Knackpunkt des gesamten Gerüsts und stellen für die Aufklärer die größte Herausforderung dar. Während das Streben nach dem Guten, die Selbstbeobachtung und -erkenntnis, das Konzept der Vollkommenheit und der Besserung aus dem antiken und pietistischen Denken in Teilen übernommen wurden, bleiben die Sinne und Affekte empirisch beweis- und beobachtbar, sind aber auf dem Weg zur Vollkommenheit und zur Seelenkunde nur schwer greifbar. Diese Unsicherheit und Unfassbarkeit bei der Erklärung begründet die Skepsis und den Beherrschungswillen der Aufklärung. Schließlich haben die Aufklärer Mühe, die Affekte als nicht näher bestimm- und planbare Größe zu tolerieren, was nur mit Hilfe des Willens funktioniert, der damit die hierarchische Ausrichtung manifestiert. Für Wolff funktioniert dementsprechend der Wille zunächst ohne Probleme innerhalb seines Konzepts der klaren Vorstellungen und des Guten. Wenn er auch durch Sinnlichkeit affiziert ist,

---

<sup>742</sup> Vgl. Borchers, Die Erzeugung des ‚ganzen Menschen, S. 58.

<sup>743</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 492; vgl. auch *psychologia empirica*, § 880.

<sup>744</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 907.

<sup>745</sup> Vgl. Rousseau, Diskurs über den Ursprung, S. 135-136.

<sup>746</sup> Vgl. Schwaiger, Das Problem des Handelns, S. 170.

<sup>747</sup> Vgl. Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 253.

<sup>748</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 373.

so ist auch unser Wille niemahls ohne sinnliche Begierde, sondern diese vergesellschaften sich damit. Denn wenn der Verstand nicht rein ist; so kommet undeutliche Erkänntniß mit zu der deutlichen; aus dieser aber erwächst die sinnliche Begierde. Und dieses ist eben die Ursache, warum unterweilen die deutlichen Vorstellungen des Guten und Bösen bey Seite gesetzt werden, und man nun dasjenige will, was man vorhin vermöge derselben nicht wollte [...] Nehmlich die Lust und Unlust nebst denen heftigen Affecten machen einen stärkeren Eindruck in die Seele, als die figürliche Erkänntniß des Guten und Bösen: welches alles unten an seinem Orte deutlicher erhellen wird.<sup>749</sup>

Die Fokussierung auf das Gute in Wolffs Konzept zieht „Pflichten gegen den Willen“<sup>750</sup> nach sich, um dem Guten zu folgen. Für ihn ist die Besserung des Willens – ganz im Sinne des pietistischen Erziehungsideals – notwendig, um Glückseligkeit zu erreichen.<sup>751</sup> Dieser Wunsch nach Besserung zielt auf die Reglementierung der sinnlichen Begierden, um dem Willen seinen positiv-besetzten Wunsch nach Vollkommenheit und Gutem weiter zuschreiben zu können,

denn der Mensch, der seinen natürlichen Neigungen folgt. Oder nach dem gehet, was er zu thun gewohnt ist, hat jederzeit gewisse Maximen, danach der sich in Beurtheilung des Guten und Bösen richtet, welche als der Grund seiner Slaveren anzusehen sind. Will man ihn nun aus der Slaveren heraus reißen und seinen Willen bessern; so muß man ihm [...] die Unrichtigkeit seiner Maximen zeigen [...] Wer demnach den Willen ändern will, muß den Bewegungs-Grund ändern.<sup>752</sup>

Zwar sind die Neigungen bei Wolff nicht näher spezifiziert, dennoch lässt sich leicht erfassen, dass er vom unteren Erkenntnisvermögen – also Sinnlichkeit, Begierden und Affekten – spricht, auf das er seine Besserungsabsicht bezieht. Für die Besserung des Willens ist folglich der Verstand zuständig. Basis des Willens sind Vorstellungen, aus denen die Beweggründe hervorgehen und eben diese Vorstellungen sind im Verstand angesiedelt, so dass diesem logischerweise die Aufgabe der Besserung des Willens zukommt. Bestes Mittel zur Besserung des Willens ist die Erziehung, die schlechte Gewohnheiten im Keim ersticken und ihm dazu verhelfen soll, die Herrschaft über Sinne, Einbildungskraft und Affekte zu behalten. Dies ist bei Wolff der Weg zu freien Handlungen nach dem Gesetz der Natur. Gleichzeitig entsteht auf dem Weg, den Willen zu bessern, die Tugend.<sup>753</sup> Hier deutet sich bereits die Relevanz des Themas Erziehung an, das bei Rousseau seinen aufgeklärten Höhepunkt erreicht. Aus jenem Wunsch der Besserung des Willens und der Notwendigkeit, die unteren Erkenntniswege zu beherrschen, entwickelt sich die Bedeutsamkeit der Erziehung in der Aufklärung.

Für Baumgarten entsteht der Wille hingegen aus der eher sinnlich angelegten Definition des Begehrungsvermögens – angeleitet durch die Erkenntnis.<sup>754</sup> Denn für Baumgarten gibt es vernünftige Begierden ebenso wie sinnliche und vernünftige Triebfedern, was die bis dato strenge Linie zwischen Begehren und Sinnlichkeit als den unteren und Vernunft als oberem Erkenntnisvermögen aufweicht. Baumgarten spricht von „vernünftigen Begierden“, wenn er den Willen beschreibt, und findet daneben sinnliche. Der Wille fungiert bei Baumgarten damit als Bindeglied, das die sinnlichen Begierden beherrschen muss, indem es ihnen vernünftige Triebfedern entgegensetzt: Tugend, Sittlichkeit und Moral. Wollen ist für ihn ebenso wie für Wolff ein Begehren, das durch die praktische Vernunft bestimmt wird. „Er begehrt, will und

<sup>749</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 502-503.

<sup>750</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen; § 372.

<sup>751</sup> Vgl. Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 433.

<sup>752</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 400.

<sup>753</sup> Vgl. Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 432.

<sup>754</sup> Vgl. Baumgarten, Metaphysik, S. 163.

handelt nach Grundsätzen.“<sup>755</sup> Damit schaffen Wolff und Baumgarten die Voraussetzungen für eine Handlungstheorie und eine Moralphilosophie, von denen Kant ausgehen kann.<sup>756</sup> Betrachtet man wiederum Kants Position zum Willen, wird deutlich, was Baumgarten meint: „Der Wille ist das Vermögen der Zwecke, das Vermögen, sein Begehren durch Begriffe, durch Zweckvorstellungen bestimmen zu lassen, sich durch Regeln leiten zu lassen“<sup>757</sup>. An anderer Stelle heißt es bei Kant: „[D]er Wille ist ein Vermögen, nur dasjenige zu wählen, was die Vernunft unabhängig von der Neigung als praktisch nothwendig, d.i. als gut, erkennt.“<sup>758</sup> Damit macht Kant deutlich, dass Baumgartens weniger stringente Abgrenzung von Vernunft und Neigung und ebenso wie seine Symbiose im Begriff „Vernünftige Begierden“ die Ausnahme bilden. Der Wille muss immer noch die Begierden durch vernünftige Gedanken unterordnen, denn aus der Definition des Willens gehen direkt die Ausgangsbedingungen für Urteil und Wahl hervor. Das oben genannte Zitat von Kant macht deutlich, dass ohne Willen keine vernunftbestimmte Wahl möglich ist. Während seine Mitstreiter von der grundsätzlichen Annahme des Willens zum Guten ausgehen, der durch Tugend oder bei Kant durch das Sittengesetz geleitet wird, gibt es auch einen bösen Willen, der sich mit klarem Bewusstsein des Sittengesetzes gegen dieses entscheidet.<sup>759</sup> Figuren wie Lord Derby lassen sich hier einordnen.

### 2.2.4.3 Wahl und Urteil als sinnliches und verständiges Vermögen

Aus der Einordnung des Willens zum Guten gehen auch Wahl und Urteil hervor, sind sie doch elementar für die Auseinandersetzung mit den moralischen Grundfesten einer Gesellschaft. Vordenker ist wiederum Condillac, der das Urteil herleitet aus der „Wahrnehmung eines Verhältnisses zwischen zwei Vorstellungen, die man vergleicht“<sup>760</sup>. Während Wolff das Urteil schlicht als Unterscheiden durch den Verstand definiert, sind die Ausführungen seiner Nachfolger ausführlicher. Baumgarten definiert die Grundannahme: „Ich stelle mir die Vollkommenheiten und Unvollkommenheiten der Dinge vor, das ist, ich beurtheile, folglich habe ich ein Vermögen zu beurtheilen, welches durch die Kraft der Seele gewürkt ist.“<sup>761</sup> Weiter unterteilt er in ein sinnliches und ein verständiges Urteilsvermögen:

Das Gesetz des Beurtheilungsvermögens ist: wenn das Mannigfaltige einer Sache entweder als zustimmend oder als nicht zustimmend erkannt wird, so wird ihre Vollkommenheit oder Unvollkommenheit erkannt. Da nun dieses entweder deutlich, oder sinnliche geschieht, so ist das Beurtheilungsvermögen entweder ein sinnliches, oder ein verständiges.<sup>762</sup>

Damit zeigt er, dass sich das Urteilsvermögen nicht nur im rationalen Bereich bewegt, sondern ebenso ein sinnliches Pendant hat. Allgemeingültig schreibt Baumgarten: „Derjenige, der etwas bedenkt, überschlägt die Sache [...] so zählt er die Bewegursachen, und er erweget sie, indem er urtheilt, wie groß das Gute und Böse ist [...]; wenn er das Vorgezogene durch einen

<sup>755</sup> Baum, Begehren und Fühlen, S. 119.

<sup>756</sup> Vgl. Baum, Begehren und Fühlen, S. 119.

<sup>757</sup> Eisler, Kant-Lexikon, S. 606.

<sup>758</sup> Kant, Immanuel, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Königsberg, 1785 [zitiert nach: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, unveränderter photomechanischer Abdruck, Band IV, Berlin, 1968, S. 412].

<sup>759</sup> Vgl. Düsing, Immanuel Kant, S. 204.

<sup>760</sup> Condillac, Abhandlung über die Empfindungen, S. 10.

<sup>761</sup> Baumgarten, Metaphysik, S. 139.

<sup>762</sup> Baumgarten, Metaphysik, S. 139-140.

Rathschluß beschließt, so erwählt er dasselbe.“<sup>763</sup> Der innere Konflikt des gesamten Konzepts „zwischen dem Urteil der Vernunft und dem Drängen der Begierden“<sup>764</sup> kommt hier zum Tragen.

Kant lenkt dieses Prinzip in eine andere Richtung, indem er Beurteilungskriterien anführt und gleichzeitig zwischen Gesellschaft und Subjekt unterscheidet. Zwar spielt die Unterscheidung von sinnlich und intellektuell auch bei ihm eine Rolle, wird aber durch Kriterien bestimmt, die die neue Akzentsetzung aufzeigen: „Wählen heißt etwas durchs Gefühl der Lust an einem Gegenstand unterscheiden. Es ist noch nicht begehren, denn es ist noch problematisch.“<sup>765</sup> Da ein Gefühl bei Kant grundsätzlich subjektiv ist, so ist folglich auch die Wahl im *Selbst* angelegt und folgt den Regeln der Zweckmäßigkeit.<sup>766</sup> Wählen bedeutet für Kant lediglich unterscheiden und beinhaltet keinen Ausdruck des *Selbst* oder eine Wertung. Erst mit der Urteilskraft erhält das Gefühl der Lust a priori seine konstitutiven Prinzipien.<sup>767</sup> Dass die Urteilskraft an Beurteilungskriterien gebunden ist und dass diese durch die Gesellschaft geprägt werden, ist auch Kant bewusst, wenn er den Geschmack als ein „sinnliches Beurteilungsvermögen“<sup>768</sup> definiert:

Geschmack ist das Vermögen der ästhetischen Urteilskraft, allgemeingültig zu wählen. Er ist also ein Vermögen der gesellschaftlichen Beurteilung äußerer Gegenstände in der Einbildungskraft. – Hier fühlt das Gemüt seine Freiheit im Spiel der Einbildung (also der Sinnlichkeit); denn die Sozialität mit anderen Menschen setzt Freiheit voraus, – und dieses Gefühl ist Lust.<sup>769</sup>

Kant unterscheidet zwischen der bloßen Sinnesempfindung als subjektivem Gefallen – was dem heutigen Verständnis von Geschmack entsprechen dürfte – und der Wahl mit Geschmack, die Allgemeingültigkeit beinhaltet. Genauer gesagt erhebt er für das Geschmacksurteil Anspruch auf Allgemeingültigkeit, indem es „jedermann ein Gefühl der Lust zumutet“<sup>770</sup>. Kant siedelt das Geschmacksurteil zwischen Verstand und Einbildungskraft an, denn nur der Verstand kann eine Vorstellung vom Allgemeinen haben und so eine gesellschaftliche Beurteilung ermöglichen, also dem, was jedermanns Geschmack sein könnte und durch die Sittlichkeit geleitet sei. Das sinnliche Empfinden des Gefallens aber – „der Sinnengeschmack“ – sei in Bezug auf das Angenehme subjektiv verschieden (also individuell),<sup>771</sup> während das allgemeingültige, beurteilende Geschmacksurteil nicht die Sinneslust im Fokus hat, denn diese überschreite, „vornehmlich wenn das Gefühl derselben (der Reiz) stark ist“<sup>772</sup>, das Geschmacksurteil. Damit stellt Kant den Sinnengeschmack eher zu den Reizen und Affekten,

---

<sup>763</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 165-66.

<sup>764</sup> Schwaiger, *Das Problem des Handelns*, S. 168.

<sup>765</sup> Eisler, *Kant-Lexikon*, S. 589.

<sup>766</sup> Vgl. Kant, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga, 1788 [zitiert nach: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Band V, Berlin, 1968, S. 9, Fußnote]. Definition bei Kant: Lust ist „die Vorstellung der Übereinstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjektiven Bedingungen des Lebens“, d. h. mit dem Begehungsvermögen. Das Gefühl der Lust und Unlust ist das „Mittelglied“ zwischen dem Erkenntnis- und Begehungsvermögen.

<sup>767</sup> Vgl. Eisler, *Kant-Lexikon*, S. 176.

<sup>768</sup> Kant, *Anth*, AA VII, 240.

<sup>769</sup> Kant, *Anth*, AA VII, 241.

<sup>770</sup> Eisler, *Kant-Lexikon*, S. 190.

<sup>771</sup> Vgl. Eisler, *Kant-Lexikon*, S. 188.

<sup>772</sup> Eisler, *Kant-Lexikon*, S. 189.

während das Geschmacksurteil, ausgelöst durch sinnliche Anschauung, zwischen Einbildungskraft und Verstand anzusiedeln ist.

#### 2.2.4.4 Der Geschmack als intellektuelle Lust

Auch für den Bereich des Geschmacks kann Kant eine intellektuelle Facette ausmachen. Der interrellektuelle Geschmack ist ein „Vermögen der ästhetischen Urteilskraft, allgemeingültig zu wählen“<sup>773</sup>, wobei sich dieser vom sinnlichen Empfinden des Gefallens unterscheidet, indem er ein Urteil impliziert, das weder durch die „Anstrengung der Vernunft“ noch durch die „Erwägung des Nutzens“ getroffen wird.<sup>774</sup> Damit haftet dem Geschmack bei Kant eine „gesellschaftliche Beurteilung“ und durch die Verbindung im „Spiel der Einbildungskraft“ eine sensitive Komponente an. Dass der Geschmack auch eine überirdische, seelische Seite hat, führt Kant erst im Zusammenhang mit der schönen Seele aus. Die Seelengüte ist für ihn die reine Form, „unter der alle Zwecke sich müssen vereinigen lassen und daher, wo sie angetroffen wird, gleich dem Eros der Fabelwelt urschöpferisch, aber auch überirdisch ist“<sup>775</sup>.

Der Begriff der schönen Seele ist ein Modewort des 18. Jahrhunderts, mit dem ein ausgeglichenes Verhältnis zwischen Affekten und sittlichen Tugenden als höchstem Ideal menschlicher Entwicklung beschrieben wird. Auch die Briefromane tragen diesem Ideal Rechnung. Der Begriff selbst wirkt zwar antiquiert, doch bleibt die Grundthematik des harmonischen Ausgleichs von sinnlichem Erleben und rationalem Denken modern. Mit Blick auf Werther und seinen Wegbereiter St. Preux wird deutlich, aus welcher Überlegung sich die Thematik der „schönen Seele“ speist, für die beide Romane so typisch sind. Die Verbindung zwischen Affekt und Moral in Bezug auf den Geschmack mag aus heutiger Sicht nur begrenzt nachvollziehbar sein, doch in der Aufklärung war es eine gängige Überzeugung. So glaubt auch Kant an eine moralisierende Wirkung des Geschmacks. Hierfür unterscheidet er zunächst zwischen der Lust des einzelnen Subjekts am Geschmack als einem Schönheitsideal, um dem Geschmack dann eine gesellschaftliche Note zu geben, indem er den Wohlgefallen am gemeinsamen Geschmack mit anderen Subjekten herausarbeitet. Diese Allgemeingültigkeit des Wohlgefallens orientiert sich aber bei Kant an der Sittlichkeit.<sup>776</sup> Gerade dieser Rückgriff auf die individuelle Freiheit im Geschmacksurteil und die Sittlichkeit des Wohlgefallens, heben die Faktoren Individuum und Gesellschaft auf eine vollkommen andere Ebene. Geschmack oder Kunst werden zu einem gesellschaftlichen Kriterium.

Zu diesem Abschnitt gehört auch eine Auslassung Kants zur Kunst. Kant setzt die Kunst in Bezug zur Empfindung, wodurch sich für die Briefromane eine Erklärungsebene bietet, die über die klassische Interpretation zum Genie im Briefroman hinausgeht. Da die Bewertung der unterschiedlichen Künste seit Aristoteles ein weites Feld ist, soll hier nur kurz umrissen werden, dass die Künste, die in allen Briefromanen eine Rolle spielen, auch bei Kant unter der Prämisse Geschmack erörtert werden. Er unterscheidet den Geschmack als „empfänglich eines Lustgefühls“ durch Anschauen in Bezug auf die bildende Kunst und durch Anhören für die Musik vom Geschmack als „diskursive Vorstellungsart“ mit Blick auf Beredsamkeit und

---

<sup>773</sup> Kant, Anth, AA VII, 241.

<sup>774</sup> Vgl. Brandt, Kommentar zu Kants Anthropologie, S. 356.

<sup>775</sup> Kant, Anth, AA VII, 242.

<sup>776</sup> Vgl. Kant, Anth, AA VII, 244.



Dichtkunst.<sup>777</sup> Seine Bemerkungen zur Mode als Eitelkeit und zur Kunst in Form von Poesie, Gartenbau oder Musik scheinen direkt auf den Briefroman zu verweisen. So lassen sich Julies Elysium, St. Preux' Ausführungen zur Musik und Werthers Überlegungen zur Dichtkunst aus diesem Zusammenhang herleiten und passen damit eindeutig in das Konzept des Zusammenspiels von Sinnen, Vorstellung und moralgesteuertem Verstand.

#### 2.2.4.5 Freiheit zwischen privater Neigung und gesellschaftlichem Konsens

Nicht nur im Briefroman, sondern auch in der Wissenschaft bekommt das Thema Freiheit in einer Welt, die dem Menschen diese nun auch religiös zugesteht, mehr Gewicht. Werther trägt „das süße Gefühl von Freiheit“<sup>778</sup> bereits zu Beginn des Romans im Herzen und verbindet es mit dem Selbstmord, der für ihn „ewige Freiheit“<sup>779</sup> verheißt. Die Betonung der Seele in der neuen Generation der Briefromane<sup>780</sup> gemeinsam mit deren zentralen Stellung im philosophischen Freiheitsdenken legt nahe, dass die Verbindung der Freiheit als Teil der Seelenkunde angelegt ist.

Zunächst steht sie bei Condillac noch für die Möglichkeit, die sich aus Erfahrung und Erkenntnis ergibt und über die Leidenschaft triumphiert.<sup>781</sup> Wolff hingegen definiert eine unechte Freiheit, was in erster Linie an den Beweggründen liegt, die sich aus den Leidenschaften speisen können und demnach für ihn wie bei Condillac keine Überwindung der Leidenschaften darstellen, sondern eher eine Motivation. Für ihn ist die Entscheidungsfreiheit der Seele unweigerlich vom Vorhandensein von Beweggründen<sup>782</sup> und ihrer entsprechenden Zuordnung zu Gut und Böse bzw. der übergeordneten Bewertung durch die Ratio abhängig. Durch diese Abhängigkeit von Parametern ist die Seele faktisch nicht frei in ihrer Entscheidungsfreiheit, weshalb von einer „unechten Freiheit“<sup>783</sup> gesprochen wird. An anderer Stelle hebt Wolff den Aspekt der Wahl und der Willkür<sup>784</sup> heraus und geht damit noch einen Schritt weiter: „Wenn wir dieses alles zusammen nehmen; so erhellet, das die Freyheit nichts anderes ist, als das

---

<sup>777</sup> Vgl. Kant, Anth, AA VII, 244.

<sup>778</sup> Goethe, Werther, S. 204.

<sup>779</sup> Goethe, Werther, S. 256.

<sup>780</sup> Als neue Generation werden die Briefromane nach Gellert, also Rousseaus und Goethes Briefromane bezeichnet.

<sup>781</sup> Vgl. Condillac, Abhandlung über die Empfindungen, S. 149.

<sup>782</sup> Hier ist die Rede vom Prinzip des unzureichenden Grundes, das auf Leibniz zurückgeht.

<sup>783</sup> Vgl. dazu Wolff, *psychologia empirica*, § 944: „Die Freiheit der Seele beruht nicht auf der Fähigkeit, sich ohne Beweggründe, ja sogar gegen Beweggründe festzulegen. Wenn sie sich nämlich ohne Beweggründe auf Wollen oder Nichtwollen festlegt, können in der Seele Wollen und nicht Nichtwollen gegeben sein, ganz ohne Beweggründe: was absurd ist, weil es sowohl mit der Vernunft als auch mit der Erfahrung in Widerspruch steht (§ 889), folglich kann einer solchen Seele diese Fähigkeit nicht zukommen, vielmehr kann die wahre Freiheit, welche ihr zukommt, nicht auf einer solchen Fähigkeit beruhen. Nehmen wir eine Seele an, die sich gegen ihre Beweggründe festlegt, sofern keine vernünftige Überlegung dagegen erhoben wurde, die jene überwiegt: was in diesem Fall zugrundegelegt wird. Da ja die Beweggründe uns eine Sache in Hinsicht auf uns als gleichsam gut oder schlecht vergegenwärtigen (§ 890), wollen wir eben das nicht, was sich uns als gleichsam gut darstellt, aber wir wollen, was sich uns als gewissermaßen schlecht darbietet. Daher wollen wir irgendeine Sache, solange sie schlecht ist; wir wollen sie nicht, solange sie gut ist, aber wir wollen das Gute bei vernünftiger Erwägung des Schlechten nicht: Was, da es sowohl der Vernunft als auch der Erfahrung widerspricht (§ 896), absurd ist, folglich kann einer solchen Seele diese Fähigkeit nicht zukommen, vielmehr kann die wahre Freiheit, welche ihr zukommt, nicht auf einer solchen Fähigkeit beruhen. [...]“

<sup>784</sup> Wolff gebraucht den Begriff nicht im Sinne von Grundlosigkeit wie wir heute, sondern einzig als Fähigkeit zu wählen (vgl. Piur, *Sprachliche Würdigung Christian Wolffs*, S. 80).

Vermögen der Seele durch eigenen Willkühr aus zweyen gleich möglichen Dingen dasjenige zu wehlen, was ihr am meisten gefället“<sup>785</sup>. Auch dieses Gefallen ist wieder ein Beweggrund und antwortet wiederum auf Wolffs Begriff der unechten Freiheit. Freiheit basiert auf einer vernünftigen Wahl, was nicht als Entscheidung zwischen zwei Alternativen verstanden werden darf, sondern als eine Wahl, die auf Gründen fußt – somit an das Prinzip des zureichenden Grundes anschließt – und eine verstandsmäßige Entscheidung für das Handeln vorgibt. Darüber hinaus sollte die Wahl objektiv – also frei von äußeren Einflüssen – sein, was Wolff als Willkür bezeichnet.<sup>786</sup>

Baumgarten rückt die Freiheit noch enger an die Willkür. In einer Zeit, in der die Rolle Gottes und die Zielsetzung des Lebens neu diskutiert werden, betrachtet Baumgarten das *Ich* als „endliches und zufälliges Ding“ und spricht ihm Selbsttätigkeit zu. Damit ergibt sich für alle Handlungen als Grundlage für jede weitere moralische oder freiheitliche Überlegung ein neuer Spielraum. Für Baumgarten sind alle Handlungen Handlungen der Seele und als solche selbsttätig, wodurch auch der „Seele, mit Recht die Selbstthätigkeit zugeschrieben“<sup>787</sup> wird. Aus dieser Überlegung formiert sich dann Baumgartens Freiheitsbegriff, denn

alle meine Veränderungen und ich selbst [sind] frey von der unbedingten Nöthigung, und alle meine und meiner Seele Handlungen sind, um ihrer Selbstthätigkeit willen, frey von der äussern schlechterdings so genannten Nöthigung und meiner Seele ist von eben dieser Nöthigung frey, in so ferne sie selbstthätig handelt.<sup>788</sup>

Auch der sinnliche Trieb und die Beweggründe, die nach Belieben verabscheut oder begehrt werden, kommen hier als Willkür zur Sprache. Dieses Belieben bestimmt das freie Handeln. Zwischen diesen Parametern siedelt Baumgarten seine allgemeine Definition von Freiheit als reine Freiheit an und charakterisiert sie durch den deutlichen Willen.<sup>789</sup>

Auch für Kant gipfelt die Frage um die Dominanz des Verstandes über die unteren Erkenntnisvermögen in der Frage nach der Freiheit, insbesondere da er in Nachfolge zu Rousseau darauf die gesellschaftskonstituierende Frage nach der Selbstständigkeit des Individuums aufbaut und Gefühle und Affekte als individuelle Privatangelegenheit kategorisiert, die gezähmt werden müssen, damit Leben in der Gesellschaft möglich wird. Da dieses Zurückdrängen des Individuums nicht mehr aufgrund religiöser Ergebenheit erfolgt, müssen logisch-metaphysische Grundsätze ein moralisches Gebäude begründen, das aus „Pflichten gegen den Willen“ die unteren Erkenntniswege kontrolliert. Dabei ist das Sittengesetz Fundament dieses Pflichtprinzips.<sup>790</sup> Der Mensch „braucht also einen Herrn, der ihn zur Ordnung und Zucht hält, nicht sowohl was ihn selbst, sondern einen Menschen im Verhältnis zu anderen erhält“<sup>791</sup>. Kant argumentiert, dass der Mensch vor seinen Trieben geschützt werden müsse, so dass er, obwohl er es hasst beherrscht zu werden, für seine Sicherheit und für die Sicherheit anderer gezwungenermaßen seine Freiheit aufgibt. Dennoch strebe er stetig nach Freiheit.

---

<sup>785</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 519; vgl. auch Wolff, *psychologia empirica*, § 941.

<sup>786</sup> Vgl. Albrecht, *Die philosophische Grundüberzeugung des Wolffianismus*, S. 24-25.

<sup>787</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 168.

<sup>788</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 168-169.

<sup>789</sup> Vgl. Baumgarten, *Metaphysik*, S. 169.

<sup>790</sup> Vgl. Düsing, *Immanuel Kant*, S. 201.

<sup>791</sup> Kant, *Refl*, AA XV, *Reflexionen zur Anthropologie*, L Bl, HA 57, 1500.

Hier schließt sich der Kreis der Affektivität und Sensitivität als Ausdruck des Individuums. Für Kant sind Triebe mehr oder weniger subjektiv und funktionieren daher nur für das autonome Individuum. Da seiner Meinung nach das Individuum im Gegensatz zum Tier nicht allein in der Welt leben kann, sondern die Gemeinschaft braucht, muss es seine „privaten“ Neigungen unter das Diktat der Vernunft stellen und seine Autonomie für ein Leben in der Gemeinschaft beschneiden. Eingedenk Rousseaus Diskurses zum Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen ist dieser Gedanke nicht neu.

### 2.2.5 Fazit

Diese philosophischen Ausführungen zeigen, dass das Thema Verstand und Sinnesempfindungen eine ganze Generation beschäftigt hat und viele weiterführende Diskussionen hier ihren Ausgangspunkt finden. Die Aufklärer haben verstanden, dass Affekte, Vorstellungen und Gefühle ihre Berechtigung haben, und gehen davon aus, dass sie notwendig sind, denn sonst wären sie nicht natürlich. Doch der Weg bis zur Akzeptanz und zur metaphysischen Einordnung in einem immer noch stark von pietistischen Werten geprägten Umfeld ist schwierig. Zudem hat gleichzeitig der Zerfall der religiösen Allmachtstellung eine Lücke hinterlassen, die nun durch verschiedene Entwürfe einer funktionierenden Gesellschaft geschlossen werden soll und dafür nach allgemeingültigen moralischen Grundsätzen sucht, die die Gesellschaft ermöglichen sollen. Vor diesem Hintergrund sind individuelle Phänomene, wie es Affekte, Leidenschaften und Vorstellungen sind, eher hinderlich. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sie grundsätzlich als „Krankheit“ zu klassifizieren sind. Es wurde sehr wohl verstanden, dass die Sinnlichkeit sowohl im erkenntnistheoretischen Rationalismus als auch in der Moraldiskussion relevant ist und eine religiöse Stigmatisierung als Sünde überholt ist.

Weder geht der erkenntnistheoretische Rationalismus (Intellektualismus) soweit [sic!], die alte Ontologie aufzubieten, um sich zu begründen, noch nimmt es der moralische auf sich, die Sinnlichkeit bzw. die Leidenschaften einfach als Domäne des Teufels zu schildern, wenn er ihre Unterwerfung unter die Vernunft verlangt. Andererseits muß der Empirismus sich rational-argumentativ begründen (schon die Rehabilitation der Sinnlichkeit war, wie wir wissen, ein rationaler und nicht ein sinnlicher Akt) und darüber hinaus das Rationale ins Sinnliche selber hineinragen (oder umgekehrt), solange er Wert darauf legt, erkenntnistheoretisch oder moralisch in konstruktivem Sinne relevant zu sein.<sup>792</sup>

Die Aufklärer zielen ebenso wie die Theologen auf ihre Zähmung und Besserung hin, ohne jedoch zu vergessen, dass der Verstand sinnliche Impulse braucht, um arbeiten zu können. So erfahren die unteren Erkenntniswege Stück für Stück mehr Beachtung und besetzen schließlich den subjektiven Bereich des *Ichs*. Während sich die rationale Erkenntnis um nachvollziehbare Objektivität bemüht, werden die unteren Erkenntniswege mehr und mehr zum Indikator des *Ichs*. Die ursprünglich unbezähmbaren Empfindungen, Einbildungen und Affekte werden dem individuellen Bereich zugeordnet. Da die Gesellschaft immer mehr an Bedeutung gewinnt, so dass vernünftige Prinzipien geschaffen werden müssen, können sinnliche Aspekte nur im Privaten zur Entfaltung kommen. Darüber hinaus sind nicht nur die unteren Erkenntniswege schwer zu mäßigen, die Seele bleibt ebenso nebulös und kann laut Kant nicht erkannt werden. Damit bietet sie eine Projektionsfläche, die zunächst von der Religion genutzt wurde und nun mit dem Zurücktreten der christlichen Dominanz neue Möglichkeit eröffnet.

---

<sup>792</sup> Kondylis, Die Aufklärung, S. 51-52.

Die Entwicklung dieses Themas beginnt mit einer durch religiöse Vorgaben eingeengten Betrachtung, die aber schließlich zu einem gesellschaftsbestimmten Freiheitsbegriff führt. Innerhalb dieser Erörterung finden sich diverse Bezugspunkte zu den Briefromanen, so dass sich deren Entwicklung an der metaphysischen Suche nach Vollkommenheit, Glückseligkeit und Freiheit bei Einklang von oberen und unteren Erkenntniswegen zu orientieren scheint. Selbst Randthemen im Rahmen dieser Arbeit, wie Erziehung oder die schöne Seele, lassen sich aus dieser philosophischen Neubestimmung des Menschen herleiten.

Wie detailliert das Denkschema der Philosophie in den Briefromanen seinen Niederschlag findet, soll nun der nächste Teil zeigen.

### 3 Der Briefroman unter dem Eindruck der sinnlichen und verständigen Erkenntnisphilosophie

#### 3.1 Einleitung: Die Literatur der Empfindsamkeit

Während in der Philosophie um die Gewichtung von Verstand und Sinnlichkeit gerungen wird, erreicht zeitgleich in der europäischen Literatur zwischen 1750 bis 1790 die Periode der Empfindsamkeit ihren Höhepunkt.<sup>793</sup> Diese gilt als Zeitspanne, die „dem Einzelnen und seiner Innerlichkeit größere Aufmerksamkeit schenkt und dabei auf die Individualität des Gefühls größeren Wert legt als auf die allgemein menschlichen Affekte“<sup>794</sup>. Zuvor hatte Wolff bereits das Gefühl vollkommen im sinnlichen Bereich angesiedelt.<sup>795</sup> Die Empfindsamkeit hatte er zudem als innerliche, geistige Wahrnehmung klassifiziert, die er zu den „Gedanken der Seele“ rechnete.<sup>796</sup> Damit legt er den Grundstein für die literarische Verbindung zwischen Empfindungen und Seele. Während Kant später unter Empfindsamkeit das Zulassen von Lust und Unlust versteht, wobei er folglich eine Wahl assoziiert,<sup>797</sup> ist die Empfindsamkeit im *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart* als „Vermögen, sich gegenwärtiger Dinge, oder der Dinge als gegenwärtig bewußt zu seyn“<sup>798</sup>, definiert. Adelung rückt an anderer Stelle noch deutlicher von der Verbindung der Empfindung zum geistigen Vermögen ab. Eine Empfindung ist demnach „das Bewusstsein eines Eindrucks eines Dinges auf einen unserer Sinne“<sup>799</sup>. Als literarischer Begriff bezeichnet sie im *Metzler Literaturlexikon* eine gefühlsbetonte geistige Strömung,<sup>800</sup> was belegt, wie unterschiedlich der Begriff in den einzelnen Disziplinen verstanden wird.

Der Briefroman wird oft in den literarischen Kontext der Empfindsamkeit gestellt, der sich aber vom philosophischen Verständnis der Empfindsamkeit entfernt hat,<sup>801</sup> so dass die philosophischen Einflüsse von der literarischen Sichtweise zurückgedrängt werden. Die philosophische Empfindungsdeutung ist Voraussetzung für die Erkenntnis, die in der Literatur zurücktritt und ein Schwelgen im Gefühl freisetzt, das nicht mehr mit der Erkenntnisleiter zusammenspielt und auch nicht mehr der Anfangspunkt für den der Erkenntnis nachgeschalteten Verstand ist. Die sinnliche Empfindung wird in der Literatur zur Empfindsamkeit als überschwänglichem Gefühl oder „ephemere Gefühlsduselei“<sup>802</sup>. Dazu trägt der Pietismus bei. Für die Literatur ist er nicht Hemmschuh einer Emanzipation des *Ichs* vom allmächtigen Gott wie

---

<sup>793</sup> Vgl. Sauder, Empfindsamkeit, S. 233.

<sup>794</sup> Zitiert nach, Hohendahl, europäischer Roman, S. 1.

<sup>795</sup> Vgl. Piur, Studien zur sprachlichen Würdigung Christian Wolffs, S. 72.

<sup>796</sup> Vgl. Piur, Studien zur sprachlichen Würdigung Christian Wolffs, S. 75-76.

<sup>797</sup> Vgl. Kant, Anth, AA VII, 236.

<sup>798</sup> Adelung, Johann Christoph, Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der oberdeutschen, Band 1, Hildesheim, 1970. Schlagwort: Empfindsamkeit.

<sup>799</sup> Adelung, Johann Christoph, Über den deutschen Styl, Berlin, 1807, S. 2.

<sup>800</sup> Vgl. Schweikle, Günther, Schweikle, Irmgard (Hg.), Metzler Literaturlexikon, Stuttgart, 1990, S. 122, Schlagwort: Empfindsamkeit.

<sup>801</sup> Im philosophischen Kontext spielen Bewusstsein und Sinneneinflüsse eine Rolle. Für Kant ist „Empfindsamkeit“ „ein Vermögen und eine Stärke, den Zustand sowohl der Lust oder Unlust zuzulassen oder auch vom Gemüt abzuhalten“ (Kant, Anth, AA VII, 236).

<sup>802</sup> Eibl, Karl, Willems, Marianne, Einleitung, in: Eibl, Karl, Hinske, Norbert, *Aufklärung, Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts*, Hamburg, 1996, S. 4.

in der Philosophie, sondern er betont das Herz als Quelle höherer Eingebung und schafft eine neue Innerlichkeit des Gefühls als inneres Erleben der Offenbarung.<sup>803</sup> Folglich wird der Antrieb zum Guten und das empfindsame Herz aus dem Pietismus in die literarische Empfindsamkeit übertragen und gibt ihr eine andere Färbung als die sensitive Erkenntnissuche der Theoretiker.

Zudem geraten Fragen nach der ästhetischen Definition der Schönen Künste oder der Mitleidsthematik für das Trauerspiel in den Fokus.<sup>804</sup> Beide Themen finden auch im Briefroman Niederschlag, sie stellen aber keinen Schwerpunkt dieser Arbeit dar.

Betrachtet man die Empfindsamkeit im Spiegel der Forschungsliteratur, so fällt als Erstes auf, dass diese sich auf die Tugenddiskussion, pädagogische Intentionen und das Erstarken des Bürgertums konzentriert, so dass z. B. Gellerts Briefroman als „Anbruch der sentimentalischen Epoche“<sup>805</sup> verstanden wird. Dabei spielen weniger Sinnlichkeit, Einbildung oder Bewusstsein eine Rolle, sondern Tugendethik und bürgerliche Sittlichkeitslehre. Sauder hält fest, dass „Empfindsamkeit im Kontext der Aufklärung [...] in die Aufstiegsbewegung des Bürgertums eingebunden [...] ist“<sup>806</sup>. Zwar ist unbestreitbar, dass beide Bewegungen historisch zusammenfallen, jedoch bedeutet dies nicht automatisch, dass die eine ohne die andere nicht denkbar wäre. Sauder weist darauf hin, dass die Untersuchung eines kausalen Zusammenhangs zwischen Bürgertum und empfindsamer Gesellschaftskultur noch aussteht.<sup>807</sup> Kondylis stellt sogar die These auf, dass die Aufklärung die „weltanschauliche Fahne des emporstrebenden Bürgertums“<sup>808</sup> bilde, wozu auch die Empfindung zählt.

Sauder betont bereits 1974, dass die Empfindungslehre als Teil der Aufklärung und nicht als Gegenströmung zur Vernunft zu werten sei,<sup>809</sup> wohingegen Pikulik diese „Herleitung aus der Vernunftkultur“<sup>810</sup> in Zweifel zieht. Sauder spricht dennoch von einer Dichotomie von Herz und Kopf, die leider bis heute eher als Gegensatz denn als Zweiteilung aufgefasst wird und aufgrund der aufgeklärten Überhöhung des Verstandes über die sinnliche Welt beide Ebenen als konkurrierende Systeme erscheinen lässt. Obwohl Hohendahl definiert, dass rationale Überlegung mit der sanften Empfindung zusammenkommen müsse, um einen tugendhaften Menschen entstehen zu lassen, so bleibt die Empfindung als sanft domestiziert dargestellt.<sup>811</sup> Giuriato spricht von einer „kanonischen Gegenüberstellung“ zwischen natürlicher und künstlicher Empfindung, wobei sich „in der Übereinstimmung von Gefühl und Vernunft sowie in einem ruhigen, würdevollen und einfältigen Ausdruck, der weniger durch Worte als durch unscheinbare Taten zur Geltung kommt“, tugendhaftes Verhalten beweist.<sup>812</sup>

---

<sup>803</sup> Vgl. Pikulik, Lothar, Die Mündigkeit des Herzens, Über die Empfindsamkeit als Emanzipations- und Autonomiebewegung, in: Eibl, Karl (Hg.), *Aufklärung, Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Band 13, Hamburg, 2001, S. 27.

<sup>804</sup> Vgl. Lessing, Gotthold Ephraim, *Hamburgische Dramaturgie*, Bremen, Hamburg, 1767–1769 [hrsg. von Paul Rilla, *Gesammelte Werke, 6: Hamburgische Dramaturgie; Leben und Leben lassen*, Darmstadt, 1964] zur Frage, wie das Publikum durch Mitleid affiziert werden kann.

<sup>805</sup> May, Kurt, *Das Weltbild in Gellerts Dichtung*, Frankfurt am Main, 1928, S. 166.

<sup>806</sup> Sauder, *Empfindsamkeit*, XIII.

<sup>807</sup> Vgl. Sauder, *Empfindsamkeit*, XIII.

<sup>808</sup> Kondylis, *Die Aufklärung*, S. 27.

<sup>809</sup> Vgl. Sauder, *Empfindsamkeit*, XV.

<sup>810</sup> Pikulik, *Mündigkeit des Herzens*, S. 10.

<sup>811</sup> Vgl. Hohendahl, *Europäischer Roman*, S. 2.

<sup>812</sup> Giuriato, Davide, *Zärtliche Liebe und Affektpolitik im Zeitalter der Empfindsamkeit*, in: von Koppenfels, Martin, *Handbuch Literatur und Emotionen*, Berlin, 2016, S. 329.

Schuld an der Verstandsdogmatik mag die Empfindelei sein, in der Sauder eine Gegenteiligkeit zur Empfindsamkeit vermutet,<sup>813</sup> und die durchaus als Empfindsamkeit mit negativem Vorzeichen gesehen werden kann. Ebenso lässt sie sich als affektive Disharmonie und Zurschaustellen übersteigter Gefühle anstelle der geforderten Authentizität beschreiben. Kant z. B. definiert die Empfindelei als eine Schwäche,<sup>814</sup> ohne dabei über die gesamte empfindsame Strömung den Stab zu brechen. Die kritischen und z. T. stark religiös oder pädagogisch orientierten Stimmen dieser Zeit thematisieren die negativen bzw. zu mäßigen Aspekte der Empfindsamkeit und werten diese oft zur Empfindelei herab. Sauders Ausführungen zeigen, wie die Nachfolger von Wolff und seinen Mitstreitern versuchen, hier mit einem moralischen Fingerzeig eine rationale Begrenzung vorzunehmen, die bis heute im kollektiven Gedächtnis gegenwärtig ist. Die Dominanz der moralischen Auseinandersetzung<sup>815</sup> und die Unbedingtheit einer sozialen Integrität trotz individueller Entfaltung prägen nicht nur den Briefroman, sondern drücken der gesamten Epoche ein Siegel auf, das die ursprüngliche Einbettung der oberen und unteren Erkenntniswege in eine autonome Vollkommenheits- und Glücksethik verkürzt. Vordergründig beschränkt sich die Kritik der sittlichen Empfindsamkeit auf das Romanlesen, das als Empfindelei und Schnickschnack bedauert wird und über das man nur lachen könne,<sup>816</sup> sowie auf „weinende Männer“<sup>817</sup>, die aber dennoch ihre Würde behalten. Doch auch schwärmerische Hypochondrie und künstliche Exaltiertheit sowie exzessive Überspanntheit wie sie Rousseaus Briefroman darstellt, werden kritisch betrachtet und ein dringender Handlungsbedarf wird attestiert.<sup>818</sup> Grundsätzlich akzeptiert wird die Haltung einer Empfindsamkeit, die dennoch nicht den „klaren Kopf verliert“, sondern „zwischen leidenschaftlicher Überwältigung und unempfindlicher Nüchternheit eine sorgfältig ausbalancierte Mittellage“<sup>819</sup> findet: eine Affektkontrolle<sup>820</sup> wird nicht als bedrohlich für die tugendhaft-pietistische Moral des Bürgertums gewertet, sondern stützt eher die Intention der Notwendigkeit ethischen Handelns, indem es gerade das Mitleiden und die christliche Nächstenliebe adressiert. Besonders Campe forciert eine Therapie der Affekte, die u. a. pädagogische Notwendigkeit postuliert, um „das Subjekt vor Affekten zu schützen, die – so mustergültig sie auch sein mögen – Gefahr laufen, auszuarten und sozial unverträglich zu werden“<sup>821</sup>. Die Begrifflichkeiten bei Campe finden sich sowohl in der Erkenntnistheorie als auch in der literarischen Ausarbeitung, wie sie Gellert programmatisch als Gegensatz zur theoretischen Moralabhandlung in seinem Briefroman aufnimmt. Für ihn ist der Zweck der Literatur die Bildung des Herzens und des Geschmacks.<sup>822</sup> Sein Ziel ist eine Erziehung zur religiös fundierten

---

<sup>813</sup> Vgl. Sauder, Empfindsamkeit, S. 154.

<sup>814</sup> Vgl. Kant, Anth, AA VII, 236.

<sup>815</sup> Vgl. Hohendahl, Europäischer Roman, S. 10.

<sup>816</sup> Vgl. Sauder, Empfindsamkeit, S. 168.

<sup>817</sup> Genton, Françoise, Weinende Männer, in: *Gefühlskultur in der bürgerlichen Aufklärung*, hrsg. von Achim Aurnhammer, Dieter Martin und Robert Seidel, Tübingen, 2004.

<sup>818</sup> Vgl. Giuriato, Zärtliche Liebe, S. 329.

<sup>819</sup> Mog, Ratio und Gefühlskultur, S. 48.

<sup>820</sup> Mog, Ratio und Gefühlskultur, S. 48.

<sup>821</sup> Giuriato, Zärtliche Liebe, S. 330.

<sup>822</sup> Vgl. Arto-Haumacher, Rafael, Von der Poesie zur Moral, Zur Rolle der schönen Literatur in Werk und Wirken des späten Gellert, in: Jung, Werner, Schönborn, Sibylle (Hg.), *Praeceptor Germaniae, Christian Fürchtegott Gellerts 18. Jahrhundert*, Bielefeld, 2013, S. 51.

Tugend,<sup>823</sup> ganz im Sinne der empfindsamen, bürgerlichen Aufklärung. Immer wieder ist hier von Zufriedenheit und Gelassenheit die Rede, womit auf die „Balance der Seele“ als Ergebnis beherrschter und gemäßigter Leidenschaften verwiesen wird. Die Ausgewogenheit von Herz und Kopf soll sich in sanften Empfindungen äußern, die die Säulen bürgerlichen Denkens stärken und soziale Gesichtspunkte der Gefühlsnähe unter sittlichen Aspekten, z. B. als Freundschaft und als selbstloses Mitleid, fördern.<sup>824</sup>

Bedenkt man nun, dass Wolffs Lehren von sinnlichen und verständigen Erkenntnisprozessen, die die indirekte Basis für fast alle Autoren dieser Thematik im 18. Jahrhundert bilden,<sup>825</sup> innerhalb von 24 Stunden bei Androhung des Strangs zu seiner Vertreibung aus seinem Lehrstuhl in Halle geführt haben,<sup>826</sup> lässt sich nicht nachvollziehen, warum die literarische Forschung Wolff zwar einerseits als grundlegenden Theoretiker sieht, andererseits aber die literarische Empfindsamkeit vor Goethe als eine bürgerlich-traditionelle Tugendbewegung bewertet, ohne die auf Sinnlichkeit und Einbildungskraft beruhende Analyse der erkenntnistheoretischen Wissenschaft zu würdigen. Wo ist der Zusammenhang zwischen Tugend und Sinnlichkeit zu suchen und warum werden Sinnlichkeit und Empfindung in ein Korsett des Verstandes gezwängt, ohne nach ihrer Funktion zu fragen wie es die Metaphysik tut? Wie kann ein ursprünglich nach freiheitlicher Selbstverantwortung und Glückseligkeit strebendes Individuum in einer sittlich-tugendhaften Literatur aufgehen? Wie konnte der atheistische, als selbstverliebt brandmarkende Vorwurf gegen die rationale und sensualistische Wissenschaft, wie sie z. B. Wolff betrieb, zu einer christlich geprägten Sittenlehre werden, die zwar Ergebnisse der Wissenschaft aufnimmt, aber gleichzeitig eine enge Verbindung zur Offenbarungslehre vollzieht und die Begrenzung des Selbst zugunsten der Wohlfahrts-gesellschaft anstrebt? Erklären lässt sich dies nur durch eine anästhesierte Gefühlswelt in der Literatur<sup>827</sup>, die die grundlegenden Fragestellungen bei Wolff und seinen Nachfolgern in bestimmten Bereichen ausblendet und die sinnlichen Aspekte der Erkenntnistheorie anders deutet und in eine christliche Lehre einbettet. Auch die philosophischen Vertreter hegen ihre Bedenken gegenüber der Sinnes- und Gefühlswelt und versuchen, aus den neu-beurteilten menschlichen Erkenntniswegen eine Freiheitslehre abzuleiten, die letztlich nur durch Moral realisierbar ist. Allerdings sind diese Überlegungen nicht derart dominant und sie überstrahlen nicht die eigentliche wissenschaftliche Frage nach dem Funktionieren der Erkenntnisprozesse, wie es z. T. bei ihren Nachfolgern und Literaturkritikern der Fall ist, sondern schließen sich daran an. Zentraler Aspekt ist vielmehr die Freiheit im Handeln trotz unsteuerbarer Affekte und die Emanzipation zum selbstständig handelnden Individuum.<sup>828</sup> In dieser Bewegung der Individualisierung sieht Singh den zentralen Aspekt des 18. Jahrhunderts und seiner Romanhistorie. Die religiös-verinnerlichten Geistesströmungen, die in der meist pietistischen Frömmigkeit, der persönlichen Gotteserfahrung zu suchen sind und auf deren Basis sich die Subjektivierung aufbaut,

---

<sup>823</sup> Vgl. Arto-Haumacher, Von der Poesie zur Moral, S. 54.

<sup>824</sup> Vgl. Giuriato, Zärtliche Liebe, S. 332.

<sup>825</sup> Vgl. Sauder, Empfindsamkeit, S. 113.

<sup>826</sup> Vgl. Carboncini, Christian Wolff in Frankreich, S. 187. Selbst Voltaire und Zar Peter setzten sich für Wolff ein, als ihm der Strang drohte.

<sup>827</sup> Vgl. Battenfeld, „Gefühllose Aufklärung“, S. 14.

<sup>828</sup> Vgl. Hohendahl, Europäischer Roman, S. 11.



stammen, so Singh, aus der Frühaufklärung<sup>829</sup> und haben ihre Impulse aus der Wissenschaft erhalten. Kondylis verbindet sogar die religiöse Gefühlsphilosophie,<sup>830</sup> die jedoch nicht mit dem wissenschaftlichen Sensualismus, sondern vielmehr mit einer gemäßigten Mystik in Verbindung gebracht werden sollte, mit der neu entdeckten Gefühlswelt der Aufklärung und somit mit der Empfindsamkeit. So wird die religiöse Strömung in Bezug auf Gellert als Motor für ein neues Gefühl verstanden, das nun nicht mehr nur Gott entgegengebracht wird, sondern auch als „Brücke von Mensch zu Mensch“ die Isolierung zwischen den Individuen abbaut.<sup>831</sup> Es entsteht ein nützliches, zweckmäßiges Weltbild, das sich im Briefroman gemeinsam mit einer neuen Gefühlsauffassung darstellt. Gellerts Intention ist es, „alle bisher gültige äussere Gesetzgebung des religiösen Glaubens, der philosophischen Erkenntnis und des freien Willens in unser Inneres, in Geist und Gemüt zurückzunehmen und umzubilden“<sup>832</sup>. In diesem Umbilden zeigt sich die Diskrepanz zwischen wissenschaftlicher Erkenntnistheorie und tugendhaftem Offenbarungskonzept in der Literatur.

Dennoch ist der Briefroman nicht nur aufgrund seiner zeitlichen Nähe für beide Seiten das probate Format, um die philosophischen Theorien darzustellen, sondern kann durch seine Innenschau die wichtigsten Individualisierungsprozesse literarisch abbilden. Einerseits eignet sich die Briefform als Ausdruck der Selbstbeobachtung, der in der Philosophie viel Beachtung geschenkt wird, andererseits bietet sie die Möglichkeit „Vorgänge und Bewegungen in der Seele des einzelnen Menschen“<sup>833</sup> nachzuvollziehen. Nirgendwo sonst in der Literatur wird, wie von Blanckenburg<sup>834</sup> beschrieben, das Innere des Menschen so unmittelbar, distanzlos – meist durch den Ich-Erzähler und die fiktive Authentizität noch verstärkt – dargestellt.<sup>835</sup> Autoren wie Gellert nutzen die Renaissance dieses Formats, um die neue Tugendlehre zu vermitteln und den Leser an pietistisch-bürgerliche Grundfesten wie die Selbstbeobachtung zu erinnern. Damit versucht der Briefroman literarisch die gleichen menschlichen Prozesse zu ergründen, die die Philosophie metaphysisch hinterfragt: Wie funktioniert die Seele? Welchen Stellenwert hat sie für die menschliche Erkenntnis? Welche Operationen sind in der Seele verortet? „Die Seele und ihre im Moment erfaßten Bewegungen [sind] in den Briefromanen wichtiger als die Welt.“<sup>836</sup> Der für den Briefroman signifikante Prozess geht aber noch einen Schritt weiter und liegt im Mitteilen der Gefühle zwischen Leser und Erzähler.<sup>837</sup> Das briefliche Format diente dazu, dass „Individuum und Individuum in Briefen ihre Gedanken und Empfindungen austauschen und aufeinander übertragen können“<sup>838</sup>.

---

<sup>829</sup> Vgl. Singh, Allegorie, S. 128. Singh grenzt Subjektivität und Individualität nicht konsequent voneinander ab. Deshalb sei an dieser Stelle auf Wolffs Aussagen zum Individuum hingewiesen. Später definiert sich das Individuum in Bezug auf die Gesellschaft, bei Wolff spielt die Gesellschaft noch keine Rolle, sondern lediglich das Unterscheiden von einer Seinsklasse.

<sup>830</sup> Vgl. Kondylis, Die Aufklärung, S. 563.

<sup>831</sup> Vgl. Brüggemann, Gellerts Schwedische Gräfin, S. 7.

<sup>832</sup> Dorn, Der Tugendbegriff Chr. F. Gellerts, S. 22.

<sup>833</sup> Becker, Eva D., Der deutsche Roman um 1780, Stuttgart, 1964, S. 167.

<sup>834</sup> Blanckenburg, Christian Friedrich von, Versuch über den Roman, Leipzig, 1774.

<sup>835</sup> Zitiert nach Becker, Der deutsche Roman, S. 166.

<sup>836</sup> Becker, Der deutsche Roman, S. 169.

<sup>837</sup> Singh, Allegorie, S. 129.

<sup>838</sup> Miller, Norbert, Der empfindsame Erzähler, Untersuchungen an Romananfängen des 18. Jahrhunderts, München, 1968, S. 199.

Während der Briefroman seinen Spannungsbogen aus der schrittweisen Enthüllung der Seele des Briefschreibers bezieht, will der Philosoph aufgrund seines Forscherdrangs mit den naturwissenschaftlichen Mitteln der Beobachtung und der Erfahrung verstehen, wie die Seele funktioniert. Während „Seelenbeschreibungen“ im Briefroman „unmittelbarer Ausdruck der Seele“<sup>839</sup> seien dürfen und der Unterhaltung dienen, ist jener Ausdruck der Seele Denkbeispiel für die philosophische Analyse. Zudem dient die Innerlichkeit oft der moralischen Selbstreflexion<sup>840</sup> und wird so zum idealen Sujet der bürgerlichen Tugendhaftigkeit. Darüber hinaus zeichnet sich der empfindsame Briefroman durch das Spiel mit allen Facetten der unteren Erkenntniswege – sprich der sinnlichen und affektiven Gefühlsregungen – aus. Diese Charakteristik des Briefromans verhält sich in Teilen komplementär zu den damaligen theoretischen Untersuchungen. Die Einordnung von Sensitivität, Sensibilität und Affektivität erfolgt in der metaphysischen Theorie und wird in Ausschnitten zum Merkmal des Briefromans.

---

<sup>839</sup> Becker, *Der deutsche Roman*, S. 168.

<sup>840</sup> Vgl. Hohendahl, *Europäischer Roman*, S. 5.

## 3.2 Die schwedische Gräfin von G\*\*\* als christlich-moralisches Idealbild

### 3.2.1 Gellerts Roman aus kritischer Sicht

Der erste Briefroman, der hier betrachtet werden soll, ist *Das Leben der schwedischen Gräfin von G\*\*\** von Christian Fürchtegott Gellert, mit dem in Deutschland der Durchbruch der Empfindsamkeit gelang.<sup>841</sup> Obwohl dieser Roman nicht dem klassischen Briefroman entspricht, wie wir ihn später z. B. mit Goethes *Werther* kennenlernen werden, stimmt die Forschung überein, dass Gellert sich an Richardsons Vorlage orientiert und mit diesem Roman, in dessen Ich-Erzählung nur gelegentlich Briefe eingeschoben werden, die auch die Perspektive anderer Romanfiguren einbringen, die Gattung des aufgeklärten Briefromans von England nach Deutschland transportiert und den Roman als solchen europaweit zur populären Lektüre macht.<sup>842</sup> Das von Moralisten als wenig sittlich eingeschätzte Medium des Romans wird hier in den Dienst der Tugendpropaganda<sup>843</sup> gestellt. Obwohl die gesamte Klaviatur der tugendhaften Weltanschauung bei Gellert bedient wird und der Roman teilweise mit einem abenteuerlichen Handlungsverlauf aufwartet, genießt er erst in den letzten Jahren z. B. bei Schönborn<sup>844</sup> wieder Aufmerksamkeit.

Singh legt mit seiner Analyse dar, dass Gellert einen populär-philosophischen Beitrag anstrebt, der die Autonomie des Menschen mit den Kräften des Verstandes verbindet und zudem das Wollen des autonomen Subjekts und den göttlichen Willen nach christlichem Erlösungsgedanken als Verbindung von Tugend und Glück zusammenführt, um den Weg zur Glückseligkeit zu deuten.<sup>845</sup> In seinen moralischen Ausführungen wie auch in seinem Briefroman finden sich die „zentralen Begriffe von der Glückseligkeit als höchstem Ziel der Tugend, dem Wohlwollen und der Billigung des Affekt als moralischen Empfindungsvermögens [und] dem natürlichen moralischen Urteilsvermögens jedes Menschen“<sup>846</sup>. Folglich bewegt sich Gellert im Feld der aufgeklärten Philosophie und ihren Kernfragen. Daher ist nicht nachvollziehbar, warum Singh Gellerts Ansichten aus der Philosophie Descartes' ableitet und die damaligen deutschen Denker ausblendet. Ebenso geht Brüggemann von einer mechanischen Weltansicht mit einer „Mechanik der Seele“<sup>847</sup> aus, von der er Gellerts Position ableitet, wobei er allerdings ebenso auf Thomasius verweist. Allein die enge Verbindung Gellerts mit Thomasius, der sein Denken tatsächlich aus Descartes' Theorie im ausgehenden 17. Jahrhundert entwickelt und als bedeutender Frühaufklärer die Diskussion aber vom cartesianischen Denken wegführt, indem er beispielsweise die Sinnlichkeit, nicht nur aufwertet, sondern diesen Begriff auch prägte, lässt Descartes als Vergleichstheorie für Gellert veraltet wirken. Zwar bleibt

---

<sup>841</sup> Vgl. Kahlcke, *Lebensgeschichte als Körpergeschichte*, S. 35.

<sup>842</sup> Vgl. Witte, Bernd, *Die andere Gesellschaft. Der Ursprung des bürgerlichen Romans in Gellerts Leben der Schwedischen Gräfin von G...*, in: Witte, Bernd, *Ein Lehrer der ganzen Nation. Leben und Werk Christian Fürchtegott Gellerts*, München, 1990, S. 66.

<sup>843</sup> Vgl. Witte, Bernd, *Der Roman als moralische Anstalt*, in: Wiedemann, Conrad (Hg.), *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, Band 30, Heidelberg, 1980, S. 160.

<sup>844</sup> Schönborn, Sibylle (Hg.), *Gellert und die empfindsame Aufklärung, Vermittlungs-, Austausch- und Rezeptionsprozesse in Wissenschaft, Kunst und Kultur*, Berlin, 2009.

<sup>845</sup> Vgl. Singh, *Allegorie*, S. 32.

<sup>846</sup> Späth, Sibylle, *Vom beschwerlichen Weg zur Glückseligkeit des Menschengeschlechts. Gellerts Moralische Vorlesung und die Widerstände der Realität gegen die empfindsame Gesellschaftsutopie*, in: Witte, Bernd, *Ein Lehrer der ganzen Nation. Leben und Werk Christian Fürchtegott Gellerts*, München, 1990, S. 157.

<sup>847</sup> Brüggemann, *Gellerts Schwedische Gräfin*, S. 5.

für Thomasius die vernünftige Aufstellung des Menschen das höchste Gut und Weg zum Glück, aber die sinnliche Seite soll mit der vernünftigen vereint werden.<sup>848</sup> Schließlich war die Aufklärung zum Thema Leib und Seele ebenso wie die Neubewertung der Empfindungen eine Weiterentwicklung Descartes', von der sich die europäische Diskussion abheben will. Es ist also näherliegend, die deutschen Theoretiker zu bemühen, um Gellerts Anschauungen mit der zeitgenössischen Philosophie in Verbindung zu setzen. Unbestritten ist dabei, dass nicht nur Vorreiter wie Wolff und Baumgarten ihren Niederschlag bei Gellert finden, sondern dass auch der säkularisierte Pietismus und Thomasius deutliche Spuren hinterlassen haben.<sup>849</sup> Damit bietet sich die deutsche Sicht auf die Neubestimmung des cartesianischen Denkens und ihren schweren Stand gegen den deutschen Pietismus viel eher als Basis für Gellerts ideologische Ausrichtung an. Dabei lassen sich die Einflüsse auf Gellert nicht pauschal einer religiösen oder philosophischen Richtung zuordnen. Schließlich werden Theoretiker wie Baumgarten wertgeschätzt, die Rolle des Juden ist im Roman positiv besetzt<sup>850</sup> und Seitenhiebe gegen den Katholizismus<sup>851</sup> bleiben aus. Der Hinweis Arto-Haumachers, dass Gellert vor allem in späten Jahren in einer pietistischen Frömmigkeit aufging, die bedingt durch Krankheit zu einer „Flucht in die Religion“ führte, zeigt, dass Gellerts religiöse Haltung keineswegs kontinuierlich verlief. Zwar belegt Gellerts Tagebuch von 1761, dass er im steten Kampf mit sich selbst und mit Gott lag. Es

zeigt einen innerlich zerrissenen Menschen in einem fast schon pathologischen Seelenzustand, uneins mit sich selbst und Gott, ringend um die göttliche Gnade, sich selbst anklagend, ankämpfend gegen Anfeindungen wie nächtlichen Samenergüssen, die er unter dem Kürzel „p.n.“ penibel dokumentiert und die ihn nach den zeitgenössischen Moralvorstellungen zum bußebedürftigen Sünder machen.<sup>852</sup>

Doch sein Briefroman erschien bereits 15 Jahre zuvor 1746/47 und seine Vorlesungen hielt er nach seiner Dissertation ab 1744, so dass man seine von Krankheit beeinflusste pietistische Gesinnung nicht vorbehaltlos auf seine frühen Schriften übertragen kann. Seine Stelle als Prediger ist ebenso wenig signifikant für eine vorbehaltlose pietistische Position, denn er nimmt sie aus finanziellen Gründen an, ohne sich dafür erwärmen zu können.<sup>853</sup> Ihn auf eine ausschließlich pietistische Gesinnung festzulegen, ist daher unzureichend. Überblickt man Gellerts Schaffen, zeigt sich:

Der Optimismus des Frühwerks, in dem das bürgerliche Tugendsystem noch mit normativem Anspruch auf die Realisierbarkeit von gesellschaftlicher Utopie aufgetreten war, ist in kritische Distanzierung umgeschlagen. Natürliche, d.h. bürgerliche Moral und christliche Ethik bilden ja zunächst noch keinen Gegensatz, vielmehr erschien erstere in der zweiten aufgehoben. Doch in der Konfrontation von normativem Anspruch und Anforderungen an die Realität, offenbaren sich die Widersprüche des Systems.<sup>854</sup>

---

<sup>848</sup> Vgl. dazu Hermann-Huwe, „Pathologie und Passion“, S. 31.

<sup>849</sup> Vgl. Koch, Friedrich, Christian Fürchtegott Gellert, Poet und Pädagoge der Aufklärung, Weinheim, 1992, S. 114. Koch bezieht sich hier auf eine Arbeit von Else Höhler, um darauf hinzuweisen, dass, im Gegensatz zu einigen konstruierten Bezügen, Baumgartens theologische Position bei Gellert eingeflossen sei, während er sich mit Wolff nicht selbst auseinandergesetzt hätte.

<sup>850</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 88-89.

<sup>851</sup> Vgl. May, Gellerts Weltbild, S. 132.

<sup>852</sup> Arto-Haumacher, Von der Poesie zur Moral, S. 55.

<sup>853</sup> Vgl. John, Heidi, Lehnen, Carina, Späth, Sibylle, Gellerts Leben. Eine Übersicht, in: Witte, Bernd, *Ein Lehrer der ganzen Nation. Leben und Werk Christian Fürchtegott Gellerts*, München, 1990, S. 12.

<sup>854</sup> Späth, Vom beschwerlichen Weg zur Glückseligkeit, S. 166.

Diese Widersprüche aus dem Auseinanderdriften von christlicher Tugendlehre und bürgerlicher Lebensrealität verändern Gellerts spätere Einstellung hin zu einem jenseitigen Belohnungssystem, so dass er verstärkt den „Glauben an die Wahrheit der Offenbarung über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele“ verfolgt und „Selbstbeherrschung, Selbstüberwindung und Selbstkontrolle“ fordert, um den Leidenschaften, Affekten und der Einbildungskraft entgegenzutreten.<sup>855</sup> Dies zeigt sich auch in seinem Tagebuch<sup>856</sup>. Erste Spuren davon finden sich aber auch in seinen Vorlesungen, die sich als praktische Ausführungen in seinem Briefroman niederschlagen. Dieser ist keinesfalls als Unterhaltungsliteratur gedacht, sondern hat den Zweck moralisch-religiöser Belehrung der Leserschaft.<sup>857</sup> So lässt sich nicht leugnen, dass der Roman „die Fortsetzung eines aufklärerischen moraltheoretischen und -praktischen Diskurses“<sup>858</sup> ist.

Wenn es heißt, dass *Die Schwedische Gräfin* eine misslungene Nachahmung Richardsons oder ein unzulänglicher Vorläufer von Goethes *Werther* sei,<sup>859</sup> muss man sich fragen, ob diese Einschätzungen aus Gellerts Sicht den philosophischen Zusammenhang berücksichtigt, den er vor allem in seinen *Moralischen Vorlesungen* darstellte. Gellerts Intention ist es auch außerhalb seines Briefromans, nach theologischem Leitbild zu erziehen.<sup>860</sup> Er glaubte, dass die Trockenheit bei der Vermittlung moralischer Inhalte schuld daran wäre, dass sie so wenig Widerhall fänden.<sup>861</sup> Somit suchte er nach neuen Wegen zur Vermittlung seines sittlich-christlichen Moralsystems. Richardson brachte er Hochachtung entgegen, weil er in dessen Romanen ein „Mittel zur Tugend“ sieht.<sup>862</sup> Aus literarischer Sicht erscheint die *Schwedische Gräfin* vielleicht nicht gleichermaßen durchkomponiert wie die Vergleichsliteratur, doch erweist sie sich im aufgeklärten Diskurs um Glückseligkeit, Vollkommenheit, Vernunft und Empfindung als pädagogischer Tugendroman oder „Katechismus“<sup>863</sup>, was Gellerts Werk eine andere Nuance gibt. Vor dem Hintergrund der oben genannten Vorwürfe ergeben sich verschiedene Fragen, die es sich in dieser Hinsicht zu stellen gilt: Wie sind Thesen der singulären Gellert-Forschung z. B. eines diesseitsgerichteten Gellerts im Kontext der philosophischen Betrachtungen seiner Zeit einzuordnen? Ist Gellerts geistige Welt wirklich eine „platte dualistische Weltanschauungsutopie“<sup>864</sup>, wie es ihm nach seinem Tod unterstellt wurde,<sup>865</sup> oder spiegelt diese Einschätzung nur unsere historische Wertung ohne Rücksichtnahme auf damalige metaphysische und theologische Fragestellungen wider?

Dagegen spricht schon der Aufsatz von Karin Löffler<sup>866</sup>, die versucht, Gellert mit Wolff und Crusius in Verbindung zu setzen. So ist Crusius als entschiedener Gegner Wolffs Lehrer an

---

<sup>855</sup> Vgl. Späth, Vom beschwerlichen Weg zur Glückseligkeit, S. 167.

<sup>856</sup> Vgl. Weigel, J.O. (Hg.), Christian Fürchtegott Gellert: Tagebuch aus dem Jahre 1761, Leipzig, 1862, S.2

<sup>857</sup> Vgl. May, Gellerts Weltbild, S. 50.

<sup>858</sup> Dörr, „... bey einer guten Handlung böse Grundsätze zu argwohnen!“ S. 62.

<sup>859</sup> Vgl. Schmidt, Richardson, Rousseau und Goethe, S. 29.

<sup>860</sup> Vgl. Brüggemann, Gellerts Schwedische Gräfin, S. 8. Brüggemann bezeichnet Gellert als den großen Tugendlehrer der Nation.

<sup>861</sup> Vgl. Dorn, Der Tugendbegriff Chr. F. Gellerts, S. 18.

<sup>862</sup> Vgl. Arto-Haumacher, Von der Poesie zur Moral, S. 58.

<sup>863</sup> Vgl. Kretschmer, Gellert als Romanschriftsteller, S. 8. Kretschmer zitiert aus einem Brief Gellerts, in dem er seinen Roman selbst als Katechismus bezeichnet.

<sup>864</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, Nachwort, S. 175.

<sup>865</sup> Vgl. Witte, Die andere Gesellschaft, S. 68-69.

<sup>866</sup> Löffler, Karin, Gellerts Roman Leben der schwedischen Gräfin von G\*\*\* im Kontext der zeitgenössischen philosophischen und theologischen Anthropologie, in: Schönborn, Sibylle (Hg.), *Gellert und die empfindsa-*

der Leipziger Universität gewesen. Daher dürfte Gellert ihn gekannt haben, was aber nicht zwingend seine geistige Verwandtschaft mit Crusius folgern lässt. Beispiel hierfür ist die Analyse Arto-Haumachers zum sozialen Umgang, der von Gellert gefordert wird – im Gegensatz zu Crusius' gottgewolltem Gesellschaftsideal, das als Resultat einer aufgeklärten Bildung des Einzelnen zu verstehen ist.

Allein die Darstellung sämtlicher moralisch bedenklicher Liebesbeziehungen macht deutlich, dass die *Schwedische Gräfin* nicht nur unter gattungsspezifischen Fragen betrachtet werden darf, sondern dass ein Roman, der Bigamie (die schwedische Gräfin und ihre zwei Ehemänner), Inzest (Carlson und Mariane), wilde Ehe (Caroline und der Graf), Selbstmord und Mord aus Eifersucht (Mariane und Dormund) thematisiert und dabei jede juristische und religiöse Verfolgung außen vor lässt, ein tieferes Anliegen haben muss, als die Umsetzung pietistischer Glaubensgrundsätze und die Übertragung der Briefform ins Deutsche. Witte sieht hier Gellerts Umdeutung des barocken Romans, indem er die extremen Situationen daraus übernimmt, ihnen aber sein Ideal der vernünftigen Liebe entgegenstellt.<sup>867</sup> Doch auch losgelöst von literarischen Fragestellungen bezieht Gellert mit seiner aufgeklärten Moral der Menschlichkeit in einem philosophisch-theologischen Spannungsfeld Stellung. So hält bereits Kurt May fest, dass Gellerts Roman ein „zweideutiges Gesicht“<sup>868</sup> aus rationalistisch-moralischer Absicht habe. Damit bezieht er sich auch auf die beiden Strömungen Religiosität und Rationalismus, die insbesondere in Halle präsent waren.

Gellert war im Leipziger Gelehrten-Kreis verwurzelt, stand aber auch darüber hinaus mit den philosophischen Größen seiner Zeit in Kontakt, was z. B. sein Brief an den Baumgarten-Schüler Meier zeigt, den er verehrte.<sup>869</sup> Diese Verehrung kann dabei mit dem philosophisch-psychologischen Standpunkt Meiers in Zusammenhang gebracht werden. Auch die Freundschaft Gellerts mit Johann Georg Sulzer<sup>870</sup> hat ihn sicher mit den unterschiedlichen philosophischen Strömungen seiner Zeit vertraut sein lassen. Zudem dürfte er in seiner Tätigkeit als Professor an der Leipziger Universität durch seinen Kollegen Gottsched, der nicht nur Wolfianer,<sup>871</sup> sondern zudem Bindeglied zwischen Wolff und der Literatur war, sowie aufgrund der zeitlichen Nähe von Wolffs Schriften und Gellerts Roman mit den Thesen Wolffs und Baumgartens zumindest in Berührung gekommen sein, vor allem, weil eben diese als Gegenposition zum halleschen Pietismus aufgefasst wurden. Obwohl Wolffs „Psychologien“ und Baumgartens „Weiterentwicklung“ fast 20 Jahre vor Gellerts Roman erschienen, kann man annehmen, dass diese Werke immer noch intellektuelle, latein-geschulte Leser gefunden haben dürften. Schon durch die Popularität ihrer Ideen – man denke etwa an die *Wolff'sche Schule* – fanden sie in der intellektuellen Welt Resonanz. Wolffs Rückkehr an die Universität in Halle im Jahr 1740 dürfte an dem zeitgleich in Leipzig studierenden Gellert nicht vorbei-

---

*me Aufklärung, Vermittlungs-, Austausch- und Rezeptionsprozesse in Wissenschaft, Kunst und Kultur*, Berlin, 2009, S. 99-116.

<sup>867</sup> Vgl. Witte, *Die andere Gesellschaft*, S. 69.

<sup>868</sup> May, *Gellerts Weltbild*, S. 55.

<sup>869</sup> Vgl. Reynolds, John F. (Hg.), *C. F. Gellerts Briefwechsel*, Berlin, 1983, S. 89.

<sup>870</sup> Vgl. Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 36. Diese Verehrung lässt sich an zahlreichen Briefen und Besuchen belegen. Zudem bezieht sich Gellert in seiner 17. *Moralischen Vorlesung* auf das Naturverständnis Sulzers.

<sup>871</sup> Grundlage der Vorlesung von Gottsched war das Buch „*Institutiones philosophiae Wolffianae*“ von Ludwig Philipp Thüming (vgl. Singh, *Allegorie*, S. 134).

gegangen sein. So wurde Wolff nicht nur 1743 zum Kanzler der Universität und z. B. in der Zeitschrift *Zuverlässige Nachrichten* des Leipzigers Christian Gottlieb Jöcher besprochen, sondern Wolff besuchte Leipzig 1744, dem Jahr, in dem Gellert seine Dissertation fertigstellte.<sup>872</sup> Wenngleich Wolff Zeit seines Lebens ein umstrittener Theoretiker war, erhielt er doch Mitte des 18. Jahrhunderts große Popularität und begeisterten Zuspruch. Beleg hierfür ist die triumphale Rückkehr Wolffs nach Halle, die das Überwinden des Pietismus nach August Francke markiert.

Aufgrund des immer wieder durchscheinenden Pietismus in Gellerts Schriften und durch deren vielfache Zuordnung in der Forschungsliteratur zum Pietismus<sup>873</sup> bzw. Quietismus<sup>874</sup>, muss auf die Rolle Leipzigs in der Entwicklung des Pietismus hingewiesen werden. Der Pietismus hat viele Gesichter, so dass Gellert nicht einfach dem halleschen Programm zugeordnet werden kann, obwohl sein Roman als „Warnung vor einer unvernünftigen, nur durch Affekte gesteuerten Beziehung verstanden werden kann“<sup>875</sup>. Zwischen einer affektgesteuerten Gefühlswelt und einer pietistisch verhafteten Gefühlsaufwertung gibt es einen Unterschied. Zwar wird in der Forschung die pietistische Gefühlskultur, die in erster Linie durch eine gefühlvolle Seelenschau, durch Freundschafts-, Wohlfahrts- und Mitleidsideal verkörpert wird, als bedeutender Einfluss für die Aufwertung der sinnlich-vorstellungsbedingten Erkenntnistheorie in Deutschland und ihrer Darstellung im Briefroman betrachtet, darüber darf aber nicht vergessen werden, dass die pietistischen Gefühlswerte teilweise einen mystischen Beigeschmack hatten und folglich nicht mit einem strukturierten Konzept, wie es die Metaphysik bietet, übereinstimmen. Während die *Zärtlichkeit* oftmals auch geistiger Natur ist und sich auch im freundschaftlichen Umgang entfalten kann (man denke an das freundschaftliche Verhältnis zwischen Herrn R\*\* und der Gräfin, das sich nach ihrer Ehe auch wieder in Freundschaft wandelt), steht dem die triebhafte, unvernünftige Leidenschaft entgegen. So ist der Gefühlsbegriff pietistischer Prägung deutlich verstands- und tugendgebundener, gleichzeitig aber unspezifischer als die theoretischen Ausführungen zur Empfindung. Zudem haben Gefühle im pädagogischen Konzept des Pietismus eine andere Funktion und müssen reguliert werden. Gegen ein leidenschaftliches, affektgetriebenes Erkenntnisvermögen, verwehrt sich der Pietismus, so ist die „gefühlvolle Schwärmerei des Pietismus“ und die „empiristische Psychologie“, in die Wolff seine *Metaphysik* überführt, nicht identisch.<sup>876</sup>

Einer derjenigen, die sich gegen Begierden in der christlichen Lebenshaltung aussprachen, war August Francke, der maßgeblich für die Vertreibung Wolffs aus seinem Lehrstuhl in Halle verantwortlich war. Neben ihm gehört auch Christian Thomasius, mit dem Gellert in Brief-

---

<sup>872</sup> Vgl. Albrecht, Michael, *Aufklärung: Die natürliche Theologie bei Christian Wolff*, Hamburg, 2011, S. 191.

<sup>873</sup> Vgl. Koch, Christian Fürchtegott Gellert, S. 162.

<sup>874</sup> Vgl. Brüggemann, Gellerts Schwedische Gräfin, S. 28. Hier spricht Brüggemann von Gellerts quietistischem Lebensideal, während er auf S. 18 die Gräfin als quietistisch-bürgerlich bezeichnet.

<sup>875</sup> Maier, *Zwischen Bestimmung und Autonomie*, S. 30.

<sup>876</sup> Vgl. Maier, *Zwischen Bestimmung und Autonomie*, S. 59-60. Maier setzt hier beides nebeneinander, wenn er Gellerts und La Roches Bedeutung für die Entwicklung der Briefkultur herausarbeitet. Er verweist zudem auf Rousseau und den englischen *Sensualismus* als Einflussfaktoren auf die Briefkultur als „Vermittler gleich empfindender Seelen“ und als Ergänzung des rationalen, männlichen Denkens um die weiblichen Gefühlswerte. Hier ist anzumerken, dass Rousseaus Briefroman knapp 15 Jahre nach Gellert erschien und sich im Gegensatz zu Gellerts Intention weder über Standesschranken hinwegsetzt noch eine rationale, männliche Weltansicht mit einer weiblichen Gefühlswelt ergänzt, da sich die Akteure St. Preux und Julie genau umgekehrt ergänzen.

kontakt stand,<sup>877</sup> zu den führenden Denkern in Leipzig. Francke, ursprünglich Gelehrter in Leipzig und gut bekannt mit Thomasius, musste sich aufgrund seiner praktisch-orientierten Bibel-Auslegung als führender Kopf der pietistischen Leipziger Studentenbewegung zurückziehen und ging nach Halle. Sein damaliger Mitstreiter Thomasius blieb hingegen in Leipzig und entwickelte seine Glaubensanschauung in eine andere Richtung weiter.<sup>878</sup> Während Francke ein pietistisch-universales Reformprogramm für die Universität zu installieren suchte<sup>879</sup> und einen streng systematischen Pietismus ausarbeitete, der z. B. in seinen Anstalten die Brechung des eigenen Willens anstrebt,<sup>880</sup> Seelen-Erkrankung als Sünde brandmarkt<sup>881</sup> und neben der körperlichen Züchtigung auch die „gründliche Kontrolle der seelischen Disziplin“<sup>882</sup> – z. B. durch Seelenregister – erzwang und die Selbstbeobachtung zur obersten Pflicht erhob, legt Thomasius eine andere christliche Weltansicht dar, die, wie bereits angeführt, nicht nur Gellert, sondern auch Denker wie Wolff beeinflusste.<sup>883</sup> Kondylis bezeichnet ihn als Musterbeispiel umfassenden Denkens, indem er „die Frage nach den Beziehungen zwischen Geist und Sinnlichkeit oder die Seinsfrage im Interesse einer bestimmten Position in der Wertfrage behandelt und schließlich ein kohärentes multidimensionales System errichtet, dessen Ebenen (Erkenntnistheorie, Moral und Kosmologie) strukturell zusammengehören“<sup>884</sup>. Hinzuzufügen bleibt, dass Thomasius „die Überzeugung, die menschliche Vernunft sei aus eigener Kraft imstande, theologische Wahrheiten einzusehen und zu begründen“, ablehnte und sich darin grundlegend von den Wolffianern unterschied.<sup>885</sup> Als gemeinsame Überzeugung kann hingegen der Glaube an einen Rationalismus gesehen werden, der die Fähigkeit impliziert, durch menschliche Vernunft theologische Wahrheiten zu eruieren, ohne dabei mit dem Offenbarungsglauben zu kollidieren.<sup>886</sup> Dieser vorsichtige Umgang mit dem Glauben offeriert schließlich einen Spielraum, den Gellert nutzen wird, um moderne metaphysische Wissenschaft um christliche Offenbarungslehre zu ergänzen.

In der Literatur wird die schwierige Beziehung zwischen Thomasius und dem Pietismus oft diskutiert und klar ist, dass Thomasius' Gedanken zwar grundsätzlich ein religiöses Fundament haben, aber nicht mit den Missions- und Erziehungsgedanken einhergingen, wie sie z. B. Francke in Halle systematisiert hatte<sup>887</sup> oder der pietistische Theologe Joachim Lange<sup>888</sup> sie verfolgte. Thomasius' rational-praktische Orientierung zielte auf andere Motive ab als

<sup>877</sup> Vgl. Reynolds, C. F. Gellerts Briefwechsel, S. 267.

<sup>878</sup> Vgl. Knote, Seelenkur, S. 107.

<sup>879</sup> Vgl. Biggemann-Schmidt, Metaphysik als Provokation, S. 313.

<sup>880</sup> Vgl. Knote, Seelenkur, S. 110.

<sup>881</sup> Vgl. Knote, Seelenkur, S. 117.

<sup>882</sup> Knote, Seelenkur, S. 140.

<sup>883</sup> Vgl. Raabe, Paul, Christian Wolff in Halle, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S. 59.

Raabe legt anhand von Thomasius und Francke die Feindschaft von Pietismus und Aufklärung dar, die gleichzeitig in Halle gelehrt wurde.

<sup>884</sup> Kondylis, Die Aufklärung, S. 59.

<sup>885</sup> Vgl. Albrecht, Philosophische Grundüberzeugungen, S. 20.

<sup>886</sup> Vgl. Albrecht, Philosophische Grundüberzeugungen, S. 21.

<sup>887</sup> So kritisierte Thomasius z. B. Franckes Entwurf seiner Anstalt (vgl. Tomasoni, Francesco, Christian Thomasius, Geist und kulturelle Identität an der Schwelle zur europäischen Aufklärung, Berlin, 2009, S. 227).

<sup>888</sup> Lange trug maßgeblich zur Vertreibung von Wolff bei. Zudem sieht er die Vorurteile in der „Verkommenheit der Affekte“ sowie im „übertriebenen Vertrauen oder aber Mißtrauen sich selbst und den anderen gegenüber“ begründet (Tomasoni, Thomasius, S. 234).



Franckes strenger hallescher Dogmatismus, so dass er sich gegen den Versuch einer Instrumentalisierung seiner Lehren durch Francke wehrte.<sup>889</sup> Die Opposition gegen die orthodoxe, lutherische Theologie bildet zwar bei beiden den Ausgangspunkt ihrer Theorie und auch bestimmte Themenbereiche wie die Selbsterkenntnis oder die innere Einkehr und Prüfung seiner selbst finden sich in beiden Darlegungen, aber über eine kurze pietistische Phase hinaus entwickelte Thomasius eine andere Sichtweise,<sup>890</sup> die ihm den Vorwurf Franckes einbringt, als Skeptiker eine Lehre zu vertreten, die in den „puren Atheismus“<sup>891</sup> führe. Seine Philosophie ist vernunft-zentriert und damit eine ideale Vorlage für das Wolff'sche Denkschema, dessen Auffassung von Vernunft als Weltweisheit den Kerngedanken seiner Ausführungen bildet. Als typisch für Thomasius und seine Anhänger fasst Löffler den „Anschluss an theologische Prämissen, die antidualistische Auffassung der wechselseitigen Beeinflussung von Körper und Seele, die Dominanz des Willens über die Vernunft sowie die Skepsis hinsichtlich vernünftiger Selbsterkenntnis und Handlungssteuerung“<sup>892</sup> zusammen.

Thomasius Aufforderung zur Überprüfung menschlicher Autorität und des Handelns nach freiem Willen kann als der wesentliche Unterschied zum pietistischen Demuts- und Bußdiktum betrachtet werden.<sup>893</sup> Die Affekt-, Sittlichkeits- und Vernunftlehre Thomasius' bildeten einen wesentlichen Einflussfaktor auf das Denken Wolffs.<sup>894</sup> Diesen Punkt vernachlässigt Löffler bei der Zuordnung Gellerts zur Anhängerschaft Thomasius' und Crusius' in Opposition zu Wolffs Lehre.

Bedeutend hervorzuheben ist Thomasius' gemäßigte Sicht auf das christlich-anthropologische Weltbild. Es ist davon auszugehen, dass Gellert nicht nur mit Thomasius bekannt war, sondern auch von seinen Ansichten beeinflusst wurde. So überraschte Thomasius seine Zeitgenossen mit der These, dass Bigamie auf Basis des Naturrechts nicht strafbar wäre.<sup>895</sup> Angesichts der doch sehr vorurteilsfreien Haltung zum Thema Bigamie in der *Schwedischen Gräfin* liegt ein Einfluss seitens Thomasius' in diesem Zusammenhang nahe.

Maier macht im Naturbegriff, im Gottesbegriff und im Schicksal die drei zentralen Begriffe von Gellerts Romans aus.<sup>896</sup> Er verweist auf die unantastbare Beweisführung durch die Natur, wenn das rationale Erklärungsmodell nicht mehr greift, wobei Gellerts Gottesbegriff ebenso als Instanz für nicht rational erklärbare Fragestellungen angeführt wird.<sup>897</sup> Daher genügt es nicht, festzuhalten, dass Gellerts *Schwedische Gräfin* pietistische Züge trägt, sondern es ist vielmehr zu ergründen, inwieweit Gellert in seinen Ansichten dem Leitbild Thomasius' folgt, das nicht dem halleschen Pietismus entspricht, gegen den auch Wolff zu Felde zieht. Der strenge Pietismus eines August Francke, der bereits 1727 verstarb, mit dem Fokus auf Zucht

---

<sup>889</sup> Vgl. Schmidt-Biggemann, *Metaphysik als Provokation*, S. 312.

<sup>890</sup> Vgl. Knote, *Seelenkur*, S. 143.

<sup>891</sup> Schmidt-Biggemann, *Metaphysik als Provokation*, S. 312.

<sup>892</sup> Löffler, *Gellerts Roman*, S. 101.

<sup>893</sup> Vgl. Knote, *Seelenkur*, S. 149.

<sup>894</sup> Dieser Einfluss bezieht sich jedoch auf den Bereich der Affekte und die Unterscheidung von Gut und Böse. Den Unterschied zu Wolff fasst Löffler zusammen: „Die Wolffianer hingegen lösen sich von theologischen Vorgaben, tendieren zu einem stärker dualistischen Verständnis der Leib-Seele-Verbindung, betrachten den Willen als Derivat der Vernunft und beurteilen die Disziplinierungskraft der Vernunft wesentlich optimistischer als die Thomasianer.“ (Löffler, *Gellerts Roman*, S. 101)

<sup>895</sup> Vgl. Schröder, Peter, *Christian Thomasius zur Einführung*, Hamburg, 1999, S. 12.

<sup>896</sup> Vgl. Maier, *Zwischen Bestimmung und Autonomie*, S. 125.

<sup>897</sup> Vgl. Maier, *Zwischen Bestimmung und Autonomie*, S. 126.

und Disziplin im Gegensatz zu religiöser Freiheit<sup>898</sup> lässt sich für Gellert nicht übernehmen und war Mitte des 18. Jahrhunderts als Verlierer im Kampf gegen die Aufklärung bereits überholt.

### 3.2.2 Pietistische und säkularisierte Einflüsse bei Gellert

Auf den ersten Blick scheint Gellert nicht viel zur Weiterentwicklung der intellektuellen Debatte beizutragen und doch lohnt ein Blick auf seine Briefe und Schriften – insbesondere die *Moralischen Vorlesungen* –, die seine Vorstellung zu den Themen der Zeit darlegen und in Bezug zu seinem Roman den Blick weiten. Zudem fällt auf, dass die Themen, die den theoretischen Rahmen zur Suche nach der Bedeutung der Erkenntniswege darstellen, in Gellerts Roman handlungsbestimmend sind. So geht die moderne Forschung – wenn auch recht euphorisch – von Gellerts Moral als Versuch des Ausgleichs zwischen Herz und Verstand, Sinnlichkeit und Vernunft, Geist und Seele mit dem vorrangigem Ziel, eine Tugend des Herzens zu postulieren,<sup>899</sup> aus. Sein Roman wird als Beitrag zur aufgeklärten Debatte um menschliche Emotionen und ihre Verbindung zur rationalen Vernunft gesehen und als literarischer Ansatz dieses Problems menschlicher Subjektivität mit dem Pietismus in den Dialog gesetzt.<sup>900</sup> Oft wird jedoch übersehen, dass neben dem Pietismus auch anderes Gedankengut wie z. B. das von Thomasius, der sich z. T. heftigster Kritik seitens der Pietisten ausgesetzt sah, in Gellerts Ansichten einfließt. Daher stellt sich die Frage, ob die These von Gellerts Roman als erbaulungsliterarischem Beispielwerk nicht zu eng gefasst ist. Gellerts Aufforderung, die tugendhaften Werte durch Unterricht bereits in frühesten Jugend zu vermitteln, und seine Betonung der Pädagogik sind sicher eng mit dem pietistischen Erziehungsgedanken verbunden, verführen aber auch zu einer dominierenden pietistischen Zuordnung. Erziehung ist bei Gellert eine Anleitung zur Entfaltung des *Ichs*, das aber noch moralischen Normen unterstehen soll. Der Autonomieansatz wäre hier noch verfrüht, jedoch wird dem Individuum Aufmerksamkeit entgegengebracht. Schließlich ist der individuelle Subjektivismus mit einem subjektivistischen Seelenleben, wie es der Sturm und Drang fokussiert, in der Mitte des 18. Jahrhunderts noch im Entstehen.<sup>901</sup> Auch die Selbstbetrachtung, die in Gellerts Briefroman noch nicht die tiefe, innere Bspiegelung bietet, die wir später beim *Werther* finden, hat zwar ihre Wurzeln im pietistischen Umfeld Gellerts, bietet aber auch eine erkenntnisrelevante Dimension. „Die individuell-subjektive Frömmigkeit des Pietismus begreift die Betrachtung der Seelenregung als eine Suche nach dem inneren Gotteserlebnis. Die Selbstbefragung des Einzelnen, die Gellert in seinem Roman als Grundlage eines tugendhaften Lebens deutet, ist auch eine säkularisierte Form dieser pietistischen Introspektive.“<sup>902</sup> Damit verweist Singh auf die Nützlichkeit der Briefform als pietistische Vorgehensweise und weniger als Übertragung einer neuen Romanform nach dem Vorbild Richardsons. Dabei eröffnet der Briefroman neben der pietistischen Methodik die Möglichkeit einer individuellen Analyse, die das eigene Gefühlsleben auch au-

---

<sup>898</sup> Vgl. Knote, Seelenkur, S. 141.

<sup>899</sup> Vgl. Späth, Vom beschwerlichen Weg zur Glückseligkeit, S. 158.

<sup>900</sup> Vgl. Singh, Allegorie, S. 130.

<sup>901</sup> Vgl. Brüggemann, Gellerts Schwedische Gräfin, S. 6.

<sup>902</sup> Singh, Allegorie, S. 60.

tonom vom Gottesbegriff bespiegelt. So hinterfragen die Figuren bei Gellert durchaus ihre Gefühle auch ohne theologischen Bezug.

Neben der Interpretation der Selbstbefragung als pietistische Tradition bietet sich auch die Auslegung Löfflers zum Selbstbetrug als Gegenposition zu Wolff an,<sup>903</sup> der durch klare, richtige Schlüsse zur Selbsterkenntnis kommen will und den Selbstbetrug durch Richtigkeit gebannt sieht, während Gellert in der Inzest-Episode einen bewussten Selbstbetrug darstellt, der trotz vollkommener Kenntnis der Richtigkeit bzw. Unmöglichkeit eine aus Erkenntnis erwachsene Handlungskorrektur schwer macht. Damit erteilt Gellert dem theoretischen Konzept mangels Lebenspraxis eine Absage.

Doch Gellerts Werk weist darüber hinaus Bezüge zu vielen anderen Zeitgenossen auf. Gellert selbst nennt die Wolffianer Baumgarten und Sulzer, verweist auf Bonnet, führt antike Charaktere wie Platons Kriton als Beleg an, von denen er sich durch theologische Überlegungen absetzen will. Baumgarten und Crusius empfiehlt er ausdrücklich in seiner *Moralischen Vorlesung* aufgrund ihrer „Verdienste der Gründlichkeit, Vollständigkeit und der Güte des Herzens“<sup>904</sup>.

Indem er seinen Schwerpunkt auf die Gelassenheit als Indikator für inneren Frieden und Weg zur Glückseligkeit legt, die aber aufgrund der Unmöglichkeit, vollständig tugendhaft zu leben, immer nur Ideal, aber kein erreichbares Ziel ist, zeigt er, wie stark er sich von den Stoikern abgrenzt und mehr aristotelische Aspekte – wie den der Mäßigung der Affekte – einfließen lässt.

Die Gelassenheit ist von einer natürlichen Härte eben so weit unterschieden, als von der phantastischen Unempfindlichkeit des Stoikers. Sie ist die Frucht der Weisheit und der Herrschaft über unsre Leidenschaften. Es kann dem Herzen nie gleichgültig seyn, Mangel und Schmerz zu fühlen, und sein Trieb nach Glückseligkeit gebeut ihm, sie von sich zu entfernen; aber ein gelaßnes Herz zieht die Nahrung seiner Gelassenheit aus der Weisheit und einer richtigen Einsicht in die Natur des wahren Guten und des wahren Uebels.<sup>905</sup>

Wie auch später bei Kant deutet sich hier wiederum der Schmerz als wichtiger Träger – oder Stachel, wie Kant ihn nennt – des Antriebs an, der wiederum um den Trieb der Glückseligkeit ergänzt wird.

### **3.2.3 Glückseligkeit, Vollkommenheit und Schicksal im Verhältnis zur Offenbarungslehre**

Zu Zeiten Gellerts ist die Eudämonie-Lehre gerade wieder hochaktuell, so dass auch er diesem Thema in seinem Briefroman Rechnung trägt, was allein die Häufigkeit des Wortes vollkommen belegt. Die Vertreter des Eudämonismus, auch als „Vollkommenheitsmänner“<sup>906</sup> bezeichnet, bestimmten das intellektuelle Leben.

Für den christlich geprägten Gellert ist jedoch die Auffassung der Glückseligkeit als Endpunkt eines Vervollkommnungsprozesses in einer durch das Naturgesetz gegebenen Möglichkeit des Menschen, sein Glück in die eigenen Hände zu nehmen, untragbar. Für ihn ist allein

---

<sup>903</sup> Vgl. Löffler, Gellerts Roman, S. 110.

<sup>904</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 119.

<sup>905</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 209-210.

<sup>906</sup> Schwaiger, Baumgarten, S. 171.

Gott Herr über unser Glück: „Diese Glückseligkeit verleihe Gott uns allen.“<sup>907</sup> Die Loslösung von der Erbsünde, wie sie philosophisch vertreten wird<sup>908</sup> und als Grundgedanke gilt, um überhaupt selbstständig Vervollkommnung zu erreichen, kann bei Gellert nicht bestehen. Eine Glückseligkeit, die der Mensch aus eigener Kraft erreichen kann, läuft Gellerts christlichem Weltbild zuwider. Obwohl sowohl im Christentum als auch in Wolffs Theorie die Tugend einen hohen Stellenwert als Weg zur Vervollkommnung und Glückseligkeit hat, bleibt die Tugend bei Gellert im Wohlgefallen Gottes verankert, während Wolffs Tugendbegriff frei von religiöser Konnotation ist und durch den Willen gebessert wird, weniger durch Gott.<sup>909</sup> Bei Gellert ist lediglich das Streben nach Glück natürlich. Der Wille muss bei Gellert dem Gesetz Gottes in Form der Pflicht der Tugend folgen, wobei Gott grundsätzlich das Glück des Menschen will.<sup>910</sup>

Dieser Dissens bezüglich der gott- bzw. menschegebenen Glückseligkeit ist der Kerngedanke, der Gellert von der *Metaphysik* Wolffs bzw. Baumgarten trennt und von dem alle weiteren Unterschiede abhängen. Die religiöse Konnotation im Denken Gellerts im Gegensatz zu Wolff oder Baumgarten bildet einen großen Teil der Diskussion, die Gellert in seinen Vorlesungen aufgreift. Für Gellert werden Moral und Vernunft erst durch die christliche Offenbarungslehre vervollständigt. So ist die Behauptung, dass sich Gellert an den „Grundsätzen der Wolff’schen Philosophie“ anschließe und die Überzeugung mittrage, „dass nur die Moral den Menschen zur Vervollkommnung führen kann, und Vollkommenheit“ nach Gellert mit Glückseligkeit identisch sei,<sup>911</sup> zu überdenken. Im Gegenteil, bei Gellert heißt es: „[U]nvollkommen bleibt auch der beste Mensch.“<sup>912</sup> Auch der Hinweis, dass Gellert eine christliche Moral zu vermitteln suchte, kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass er in seinen Vorlesungen ausführte, inwiefern die Religion der Vernunft überlegen sei und z. T. die damalige, von Wolff geprägte Philosophie gerade nicht übernahm.

Während Wolff menschliches Handeln am Prinzip der Vervollkommnung ausrichtet,<sup>913</sup> reicht Gellert diese Handlungsmaxime nicht aus. In seinen *Moralischen Vorlesungen* ist der Vergleich zwischen Moral, in Anlehnung an die Metaphysik, und Religion bestimmend. Gellert fühlt sich berufen, die philosophischen Annahmen religiös zu ergänzen. Und während Baumgarten nur eine vorsichtige Versöhnung der *Wolff’schen Theorie* mit dem damals noch starken Pietismus anstrebte, übernimmt Gellert ein paar Jahre später zwar einige der Ansätze Baumgartens, meint diese aber durch die Religion als übergeordnete Instanz abrunden zu müssen. Was zunächst wie eine religiöse Facette einer akzeptierten Nachfolge der Wolff’schen Moralphilosophie aussieht, beschränkt jedoch die Autonomie des Individuums erheblich. So ist nicht die Tugend-Diskussion um Herz und Verstand der entscheidende Aspekt in Gellerts Werk, sondern die Frage nach Individuum und Gesellschaft, wie sie bereits Voltaire gestellt hat und die insbesondere Rousseau detailliert ausführt.

---

<sup>907</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 285.

<sup>908</sup> Vgl. Schmidt-Biggemann, *Metaphysik als Provokation*, S. 313.

<sup>909</sup> Vgl. Dorn, *Der Tugendbegriff Chr. F. Gellerts*, S. 26-27.

<sup>910</sup> Vgl. Dorn, *Der Tugendbegriff Chr. F. Gellerts*, S. 74.

<sup>911</sup> Vgl. Kretschmer, *Gellert als Romanschriftsteller*, S. 8.

<sup>912</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 284.

<sup>913</sup> Vgl. Wolff, *Vernünftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen*, § 40.

Ausgangspunkt der Kritik seitens des Pietismus wie auch grundlegender Aspekt in Gellerts Denken ist die Vervollkommnung. Da die Glückseligkeit bei Wolff durch die Vervollkommnung des Individuums gelingen soll, liegt hierin der bedeutendste Unterschied zu Gellerts gemeinschaftszentrierten Glaubenslehre. Die pietistische Ideologie unterstellt Wolff eine egoistische, selbstverliebte Vervollkommnungslehre,<sup>914</sup> die nur den Einzelnen im Blick habe. Während bei Wolff noch einfach davon gesprochen wird, dass man unterlassen soll, was einen unvollkommen mache, gibt es bei Baumgarten eine erste Begrenzung, durch den Imperativ „Vervollkomme Dich so viel Du kannst!“<sup>915</sup> Bei Gellert hingegen wird die absolute Vervollkommnung deutlich zurückgewiesen. Zwar wird bei Wolff und Baumgarten auch keine immerwährende Glückseligkeit postuliert, aber grundsätzlich ist eine zeitweise Erreichbarkeit möglich. Für Baumgarten heißt Vervollkommnung vollkommene Erkenntnis Gottes,<sup>916</sup> während sie bei Wolff ein individueller Prozess ist und als Zustand beständiger Freude verstanden wird, die wiederum ein persönliches Empfinden beschreibt.<sup>917</sup> Der Wunsch nach vollkommener Erkenntnis Gottes wird in der Theologie als Blasphemie aufgefasst und Letzteres als Affront gegen die religiöse Wohlfahrts- und Buß-Theorie gewertet.

Baumgarten versucht diese Kritik zu entkräften, indem er das religiöse Moment im sittlichen Handeln stärkt. Er vertauscht die Reihenfolge der Pflichten – gegen Gott, gegen sich selbst, gegen andere – so, dass im Gegensatz zu Wolffs Lehre die Pflichten gegen Gott an oberster Stelle stehen.<sup>918</sup> Auch die Betonung der Pflichten gegen den anderen entkräftet die Kritik der Eigennützigkeit seitens der pietistischen Theologen. Gellert folgt der Reihenfolge Baumgartens und unterscheidet „Pflichten gegen Gott, sich selbst und andere.“<sup>919</sup> Dabei wird impliziert, dass der Mensch die Pflicht hat, tugendhaft zu leben. Hier wird noch einmal die Syntheseanstrengung dieses Systems deutlich, „das eine von philosophischer Moral aus dem Naturrecht abgeleitetes Normenset bürgerlicher Tugenden mit christlichen Forderungen nach Anerkennung eines Schöpfergottes und der Unterwerfung unter seinen Willen verbindet“<sup>920</sup>.

Gellert beruft sich einerseits immer wieder auf Baumgarten, folgt aber in seinen praktischen, theologischen Ansichten eher der pietistischen Ethik: „thue, aus Gehorsam und mit Aufrichtigkeit des Herzens gegen deinen allmächtigen Schöpfer und Herrn, alles, was den Vollkommenheiten Gottes, was deinem eigenen wahren Glücke und der Wohlfahrt deiner Nebenmenschen gemäß ist; und unterlaß das Gegenteil“<sup>921</sup>.

Noch vor Wolff hatte Thomasius seine Prinzipien zur Glückseligkeit formuliert, die er aus dem Naturrecht folgert: Die Regel des Ehrbaren oder Honestum, die lautet „Was du wilt/daß andere sich thun sollen/das tue dir selbst.“ Die zweite Regel, das „Wohlanständige“ beziehungsweise „Decorum“ ist durch den Satz „Was du wilt/daß andere dir thun sollen/das thue du ihnen“ definiert. Drittens heißt es bei Thomasius für das Gerechte, das „Iustum“: „Was du

---

<sup>914</sup> Vgl. Schwaiger, Baumgarten, S. 136.

<sup>915</sup> Schwaiger, Baumgarten, S. 135.

<sup>916</sup> Vgl. Schwaiger, Baumgarten, S. 140.

<sup>917</sup> Vgl. Schwaiger, Baumgarten, S. 110, S. 163.

<sup>918</sup> Schwaiger, Baumgarten, S. 140.

<sup>919</sup> Dorn, Der Tugendbegriff Chr. F. Gellerts, S. 60.

<sup>920</sup> Späth, Vom beschwerlichen Weg zur Glückseligkeit, S. 159.

<sup>921</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 17.

dir nicht wilt gethan wissen/das thue du andern auch nicht.“<sup>922</sup> Zudem wird von ihm bereits die Trennung von Moral und Recht vorweggenommen. Stärker als die anderen Theoretiker betont er die Verantwortung gegenüber dem Nächsten, die er aber nicht aus der göttlichen Offenbarung ableitet, sondern aus dem Naturrecht.<sup>923</sup> Die erste Pflicht bezieht sich dabei jedoch auf das Selbst.<sup>924</sup> Obwohl Thomasius’ Einfluss auf Gellert immer wieder durchscheint, liegen seine Sympathien im Streit um die Vervollkommnung im Verhältnis zu Gott und der Gemeinschaft aufseiten der pietistischen Überzeugung.

Bei Wolff und Baumgarten wird die Vervollkommnung als erste Pflicht des Menschen aufgefasst, während die Vervollkommnungsanweisung des Menschen bei Gellert durch Tugenden wie Gehorsam und Gewissen ersetzt wird. Dieser Tugendgedanken, der in der Forschung oft als pietistisches Gedankengut oder Nachfolge Richardsons gedeutet wird, rückt an die Stelle des menschlichen Vervollkommnungsgedankens.

Für Gellert ergibt sich aus der Moral die Tugend als oberstes moralisches Gesetz und diese bereitet nicht nur den Weg zur Vollkommenheit, die nur Gott vorbehalten ist, sondern Gellert glaubt, dass sie über den Tod hinaus die Unsterblichkeit verheißt. Für ihn ist die einzige Richtschnur sittlichen Verhaltens die göttliche Offenbarungslehre.<sup>925</sup> Folglich ist in der *Schwedischen Gräfin* die Glückseligkeit oft mit dem Tod verbunden. Damit paraphrasiert Gellert im Roman seine Auffassung von einer möglichen Glückseligkeit im Jenseits, die uns aber auf Erden immer verwehrt bleibe.<sup>926</sup> Unsere diesseitige Existenz ist ein Vorspiel zum jenseitigem Glück.<sup>927</sup> Die religiöse Prägung von Gellerts Credo eines tugendhaften Lebens, das ein ruhiges Sterben in Erwartung der jenseitigen, ewigen Glückseligkeit verheißt, ist eines der Leitmotive seines Briefromans. Das Leben ist bei Gellert immer nur ein Weg zur Glückseligkeit, die sich aber erst nach dem Tod allein durch Gott erreichen lässt.<sup>928</sup> So gedenkt in seinem Roman der Graf, kurz vor seiner Hinrichtung und in Erwartung des Todes, seiner Frau und drückt seine Hoffnung auf Glückseligkeit durch Gott aus: „Möchten doch meine Umstände so bleiben, wie sie itzt sind! so hoffe ich noch, euch wieder zu sehn und alle mein ausgestandnes Elend in euern Armen zu vergessen. Bittet den Himmel um diese Glückseligkeit. Ja, meine liebste Gemahlin, er wird sie uns noch schenken.“<sup>929</sup>

Die Vervollkommnung als Weg zur Glückseligkeit teilt Gellert nur insofern, als er den Wunsch nach Glückseligkeit im Menschen eingepflanzt sieht. „Wenn die Tugend uns allen diese Vortheile bringt: so ist sie gewiss unser höchstes Glück, und, da wir alle von Natur aus einen unauslöschlichen Trieb zur Glückseligkeit fühlen, auch unsere höchste und immerwäh-

---

<sup>922</sup> Rathmann, L. (Hg.), *Alma mater Lipsiensis, Geschichte der Karl-Marx-Universität Leipzig 1409-2009*, Leipzig 1984, Zeittafel, Thomasius.

<sup>923</sup> Vgl. Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 17; vgl. dazu auch: Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 47. In seinen *Moralischen Vorlesungen* setzt sich Gellert auch mit der natürlichen Religion auseinander, sieht zwischen ihr und der offenbarten Religion viele Gemeinsamkeiten, um dann aber ebenso wie bei der philosophischen Moral, die Vorteile der offenbarten Religion herauszuarbeiten.

<sup>924</sup> Vgl. Rathmann, *Alma mater Lipsiensis*, Zeittafel Thomasius.

<sup>925</sup> Vgl. Dorn, *Der Tugendbegriff Chr. F. Gellerts*, S. 55.

<sup>926</sup> Vgl. Singh, *Allegorie*, S. 31.

<sup>927</sup> Vgl. May, *Gellerts Weltbild*, S. 125.

<sup>928</sup> Vgl. Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 64: „Wie könnte er glücklicher werden, wenn er, über die Ruhe dieses Lebens, noch die Aussicht in eine glückselige Unsterblichkeit vor sich hat.“

<sup>929</sup> Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 60.

rende Schuldigkeit“<sup>930</sup>. Für ihn kann der Mensch nicht vollkommen gut sein, so dass Vollkommenheit erstrebenswert, aber unerreichbar ist. Dementsprechend stellt sich für ihn auch nicht die Frage nach dem Wachstum der Vervollkommnung oder der Dauer der Glückseligkeit, wie sie Baumgarten beschäftigt.<sup>931</sup> Der Mensch kann nur einen „dunklen Schimmer ewiger Glückseligkeit“<sup>932</sup> erahnen, denn Gott ist der Erlöser und die Quelle aller Vollkommenheit und Glückseligkeit.<sup>933</sup> Erst der Tod wird die Zweifel auflösen und mit dem Tod tritt der Mensch in eine andere Welt ein, die vielleicht ewig und glücklich ist.<sup>934</sup> Dementsprechend sinniert die Gräfin über den Menschen und „sein Unvermögen, sich selber glücklich zu machen“<sup>935</sup>. Das Jenseits und das Leben nach dem Tod sind fester Bestandteil von Gellerts Gottesglauben. Sein Tugendmodell basiert auf der Idee von Strafe und Lohn im Jenseits.<sup>936</sup> Ganz im Sinne der pietistischen Lehre plädiert er für einen persönlichen Gott als allmächtigen und weisen Schöpfer.<sup>937</sup> Dennoch sind diesseitige Freude und Jenseitsglaube keine Gegensätze.<sup>938</sup> Die erste Tugend bildet für Gellert die Tugend des Herzens. Nach Späth ist das Herz eine Metapher der Seele, des Gewissens, der Sinnlichkeit und ein Ort der Verwurzelung moralischen Urteils und Handelns.<sup>939</sup>

Es [das Herz] empfindet die Göttlichkeit der Tugend und fühlet, daß seine Pflicht, so strenge sie auch scheint, doch nichts, als sein Glück und die Vereinigung mit der Quelle aller Vollkommenheit und Glückseligkeit ist. Es fühlet den innerlichen Frieden, der höher ist, denn alle Vernunft. Diese Kraft zur Verbesserung des Verstandes und des Herzens entbehret die Moral der Vernunft. Ihre Verheißung, wodurch sie zur Tugend bewege, sind äußerliche Wohlfahrt, eine gewisse Stille und Ruhe des Herzens, und ein dunkler Schimmer ewiger Glückseligkeit.<sup>940</sup>

Singh weist darauf hin, dass die angestrebte Glückseligkeit nicht aus der entfalteten und ausgeschöpften Freiheit des Einzelnen bestehe, sondern aus der Begrenzung seiner Möglichkeiten.<sup>941</sup> Schließlich ist der Mensch mit Affekten und Leidenschaften belastet. Nur die Ruhe des Herzens – also eine Ruhe der Gefühlsregungen – kann gemeinsam mit der äußeren Wohlfahrt, dem Dienst am Mitmenschen, eine Nähe zum Glück eröffnen.<sup>942</sup> Gerade die Affekte und Leidenschaften sind es, die den Menschen von seiner eigenen Glückseligkeit abhalten, da die „Beschwerden und Leiden, die mit der Natur verbunden sind“<sup>943</sup>, Teil des Lebens sind und nicht getilgt werden können. So könnte der beste Mensch nicht frei von Affekten oder negativen Leidenschaften leben. Gellert glaubt nicht an den absolut guten Menschen, denn aus Erfahrung wisse man, dass der Mensch einen Hang zum Bösen hätte, den er nie ganz bekämpfen könne, so dass vollkommene Tugendhaftigkeit nicht möglich sei.<sup>944</sup> Dieses Denken knüpft an

<sup>930</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 64, Anmerk.

<sup>931</sup> Vgl. Schwaiger, *Baumgarten*, S. 109.

<sup>932</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 53.

<sup>933</sup> Vgl. Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 53.

<sup>934</sup> Vgl. Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 54.

<sup>935</sup> Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 70.

<sup>936</sup> Vgl. Dorn, *Der Tugendbegriff Chr. F. Gellerts*, S. 63-64.

<sup>937</sup> Vgl. May, *Gellerts Weltbild*, S. 122.

<sup>938</sup> Vgl. May, *Gellerts Weltbild*, S. 104.

<sup>939</sup> Vgl. Späth, *Vom beschwerlichen Weg zur Glückseligkeit*, S. 158.

<sup>940</sup> Gellert, *Gellert, Moralische Vorlesungen*, S. 53.

<sup>941</sup> Vgl. Singh, *Allegorie*, S33.

<sup>942</sup> Vgl. Adlung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch*, Eintrag Glück, Absatz 4.

<sup>943</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 61.

<sup>944</sup> Vgl. Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 21.

die Erbsünde<sup>945</sup> an, von der sich gerade Wolff löst, um dem Individuum Handlungsspielraum zu eröffnen. Die Annahme eines von Natur aus guten Menschen, von der Rousseau ausgeht, wird von Gellert verworfen, ebenso wie die Überlegung, dass der von Gott geschaffene Mensch gut sein müsse, weil Gott nur Gutes erschaffe. Der Denkanstoß, dass erst die Gesellschaft mit Prinzipien wie Eigentum und Arbeitsteilung den Menschen in den Kategorien Gut und Böse denken lässt, spielt für Gellert keine Rolle. Sein Menschenbild erinnert an Thomasius, der ebenfalls den Menschen für unvollkommen hält, weil er die sittlichen Forderungen nicht erfüllen könne.<sup>946</sup> Doch differenziert Thomasius wie Rousseau zwischen Naturzustand und gesellschaftlicher Organisation,<sup>947</sup> auch um seine naturrechtliche Lehre zu begründen. Mit den Jahren werden Thomasius' Zweifel am Menschen als sittlichem und vernunftbegabtem Wesen immer stärker,<sup>948</sup> so dass ihm sein pädagogischer Tenor zur sittlichen Besserung des Menschen immer wirkungsloser erscheint. In seiner frühen Schaffensphase glaubte er jedoch noch, dass der Mensch den Willen zum Guten habe und vor dem Schlechten fliehe.<sup>949</sup> Auf dieser These baut z. B. Wolff auf.

In seiner Vorlesung und sukzessive auch in seinem Briefroman entzieht Gellert Wolff bewusst die Basis seiner Theorie, indem er den Menschen unter negativem Vorzeichen – als von Natur aus leidenschaftlich geprägt – eine andere Ausgangssituation bescheinigt. Man könnte Gellert unterstellen, die *Wolff'sche Schule* bewusst zu entwurzeln, indem er die Glückseligkeit des Einzelnen gegen die Wohlfahrt der Gesellschaft aufwiegt und dies durch die gottgegebene Glückseligkeit als Belohnung für ein tugendhaftes, soziales Leben begründet. Verglichen mit Voltaire, der den Gehorsam als Symptom einer gesellschaftlichen Ordnung verstanden und die Beurteilung der Tugend und des Lasters – den zentralen Leitmotiven Gellerts – als gesellschaftlich geschaffenen Maßstab definiert, wird deutlich, wie sehr Gellert aus der Perspektive einer religiösen Gesellschaft argumentiert, während andere nach der Freiheit des Individuums greifen. Zusammengefasst wird dies in der *Schwedischen Gräfin*, die die Ehe als Sinnbild für die kleinste gesellschaftliche Einheit zum größten Glück ausruft. Dort heißt es: „Eine recht zufriedne Ehe bleibt, nach allen Ansprüchen der Vernunft, die größte Glückseligkeit des gesellschaftlichen Lebens.“<sup>950</sup> Wenn Singh vom individuellen Glück bei Gellert schreibt,<sup>951</sup> so ist dieses Glück nur als Keimzelle für eine glückliche Gesellschaft zu sehen, ebenso wie die Ehe als kleinste Form der Gemeinschaft gewertet werden kann.

Die Interpretation von Gellerts Glücksbegriff in Abhängigkeit von Gott und der Gesellschaft wird untermauert durch das Fehlen des Sinnesglücks bei Gellert. Bei Baumgarten und Meier ist es das Gegengewicht zur ihrer Meinung nach hypothetischen geistig-intellektuellen Glückseligkeit.<sup>952</sup> Ebenso zählt Thomasius die Sinnlichkeit inklusive der Phantasie und des Gedächtnisses neben dem Verstand und dem Willen zur Vernunft.<sup>953</sup> Das Glück ruht bei Gellert hingegen ganz allein auf den Schultern Gottes, der Moral und des Schicksals. Individuelle

---

<sup>945</sup> Auch Löffler sieht Gellerts Denken in Verbindung zur Erbsünde (vgl. Löffler, Gellerts Roman, S. 103).

<sup>946</sup> Vgl. Schröder, Thomasius, S. 22.

<sup>947</sup> Vgl. Schröder, Thomasius, S. 43.

<sup>948</sup> Vgl. Schröder, Thomasius, S. 80.

<sup>949</sup> Vgl. Schröder, Thomasius, S. 50.

<sup>950</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 21.

<sup>951</sup> Vgl. Singh, Allegorie, S. 28.

<sup>952</sup> Vgl. Schwaiger, Baumgarten, S. 113.

<sup>953</sup> Vgl. Schröder, Thomasius, S. 44.



Aspekte wie Wille, Lust, Begierde oder Eigenliebe, die z. B. Voltaire dem Einzelnen zuschreibt,<sup>954</sup> kommen in Gellerts Idee vom Glück nicht vor.

Ein gegensätzlicher Aspekt zur metaphysischen Diskussion z. B. bei Baumgarten und Meier liegt in der Bescheinigung des Glücks auch für den Unwissenden, während bei Gellert das Glück an Voraussetzungen wie Moral und den Gehorsam gegen Gott gebunden ist.<sup>955</sup> Dieser Gehorsam ist für Voltaire wiederum eng mit der Gesellschaft verbunden. Muss sich doch der Einzelne der Gesellschaft unterordnen. So erklärt sich, dass bei Gellerts Modell einer christlichen Gesellschaft der Gehorsam gegen Gott auf dem Weg zum Glück sogar noch wichtiger ist als Tugend und Moral: „Die höchste Absicht kann nichts geringeres seyn, als eine dauerhafte und allgemeine Zufriedenheit und Glückseligkeit der Menschen, durch einen freywilligen Gehorsam gegen unseren Herrn und Schöpfer.“<sup>956</sup> Der freiwillige Gehorsam impliziert aber trotz seiner Forderung der Unterwerfung eine Wahlmöglichkeit, deren Wichtigkeit auch in der *Schwedischen Gräfin* zur Sprache kommt. So erläutert ihr der Herr R\*\* im Rahmen der Wahl eines neuen Gatten, dass er „nichts für ein Glück halte, was man nicht verlangt und freiwillig wählt“<sup>957</sup>.

Nun zu behaupten, dass Gellert das Rad zurückdreht oder überholtes pietistisches Gedankengut verfiicht, wäre zu einseitig. Sein Anliegen besteht darin, aufzuzeigen, dass für ihn die theologische Position nicht durch das Wolff-Baumgarten-Schema abgedeckt wird. Vielmehr macht er deutlich, dass diese Positionen der Grundlage eines tugendhaften-christlichen Glaubens bedürfen. Er schafft eine andere Ausgangslage, integriert aber Moral und Vernunft aus der philosophischen Schule.

Löffler sieht Gellerts Ansatz aus dem Blickwinkel des Verhältnisses von Religion und Philosophie unter dem Siegel der Vernunft und verweist darauf, dass Gellert gegen die defizitäre Moral Wolffs polemisiert habe.<sup>958</sup> „Für Gellert ist die Vernunft immer die durch die Offenbarung schon aufgeklärte Vernunft, die das Herz bessert.“<sup>959</sup> Diese Sicht verkennt jedoch, dass der Bruch mit der „heidnischen Moral“ bereits vor der Verstandsthematik ansetzt, indem der Mensch als natürlich schlecht definiert wird und zusätzlich aus der Differenz über das Verhältnis der drei großen Pflichten in der Glückseligkeitsdiskussion – denen gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Mitmenschen – hervorgeht.

Gellerts Beitrag ist ein Gegenentwurf zur Lehre der Vollkommenheit. Für ihn ist Gott der vollkommene Schöpfer, dessen Willen der Mensch in Ausübung der Tugend folgen soll. Die göttliche Vollkommenheit kann er dabei nicht erreichen. Das menschliche Ziel soll also die auf Gott gerichtete innerliche Ruhe und Zufriedenheit sein, die durch Tugendhaftigkeit und das Vertrauen auf Gott gelingen soll. So könne der Mensch ruhigen Gewissens dem Tod ins Auge blicken, wie es Gellert in seinem Roman in den Figuren des Schwiegervaters oder des Vaters von Steeley im Roman vorgibt. Hier heißt es: „[W]ie leicht und glücklich man stirbt, wenn man vernünftig und tugendhaft gelebt hat“<sup>960</sup>, und an anderer Stelle schreibt er, dass ein

---

<sup>954</sup> Vgl. Kapitel 2.1.2 zu „Voltaire als Vordenker der metaphysischen Theorie“ in dieser Arbeit.

<sup>955</sup> Vgl. Dorn, *Der Tugendbegriff Chr. F. Gellerts*, S. 56.

<sup>956</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 14.

<sup>957</sup> Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 21.

<sup>958</sup> Vgl. Löffler, *Gellerts Roman*, S. 111-112.

<sup>959</sup> Löffler, *Gellerts Roman*, S. 112.

<sup>960</sup> Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 12.

Leben zum Vergnügen wird, wenn es mit der Ausübung der Tugend abgerundet wird.<sup>961</sup> Hier wird Gellerts Überzeugung formuliert, dass Vernunft und Tugend die Komponenten seien, die den Weg zur Glückseligkeit ebnen. Die religiöse Komponente des Todes tritt nach Witte hierbei zurück: „Das Sterben als Lehrstück, diese Neudefinition der Funktion des Todes [...], ist nur möglich durch eine radikale Säkularisierung und damit Loslösung des Todes und der gesamten Darstellung der Innerlichkeit aus der religiösen Sphäre.“<sup>962</sup> Wittes Ansicht eines säkularisierten Blickwinkels auf den jenseitigen Offenbarungsglauben bei Gellert und eine Umwertung des Todes als gesellschaftliches Phänomen passt angesichts Gellerts lebenslanger Verteidigung des Offenbarungsglaubens nicht recht ins Bild. Auch Brüggemann spricht von der Moral als Weg zum größtmöglichen Glück und betont, dass die Welt bei Gellert kein Jammertal sein soll.<sup>963</sup> Er spricht sogar von „Diesseitsfreudigkeit“<sup>964</sup> in Bezug auf das Glück der Gräfin in ihrer zweiten Ehe und sieht darin die Verbindung zum „eudaimonistischen Charakter“<sup>965</sup> von Gellerts Weltsicht. Kretschmer schlüsselt hingegen auf, dass der alte Graf auf seinem Sterbebett, guter Christ und tugendhafter Mensch, den Tod nicht fürchtet, sondern sich auf das Jenseits freut.<sup>966</sup> Die Ansicht, dass Gellert einen säkularisierten Zugang zum Offenbarungsglauben hatte, relativiert der philosophische Kontext. Wenn Gellert Religion und Vernunft einander gegenüberstellt, kommt er zum Schluss: „Wer hat den höchsten Trost? Der Fromme nach der Vernunft; oder der Fromme nach der Religion? Dieser stirbt nach seinem Glauben mit einem demüthigen Heldenmuth, und jener nach seinem Glauben mit Hoffnung und Furcht zugleich. Denn das beunruhigte Gewissen kann durch die Vernunft nie ganz gestillet werden.“<sup>967</sup> Der Glaube an einen belohnenden bzw. strafenden Gott ist immer mit einer Jenseitserwartung verbunden und so auch bei Gellert: „Und wenn ich einen belohnenden Gott glaube, muß ich nicht auch einen bestrafenden Gott glauben? Ist Gott nur Güte? Das beruhigte Gewissen in der Religion ist die Frucht eines göttlichen Glaubens und einer zugerechneten unendlichen Gerechtigkeit; die den Frieden mit Gott wirket.“<sup>968</sup> Gellerts Überzeugung zielt auf eine Erlösung im Jenseits hin, ebenso wie auf die Hoffnung vom Ende des Elends im Jenseits. Diese Hoffnung stellt er als die Vorteile der Religion gegenüber einer vernunftzentrierten Auffassung heraus, wie sie Wolff und Baumgarten vertreten. Vollkommene Glückseligkeit kann es erst im Jenseits geben.

Bei Gellert wird immer nur vom größtmöglichen Glück gesprochen. Die Vorfreude des alten Grafen auf das Jenseits hingegen wurzelt in der Verheißung einer jenseitigen Glückseligkeit, wie sie der Offenbarungsglaube als Kernaussage beinhaltet. Angesichts einer Eudämonismus-Gläubigkeit, deren Auffassung ein inneres Glück unabhängig von äußeren Faktoren beinhaltet und die im 18. Jahrhundert populär war, wirkt Gellerts Verweis auf den göttlichen Willen, die Annahme des nicht beeinflussbaren Schicksals und die Verheißung des Jenseits nur bedingt fortschrittlich. Im aufgeklärten Disput um die Glückseligkeit bezieht Gellert die Position jener, die Glückseligkeit nicht als subjektivistisch oder individuell betrachten und sie demzu-

---

<sup>961</sup> Vgl. Gellert, Schwedische Gräfin, S. 21.

<sup>962</sup> Witte, Bernd, Die andere Gesellschaft, S. 76.

<sup>963</sup> Vgl. Brüggemann, Gellerts Schwedische Gräfin, S. 12.

<sup>964</sup> Brüggemann, Gellerts Schwedische Gräfin, S. 21.

<sup>965</sup> Brüggemann, Gellerts Schwedische Gräfin, S. 19.

<sup>966</sup> Vgl. Kretschmer, Gellert als Romanschriftsteller, S. 50.

<sup>967</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 55.

<sup>968</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 55.

folge ins Jenseits verschieben. Wittes These, dass Gellert an die Stelle eines religiösen Heilsversprechens einen gesellschaftlichen und gleichzeitig individuellen Glückszustand als höchstes Sinnziel des Menschen setze,<sup>969</sup> lässt sich im Kontext der philosophischen Diskussion nicht erhärten. Späth spricht z. B. von Demut, Dankbarkeit und Zufriedenheit mit dem misslichen Schicksal als „Durchhalteparolen fürs Jenseits“<sup>970</sup>. In Gellerts Vorlesung heißt es zudem: „Wir können nicht alle Beschwerden und Leiden, die mit der Natur verbunden sind, von uns entfernen; und also können wir auch in dem gegenwärtigem Leben nicht vollkommen glücklich seyn.“<sup>971</sup> Es finden sich sowohl in den *Moralischen Vorlesungen* als auch im Roman Gedanken zur Glückseligkeit und zur individuellen Selbstverantwortung, die anders als in der Metaphysik angenommen, nur durch den jenseitigen Gottesglauben Glück versprechen. Im Hier und Jetzt besitzt der Mensch lediglich einen Trieb zur Glückseligkeit, der er immer nur näher kommt, indem er an Gott glaubt und ein tugendhaftes Leben führt.<sup>972</sup>

### 3.2.4 Wohlfahrt und Gemeinschaft als Weg zur Glückseligkeit

Der Blick auf Gellerts christliches Welt- und Glücksverständnis offenbart nicht nur, warum Gellert zwar Baumgarten in seinen Vorlesungen nennt, nicht aber Wolff, sondern auch, welchen Spagat Baumgarten versucht, wenn er Wolffs Glückseligkeitsbegriff zu entschärfen sucht, um christliche fundierte Kritiker wie Gellert zu versöhnen. Baumgarten verschiebt Wolffs individualistischen Ansatz hin zu einer gesellschaftlich tragfähigen Glückstheorie. Seine Definition der Glückseligkeit als „Inbegriff der Vollkommenheit, die einem Geiste zukommen“<sup>973</sup> und die das Ziel guter Handlungen sei, bietet eine gute Ausgangsbasis, um Gellerts Ansichten zu Moral und Religion zu tragen, zumal Baumgarten die Wohlfahrt als Ergänzung der Seligkeit zur Glückseligkeit eines endlichen Geistes betrachtet. So erfolgt hier bereits eine gemeinschaftlich-soziale Erweiterung, auf der Gellert seinen Wohlfahrtsgedanken aufbaut.

Die Bedeutung der Wohlfahrt und der Gemeinschaft für das Glück reflektiert Gellerts Roman kontinuierlich, ebenso wie die *Moralischen Vorlesungen*: „Die Moral soll uns also lehren, was unser wahres Glück oder unser höchstes Gut sey, das ist, was ein Geschöpf [...], die Ruhe der Seelen und der äußerlichen Wohlfahrt am gemäßesten sey, und auf was für einem Wege wir am sichersten zu diesem Ziel gelangen können.“<sup>974</sup> Hier setzt Gellert die Moral als Mittel, um Seelenruhe und Wohlfahrt zu erreichen, als Bedingungen für Glück.<sup>975</sup> Die Betonung des Wohls anderer für das eigene Glück<sup>976</sup> durchzieht Gellerts Werk wie ein roter Faden:

---

<sup>969</sup> Vgl. Witte, *Die andere Gesellschaft*, S. 77.

<sup>970</sup> Späth, *Vom beschwerlichen Weg zur Glückseligkeit*, S. 167.

<sup>971</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 61.

<sup>972</sup> Vgl. Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 58-59.

<sup>973</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 196.

<sup>974</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 13.

<sup>975</sup> Für Baumgarten ist Glück nicht mit Glückseligkeit grundsätzlich gleichzusetzen, sondern erst die Zusammenführung von Glück und Seligkeit, wobei damit sowohl moralische als auch physische Güter gemeint sind (vgl. dazu Schwaiger, S. 106).

<sup>976</sup> Vgl. Späth, *Vom beschwerlichen Weg zur Glückseligkeit*, S. 159: „Damit liegt wie bei Hutcheson die höchste Glückseligkeit des Menschen im Glück des anderen; erlangen kann sie der einzelne durch die Ausübung der Tugend.“

[D]er Mensch kann sein Vergnügen indem Glücke der Anderen erneuern, es durch Handlungen befördern, ihren Schmerz durch Mitleiden verringern, durch Hülfe und Rath heben, und wissen und fühlen, daß er gütig und gerecht ist, daß er liebt und wieder geliebt wird, daß er ein Freund und Beförderer der Wohlfahrt der Menschen ist. Die größte Wollust des Herzens!<sup>977</sup>

Bestätigt wird dies im Roman, wo immer wieder materielle Güter weggegeben werden und dieses Tun mit der Wohlfahrt anderer verbunden ist.

Doch nicht nur die Wohlfahrt ist signifikant für die Glückssuche; sie wird ergänzt durch die Gemeinschaft. Damit orientiert sich Gellert wieder an seinem Freund Thomasius. Dieser braucht die Gemeinschaft, um der Vernunft einen Einsatzort zu bieten, und daher ist diesseitiges Glück nur in der Gemeinschaft zu finden, denn für Thomasius ist der Mensch von Gott zur Geselligkeit bestimmt.<sup>978</sup> Der Verstand ist für Thomasius wichtigstes Instrumentarium, um ein tugendhaftes, gottgefälliges Leben zu führen. Die Gemütsruhe sei dichter an der Freude und weiter weg von den Schmerzen – was der üblichen Dichotomie entspricht – und gekennzeichnet durch die Vereinigung mit anderen, ebenfalls durch Gemütsruhe geprägten Menschen.<sup>979</sup> Erreichen lasse sich die Gemütsruhe durch Weisheit, also rationaler Erkenntnis, und Tugend. Diese Ansicht ist programmatisch für die *Schwedische Gräfin*. Gleichzeitig ist das Betonen der Zufriedenheit in der Gemeinschaft bei Thomasius und Gellert ihr stärkstes Argument gegen eine individualistische Glückslehre. Das Wohl der anderen zu beachten und das eigene Glück Gott und der Gesellschaft unterzuordnen, sind die Eckpfeiler ihrer religiösen Morallehre, die die Gesellschaft und den Gottesglauben zu Lasten des *Ichs* festigen soll. Der Lohn dafür ist das größtmögliche Glück, was wir durch den anderen erhalten. Damit ist der andere integraler Bestandteil des eigenen Glücks. So heißt es in der *Schwedischen Gräfin*: „Sie verdiente unsere Gewogenheit und unser Vergnügen über ihr Glück.“<sup>980</sup> Der Hinweis auf das Glück in der Gemeinschaft ist allgegenwärtig in Gellerts *Schwedischer Gräfin* – man denke etwa an das Wiedersehen mit Steeley und Amalia. Diese Ansicht lässt sich leicht mit Thomasius in Verbindung bringen. Löffler weist zudem auf den Einfluss Crusius' hin, der ausgehend vom Trieb der moralischen Liebe herleitet, dass sich der Mensch an Gesprächen und der Gesellschaft erfreue und an deren Wohlfahrt teilnehme.<sup>981</sup> Hier zeigt sich, wie verbreitet das Gemeinschaftskonzept zu Zeiten der Aufklärung ist, insbesondere in der evangelischen Theologie.

### 3.2.5 Schicksal als göttlicher Gehorsam

Aus Gellerts Überzeugung einer ausschließlich gottbestimmten Glückseligkeit ergibt sich der Glaube an ein unabwendbares, gottgelenktes Schicksal: „Gott hat es so gefügt, und gegen die göttliche Gewalt können sich die Menschen nicht auflehnen.“<sup>982</sup> Diesen Gedanken formuliert er in seiner Vorlesung ebenso wie in seinem Roman:

Gott regiert und ordnet die allgemeinen und besonderen Schicksale der Menschen, seine Rathschlüsse sind Rathschlüsse einer unendlichen Weisheit, und Güte und Heiligkeit, sind nichts als das Glück des

---

<sup>977</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 20.

<sup>978</sup> Vgl. Schröder, *Thomasius*, S. 54.

<sup>979</sup> Vgl. Knote, *Seelenkur*, S. 148-150.

<sup>980</sup> Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 87.

<sup>981</sup> Vgl. Löffler, *Gellerts Roman*, S. 102.

<sup>982</sup> Kretschmer, *Gellert als Romanschriftsteller*, S. 19.

Menschen, auch wenn sie nicht mit unseren Wünschen übereinstimmen;<sup>983</sup> dieser große Gedanke, oft in Ueberzeugung und Empfindung verwandelt, ist göttliche Beruhigung des Herzens In Unfällen und Leiden, so wohl als im Glücke. Sey glücklich, o Mensch, und vergiß diesen Gedanken: so wird dich dein Glück übermüthig, und die Furcht es verlieren zu können, trostlos machen! Steht dein Glück nur unter deiner Aufsicht, Macht und Weisheit: so zittere vor den Unfällen, denen du nicht entgehen, und vor den Kränkungen und Gewaltthätigkeiten der Menschen, die du nicht verhindern kannst!<sup>984</sup>

Den Schicksalsgedanken formte bereits Baumgarten, doch Gellerts Auffassung von Glück fordert diesen nun direkt heraus: Glückseligkeit braucht nach Baumgarten Glück und dieses liege nicht immer in der Hand des Menschen, was wiederum die Möglichkeit eines menschenbestimmten Glücks begrenzt. Wie Schwaiger ausführt, teilt sich die Glückseligkeit bei Baumgarten in ein gestaltungsfähiges, freiheitsbedingtes Element – die Seligkeit – und ein der Machbarkeit entzogenes – das Glück bzw. Schicksal.<sup>985</sup> Gellerts Roman ist gekennzeichnet durch das Schicksal, z. B. in Form der russischen Gefangenschaft, was dessen Wichtigkeit betont, denn der Mensch muss sich ihm beugen und kann es nicht beeinflussen. Er muss es mit stoischer Gelassenheit ertragen.<sup>986</sup> Gleichzeitig hält er die Glückseligkeit nur bedingt in seinen Händen. So resümieren Gräfin und Graf in ähnlicher Weise, wie Gellert es in seiner Vorlesung bereits ausgeführt hat:

Wenn wir mitten in unsern Vergnügungen recht empfindlich gerührt seyn wollten: so dachten wir unserm Schicksale nach. Diejenigen, die niemals unter großen Unglücksfällen geseufzt haben, wissen gar nicht, was für eine Wollust in diesen Betrachtungen zu finden ist. Man entkleidet sich in solchen Augenblicken von allem seinen natürlichen Stolze; man sieht, indem man sein Schicksal durchschaut, sein Unvermögen, sich selber glücklich zu machen.<sup>987</sup>

Der Weg zu dieser Erkenntnis wird im Roman durch verschiedene Personen und durch deren Umgang mit dem Schicksal illustriert. Hier sticht besonders die oppositionelle Personenkonstellation des Grafen und Steeleys hervor: Während es Ersterem gelingt, sich mit seiner Gefangenschaft zu arrangieren, lehnt sich Steeley immer wieder gegen sein Schicksal auf. Gellerts Schlussfolgerung im Roman zeigt, dass derjenige, der sich zuerst seinem Schicksal ergibt, auch als erster die Erlösung von ihm erreicht, während der andere solange leiden muss, bis er ruhiger und schicksalsergeben geworden ist.<sup>988</sup> Steeley, der nicht auf Gott vertrauen will und sein Schicksal nicht passiv ertragen kann, trifft das deutlich härtere Los. An ihm zeigt Gellert auf, wie viel leichter der religiöse Impetus die Annahme eines ungünstigen Schicksals macht – im Gegensatz zur Verstärkung des Leids durch den stetigen, leidenschaftlichen Kampf gegen eine nicht zu überwältigende Vorhersehung. Das Schicksal wird als belohnend dargestellt, sobald der demütige Weg zu Gott gefunden wurde und das Schicksal uneingeschränkt und blind angenommen wurde.<sup>989</sup>

---

<sup>983</sup> Die Definition von Glück als unlenkbarem Geschick, das auch gegen unseren Willen arbeiten kann, ist nicht mit dem Empfinden einer Glückseligkeit deckungsgleich, wie sie Wolff und Baumgarten definieren.

<sup>984</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 226.

<sup>985</sup> Vgl. Schwaiger, *Baumgarten*, S. 109.

<sup>986</sup> Vgl. Maier, *Zwischen Bestimmung und Autonomie*, S. 127.

<sup>987</sup> Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 69-70.

<sup>988</sup> Die Figur Steeleys zeigt damit eine deutliche Wandlung im Sinne Gellerts auf, so dass der Vorwurf, man könne bei den Figuren des Romans nicht von einer Wandlung sprechen, nicht vollständig übernommen werden kann (vgl. Kretschmer, *Gellert als Romanschriftsteller*, S. 17).

<sup>989</sup> Vgl. Maier, *Zwischen Bestimmung und Autonomie*, S. 221. Maier geht von einem Konzept des Bestrafens bei Verfehlungen und der Möglichkeit der Wiedergutmachung aus. Er bemerkt allerdings auch, dass z. B. Caroline diese Möglichkeit verwehrt bleibt. Folgt man diesem Konzept, wäre das Schicksal jedoch wieder

Auch der Graf hadert zunächst mit seinem Schicksal:

Wodurch habe ich doch das traurige Schicksal verdient, fern von euch, in einer öden Mauer eingeschlossen zu seyn, in einem Behältnisse, in dem ich außer der Gesellschaft meines Steeley, alles entbehre, was das Leben angenehm macht, und von keiner Freude weis, als von der, mich euer mit ihm zu erinnern und mit ihm über unser Schicksal zu seufzen?<sup>990</sup>

Dies schreibt er seiner Frau, um dann prototypisch Gellerts Umgang mit dem Schicksal zu versinnbildlichen:

Wir richteten uns bey unsern Klagen mit der Wahrheit auf, daß ein gütiger und weiser Gott dieses Schicksal über uns verhängt hätte, daß wir uns unser Elend nicht leichter machen könnten, als wenn wir uns seinen Schickungen geduldig überließe, bis es ihm gefiele, uns das Unglück, oder das Leben zu nehmen.<sup>991</sup>

Das Vertrauen in Gott lässt den Grafen seine Marter ertragen, ebenso wie die Überzeugung, dass dieses Schicksal in Gottes Händen liegt. Auch an anderen Personen veranschaulicht Gellert seine Vorstellung vom zu erduldenen Schicksal. So spricht Amalia vom Schicksal, das sie geduldig an der Seite ihres Mannes ertragen habe.<sup>992</sup> Der Graf wiederum spricht vom „Willen seines Schicksals“<sup>993</sup>, dass er offensichtlich angenommen hat. Ihren Höhepunkt findet die Schicksalsbetrachtung in der Rede des Pfarrers bei der zweiten Hochzeit von Graf und Gräfin. Hier verbinden sich „göttliche Ratschläge“ mit Vorsehung und Schicksal.<sup>994</sup> Die Ursachen des Schicksals liegen im göttlichen Willen und sind unantastbar aufgrund der göttlichen Macht.<sup>995</sup>

In seiner *Moralischen Vorlesung* wird deutlich, dass Gellert glaubt, der Mensch erhalte trotz eines unentrinnbaren Schicksals Hilfsmittel von Gott, um zur Tugend zu gelangen: Diese seien Vernunft, Erfahrung und Erkenntnis, denn die Religion bestehe in dem stetigen Versuch, die Unvollkommenheit durch göttlichen Beistand zu überwinden: „[S]o lehret uns alles, die Vernunft, unser Herz und die Erfahrung, daß die Tugend der einzige und sichere Weg zu unserer Glückseligkeit sey.“<sup>996</sup> Das Glück wird bei Gellert auch durch Vernunft gefördert,<sup>997</sup> wobei diese mit der Tugend verbunden ist. Die These, dass Tugend bei Gellert kein Resultat vernünftiger Pflichterfüllung wäre, sondern den Trieben des Herzens zuzuordnen sei,<sup>998</sup> was einen gravierenden Unterschied zu Wolff darstellen würde, lässt sich daher nicht vollständig halten.

Des Weiteren betrachten Gellerts Romanfiguren die Wirkung von Glück und Unglück:

Ja ich erfuhr, daß ein grosses Unglück in den Gemüthern vieler Menschen fast eben die Wirkung hervorbringt, welche sonst ein grosses Glück zu verursachen pflegt. Man schätzt uns hoch, weil wir viel er-

---

durch moralisches bzw. unmoralisches Handeln beeinflussbar. Gellert jedoch zielt auf eine demütige Schicksalsergebenheit, die einzig von Gottes Willen abhängt.

<sup>990</sup> Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 48.

<sup>991</sup> Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 48.

<sup>992</sup> Vgl. Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 77.

<sup>993</sup> Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 51.

<sup>994</sup> Vgl. Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 86.

<sup>995</sup> Vgl. Maier, *Zwischen Bestimmung und Autonomie*, S. 128.

<sup>996</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 58.

<sup>997</sup> Vgl. Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 14.

<sup>998</sup> Vgl. Löffler, *Gellerts Roman*, S. 104.

litten oder viel verlohren haben, und man macht unsern Unfall zu unserm Verdienste, so wie man oft unser Glück, ob wir gleich nichts dazu beygetragen haben, als unsre Vollkommenheit ansieht.<sup>999</sup>

Der Zusammenhang von Glück und gottbestimmtem Schicksal tritt deutlich hervor. Die lange Zeit verbreitete christliche Auffassung des Unglücks als Strafe Gottes ist in Gellerts Ausführungen nicht zu finden. Auch die Leibniz'sche Auffassung vom Unglück in der Welt als Kontrast zum Guten findet sich hier nicht. Gellert verweist auf die Demut, um Schicksalsschläge zu überstehen, die unverschuldet Teil des Lebens sind. Er rät zum Vertrauen auf Gott und eine Ergebenheit ins Schicksal.<sup>1000</sup> Doch die Erklärung dazu, dass zwischen 1740 und 1770 der subjektive Anspruch einer eigenen Schicksalsgestaltung noch nicht möglich war,<sup>1001</sup> lässt sich weder vor der Theorie Wolffs halten noch vor der Theorie Baumgartens, der zumindest von einem selbst zu gestaltenden Teil des Schicksals spricht. Wenn in der Literatur der Vergleich zwischen Gellerts Fatumsglauben und Goethes *Ich*-zentriertem Werther gezogen wird, darf nicht vergessen werden, aus welcher philosophischen Wiege beide Denkmuster hervorgehen. Der unkritische und oft nahtlose Übergang von Descartes' rationalem Weltbild und Leibniz' Theodizee hin zum Subjektivismus zum Ende des Jahrhunderts erlaubt zwar eine fortschrittliche Zuordnung Gellerts, verkennt aber die Einflüsse der Wolffianer. So ist Brüggemanns Skizze der Philosophie zu Zeiten Gellerts ohne die Berücksichtigung der Akzentverschiebung, die Wolff und Baumgarten eingebracht haben, und ohne die Erwähnung der kritischen Auseinandersetzung zwischen Theologie und Philosophie unvollständig:

Im Mittelpunkt dieser Weltanschauung stand die überkommene transcendente Gottesanschauung des Rationalismus, die sich in der Ueberzeugung von der besten aller Welten und von der Güte der Vorsehung ausgewirkt hat. An dieser Ueberzeugung zu zweifeln, galt in den Tagen der Aufklärung als gotteslästerlich. Der Glaube an die Güte der Vorsehung forderte praktisch ein rückhaltloses Sich anvertrauen an das Fatum. Es ist bekannt, welche tiefe Entrüstung in den siebziger Jahren Goethes Wertherroman bei der älteren Generation Gellerts hervorgerufen hat. Man sah in der Handlungsweise, ja in der ganzen seelischen Haltung Werthers eben einen verwegenen Anspruch auf eigene Schicksalsgestaltung, die der gütigen Hand Gottes vorgriff. Die dem entgegengesetzte, der Generation Gellerts allein als moralisch erscheinende seelische Haltung, die auf jeden subjektiven Anspruch an persönliche Schicksalsgestaltung verzichtet und sich der Fügung des Schicksals willig unterordnet, findet in keinem anderen Werke deutscher Sprache nun eine so sinnfällige Darstellung als in Gellerts Roman.<sup>1002</sup>

*Werther* mag der erste Roman gewesen sein, der diesen Umbruch dargestellt hat, aber die geistigen Grundlagen dafür schuf bereits die Philosophie und das universitäre Umfeld Gellerts. So mag Leibniz' Theodizee-Theorie zwar Gellerts Roman beeinflusst haben, dennoch glaubte bereits Wolff, dass die Vorsehung etwas Zufälliges sei: Die „Vorsehung Gottes, die bey ihm gewiß ist, weil ihm nicht unbekant seyn kan, was er von denen Dingen, die in seinem Verstande als möglich erkennt, zur Wirklichkeit bringen will, ist gegründet in der determinierten Wahrheit des Zufälligen, und diese hat also ihre Gewißheit nicht davon, daß sie Gott vorher weiß.“<sup>1003</sup> Demnach wirkt Gott beim Bösen in der Welt nicht mit.<sup>1004</sup> Damit ist Gel-

---

<sup>999</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 19.

<sup>1000</sup> Vgl. Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 18.

<sup>1001</sup> Vgl. Brüggemann, Gellerts Schwedische Gräfin, S. 15.

<sup>1002</sup> Brüggemann, Gellerts Schwedische Gräfin, S. 9-10.

<sup>1003</sup> Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 361.

<sup>1004</sup> Vgl. Li, Metaphysik zwischen Tradition und Aufklärung, S. 184: „Wie bereits gezeigt, wirkt Gott nach Wolffs Argument beim physischen und moralischen Bösen nicht mit.“

lerts Sicht auf die Vorsehung konform mit der aufgeklärten Theologie, verkennt aber die universitäre Debatte, wie Wolff sie führt.

### 3.2.6 Gellerts Position im Spannungsfeld der Selbstliebe

Es hat sich nun gezeigt, dass Gellert den Menschen als unmündig betrachtet, und so bleibt fraglich, inwieweit die Idee vom eigenverantwortlichen Individuum Niederschlag findet. Logischer Ansatzpunkt ist dafür ein weiterer Streitpunkt zwischen Wolff und seinen pietistischen Kritikern: die Selbstliebe. Diese kritisierten die Pietisten an Wolffs Vollkommenheitsethik, da sie egoistisch sei und nur auf den Eigennutz abziele. Der eigene Nutzen stehe hierbei oppositionell zum Glück in der Gemeinschaft und sei somit nicht tragbar. Um diesen Vorwurf zu entkräften, diversifiziert Baumgarten die Selbstliebe. Während die Liebe bei Wolff Vergnügen aus dem Glück des anderen schöpft und keine Abgrenzung zur Selbstliebe vornimmt, unterscheidet Baumgarten in eine wohlgeordnete und eine unordentliche Selbstliebe als Antwort auf die negative, pietistische Auslegung. Damit beschreibt er zwei Arten der Selbstliebe: zum einen die, die den pietistischen Vorwurf als übersteigerte Selbstliebe, die die Liebe zu Gott übertrifft, sich selbst vergötzt und sich der abgöttischen Eigenliebe schuldig macht, entspricht<sup>1005</sup> und zum anderen eine Selbstliebe, die den allgemeinen Gesetzen der Vollkommenheit entspricht und sich selbst richtig einschätzt. Baumgartens Bemühungen, zwischen dem individuellen Ansatz Wolffs und der gemeinschaftsbezogenen Glaubenslehre zu vermitteln, sind wiederum offensichtlich. Wieder stehen das *Selbst* mit seinem Vollkommenheitsstreben und die Gesellschaft, in der das *Selbst* sich der Gemeinschaft und Gott unterordnen muss, einander gegenüber. In Gellerts gesellschaftlichem Entwurf steht die Gemeinschaft an erster Stelle, das Individuum mit seinen persönlichen Neigungen muss zurücktreten. Seine Grenzen werden sogar, wie Löffler ausführt, durch die Empathie in der Gemeinschaft vorübergehend aufgehoben.<sup>1006</sup>

Für Gellert soll und kann der Mensch glücklich werden und er darf sich auch selbst lieben, aber nur sofern es die Gemeinschaft nicht beschädigt. Das Individuum muss sich dem Primat der Vernunft mit der Erkenntnis des gemeinschaftlichen Nutzens unterordnen,<sup>1007</sup> damit die Menschenliebe und die Liebe Gottes als größtes Gut gedeihen können, denn „Sobald wir uns bloß d[er] Selbstliebe, dem Eigennutz und der Sinnlichkeit überlassen; so folgen stürmische Leidenschaften und Verfinsterungen der Vernunft.“<sup>1008</sup> Er unterscheidet Tugenden im Dienste der Selbstliebe, Eitelkeit und Gier und ebenso die wahren, selbstlosen Tugenden. Beide sind im Bereich der Tugend angesiedelt, wenn auch die Selbstliebe nicht zu den wahren Tugenden gehört. Schließlich richten sich diese meist auf andere und sind selbstlos. Die Selbstliebe wird aber bei den Tugenden eingeordnet und nicht verteufelt wie im Pietismus. So gestattet Gellert eine geordnete Selbstliebe, wie sie Baumgarten definiert, glaubt aber bei einer ungezähmten Selbstliebe an eine beeinträchtigte Vernunft. Da Baumgarten darauf hinweist, dass die Selbst-

<sup>1005</sup> Vgl. Schwaiger, Baumgarten, S. 137.

<sup>1006</sup> Vgl. Löffler, Gellerts Roman, S. 105.

<sup>1007</sup> Löffler sieht hier eine Aufwertung der sinnlichen Begierden und zitiert „Alle waren ein Freund“, was sicher dem Freundschaftsideal zugutekommt und den Gemeinschaftsgedanken untermauert. Die eigentlichen sinnlichen Begierden hingegen sind auch bei Gellert individuell und dienen damit eigentlich nicht der Gemeinschaft.

<sup>1008</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 62-63.



liebe nicht blind sein darf, fügt sich Gellerts Bild des verfinsterten Verstandes bei zu großer Selbstliebe hier ein. Es zeigt sich aber auch, wie nah Gellert dem pietistischen Gemeinschaftsdenken kommt und wie er nur mühselig versucht, der Selbstliebe einen Platz in seiner Theorie zuzuweisen. Bedenkt man Voltaires Zuordnung der Eigenliebe zu den Instinkten und seine Auffassung, die Eigenliebe müsse der gesellschaftlichen Ordnung geopfert werden, wird deutlich, in welchem Spannungsfeld Gellert die Selbstliebe verorten muss. Von einem natürlichen, lebenserhaltenden Trieb eines Rousseau ist Gellerts Selbstliebe weit entfernt. Ungezügelt wird sie zum egoistischen Trieb, der die Gemeinschaft beschädigt. In der *Schwedischen Gräfin* wird sie neben die stolze Demut gestellt und als Nachteil aufgefasst. So beschreibt die Gräfin ihre Schwächen mit den Worten: „Ich fürchte, wenn ich meine Tugenden und Schwachheiten noch so aufrichtig bestimmte, daß ich doch dem Verdachte der Eigenliebe oder dem Vorwurfe einer stolzen Demut nicht würde entgehen können.“<sup>1009</sup> Der ideale Umgang mit der Eigenliebe scheint für Gellert in deren Zurückdrängung zu liegen und durch die Großmut<sup>1010</sup> ersetzt zu werden, die auf der Menschenliebe basiert, die das Glück anderer höher wertet als das eigene. Moralische Instanz für diese Lebenseinstellung ist die Gräfin.<sup>1011</sup> Ebenso hält es der Herr R\*\*\*, der im Roman neben dem Grafen als wahrhaft edler Mensch dargestellt wird: „Ich habe an das Glück, das Sie mir itzt anbieten, wie der Himmel weis, kaum gedacht. Und wenn ich auch daran gedacht hätte: so würde mich meine wenige Eigenliebe niemals diesen Gedanken haben fortsetzen lassen.“<sup>1012</sup>

### 3.2.7 Menschliche Vernunft im Angesicht eines allmächtigen Gottes

Vor diesem Hintergrund der Diskrepanz zwischen göttlicher Allmacht und individueller Autonomie entwickelt sich im Anschluss die Vernunft im Spannungsfeld zwischen gottgebener Vernunft und der Frage, inwieweit ihr freier Gebrauch durch den Menschen gottgewollt ist.

Die bisherige theologische Auffassung des Erfahrens Gottes durch sein Wirken wird bei Wolff durch den Glauben an eine rationale Gotteserkenntnis abgelöst, was bereits deutlich macht, welchen Stellenwert der Verstand in seiner Theorie einnimmt und wie fundamental Wolff die theologischen Grundsätze attackiert. Gellert hingegen ist fest in seinem Gottesglauben verwurzelt und sieht sich in seinen *Moralischen Vorlesungen* veranlasst, die moderne Lehre vom Verstand mit dem Offenbarungsglauben zu vereinen. Dabei orientiert er sich wiederum an Thomasius. Als Vater der Aufklärung betonte dieser die Grenzen des Verstandes und unterscheidet zwischen Vernunft und Offenbarung ebenso wie zwischen Natur und Gnade.<sup>1013</sup> Auf Basis von Thomasius' Darlegungen führte Wolff, der ebenso wie Gellert von Aspekten von Thomasius' Denken profitiert, den Gedanken der vernünftigen religiösen Wahrheit ein. Obwohl Thomasius eine synthetische Koexistenz zwischen Theologie und Metaphysik herausarbeitet, bleibt für ihn die Vormachtstellung der Theologie unbestritten bestehen. Die

<sup>1009</sup> Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 4.

<sup>1010</sup> Vgl. Löffler, *Gellerts Roman*, S. 107.

<sup>1011</sup> Vgl. Maier, *Zwischen Bestimmung und Autonomie*, S. 190.

<sup>1012</sup> Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 22.

<sup>1013</sup> Vgl. Kayser, Rudolf, *Christian Thomasius und der der Pietismus*, Erstveröffentlichung vor 1923, gedruckt in den USA, S. 17.

Metaphysik könne den offenbaren Glauben nicht widerlegen. Folglich existiere eine gesunde Philosophie neben und unter dem Glauben, ohne diesen in Frage zu stellen. Sie solle aber gerade durch die Verwendung der weltlichen Weisheit den Glauben untermauern und sichtbar machen. Die menschliche Philosophie betrachte die Dinge, wie sie in sich selber sind, während der Glaube dieselben in ihrem Gottesbezug begreifen würde, so bewirke die Aufwertung der Philosophie gleichsam automatisch eine Aufwertung nicht nur der autonom-rationalen Denkbemühung, sondern auch der Sinnlichkeit teils als Gegenstand und teils als Grundlage derselben.<sup>1014</sup> Der Philosophie wie der Theologie sind dabei gemeinsam, dass sich beide darum bemühen, durch die Aufwertung der Sinnlichkeit den Intellekt in seiner übergeordneten Position nicht zu gefährden. Thomasius' Erkenntnistheorie siedelt den Ursprung menschlicher Erkenntnis in den Sinnen an. Doch trotz der Wertschätzung der Sinne und der empirischen Erkenntnis wird die höhere Vernunftkenntnis der Wahrheit der Sinne übergeordnet. „Der Intellekt überschreitet die Sinneserfahrung, da seine Urteile über die Dinge letztthin auf ewigen Prinzipien beruhen. Thomasius weiß genau, warum er den erkenntnistheoretischen Empirismus nicht bis zum Ende durchhalten darf: die [sic] erkenntnistheoretische Einstellung hat bestimmte Folgen für die Freiheit bzw. für die Moral.“<sup>1015</sup>

Gellert folgt der Idee von Thomasius, indem er den Verstand zum obersten Anführer in Form einer leitenden und disziplinierten Richtschnur etabliert und dann aber durch ein gottgegebenes Moralgefühl ergänzt.<sup>1016</sup> Thomasius ist das aufgeklärte Menschenbild eines durch Vernunft und freien Willen geleiteten Individuums zu eigen, obwohl sein Glaube an die Vernunft mit den Jahren immer weniger optimistisch wird.

Schröder verweist auf Thomasius' Zeitschrift „Monatsgespräche“, in der Thomasius seine aufgeklärten und pädagogischen Ansichten ausführt. Diese seien sein Beitrag, den Universitäten kein anderes Oberhaupt als die gesunde Vernunft zuzusprechen, ebenso wie die Gleichheit aller und die Gedankenfreiheit zu postulieren.<sup>1017</sup> Sein Beitrag zur aufgeklärten Debatte ist in Hinblick auf Gellert insbesondere in der Trennung von Naturzustand und Offenbarungstheologie zu sehen, aus der er sein Bild vom vernünftigen Menschen ableitet. Für ihn ist das Naturrecht nicht aus der Bibel ableitbar, sondern das einzige Beurteilungskriterium für Recht und Unrecht ist die Vernunft.<sup>1018</sup> Hier zeigt sich, dass die Vernunft, neben dem Willen, zur absoluten Autorität in Thomasius' Weltbild wird. Im Vergleich mit Gellerts Roman zeigt sich, dass die Verurteilung einzelner Vergehen, nach theologischem Muster, als Sünde ausbleibt. Der Selbstmord Marianes – eigentlich christlich geächtet – wird als Schicksal diskutiert und ohne Stigmatisierung betrauert.<sup>1019</sup> Ebenso wird der Mörder Dormund weder als Sünder gebrandmarkt noch vor ein Gericht gestellt, sondern seine Bestrafung ist sein Gewissen. Schließlich bildet die Gewissensangst bei Gellert das Gegenteil zur inneren Ruhe als Weg zur Glückseligkeit.<sup>1020</sup> Es zeigt sich ein offener Umgang mit den Vergehen, der sich vom traditio-

---

<sup>1014</sup> Vgl. Kondylis, Die Aufklärung, S. 61.

<sup>1015</sup> Kondylis, Die Aufklärung, S. 62.

<sup>1016</sup> Vgl. Löffler, Gellerts Roman, S. 103.

<sup>1017</sup> Vgl. Schröder, Thomasius, S. 27.

<sup>1018</sup> Vgl. Schröder, Thomasius, S. 38.

<sup>1019</sup> Vgl. Gellert, Schwedische Gräfin, S. 36.

<sup>1020</sup> Vgl. Dorn, Der Tugendbegriff Chr. F. Gellerts, S. 65.

nellen, religiösen Verständnis abhebt, aber dennoch durch die Funktion des Gewissens nicht ungestraft bleibt.

Bereits vor Kant setzte sich Thomasius zu Beginn der Aufklärung dafür ein, den Verstand zu nutzen und unabhängig von Autoritäten zu einem eigenen Urteil zu gelangen.<sup>1021</sup> Thomasius vertritt die Auffassung eines vernunftbegabten Menschen, der sich durch Verstand, Sinnlichkeit und Willen vom Tier unterscheidet.<sup>1022</sup> Gott habe den Menschen vernunftbegabt erschaffen. Diese Vernunft lasse den Menschen Normen erkennen, was die Bedingung für einen freien Willen und sein Handeln sei.<sup>1023</sup>

Auch für Gellert ist die göttliche Absicht in der Natur des Menschen erkennbar, so schreibt er:

Hat er uns gemacht, uns alle Kräfte und Neigungen, die wir besitzen gegeben: so wird er auch eine weise Absicht gehabt haben, zu der wir sie anwenden sollen. Sollte der Mensch wohl das größte Werk der Schöpfung, und doch kein mit ihr übereinstimmendes Werk seyn? Auf diese göttliche Absicht geht die Moral der Vernunft zurück, und sucht sie in der Natur des Menschen, oder die Bestimmung desselben in seinen Kräften und Neigungen auf.<sup>1024</sup>

Gellert bescheinigt dem Menschen eine von Gott gegebene Vernunft, die es anzuwenden gilt, und stimmt darin mit Thomasius überein, der sagt: „Darum hat Gott gewolt, daß der Mensch eine lebendige, vernünftige Creatur seyn solle [...] Eben damit aber hat Gott gewolt, daß der Mensch nach einer Richtschnur, oder nach einem Gesetz lebe.“<sup>1025</sup> Während Thomasius darauf eine Rechtslehre aufbaut, bietet sich hier für Gellert der Boden für seinen Tugendkanon, der als christliche Richtschnur nicht nur seine *Moralischen Vorlesungen* bestimmt, sondern gleichzeitig in der *Schwedischen Gräfin* veranschaulicht wird. Er gewinnt der Bildung des Verstandes eine religiöse Dimension ab, indem er ihn nicht als Selbstzweck und nicht auf diesseitige Glückseligkeit ausgerichtet, sondern Teil eines auf Gott bezogenen Lebens sein lässt.<sup>1026</sup>

Dennoch ist Gellerts Gedankenwelt in Bezug auf die Vernunftorientierung nicht frei vom Zeitgeist: „Der Verstand ist für ihn Mittel zu Erkenntnis und als solches von großem Wert.“<sup>1027</sup> Für Gellert dient die Vernunft der Gottes-, Natur,- und Selbsterkenntnis. Darüber hinaus unterscheidet sie zwischen Gut und Böse, Tugend und Laster und leitet zum Handeln an.<sup>1028</sup>

Gellert führt den rationalen Erkenntnisweg vom Menschen direkt zum Schöpfer. Seine Steigerung wirkt natürlich und logisch, obwohl ein Gottesbeweis ausbleibt. Nach Meinung Gellerts ist Gott einfach wahrscheinlicher und durch die Offenbarung lebendig zu erkennen.<sup>1029</sup> Nicht das Wirken Gottes wird erkannt, sondern durch den Verstand entsteht die Erkenntnis, die durch die Offenbarung auch Gott umfasst. Die Vernunft ist dem Menschen von Gott gegeben und bedarf der Unterstützung und Anleitung durch die Offenbarung. Dementsprechend führt Gellert in seiner Vorlesung *Moral und Religion* aus, wobei er Ersteres oberflächlich betrachtet

---

<sup>1021</sup> Vgl. Schröder, Thomasius, S. 22.

<sup>1022</sup> Vgl. Schröder, Thomasius, S. 44.

<sup>1023</sup> Zitiert nach Schröder, Thomasius, S. 45.

<sup>1024</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 14.

<sup>1025</sup> Zitiert nach Schröder, Thomasius, S. 47.

<sup>1026</sup> Vgl. Singh, *Allegorie*, S. 57.

<sup>1027</sup> Löffler, *Gellerts Roman*, S. 103.

<sup>1028</sup> Vgl. Löffler, *Gellerts Roman*, S. 103.

<sup>1029</sup> Vgl. Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 179.

nicht diskreditiert, sondern lediglich durch die Religion erweitert. Waren es bei Thomasius Naturrecht und Offenbarung, so überträgt Gellert diesen Bereich aus dem juristischen Umfeld in die Kategorien Theologie und Philosophie. Auf den ersten Blick knüpft Gellert an die Vernunftlehre seiner Zeit an, betont aber immer wieder den Schöpfer als übergeordnete Instanz. Vernunft und Wissenschaft sollen freiwillig auf ihre Autonomie verzichten, um den Glauben zu fördern.<sup>1030</sup> Der Verstand muss sich ebenso wie die Wissenschaft dem Glauben, dessen Werkzeuge beide sind, unterordnen. So zeigt er in der *Schwedischen Gräfin* deutlich die Grenzen der Erkenntnis und des Verstandes auf, dem sich der göttliche Wille nicht erschließt: Russische Gefangenschaft oder inzestuöse Liebe sind über den Verstand nicht zu begreifen und müssen schicksalsergeben als höherer göttlicher Plan hingenommen werden.

### 3.2.8 Der Wille als freiwilliger Gehorsam

Aus dieser Unterordnung des Verstandes unter die Allmacht Gottes nimmt Gellert folglich in den darauf aufbauenden Themen, dem menschlichen Willen und der Freiheit, eine andere Position als die rationalen Erkenntnistheoretiker ein. Für Gellerts Vorbild Thomasius ist die Vernunft eng mit dem Willen und der Freiheit verbunden. Ohne die Freiheit des Willens gibt es für Thomasius keine moralische Verantwortung. Der freie Wille ist eine intellektuelle Wahl bzw. ein verständiges Urteil. Wille und Verstand beeinflussen sich wechselseitig, wobei der Verstand die Oberhand behält.<sup>1031</sup> Der menschliche Wille entscheide über das Tun; während die Vernunft Erkenntnis vermittele, ist es der freie Wille, der die Handlung bestimmt.<sup>1032</sup> Er verweist darauf, dass die Unterscheidungsfähigkeit zwischen Gut und Böse auch eine Wahlmöglichkeit impliziert. Nun könne man den Willen zwar von außen beeinflussen, aber auch im Menschen selbst ist das Gewissen als Regulativ vorhanden. Während das Recht erzwingbar ist, bleibt das Gewissen individuell jedem Einzelnen unterworfen.<sup>1033</sup> Gellerts Ausgangsbasis in Bezug auf die Vernunft stimmt weitestgehend mit Thomasius überein: „Unsere Vernunft ist ein unschätzbare Geschenk. Durch ihren Dienst lernen wir Wahrheit und Irrthum, Gutes und Böses unterscheiden; und uns, die Menschen, die Welt, und Gott, als den Schöpfer, Regierer und Gesetzgeber, erkennen.“<sup>1034</sup> Gellert räumt dem Verstand eine moralische Instanz ein, die uns hilft, Gut und Böse zu unterscheiden, wobei er stets die Absicht und die Handlung gemeinsam betrachtet wissen möchte. Dieses Denken findet seinen Ausdruck in seinem Briefroman.

Doch Gellert spricht auch vom „freiwilligen Gehorsam“<sup>1035</sup> gegen Gott und diskreditiert mit diesem Oxymoron den mündigen Menschen und seine Wahlmöglichkeiten ganz erheblich. Damit versucht er zwar Thomasius’ Problem der Unmöglichkeit einer inneren Korrektur des Willens durch die göttliche Instanz als freiwillige Leistung eines gläubigen Menschen zu lösen, gleichzeitig reduziert er jedoch den menschlichen Willen zur Bedeutungslosigkeit: „Der

---

<sup>1030</sup> Vgl. May, Gellerts Weltbild, S. 69.

<sup>1031</sup> Vgl. Kondylis, Die Aufklärung, S. 62-63.

<sup>1032</sup> Vgl. Schröder, Thomasius, S. 46.

<sup>1033</sup> Vgl. Schröder, Thomasius, S. 51.

<sup>1034</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 178.

<sup>1035</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 14.

Mensch hat sich ohne persönliche Willensteilnahme unter [die Moral] als einem Göttlichen im transcendenten Sinne zu beugen.“<sup>1036</sup>

Der Mensch bleibt bei Gellert durch den Gehorsam gegen Gott ohne echte Wahlmöglichkeit, mit göttlich vorgegebenem Tun und ohne wirkliche Freiheit im Handeln. Schließlich haben auch die Protagonisten in seinem Briefroman wenig Handlungsspielraum, was schon durch das Thema Gefangenschaft versinnbildlicht wird. Zwar durchbrechen in Gellerts Briefroman gelegentlich Affekte und Wille die vernunftgetriebene Handlung, z. B. wenn es heißt: „[W]elcher Trieb hört die Vernunft weniger als die Liebe“<sup>1037</sup>, aber grundsätzlich sind Wille und Affekt im Idealfall an der Vernunft ausgerichtet, die sich am göttlichen Willen orientiert. Der Wille wird zur Tugendübung,<sup>1038</sup> während er bei Wolff lediglich durch die Tugend gebessert werden sollte. Insbesondere die Liebe wird als unvernünftig dargestellt. So ist Dormund bestürzt, dass sein Gewissen und die Liebe ihn einen Mord gestehen lassen: „O Gott, wozu kann einen nicht die Liebe verleiten!“<sup>1039</sup> Und auch der Graf sieht in seiner wilden Ehe mit Caroline einen Grund, bestraft zu werden, und will für die Zukunft seine Liebe der Tugend und dem Schicksal unterordnen: „Vielleicht ist dieses die Strafe für die Liebe mit Carolinen [...] Ich verdiene sie, das weiß mein Herz; aber ihr itziger Ehegemahl kann Ihre Liebe allein fordern, und ich muß dem Schicksale und der Tugend mit meiner Liebe weichen.“<sup>1040</sup>

Thomasius' zweiten Aspekt der Beeinflussung des Willens durch das Gewissen greift Gellert gerne auf:

Der Begriff also der Tugend und des Lasters, oder dessen, was den wahren Werth und die wahre Schande des Menschen ausmacht, stützt sich zwar zuvörderst auf Aussprüche und Gründe der Vernunft, aber doch auch dabey auf eine moralische Empfindung, oder auf einen Trieb des Herzens und Gewissens.<sup>1041</sup>

Da er moralische Paradigmen und das Streben nach Gutem – ähnlich wie Wolff in Bezug auf das moralische Urteil – in der Seele als Unterstützung für den Verstand ‚eingepflanzt‘ sieht, muss das Gewissen als Regulativ dafür Sorge tragen, dass dieses intuitive Wissen stets wachsam bleibt und Antrieb ist, Gutes zu tun und Böses zu unterlassen. Schließlich ist ein ruhiges Gewissen ein wichtiger Faktor, um innere Ruhe und Zufriedenheit – die Säulen der Glückseligkeit – zu finden.

Ganz im Sinne von Thomasius stellt Gellert den Verstand über alle menschlichen Bemühungen:

[A]lles dieses setzt einen Anführer, den Verstand, voraus, und eine Achtsamkeit auf seine Stimme und auf den Ausspruch eines innerlichen Gefühls dessen, was gut ist, oder nicht. Aber den Verstand gehörig fragen und anhören, seine Aussprüche mit unserm Gewissen vergleichen, dazu gehöret Aufrichtigkeit, Lehrbegierde, und eine Stille der heftigen Leidenschaften.<sup>1042</sup>

Doch obwohl hier von der Ruhe der Leidenschaften gesprochen wird, sind an dieser Stelle wohl nicht die Empfindungen gemeint, denn diese sind für Gellert eine entscheidende Säule

---

<sup>1036</sup> Brüggemann, Gellerts Schwedische Gräfin, S. 33.

<sup>1037</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 40.

<sup>1038</sup> Vgl. Dorn, Der Tugendbegriff Chr. F. Gellerts, S. 57.

<sup>1039</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 35.

<sup>1040</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 39.

<sup>1041</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 28.

<sup>1042</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 15.

des Gewissens. Es sind die Leidenschaften, die er beruhigt haben möchte, denn diese sind für Gellert unkontrollierte und schädliche Neigungen, die der Herrschaft des Verstandes bedürfen. Die Empfindungskraft des Herzens hingegen bildet ihm zufolge nicht nur den Grund des Gewissens, sondern sei eine unabkömmliche Unterstützung des Verstandes beim Urteilen und komme diesem manchmal sogar zuvor. „Denn dem Herz als Sitz der Seele und damit des Gewissens kommt, wenn es um das Urteilsvermögen geht, die letzte Wahrhaftigkeit zu.“<sup>1043</sup> Damit geht Gellert nicht den Weg einer Dichotomie zwischen oberen und unteren Erkenntniswegen, sondern ergänzt Erstere um eine natürliche Herzensempfindung.<sup>1044</sup> Diese würden beispielsweise eine innerliche Abneigung implizieren, ohne vorher den Verstand fragen zu müssen. Gellert erklärt das Zusammenspiel wie folgt:

Daß dieses Vermögen ein Gut sey, dessen unser Herz nicht entbehren kann, erhellet daraus, weil zu heftig oder zu wenig begehren und verabscheuen, ein innerlicher Krieg unsers Willens mit dem Verstande und dem Gewissen ist, und der Ordnung der übrigen Neigungen zuwider läuft. Ohne diese Herrschaft arten die natürlichen Triebe, die sich auf die Erhaltung unseres Lebens und der äußerlichen Wohlfahrt beziehen, in verderbliche Leidenschaften aus.<sup>1045</sup>

Gellerts Aufwertung des innerlichen Gefühls und Gewissens deckt sich hier wiederum sowohl mit dem Denken Thomasius' als auch dem Wolffs und Baumgartens. Mit seiner Auffassung von der Vernunft als wichtigster Leitlinie der menschlichen Existenz scheint Gellert ganz auf dem Denken der *Leibniz-Wolff-Schule* aufzubauen. Dennoch sollte auf die gesonderte Position von Thomasius hingewiesen werden. Nach dem Sündenfall sieht dieser zwei „Lichter“ – die göttliche Offenbarung und den menschlichen Verstand –,<sup>1046</sup> um dann dem Verstand in der Praxis eine Fehlbarkeit zu attestieren und ihn nicht als objektiven Führer zu werten, da dieser beschränkt sei. So sei er zum einen zu stark mit dem Willen verknüpft,<sup>1047</sup> um vorurteilsfrei urteilen zu können, zum anderen aber werde der Wille stark von den Leidenschaften und Begierden beeinflusst. Unparteiischer Informationsträger sind für Thomasius die Sinne – eine Position, die mit dem Sensualisten Condillac übereinstimmt<sup>1048</sup> und aus der er seine Theorie entwickelt.

Hinzuzufügen bleibt noch, dass Gellert, wie seine Vorgänger, darauf hinweist, dass man sich Mühe geben muss, den Verstand zu bilden: „Wir gelangen nicht auf einmal zu einer überzeugenden und vollständigen Erkenntniß unsrer Pflichten; wir müssen sie also beständig fortsetzen. Wir gelangen nicht ohne Mühe und Anstrengung des Verstandes dazu; wir müssen diese Mühe nicht scheuen.“<sup>1049</sup> Gellert merkt an, dass unser Wille nicht leicht gehorche, wenn er vom Verstand nicht überzeugt werde.<sup>1050</sup> Bei Thomasius dominierte hingegen der Wille. Die Auffassung eines ständigen Ringens um Erkenntnis, Wille und Verstand ist jedoch keine rein pietistische Forderung, sondern findet sich ebenso bei Wolff und Baumgarten. Zudem weist Gellert darauf hin, dass die Erfahrung bester Beleg für die Wahrheit ist und daher die Ver-

---

<sup>1043</sup> Späth, Vom beschwerlichen Weg zur Glückseligkeit, S. 158.

<sup>1044</sup> Vgl. Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 24.

<sup>1045</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 197.

<sup>1046</sup> Vgl. Tomasoni, Thomasius, S. 74.

<sup>1047</sup> Auch für Wolff ist der Verstand mit dem Willen verknüpft. Er sieht in der Willensschwäche einen Verstandsmangel (vgl. Schwaiger, Baumgarten, S. 99).

<sup>1048</sup> Vgl. Condillac, Essai über den Ursprung, Vorwort, S. 20.

<sup>1049</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 78.

<sup>1050</sup> Vgl. Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 71.

nunft ergänzt.<sup>1051</sup> Erfahrung und Vernunft sind für ihn Grundlagen der Gotteserkenntnis und bilden weder einen Gegensatz zur Religion noch zum Vernunftglauben.<sup>1052</sup> Auch hier unterscheidet er sich nicht von seinen Vorgängern. Ebenso stuft er das Gedächtnis – das wiederum trainiert werden soll – als „Unterhalt“ des Verstandes ein und spricht ihm damit eine weitere Ergänzung zu. Auch dieser Punkt findet sich im Denken von Condillac wie später in Zusammenhang mit Rousseau noch dargestellt wird.

### 3.2.9 Tugend als Ausdruck des Verstandes

Für Gellert schließt sich an ein verständiges Wesen automatisch ein tugendhaftes Leben an, denn für einen vernünftigen Menschen seien die Vorteile der Tugend offensichtlich. So setze Tugend die Kenntnis des Verstandes und die Einsicht des Herzens, dieser Einsicht zu folgen, voraus. Damit wird die vernünftige Tugend, um den Trieb des Herzens, der ohnehin einen moralischen Instinkt hat, erweitert. Dorn verweist hierbei auf den englischen Theoretiker Shaftesbury, der nicht nur von der Einheit des Menschen überzeugt war, sondern auch das Gefühl anstelle des Verstandes setzte, wohingegen bei Wolff der Verstand das oberste Prinzip ist. So wäre die Vorarbeit geleistet worden, die es Gellert ermöglicht, das Gefühl in ein moralisches Gefühl zu überführen.<sup>1053</sup> Doch auch Wolff kennt das Gefühl, so dass die Unterordnung des Herzens – als Symbol für die Gefühlswelt – hierbei der Auffassung Wolffs entspricht. Entsprechend diesem Paradigma beschreibt sich die schwedische Gräfin selbst:

Ich hatte von Natur ein gutes Herz, und er durfte also nicht sowohl wider meine Neigungen streiten, als sie nur ermuntern. Er lieb mir seinen Verstand, mein Herz recht in Ordnung zu bringen, und lenkte meine Begierde zu gefallen nach und nach von solchen Dingen, die das Auge einnehmen, auf diejenigen, welche die Hoheit der Seele ausmachen.<sup>1054</sup>

In dieser Beschreibung finden sich die Maximen von Gellerts Menschenbild, eines vernunftbegabten, durch Übung und guten Willen lenkbaren Individuums, dass dank des Verstandes den Begierden eine positive Richtung geben kann. Die große Rolle des Verstandes und des Gewissens führt Gellert gleich im Nachgang an, um so die Tugend und auch die Abgrenzung zwischen vorgeschobenen Tugenden im Dienste der Selbstliebe, Eitelkeit und Gier nach Aufmerksamkeit und den wahren, selbstlosen Tugenden einzuführen. Diese Tugenden beschreibt die Schreiberin als „angenehmste Gefährten“<sup>1055</sup>. Insbesondere die Frau eignet sich für Gellert als Trägerin des aufgeklärten Tugendideals.<sup>1056</sup> Gellert hebt neben selbstlosem Handeln immer wieder das Mitleid als tugendhaften Beistand hervor. Das Mitleid sei die häufigste Tugend, denn sie sei eine auf den Mitmenschen gerichtete Eigenschaft, die ein Stück weit im Gegensatz zur Selbstliebe stehe. Das Mitleid wird oft als eine Form der Nächstenliebe in die Nähe der Wohlfahrt und des Überbegriffs Liebe gerückt.<sup>1057</sup> So gesteht die Gemahlin

---

<sup>1051</sup> Vgl. Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 181.

<sup>1052</sup> Vgl. May, *Gellerts Weltbild*, S. 129.

<sup>1053</sup> Vgl. Dorn, *Der Tugendbegriff Chr. F. Gellerts*, S. 30.

<sup>1054</sup> Vgl. Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 3.

<sup>1055</sup> Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 3.

<sup>1056</sup> Vgl. Späth, *Sibylle, Väter und Töchter oder die Lehre von der ehelichen Liebe in Gellerts Lustspielen*, in: Witte, Bernd, *Ein Lehrer der ganzen Nation. Leben und Werk Christian Fürchtegott Gellerts*, München, 1990, S. 54.

<sup>1057</sup> Vgl. Kant, *Metaphysik der Sitten*, S. 27.

des Gouverneurs: „Damals waren meine Wohlthaten wohl blosser Wirkungen des Mitleidens.“<sup>1058</sup> Hier wird deutlich, wie viel Gewicht Gellert der inneren Haltung beimisst. Es lässt sich eine Parallele zur inneren Einkehr ziehen, wie sie der Pietismus fordert, aber auch zum säkularisierten Pietismus Thomasius'. Bei Gellert heißt es:

[D]aß es bey der Tugend nicht auf die äußerliche Handlung, sondern auf die Güte der Quelle und der Ansicht, nicht auf die Mühe der That, sondern auf das Bewußtsein einer göttlichen Verbindlichkeit, nicht auf den Glanz der Handlung, sondern auf die Neigung, mit der wir sie unternehmen, auf das Herz, mit einem Wort, auf den Gehorsam und die Ehrfurcht gegen den Willen Gottes, von dem wir mit allen Kräften abhängen, ankomme.<sup>1059</sup>

In der *Schwedischen Gräfin* wird dieses Muster immer dann sichtbar, wenn selbstlos gehandelt und gedacht wird. So bemerkt sie bei der Ankunft auf dem Gut des Grafen, dass eine Person vollkommener erscheine, wenn man von ihr geliebt werde, denn ihre Neigung zu uns mache sie bereits vollkommener. Im Weiteren lobt sie an ihrem Gatten eher vernünftige Tugenden als schwärmerische Zeichen. Besonders Carolines Brief ist ein Zeichen selbstlosen Liebens und Schicksalsergebenheit. Sie gibt ihre Ansprüche an den Grafen trotz des gemeinsamen Kindes auf. Damit will sie beweisen, dass sie ihr Glück seiner Wohlfahrt vorziehe.<sup>1060</sup> Die Charakterisierung des Grafen ist dennoch durchweg positiv und mit Wörtern wie zärtlich, edel, vernünftig oder gesittet durchzogen. Die Gräfin bezeichnet ihn als „Gutheit und Menschenliebe selbst“<sup>1061</sup> und lässt ihn das lebendige Beispiel für all die Tugenden sein, die Gellerts Vorlesung beschreibt.

Zur Tugend gehört bei Gellert neben der Liebe zum Mitmenschen auch die Ehrfurcht und Liebe zu Gott, die Beherrschung der Begierden, ebenso wie Fleiß, Gelassenheit und Geduld im Unglück. Seine Definition der Tugend als Übereinstimmung aller unserer Absichten, Neigungen und Unternehmungen mit der göttlichen Anordnung, die sich stets auf unser Glück und das Beste unserer Nebenmenschen ausrichte, erinnert an Wolff, mit dem Unterschied, dass dieser sich auf das Naturgesetz beruft, während Gellert die Offenbarung im Blick hat.<sup>1062</sup> Die unterschiedlichen Tugenden werden in Gellerts Roman beispielhaft durchdekliniert, sei es beim Rückblick auf den sterbenden Schwiegervater oder im Zusammenhang mit dem Tod von Steeleys Vater. Stets ist ein glückliches Leben und Sterben mit einem tugendhaften Sein und Denken verbunden. Gellert appelliert wie Thomasius bereits 13 Jahre vor Kants Aufruf an seine Zuhörer, den Verstand zu benutzen, um ein tugendhaftes Handeln daraus ableiten zu können.<sup>1063</sup>

Gellert schlussfolgert des Weiteren, dass der Verstand und die damit verbundene Aufmerksamkeit ebenso eine Tugend sein müssen. Das Benutzen des Verstandes, wie es auch die Metaphysik eindringlich fordert, ist für Gellert eine grundlegende Pflicht, durch die es möglich wird, das Gute auf unser Leben anzuwenden. Aus der Vernunft als Grundlage entwickelt Gellert die moralische Natur des Menschen. Diese Überlegungen stehen ganz im Licht der Theorien der Aufklärung. Die Betonung des Verstandes und die Aufforderung zur Kenntnis unse-

---

<sup>1058</sup> Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 77.

<sup>1059</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 66-67.

<sup>1060</sup> Vgl. Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 11.

<sup>1061</sup> Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 11.

<sup>1062</sup> Vgl. Dorn, *Der Tugendbegriff Chr. F. Gellerts*, S. 58.

<sup>1063</sup> Vgl. Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 179.



res *Selbst* entsprechen damals den allgemeinen, erkenntnistheoretischen Überzeugungen. In seiner Tugendlehre führt Kant diese Verbindung von Tugend und Verstand deutlich aus: „Tugend ist also moralische Stärke des Willens eines Menschen in Befolgung seiner Pflicht: welche eine moralische Nötigung durch seine eigene gesetzgebende Vernunft ist.“<sup>1064</sup> Gellert unterscheidet sich jedoch im weiteren Aufbau von Zeitgenossen wie Wolff und Baumgarten, durch den Verweis auf eine religiöse Ebene:

Und so gut eine bloß philosophische Kenntniß unsrer Pflicht ist: so ist es doch für Christen nach den Ansprüchen der heiligen Schrift gewiß, daß der Mensch ganz verändert werden muß, wenn er tugendhaft, glücklich, und Gott ähnlich und gefällig werden soll. Das Mittel dieser Veränderung wird die Buße genannt.<sup>1065</sup>

Der Wunsch, den Menschen zu formen, ist in dieser religiösen Konnotation bei Wolff oder Baumgarten nicht zu finden, sondern zeigt das pietistische Erbe mit seiner pädagogischen Absicht, wie es praktisch in den Einrichtungen eines Francke praktiziert worden ist. Dementsprechend spielt im metaphysischen Ansatz der Wolffianer die Buße keine große Rolle, während sie im Pietismus Kernstück der Selbsterkenntnis ist. Geht man davon aus, dass Baumgarten versuchte, den Bruch zwischen Pietisten und Wolff zu beheben, so lässt sich sagen, dass Gellert die inzwischen etablierten Ausführungen zum Verstand aufnimmt, darauf aber seine religiöse Überzeugung pflanzt. Für die Wolffianer war die Tugend ebenso Resultat einer vernünftigen Einsicht und der Weg zum Glück wie es Gellert darstellt. Die Vernunft ist im Wolff'schen Denken die

Fähigkeit [...], dem Menschen zeigen zu können, worin sein wahres Glück besteht, nämlich in der Tugend, und dem Menschen auch einen Weg zu diesem Ziel weisen zu können, obschon dabei das Eigengewicht des unteren Begehrungsvermögens berücksichtigt werden muß. Wenn der Mensch aus eigener Kraft die Tugend erreichen kann, so verdankt er dies hauptsächlich seiner Vernunft.<sup>1066</sup>

Wolffs Theorien bieten so indirekt für Gellert den Boden, um seine christliche Moral zum Blühen zu bringen. Damit geht Gellert z.T. weit über Baumgarten hinaus und instrumentalisiert die aufgeklärte Metaphysik für seine christlichen Überzeugungen. Theorien wie die von Wolff werden für Gellert zum Werkzeug, das die christliche Moral als einzig logische Folgerung erscheinen lässt. Er löst damit die christliche Komponente von der teilweise mystisch-radikalen Auslegung und bettet sie in den philosophischen Kontext ein.

### **3.2.10 Die Seele und das Herz im Verhältnis zum Verstand**

Die Tugend zeigt sich bei Gellert nicht nur als Ausdruck des Verstandes, sondern steht zugleich für die „Gesundheit der Seele“<sup>1067</sup>. Die Seele beschreibt Gellert mit der in der Aufklärung weit verbreiteten Lichtmetapher und positioniert sie als Pendant zum Verstand. Mit Hilfe der Vernunft, glaubt Gellert, ließe sich Licht in das Innerste unserer Seele bringen, wodurch wir unsere Neigungen und Absichten erkennen, um sie mit unseren Handlungen in Einklang zu bringen.

---

<sup>1064</sup> Kant, *Metaphysik der Sitten*, S. 40.

<sup>1065</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 73.

<sup>1066</sup> Albrecht, *Philosophische Grundüberzeugungen*, S. 22.

<sup>1067</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 19.

Wie abhängig die Seele vom Verstand ist, zeigt sich darin, dass Gellert davon ausgeht, ohne einen geschulten Verstand in der Seele nur Irrungen und Blendwerk zu finden. Bereits hier entstehen für Gellert die Begierden und Leidenschaften als Folge eines Missbrauchs des Verstandes. „Der Schauplatz unserer Neigungen und Absichten liegt mitten in unsrer Seele“<sup>1068</sup>, schreibt er. Eine Argumentationskette, die in der Nachfolge Wolffs nicht neu ist. Für Gellert bedarf die Seele des Verstandes, um ihre unrichtigen Neigungen und Begierden in die richtige Bahn zu lenken bzw. erst gar nicht entstehen zu lassen. „Diese Herrschaft (über die Begierden) besteht in dem Vermögen der Seele, unsere natürlichen Begierden und ihren Absichten und Gegenständen gemäß, vorsichtig und weise zu regieren und anzuwenden.“<sup>1069</sup>

War die Seele bei Wolff noch recht oberflächlich beschrieben, so spricht Gellert ihr nun Attribute und Aufgaben zu. In der Seele entstehen bei zu wenig Verstandesgebrauch die Irrungen und Begierden. Aus dem richtig angewandten Verstand jedoch ergebe sich ein tugendhaftes Leben und damit auch eine gesunde Seele, die die Begierden beherrsche. Nun sind bereits bei seinen Vorgängern die Vorstellungen und das Bewusstsein in der Seele verankert. Schließlich spricht Baumgarten von den Vorstellungen als „Empfindungen der menschlichen Seele“<sup>1070</sup>. Gellert bringt zwar auch die Seele mit der Vorstellung und der Einbildungskraft zusammen, ordnet ihr aber zudem den Verstand zu und vergleicht sie mit einem Gemälde, dass die Einbildung nach der Zeichnung des Verstandes ausmalt. Für die Seele bescheinigt er der Einbildungskraft eine Wirkung, die sich im Fortgang im Gedächtnis niederschlägt. Das Gedächtnis ist bei Gellert aber gleichzeitig Hindernis für Weisheit und Tugend, da das Gedächtnis unangenehme und angenehme Empfindungen aufbewahre,<sup>1071</sup> die letztlich Verstand und Urteil behindern. Ebenso sind Leidenschaften und Affekte ein solches Hindernis, das auch durch die Einbildungskraft<sup>1072</sup>, die Sinne, falsche Vorstellungen und innerliche Empfindungen<sup>1073</sup> unterstützt werde.

Die allgemeine moralische Empfindung des Guten und des Bösen ist ein herrlicher Beweis des hohen Ursprungs unserer Seele. Denn so gewiß es ist, daß Recht und Pflicht, Tugend und Laster von der Vernunft erkannt und auf die strengste Art bewiesen werden können: so würde doch diese Methode der Erkenntniß für den größten Theil der Menschen, der sie sinnlich und zum Nachdenken so träg ist, fruchtlos seyn, wenn Gott dem Herzen nicht einen moralischen Instinkt eingedrückt hätte, ein Gewissen, daß so leicht und stark auf uns wirkt, weil es sich fühlen läßt.<sup>1074</sup>

Mit dem Erhellten der Seele durch den Verstand kommen nun auch die Empfindungen ins Spiel, denn diese dürfen nicht zu Leidenschaften verführen, sondern müssen ein tugendhaftes Leben präferieren – angeleitet durch das Gewissen. Dementsprechend muss die Empfindsamkeit in der Kindheit und Jugend gebildet werden, damit in späteren Jahren, wenn der Verstand sich mit dem Alter besser ausbildet, dieser die Herrschaft über das Herz einnehmen kann. Hierin folgt Gellert ganz dem pietistischen Vorbild, wobei die Erziehung ebenso bei Rousseau eine ähnliche Abfolge beinhaltet.

---

<sup>1068</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 65.

<sup>1069</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 197.

<sup>1070</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 183.

<sup>1071</sup> Vgl. Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 106-107.

<sup>1072</sup> Im Roman fällt z. B. Marianes Eifersucht in den Bereich Einbildung und ist dort durch leidenschaftliche Gefühle fehlgeleitet.

<sup>1073</sup> Vgl. Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 105.

<sup>1074</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 193.

Das Anstreben einer wechselseitigen Harmonie zwischen Herz und Verstand hat wiederum Einfluss auf das Glück: „Der richtigste und beste Verstand, für sich allein betrachtet, und ohne Beziehungen und Anwendungen auf das Herz, ist eine Schatz, der seinen Besitzer darben läßt, ja der ihn noch unglücklicher macht, als er ohne denselben gewesen seyn würde.“<sup>1075</sup> War bisher die Aufteilung von oberen und unteren Erkenntniswegen auf die Gegenüberstellung von Verstand versus Empfindung und Sinnlichkeit ausgerichtet, so werden nun Verstand und Herz als Komplementarität gewertete, wobei das Herz sämtliche Empfindungen, Tugenden und Sinnlichkeiten zusammenfasst.

Man kann den tiefstinnigsten Verstand, und doch ein Herz ohne Menschenliebe und Frucht Gottes haben; mit Engelzungen reden und doch ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle seyn. Man kann der gründlichste Kenner der Religion dem Verstande nach, und nach dem Herzen ein ungebessertes Atheist seyn. [...] Ein Verstand, der der Tugend des Herzens nicht aufhilft, ist kein Gut, er ist vielmehr ein Gift der Seele, und führt zum Unglauben [...].<sup>1076</sup>

So stellt Gellert den Stellenwert des Herzens dar. Im Gegenzug ist dann aber auch das Herz Prüfstein für den Verstand: „Alles, was der Verstand von Pflicht und Tugend gegen uns, Andere, und unser höchstes allmächtigstes Oberhaupt, erkennt, und es nicht so erkennt, daß es das Herz billigt und liebt, und daß es geneigter dazu gemacht wird, ist eine müßige Erkenntnis.“<sup>1077</sup> Hier wird dem Herzen die Rolle des Gewissens zugeschrieben, wobei Gellert wiederum einen religiösen Bezug herstellt: „Das Herz hat, wie bereits erinnert worden, eigentlich nur Ein Gut, nur Eine Tugend, nämlich den von Vernunft und Gewissen erzeugten lebendigen Vorsatz, überall ohne Ausnahme der göttlichen Bestimmung gemäß zu handeln.“<sup>1078</sup> Diese Anmerkung aus der *Moralischen Vorlesung* lässt uns die inzestuöse Liebe in Gellerts Roman viel besser verstehen. Die Protagonisten Mariane und Carlson begeben sich in Gottes Hand, um zu erfahren, was Gottes Bestimmung ist, und bekommen, ganz nach Gellerts Überzeugung, eine Antwort durch den Tod.

Wenn Gellert hier auch nicht en détail differenziert, was nun der Seele und was dem Herzen zuzuordnen ist, so wird doch das direkte Zusammenspiel deutlich. In der Seele wohnt ein Empfinden für Gut und Bösen und im Herzen ein moralischer Instinkt, ein Gewissen. Dies sind die drei Grundpfeiler von Gellerts Konzept: der Verstand, die Seele und das Herz als Kompass durch das Gewissen. Der Verstand ist dennoch höchstes Instrument und wird vom Gedächtnis, der Einbildungskraft und dem Herzen unterstützt.<sup>1079</sup> Trotzdem wird das Herz als Träger der Empfindungen deutlich aufgewertet. Die Dominanz des Verstandes, ein Merkmal der Aufklärung, bleibt bestehen, doch das Herz bekommt als Empfindung und damit als Teil der unteren Erkenntniswege eine Funktion. Allerdings steht diese noch stark unter dem Eindruck der rational-christlichen Moral, so dass an die gefühlsvolle Betonung des Herzens wie beispielsweise in Goethes *Werther* noch nicht zu denken ist. Die Begrifflichkeiten sind jedoch bei Gellert bereits gesetzt und werden in das Schema aus Verstand, Tugend und Herz eingefügt.

---

<sup>1075</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 195.

<sup>1076</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 195.

<sup>1077</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 196.

<sup>1078</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 197.

<sup>1079</sup> Vgl. Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 181.

### 3.2.11 Sinnlichkeit und Liebe aus dem Blickwinkel der Nützlichkeit

Obwohl das Herz nun als instinktives Gewissen in den Gefühlsbereich eingeordnet ist, steht es dabei noch nicht in Verbindung zu den Sinnen, denn diese werden in erster Linie im Zusammenhang mit dem Verstand als Zentrum untersucht und erfahren im Gegensatz zum Herzen bei Gellert nur wenig Wertschätzung. Bereits Thomasius macht den Verstand, wie viele seiner Weggefährten, abhängig von den Sinnen. Der Verstand werde erst tätig, wenn die sinnliche Wahrnehmung ihre Informationen weiterleite. „Es ist nichts im Verstande, das nicht zuvor in den Sinnen gewesen, item: Was man nicht erkennt, das achtet man nicht“<sup>1080</sup>, führt Thomasius die aristotelische Aussage weiter. Dennoch befreit er die Sinne vom Vorwurf des Betrugs, den er im Verstand verwurzelt sieht, denn dieser sei in seinem Urteil beeinflussbar und mit dem Willen verknüpft, weshalb eine objektive Beurteilung erschwert werde.<sup>1081</sup> Auch Gellert sieht hier eine Verknüpfung und weist darauf hin, dass die oft befriedigten Begierden letztlich die Gewalt der Sinnlichkeit stärken und dazu führten, dass der Mensch weniger nachdenke, so dass unsere Werte und Urteile „nach dem Auge, dem Ohre, dem Gefühle“<sup>1082</sup> gebildet werden. Damit leitet er, zugunsten der Sinne, ein unvernünftiges Urteil aus einem nicht ausreichend genutzten Verstand her.

Solange sich Gellert auf die klassischen Sinne bezieht, sieht er hier noch ihre Nützlichkeit. Er beschreibt sie als Endzweck zur Erhaltung des Lebens, zur Brauchbarkeit in Geschäften und als Dienst für die Seele.<sup>1083</sup> Während Thomasius die Sinne lediglich als Informanten des Verstandes versteht, fügt Gellert ihnen die Einbildungskraft hinzu und positioniert sie in der Hierarchie über den Sinnen: „Die Freuden der Einbildungskraft, die uns die Gegenstände der Natur oder der Kunst durch ihre Anmuth, durch das Nachdenken über ihre Schönheit, Ordnung und Mannichfaltigkeit, durch den Genuß des Auges oder des Ohres gewähren, sind dauerhaftere Freuden, als die bloß sinnlichen.“<sup>1084</sup> Es zeigt sich – wie schon in der Metapher des auszumalenden Bildes – hier eine deutliche Aufwertung der Einbildungskraft. Sie tendiert in eine höhere Richtung, denn für Gellert ist die Einbildungskraft, neben der Funktion als Stütze des Verstandes, ein höherer Grad des Vergnügens und dem Geiste angemessener als die sinnlichen Begierden.

Im Vergleich zur Einbildungskraft wird die Sinnlichkeit, also das Erleben durch die Sinne, bei Gellert deutlich abgewertet: „Die sinnlichen Freuden, die aus der Stillung körperlichen Begierden entstehen, sind die flüchtigsten und zugleich unedelsten; denn wir haben sie mit den Thieren gemein. Ihr Genuß läßt nichts in unsrer Seele zurück, über das wir mit Beyfalle nachdenken könnten.“<sup>1085</sup> Obwohl von sinnlichen Freuden gesprochen wird,<sup>1086</sup> sind ebenso die Sinnesempfindungen gemeint, wie das nachfolgende Zitat belegt: „Selbst die unschuldigsten Freuden der Sinnen gleichen den Blumen, die sterben, sobald sie gebrochen sind.“<sup>1087</sup> Grund

---

<sup>1080</sup> Schröder, Thomasius, S. 46.

<sup>1081</sup> Vgl. Tomasoni, Thomasius, S. 72.

<sup>1082</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 106.

<sup>1083</sup> Vgl. Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 190-191.

<sup>1084</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 59.

<sup>1085</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 58.

<sup>1086</sup> Vgl. Lepper, Gisbert, Steitz, Jörg, Brenn, Wolfgang, Einführung in die deutsche Literatur des 18. Jahrhunderts, Opladen, 1983, S. 116: Hier wird aufgeführt, dass in Gellerts Roman das Sinnliche und Körperliche darstellbar wird, aber die Sprache von der Wildheit der Sinnlichkeit gereinigt werde.

<sup>1087</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 59.

für die Geringschätzung der Sinne ist Gellerts Verständnis von ihnen als Ursprungsort zu stürmischer Leidenschaften.

Wir nehmen ferne wahr, daß die Vergnügungen der Sinne, nur in gewissen Maaße genoßen, mit unserer Natur übereinstimmen; daß uns die Uebermaaße derselben, Schmerzen des Körpers, Schwachheiten und Krankheiten erwecket, [...] Wir nehmen wahr, daß diese natürlichen Neigungen zum sinnlichen Vergnügen durch eine uneingeschränkten Befriedung zu stürmischen Leidenschaften werden, die uns zum Gegenstand der Lust hinreißen, den Verstand blenden und in den Herzen das Gefühl des Rühmlichen und Nützlichen ersticken.<sup>1088</sup>

So lässt sich für Gellert festhalten: „Bei aller Weichheit der Empfindungen bleibt doch die auf nützliche Zweckmäßigkeit gerichtete verstandsmäßige Berechnung“<sup>1089</sup> ein Wesenszug seines Denkens.

Gellert betrachtet die Selbstliebe, die Liebe zur Gesundheit und zum Leben sowie zum Ruhm, zum Ansehen, zur Macht, zum Reichtum und die Liebe zur Bequemlichkeit als Begierden, die sich im Übermaß als „Fieber der Seele“ präsentieren. Er folgert hieraus, dass die Einschränkung der natürlichen Neigungen durch das Gewissen und die Vernunft die erste Pflicht des Menschen sein müssen.<sup>1090</sup>

Nun spricht Gellert nicht explizit von den unteren und oberen Erkenntnisebenen, folgt jedoch ebenso wie seine Vorgänger der Zweiteilung aus Verstand und Sinnlichkeit. Betrachtete Baumgarten noch eine sinnliche Erkenntnisebene als positiv, entwickelt sich die Sinnlichkeit bei Gellert zum verderblichen Gegenpol des tugendhaften Verstandes. Er verknüpft die Sinne mit den Lastern und schreibt ihnen einen negativen Einfluss auf den Willen zu:

Jeder kennt die übeln Folgen der heftigen Leidenschaften. Er sieht und fühlt, daß sie den Verstand blenden, den Willen zum Sklaven machen, daß sie durch Befriedung bey nahe unbezwinglich werden [...]. Die Hauptursachen, warum wir zu heftig begehren oder verabscheuen, sind die Sinnlichkeiten, die Gewalt der Einbildungskraft und die Verknüpfung gewisser Nebenbegriffe von Vortrefflichkeit und moralischer Güte, die wir den Gegenständen der Sinne und der Einbildungskraft unvermerkt beylegen.<sup>1091</sup>

Für Gellert ist insbesondere die Kindheit komplett dem sinnlichen Empfinden unterstellt, denn die Vernunft bilde sich erst mit den Jahren heraus. Ähnlich wie Rousseau leitet er sein Erziehungsideal ab. Nur durch die Erziehung ließen sich die einerseits gottgegebenen, andererseits schädlichen Leidenschaften in die richtige Richtung leiten:

Allein die Neigungen und Leidenschaften, die uns Gott zu Triebfedern unsers Glücks, zur Erreichung desselben, oder zur Abwendung des Uebels, gegeben hat, sind Kräfte, die eine freywillige und ihren Gegenständen gemäßige und sorgsame Anwendung erfordern. Zu heftig oder zu schwach begehren oder verabscheuen, entfernt uns beides von unserem Glück.<sup>1092</sup>

### 3.2.12 Liebe als Ausdruck der Sinnlichkeit

Mit der Sinnlichkeit rückt nun die Liebe in den Blickpunkt. Spielte sie bisher in der wissenschaftlichen Erörterung eine untergeordnete Rolle, betrachtet Gellert sie nun näher. Da er diese aus der Sinnlichkeit ableitet und sie ebenso einem vernünftigen Regulator unterwerfen will,

---

<sup>1088</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 58.

<sup>1089</sup> Brüggemann, Gellerts Schwedische Gräfin, S. 8.

<sup>1090</sup> Vgl. Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 59.

<sup>1091</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 105.

<sup>1092</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 14

grenzt er sie von den Begierden ab und will sie in eine gemäßigte, vernunft-dominierte Neigung verwandeln:

Mit der Sinnlichkeit des Geschmacks ist die Sinnlichkeit der Liebe verwandt. Dieser natürliche Trieb, den uns der Schöpfer zur Erhaltung des Geschlechts der Menschen eingepflanzt, und aus Weisheit und Güte mit dem empfindlichen Reize verknüpft hat, wird, wenn er sich von seinem Ziele entfernt und seine Befriedigung außer dem Bande einer keuschen Ehe sucht, zu der verworfensten Leidenschaft, die man kaum beschreiben darf [...] Diese Leidenschaft, die für sich ein verzehrendes Feuer ist, erstickt zugleich die besten Neigungen der Seele. Sie entkräftet das Herz, und öffnet es der Weichheit und Trägheit, der Üppigkeit und Schwelgerey.<sup>1093</sup>

Dieses Konzept lässt sich leicht in den Dienst eines frommen Pietismus stellen, ist aber ebenso in der Lehre der ruhigen Affekte verankert, die bereits aus der *Stoa* bekannt ist. Auch für Thomasius ist die Liebe ein Grundaffekt und die Gottesliebe Ausgangspunkt für die Glückseligkeit, die durch vernünftige Liebe und ein ruhiges Gemüt, bestehend aus Verstand und Willen, zum Ausdruck kommt.<sup>1094</sup> Seine Unterteilung in vernünftige und unvernünftige Liebe ist jedoch nicht von einer vernünftigen Lenkung des Affekts geprägt, sondern geht von einer angeborenen Vernünftigkeit des Affekts aus. Er verweist darauf, dass auch die vernünftige Liebe durch Verlangen und Willen gekennzeichnet sei. Daraus ergibt sich wiederum eine Aufwertung der Sinne und Affekte,<sup>1095</sup> die nicht mit der pietistischen Auffassung konform ist. Man denke hier an die Diskussion um die Erbsünde, die deutlich macht, dass aus religiöser Sicht Affekt und Leidenschaft immer noch eine sündige Facette haben. Werden die Sinneswahrnehmungen in der Aufklärung auch zur Quelle der Wahrheit erhoben, bleibt das Primat des Willens und damit das Diktum der stetigen Besserung in der Theologie bestehen. Thomasius hat eine Zwischenposition inne: Er geht weder mit dem Pietismus konform noch mit der Metaphysik, wenn er dem Affekt eine vernünftige Facette abgewinnt. Selbst Kant wird sich Jahre später noch für eine Mäßigung der Leidenschaften aussprechen, ohne dabei pietistische Auffassungen untermauern zu wollen. Er sieht in ihnen eine Neigung zur sinnlichen Begierde und daraus kann u. U. ein wahres Laster werden.<sup>1096</sup>

Dieses Denken über die vernünftige Liebe ist Diktum von Gellerts Roman. Insbesondere die Ehe wird „zum utopischen Gleichnis des nach Regeln des Verstandes gestalteten Privatlebens und seiner Glückseligkeit“<sup>1097</sup>. Bereits der briefliche Heiratsantrag verdeutlicht diese Intention des Romans. So schreibt der Graf, dass sein Antrag nicht allein seinen Empfindungen geschuldet ist, sondern er führt auch Hochachtung an und will den freien Willen seiner künftigen Frau berücksichtigen. Da der freie Wille bei Gellert, wie auch bei Wolff und Thomasius, mit dem Verstand verbunden ist, überrascht es nicht, dass der Graf zwar von Liebe spricht, ihr aber keine plötzliche Regung zuordnet, sondern damit einen überlegten Prozess verbindet, und auch nicht von ekstatischer Leidenschaft spricht, wie wir es später bei Werther erleben. Die Liebe als Leidenschaft wird bei Gellert ent-erotisiert,<sup>1098</sup> während die affektive Liebe ins Unglück führt. Der Wunsch nach Zufriedenheit ist handlungsbestimmend. Gellerts Auffassung von Liebe entspricht dem Zeitgeist und ist vernünftig und ruhig. Liebe ist kein über-

---

<sup>1093</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 202.

<sup>1094</sup> Vgl. *Knote, Seelenkur*, S. 150.

<sup>1095</sup> Vgl. *Kondylis, Die Aufklärung*, S. 551.

<sup>1096</sup> Vgl. *Kant, Metaphysik der Sitten, Einleitung zur Tugendlehre*, S. 43.

<sup>1097</sup> *Witte, Die andere Gesellschaft*, S. 70.

<sup>1098</sup> Vgl. *Witte, Die andere Gesellschaft*, S. 70.

schwänglicher, sondern ein durchdachter und wachsender Prozess. Der Heftigkeit und dem Gefühlüberschwang in den nachfolgenden Briefromanen wird hier eine andere Art von Liebe entgegengesetzt: eine gemäßigte, vernünftige Liebe. Diese Liebe ist ein willentlicher Akt, der aus dem Verstand entsteht. So schreibt Gellert:

Die Gaben und Bemühungen des Verstandes werden erst durch die Absicht geheiligt, sie zur Regierung unsers Willens und zur Verbesserung unseres Herzens und zum Glück der Welt anzuwenden; und alle Einsichten sind nichts, wenn sie nur um ihrer selbst, um ihres Vergnügens willen gesucht, und geschätzt, und besessen werden.<sup>1099</sup>

Thomasius bezieht die Liebe sogar auf die Gesellschaft und räumt ihr eine bedeutende Rolle ein, denn er glaubt, dass Gesellschaft nicht ohne Liebe bestehen könne. Er betont hierbei, dass Liebe verschwände, wenn Zwang zur Anwendung käme.<sup>1100</sup>

Gellerts vernünftige Liebe, wie sie die Figur der Gräfin in beiden Ehen beispielhaft lebt, wird als tragfähig beschrieben und bildet auch die Basis für andere, die in die familiäre Gemeinschaft aufgenommen werden. So wird beispielsweise das unglückliche Mädchen, dessen Verlobter sie bei der Geburt ihres Kindes alleine zurückgelassen hat, als Aufseherin in den ehelichen Haushalt integriert.

Obwohl Gellerts Bild der Liebe in seinen Vorlesungen aus heutiger Sicht gefühlsarm und begriffsfremd ist, zeigt sein Roman ein versöhnlicheres Bild. So ist der schwedischen Gräfin durchaus bewusst, dass die Vernunft nicht immer die Oberhand behalten kann: „Wie oft thut nicht die Liebe einen Schritt über die Grenzen der Vernunft! Und wenn dieser Schritt gethan ist, so hilft es nichts, daß wir eine gute Vernunft haben.“<sup>1101</sup> Nun darf man nicht vergessen, dass Gellert nicht an den vollkommen tugendhaften – bzw. verstandesgesteuerten – Menschen glaubt, dennoch zeigt der Briefroman eine breite Palette möglicher Paarkonstellationen, die allesamt nicht verurteilt werden, sondern anhand derer aufgezeigt wird, wie sehr der Verstand die Leidenschaften mäßigen sollte. Die Liebe wird aber in keiner Weise herabgewürdigt, obwohl sie der Sinnlichkeit zugeordnet wird, denn: „Das Verlangen nach dem Vergnügen der Sinne und derjenigen Liebe, welche nach der göttlichen Anordnung beider Geschlechter für einander fühlen, ist in gewissen Schranken unschuldig.“<sup>1102</sup>

Die ideale Liebe wird von der Gräfin verkörpert – sowohl in ihrer ersten als auch der zweiten Ehe. Dem heutigen Leser mag es abstrakt erscheinen, wie rational und abwägend die schwedische Gräfin die Kandidaten für eine erneute Ehe gemeinsam mit dem Herrn R\*\* diskutiert, aber Gellert ergänzt das Konzept der vernünftigen Liebe, indem er den Empfindungen einen Anteil am Gelingen einer Ehe einräumt. Durch Liebe und Vernunft wird die Ehe zur „segensbringenden Freundschaft“<sup>1103</sup>. Ebenso wie bei Rousseau wird bei der Wiederkehr des Grafen aus der ehelichen Liebe zwischen Herrn R\*\* und der Gräfin wieder ein freundschaftliches Verhältnis, was nur möglich ist, weil die Basis der Ehe – wie auch der Freundschaft – die Tugend ist. Anzumerken ist hier, dass Gellert der Gräfin eine Wahl zugesteht, die als Zeichen bürgerlicher Freiheit und damit als Selbstbestimmung verstanden werden kann.<sup>1104</sup> Dadurch

---

<sup>1099</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 196.

<sup>1100</sup> Vgl. Schröder, *Thomasius*, S. 51.

<sup>1101</sup> Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 34.

<sup>1102</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 199.

<sup>1103</sup> Vgl. Maier, *Zwischen Bestimmung und Autonomie*, S. 199.

<sup>1104</sup> Vgl. Witte, *Die andere Gesellschaft*, S. 73.

wird aber auch ein Fehlurteil bei der Partnerwahl möglich, wie es die Verbindung des Grafen mit Caroline darstellt. Der Einzelne hat die Freiheit der Wahl, so dass das Schicksal nicht handlungsbestimmend ist, er muss aber auch eigenverantwortlich die Konsequenzen tragen.<sup>1105</sup> Sicher handelt es sich bei der Gräfin nicht um eine überschwängliche, intuitive Wahl, doch merkt Herr R\*\* an, dass er über die Empfindungen der schwedischen Gräfin nicht urteilen könne und daher als Ratgeber nur bedingt geeignet sei.<sup>1106</sup> Dennoch bleibt die Ehe hier ein Vernunftakt, der sich durch Urteil und Wahl auszeichnet und dessen Qualität an die Zufriedenheit geknüpft ist. „Eine recht zufriedene Ehe bleibt nach allen Aussprüchen der Vernunft die größte Glückseligkeit des gesellschaftlichen Lebens.“<sup>1107</sup> Die Empfindungen fließen zwar bei der Entscheidung für einen neuen Partner mit ein, ordnen sich aber den Vernunftgründen unter. „Wir haben alle eine Pflicht, uns das Leben so vergnügt und anmuthig zu machen, als es möglich ist. Und wenn es wahrscheinlich ist, daß es durch die Liebe geschehen kann: so sind wir auch zur Liebe und Ehe verbunden“<sup>1108</sup>, heißt es weiter, wodurch deutlich wird, dass Liebe durchaus zur „Pflichterfüllung des Vergnügens“ beitragen kann und damit letztlich eine Pflicht ist. Dabei bleibt das Gefühl aber wohltemperiert, denn nur so kann es zum Lebensglück betragen.<sup>1109</sup>

Empfindungen sind für Gellert eine Zugabe zur Ehe, aber keine Voraussetzung. Genauso wenig wird die sinnliche Liebe verachtet,<sup>1110</sup> aber auch nicht gefordert. Diese Auffassung findet auch in den nachfolgenden Briefromanen Niederschlag, ebenso wie sie Motiv in Gellerts Roman ist. So beschreibt die schwedische Gräfin ihre zweite Ehe mit Herrn R\*\* und leugnet dabei ihre Empfindungen nicht, misst ihnen jedoch auch keine federführende Bedeutung bei – die Abnahme der Empfindung hätte wenig Relevanz. Sie verweist darauf, dass die Empfindungen in einer Ehe einem stetigen Auf und Ab unterworfen seien, und betont die Wichtigkeit von Klugheit und Behutsamkeit: „Die Ratio kontrolliert das Gefühl, das Gefühl und die Empfindung ihrerseits unterstützen den Verstand und die Vernunft.“<sup>1111</sup> Gellert lässt seine Protagonisten zu dem Schluss kommen, dass sowohl sinnliche als auch geistige Liebe Bestandteile einer Partnerschaft sind:

Die sinnliche Liebe, die bloß auf den Körper geht, ist eine Beschäftigung kleiner und unfruchtbarer Seelen. Und die geistige Liebe, die sich nur mit den Eigenschaften der Seele gattet, ist ein Hirngespinnst hochmütiger Schulweisen, die sich schämen, daß ihnen der Himmel einen Körper gegeben hat, den sie doch, wenn es von den Reden zu der That käme, um zehen Seelen nicht würden fahrenlassen.<sup>1112</sup>

Diese Betonung des Zusammenspiels von seelischer und körperlicher Liebe fügt sich in die damalige Diskussion um die Verbindung von Körper und Geist ein: „Der Körper gehört so gut, als die Seele, zu unserer Natur. Und wer uns beredet, daß er nichts als die Vollkommenheit des Geistes an einer Person liebt, der redet entweder wider sein Gewissen, oder er weis gar nicht, was er redet.“<sup>1113</sup>

---

<sup>1105</sup> Vgl. Maier, Zwischen Bestimmung und Autonomie, S. 202.

<sup>1106</sup> Vgl. Gellert, Schwedische Gräfin, S. 21.

<sup>1107</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 21.

<sup>1108</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 21-22.

<sup>1109</sup> Vgl. Brüggemann, Gellerts Schwedische Gräfin, S. 8.

<sup>1110</sup> Vgl. Brüggemann, Gellerts Schwedische Gräfin, S. 8.

<sup>1111</sup> Maier, Zwischen Bestimmung und Autonomie, S. 199.

<sup>1112</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 23-24.

<sup>1113</sup> Vgl. Gellert, Schwedische Gräfin, S. 23.



### 3.2.13 Mäßigung der Begierden und Leidenschaften als Weg zur inneren Ruhe

Gellerts Vorstellung einer vernünftigen Liebe durch Mäßigung der Leidenschaften ist ein über die Jahrhunderte hinweg beliebter Topos. In Gellerts Systematik treffen sich stoisches und aristotelisches Denken. Einerseits verfolgt er den Gedanken der inneren Ruhe und Zufriedenheit als einzigem Weg zu einem glücklichen Dasein, auf der anderen Seite will er die Begierden und Leidenschaften nur mäßigen und nicht wie im Weltbild der *Stoa* ausmerzen. Er spricht der gemäßigten Sinnlichkeit, die mit der sittlichen Tugend übereinstimmt, durchaus eine Existenzberechtigung zu,<sup>1114</sup> was mit der Auffassung der nikomachischen Ethik verwandt ist. Während Aristoteles für eine Mäßigung der Affekte plädierte, waren sie für die *Stoa* eine Indisponiertheit des Verstandes und mussten zugunsten einer inneren Ruhe ohne störende Affekte ausgeschaltet werden. Gellert selbst zeigt den Unterschied zu den Stoikern auf, indem er die von ihm favorisierte Gelassenheit von der natürlichen Härte und der phantastischen Unempfindlichkeit der Stoiker abgrenzt, denn seiner Meinung nach ist Gelassenheit die „Frucht der Weisheit und die Herrschaft über unsere Leidenschaften“<sup>1115</sup>. Er betont, dass der Mensch nie gleichgültig sein kann und nie von Schmerz, Mangel oder dem Trieb nach Glückseligkeit frei sein wird. Durch Weisheit und Einsicht glaubt er die Gelassenheit finden und dem Glück näherkommen zu können.

Diese ist die Anordnung der Natur, nach welcher der Mensch glücklich werden kann und soll. Er wird es, wenn er seine natürlichen Neigungen, die auf die Erhaltung des Lebens und den Genuß der sinnlichen Freuden gerichtet sind, den höheren Neigungen immer unterwirft, die auf die Güter der Seele abzielen.<sup>1116</sup>

Die sinnlichen Freuden müssten gemäßigt werden und sich dafür dem Verstand als Führer zur Glückseligkeit und als Weg zur Erkenntnis von Gut und Böse unterordnen.

In der wissenschaftlichen Debatte wird die Mäßigung der sinnlichen Leidenschaften diversifizierter diskutiert. Kants Ansichten sind nicht sehr weit entfernt von Gellerts Haltung. Für ihn ist es ein Gebot, „alle seine Vermögen und Neigungen unter seine (der Vernunft) Gewalt zu bringen“<sup>1117</sup>. Des Weiteren sieht er ebenso die Tugend in der Rolle, durch überlegte Entschlüsse das Gemüt zur Ruhe zu bringen. Wolff und Baumgarten legen einen Schwerpunkt auf die Vorstellungen und die aus den dunklen Vorstellungen entstehenden Begierden: die Affekte. Bei Gellert hingegen agieren die Vorstellungen eher im Hintergrund. Die Leidenschaften sind bei ihm eine unmittelbare Reaktion auf die vorausgegangenen Regungen des Gemüts, die entweder aus der Wahrnehmung durch die Sinne oder als Produkt der Einbildungskraft entstehen und sich nicht ausrotten lassen.<sup>1118</sup> Die Leiter aus Wahrnehmung, Vorstellung und Einbildungskraft wird nur in Hinblick auf die Mäßigung der Begierden thematisiert. „Die Leidenschaften oder Affecten sind ein mächtiges Hindernis der Weisheit und Tugend. Sie entstehen von der natürlichen Begierde nach Glückseligkeit. Sie werden durch die Sinne, durch die Einbildungskraft, durch innerliche angenehme Empfindungen, durch falsche

---

<sup>1114</sup> May, Gellerts Weltbild, S. 106.

<sup>1115</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 209.

<sup>1116</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 62.

<sup>1117</sup> Kant, Metaphysik der Sitten, Einleitung zur Tugendlehre, S. 43.

<sup>1118</sup> Vgl. Singh, Allegorie, S. 137.

Vorstellungen eines moralischen Werths [...] erregt.“<sup>1119</sup> Die Begierden sind damit eng an die Sinnlichkeit gekoppelt und müssen vom Verstand beherrscht werden. „Die Ausübung dieser Pflicht, ist die Tugend der Mäßigung“<sup>1120</sup>, heißt es bei Gellert, der in der Tugend die praktische Seite des Verstandes sieht. Somit räumt er dem Verstand das Primärrecht ein und setzt sich für die Beschneidung der sinnlichen Genüsse ein, wobei die Sinnlichkeit als Informationsträger für den Verstand ohne Erwähnung bleibt. Gellerts Vorbild Thomasius ist zwar ebenso ein Verfechter der intellektuellen Vormachtstellung, verurteilt die Leidenschaften im Verhältnis zur Tugend aber weniger hart. „Nicht nur seien Leidenschaften an sich nicht böse, sondern auch die Tugend schließe sie nicht aus. Als Einheit von Seele und Leib solle der Mensch Tugend und Glückseligkeit auch mit seinem sinnlichen Teil verwirklichen.“<sup>1121</sup> Dem Verstand kommt bei Thomasius dabei die Rolle der Vervollständigung der Tugend zu. Bei Letzterem stimmen Gellert und Thomasius überein, beim Zusammenspiel von Tugend und Leidenschaft gehen ihre Meinungen hingegen auseinander. Die Eckpunkte dieser Sichtweise sind nicht neu und werden in der Philosophie viel differenzierter betrachtet. Gellert vereinfacht hier und greift nur Teilaspekte auf.

Die metaphysischen Überlegungen zu klaren und dunklen Vorstellungen, ebenso wie deren Klärung durch die Erkenntnis bleiben bei Gellert aus, um ein einfaches, pädagogisch verwertbares Konstrukt zu erstellen. Demzufolge dient auch Gellerts Briefroman diesem erzieherischen Leitgedanken. Während sich seine *Moralischen Vorlesungen* an ein studentisches Publikum richteten und eher theoretische Ausführungen sind, ist Gellerts Briefroman nun die praktische Weiterführung seiner Überzeugungen für ein breiteres Publikum. Die *Schwedische Gräfin* fokussiert sich auf die lebensnahen Auswirkungen einer Theorie zwischen Verstand, Seele und Sinnlichkeit. Den pädagogischen Aspekt – der besonders an den Pietismus bei Francke erinnert – kann man deutlich erkennen, wobei man Gellerts indirekten pädagogischen Einfluss auf den Romanleser nicht mit den pietistischen Lehranstalten gleichsetzen kann. Die gesamte Aufklärung steht im Lichte der Erziehung des Menschen, man denke nur an Rousseaus *Émile*. Deshalb überrascht die pädagogische Absicht Gellerts, die Leidenschaften zu mäßigen, nicht.

Gellert stellt die vernünftigen Ehen der Gräfin der affektgesteuerten Liebe der anderen Protagonisten gegenüber. Dabei macht er deutlich, dass eine vernünftige Liebe durchaus Stolpersteine birgt, die durch Vernunft und Ruhe überwunden werden können. Richardsons Vorbild mit pietistischer Akzentuierung wird hierbei oft angeführt, um zu zeigen, dass Triebsublimierung und die moralische Überlegenheit der weiblichen Protagonistin über die Sexualität zum Leitbild wird.<sup>1122</sup> Die beispielhafte Mäßigung der Leidenschaften kommt besonders deutlich in der tragischen Liebe zwischen dem Stiefsohn der Gräfin, Carlson, und seiner Schwester Mariane als Gegenbeispiel zum Ausdruck. Bereits in der Erziehung versucht die Gräfin Carlsons leidenschaftlichem Charakter entgegenzusteuern: „Ich suchte sein flüchtiges und feuriges Wesen der Jugend durch meine Ernsthaftigkeit zu mäßigen.“<sup>1123</sup> Eingedenk Gellerts Ansicht, dass die Kindheit den Sinnen gehorche und erst mit dem Älterwerden der Verstand er-

---

<sup>1119</sup> Zitiert nach Singh, Allegorie, S. 137.

<sup>1120</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 59.

<sup>1121</sup> Kondylis, Die Aufklärung, S. 63.

<sup>1122</sup> Vgl. Maier, Zwischen Bestimmung und Autonomie, S. 66.

<sup>1123</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S.20.

wache und daher besonders pädagogisch begleitet werden müsse, passt diese Passage genau in Gellerts vorbildhaftes Weltbild. Doch trotz der Bemühungen der Gräfin, Carlson zu einem vernünftigen Erwachsenen zu erziehen, zeugt bereits seine übereilte Eheschließung – ein deutlicher Gegensatz zu den wohlgedachten Eheschließungen der Gräfin – von einem leidenschaftlichen Menschen. So sucht man auch nach der Entdeckung, dass die Ehe zwischen Carlson und Mariane auf Inzest beruht, den Einfluss einer vernünftigen Erziehung vergeblich. Die Beschreibungen Carlsons zeugen von seiner Affekt-Steuerung: „Er hörte die Stimme der Leidenschaft, um den Befehl der Religion nicht zu hören,“<sup>1124</sup> oder „Er wünschte unzählige-mal, in der Sprache des Affekts.“<sup>1125</sup> Letztlich versucht Herr R\*\* den Konflikt zur Entscheidung zu bringen: „Er bediente sich eines Scheingrundes, der in der Stunde des Affects eben so viel Kraft zu haben pflegt, als die Wahrheit. Er sagte, es wäre eine Gewissenssache, die wir nicht entscheiden könnten.“<sup>1126</sup> Erst auf dem Totenbett resümiert Carlson dann wieder vernünftig: „Was sieht nicht unsere Vernunft, wie viel sieht sie nicht, wenn unsere Leidenschaften stille und entkräftet sind!“<sup>1127</sup> Doch scheint es weniger die Erziehung der Gräfin zu sein, die ihn „vernünftig“ werden lässt, sondern es sind vielmehr die Lektionen des Lebens.

Grundsätzlich zeigen die Ausbrüche der Leidenschaft – sei es in Bezug auf Steeley oder in Zusammenhang mit der unglücklichen Liebe von Carlson und Mariane – immer eine Art Märtyrertum auf. Affekte werden bemerkt – auch zugestanden –, aber dann entscheidet sich, ob ein vernünftiger Umgang mit dem Schmerz gefunden wird oder ob die ungemäßigte Leidenschaft zu nicht enden wollendem Leid anschwillt. Sowohl Carlson als auch Steeley werden als Beispiel einer missglückten Affektregulierung durch den Verstand dargestellt, die folglich im Konflikt enden muss.<sup>1128</sup> Die Leidenschaften werden dabei nicht verteufelt, es wird nur aufgezeigt, dass der vernünftige Weg derjenige ist, der das Schicksal erträglicher macht. Während sich bei der schwedischen Gräfin und Herrn R\*\* das „Gewaltsame unseres Affekts“ ge-legt hatte, toben in Carlson klassische Affekte wie Wehmut, Furcht, Scham, Reue und ge-kränkte Zärtlichkeit.<sup>1129</sup> Unabhängig davon, ob die Affekte und Leidenschaften gut oder schlecht sind, wird stets der glückliche Ausgang nur durch die Mäßigung dieser erreicht.<sup>1130</sup>

Es sind jedoch nicht nur Carlson und Mariane, die sich durch ihre leidenschaftliche Liebe in Schwierigkeiten bringen und als „Opfer der allzu großen Lebhaftigkeit ihres Temperamentes“ und „eines viel zu persönlichen Gefühlslebens“<sup>1131</sup> dargestellt werden. Ebenso ist das bereits erwähnte Mädchen, das von ihrem Verlobten verlassen wird, ein weiterer Beleg für eine unglückliche, weil unüberlegte Liebe. Sicher ist es auch kein Zufall, dass Steeley nach dem Tod seiner Verlobten, ebenso wie Carlson, seinen Schmerz im Krieg zu stillen versucht. Während Carlson stirbt, durchlebt Steeley sein Martyrium, um letztlich in einer ruhigen und durchdach-ten Liebe zu Amalia Ausgeglichenheit zu finden. Nur gemäßigte Leidenschaften ermöglichen in Gellerts Denken eine glückliche Liebe. Allerdings will Gellert diese in erster Linie im Rahmen der Ehe verwirklicht sehen, so wird doch die außereheliche Verbindung zwischen

---

<sup>1124</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 29.

<sup>1125</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 29.

<sup>1126</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 29.

<sup>1127</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 32.

<sup>1128</sup> Vgl. Maier, Zwischen Bestimmung und Autonomie, S. 123-124.

<sup>1129</sup> Vgl. Gellert, Schwedische Gräfin, S. 28.

<sup>1130</sup> Vgl. Giuriato, Zärtliche Liebe, S. 335.

<sup>1131</sup> Brüggemann, Gellerts Schwedische Gräfin, S. 26.

dem Grafen und Caroline ohne Verdammnis und Tadel als unglückliche, gesellschaftlich-restriktiv dargestellt. Ebenso wird das außereheliche Verhältnis von Steeley und dem Kosakenmädchen eher als Zähmung der natürlichen Wilden durch Erziehung dargestellt, denn als tragfähiges Lebens- und Liebesmodell.

Das Leitbild der erfüllten Liebe stellt jedoch die Gräfin dar. In beiden Ehen lebt sie das Ideal gemäßiger Leidenschaft und einer vernünftigen Liebe. Sowohl die Erwägungen des Grafen zur Eheschließung als auch ihre Gründe für das Annehmen seines Antrags sind überwiegend vernünftig. Allein die Form des Briefes macht deutlich, dass hier kein schneller Entschluss, wie bei Carlson und Mariane, Grundlage der Ehe ist, sondern eine überlegte Entscheidung. Singh sieht in der Antragsepisode, ebenso wie in der Freundschaft zwischen Steeley und dem Grafen, den Beleg dafür, dass Gellert aufgrund seiner religiös-metaphysischen Grundhaltung das subjektive Wollen und Handeln zurückweist. Er führt als Beleg die vernunftbasierte Einsicht der Protagonisten in die moralische Vortrefflichkeit des anderen an.<sup>1132</sup> Sicher passt diese Interpretation in den Gesamtkontext des Romans, es muss aber darauf hingewiesen werden, dass an dieser Stelle ebenso vom freien Einwilligen die Rede ist.

Ergänzt werden muss auch, dass der Unterschied zwischen langfristig-durchdacht und kurzfristig-affektiv eine Rolle spielt. Kant knüpft den Unterschied zwischen Leidenschaften und Affekten an die Zeitspanne der Empfindung.<sup>1133</sup> Dieser Aspekt ist auch in Gellerts Roman zu finden. Das Eindämmen der übereilten Empfindung ist ein Kennzeichen des Romans, das sich besonders durch die Briefform mit der Zeitspanne zwischen Erhalten und Antworten als längerfristige Empfindung darstellen lässt.

Doch nicht nur in Bezug auf die vernünftige Liebe kommen Affekte und Empfindungen zur Sprache. Der Roman bespiegelt ebenso Trauer und Unglück, um kritische Empfindungen durch vernünftiges Handeln und Mäßigung zu meistern. Bei der Heimkehr des Grafen und seinem Entdecken der neuen Ehe der Gräfin mit Herrn R\*\* reagiert er als leuchtendes Vorbild eines tugendhaften Mannes. Er macht niemanden für sein Unglück verantwortlich – auch wenn er es kurz als Strafe für seine Liebe mit Caroline erwägt – und stellt seine Liebe zu seiner Frau hinten an: „[I]ch muß dem Schicksale und der Tugend mit meiner Liebe weichen.“<sup>1134</sup> Damit liefert er das Gegenbeispiel für die inzestuöse Verbindung von Mariane und Carlson, denen es nicht gelang, ihre Liebe auf die Basis der Vernunft zu stellen und die ihr Schicksal erst im Tod ertragen konnten. Dem Inzest wird hier die Bigamie entgegengestellt – ein ebenso unmoralisches Betragen –, doch die Lösung des Konflikts wird durch Schicksals-ergebenheit und Tugendhaftigkeit gelöst, Leidenschaften werden dagegen zurückgedrängt.

Lediglich angesichts des Todes ihres Gatten werden Vernunft und Religion als Allheilmittel gegen nicht zügelbare Leidenschaften in Frage gestellt:

Die Sprachen sind nie ärmer, als wenn man die gewaltsamen Leidenschaften der Liebe und des Schmerzes ausdrücken will [...] Alle Trostgründe der Religion und der Vernunft waren bey meiner Empfindung ungültig, und sie vermehrten nur meine Wehmuth, weil ich sah, daß sie solche nicht besänftigen konnte.<sup>1135</sup>

---

<sup>1132</sup> Vgl. Singh, Allegorie, S. 139.

<sup>1133</sup> Vgl. Kant, Anth, AA VII, 252.

<sup>1134</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 39.

<sup>1135</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 16.

Man darf aber nicht vergessen, dass Gellert nicht glaubt, dass der Menschen, selbst wenn er als tugendhaftes Vorbild zu agieren versucht, wie die Gräfin hier gezeichnet wird, durchweg tugendhaft sein kann. Der Gräfin wird in dieser Extremsituation ein gewisses Ausscheren aus ihrem verständigen Leben gestattet, um zu zeigen, dass dies Teil der menschlichen Natur ist.

### 3.2.14 Die Überlegenheit der Religion über die Moral

Das allgegenwärtige Lob der Vernunft in Gellerts Roman darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass er keineswegs die metaphysische Lehre übernimmt. Wenn Baumgarten eine gemäßigte und religiös verträglichere Theorie *Wolff'scher Schule* verfasst hat, so kann man sagen, dass Gellert versucht, den Pietismus, Thomasius und die religiösen Strömungen seiner Zeit mit der metaphysischen Moral-Philosophie zu vereinen. In einer Zeit, in der die bis dato etablierte Zusammengehörigkeit von Geist und Gott aufgelöst wird, ist es aus theologischer Sicht überlebenswichtig, den menschlichen Intellekt so zu beschneiden, dass moralische Leitlinien weiterhin mit der Glaubenslehre assoziiert sind.<sup>1136</sup> In seiner sechsten Vorlesung legt Gellert dar, warum er die religiöse Moral als übergeordnetes Ziel im Vergleich zur philosophischen Moral auffasst. Er schreibt: „Und so gut eine bloß philosophische Kenntnis unserer Pflichten ist; so ist es doch für Christen nach den Aussprüchen der heiligen Schrift gewiß, daß der Mensch ganz verändert werden muß, wenn er tugendhaft, glücklich, und Gott ähnlich und gefällig werden soll.“<sup>1137</sup> Die Moral unter der Ägide der Vernunft reicht nicht aus, sondern muss um eine christliche Komponente ergänzt werden. Gellert ist vertraut mit den unterschiedlichen philosophischen Moralvorstellungen, befindet sie aber für ungenügend, solange ihnen die christliche Verankerung fehlt. „Anders als es die Moralphilosophie eines Christian Wolffs will, ist die Vernunft nach Gellerts Ansicht nicht von sich aus in der Lage, die Stärke der Affekte zu mindern.“<sup>1138</sup> Aus seiner Perspektive können die moralischen Regeln und Gebote der rationalen Erkenntnislehre keine seelische Linderung erreichen. Die zusätzlichen Mittel, von denen Giuriato spricht,<sup>1139</sup> finden sich in erster Linie im offenbarten Glauben und der selbstlosen Nächstenliebe.

Dementsprechend ergänzt er diese Lehren um einen allmächtigen, göttlichen Schicksalslenker und übernimmt dabei die Teile der rationalen Erkenntnistheorie, die sich in sein gottzentriertes Weltbild einfügen. Er betont immer wieder die Richtigkeit der philosophischen Moral, um dann festzustellen, dass ihr Ziel aber immer nur durch den göttlichen Schöpfer und seinen Willen erreicht werden kann: „Die Quelle der natürlichen Sittenlehre ist die Vernunft und das moralische Gefühl des Guten und Bösen.“<sup>1140</sup> Alles, was sich daraus ableiten ließe, sei eine Verpflichtung bzw. Tugend, und so heißt es weiter: „Die christliche Sittenlehre hat mit der natürlichen dieses Gesetz der gesunden Vernunft gemein, aber sie hat über dasselbe noch eine höhere Quelle, aus der sie schöpft, die Offenbarung.“<sup>1141</sup> Während die Vernunft irren könne, sei dies bei der Offenbarung nicht möglich. Ebenso sei der Anspruch, die Sitten zu bessern,

---

<sup>1136</sup> Vgl. Kondylis, *Die Aufklärung*, S. 18.

<sup>1137</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 73.

<sup>1138</sup> Giuriato, *Zärtliche Liebe*, S. 336.

<sup>1139</sup> Vgl. Giuriato, *Zärtliche Liebe*, S. 336.

<sup>1140</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 49.

<sup>1141</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 49.

der philosophischen und religiösen Moral gemeinsam, aber die christliche Intention sei, das ganze Herz zu bessern, und dafür habe sie mit Buße und Strafe auch höhere Mittel erhalten. Hier ist deutlich zu erkennen, wie sehr die Idee von der erreichbaren Glückseligkeit und der menschlichen Vollkommenheit Gellert von Gelehrten wie Baumgarten oder Wolff trennt. Der durch menschliche Kraft nicht zu erreichenden Vollkommenheit wird der göttliche Schöpfer entgegengesetzt und über der Erkenntnis durch den Verstand angesiedelt. „Die Vernunft sagt mir: Vertraue Gott! Er ist die Vollkommenheit, bey ihm ist Hülfe; ohne ihn bist du nichts.“<sup>1142</sup> Gellert nutzt die vermeintlichen Schwächen der philosophischen Auslegungen, die weder ein jenseitiges Heilsversprechen noch eine Antwort auf den Umgang mit Elend etc. beinhalten, und implementiert hier seine jenseitsgerichtete Lehre vom allmächtigen Herrscher. Er setzt geschickt an, um dann die christliche Perspektive als überlegen anzuführen und damit den Leser in seine religiöse Richtung zu lenken. Die moralische Lehre wird nicht als falsch dargestellt, aber das menschliche Erreichen der Glückseligkeit als Grundlage und die Vorstellung vom autonomen Menschen werden bei Gellert verneint, so dass die Idee von der Autonomie des Individuums in die göttliche Abhängigkeit zurückgedrängt wird.

Gellerts Überzeugung von der Unvollkommenheit des Menschen, wie sie der theologische Dogmatismus vertritt, spaltet seine Lehre von der vernünftigen Moral ab, obwohl beide Lehren Verfechter einer tugendhaften Moralvorstellung sind. „Die christliche Moral läßt ihren Schüler, den gebesserten Menschen, noch unvollkommen [...]; allein sie erhebt ihn doch auf eine weit höhere und herrlichere Stufe der Tugend, als die philosophische Moral.“<sup>1143</sup> Übrig bleibt die vernünftige Sittlichkeit als gemeinsamer Nenner von religiöser und moralischer Philosophie. Die Vernunft würde zur Tugend ermuntern, jedoch bekäme sie durch die Religion ein mächtigeres Antriebsmodell: die „Liebe des Erlösers der Welt“<sup>1144</sup>. Für die Religion spreche zudem, dass sie sich in Fragen der Tugend an Deutlichkeit, Stärke und Allgemeinheit leichter tue, da das einzige Argument der philosophischen Moral der glückliche Einfluss auf den Menschen sei,<sup>1145</sup> was man als deutlichen Seitenhieb gegen die glückszentrierte Lebensausrichtung werten kann. Gleichzeitig wird das Gewissen in einen religiösen Kontext gestellt: „Das beruhigte Gewissen in der Religion ist die Frucht eines göttlichen Glaubens und einer zugerechneten unendlichen Gerechtigkeit, die den Frieden mit Gott wirkt. Das gute Gewissen nach der Philosophie erlangen wir durch unsre Tugend; und die beste Tugend ist sehr unvollkommen.“<sup>1146</sup>

Auch beim Umgang mit den Begierden liege die Religion in ihrer Konsequenz im Vorteil. Die moralische Vernunft gehe nicht so weit, dass sie die Quelle des Lasters in Form der Begierden verstopfen wolle, was die religiöse Moral jedoch anstrebe.<sup>1147</sup> Während nun Begierden als Laster eingestuft werden, wird die Herz-Thematik in Richtung Tugend, Mitleid sowie die Unterscheidung von Gut und Böse gelenkt.

Wichtiges Anliegen Gellerts ist zudem die Pädagogik. Er wehrt sich gegen eine Erziehung, die sich nur auf die Kenntnis des „moralischen Lehrgebäudes“ gründet, und plädiert für eine

---

<sup>1142</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 76.

<sup>1143</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 53-54.

<sup>1144</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 53.

<sup>1145</sup> Vgl. Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 51.

<sup>1146</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 55.

<sup>1147</sup> Vgl. Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 50.

religiöse Erziehung, die eine „göttliche Veränderung im Herzen“ bewirkt.<sup>1148</sup> Jene Ergänzung der vernünftigen Moral durch religiöse Herzensbildung will Gellert nun mit seiner *Moralischen Vorlesung* leisten. Innerlichen Empfindungen und dem Gewissen als Basis für Urteils- und Tugendempfindungen misst er dabei eine große Bedeutung bei. Damit baut er zum einen auf der Vernunftlehre, wie wir sie bei Wolff und Baumgarten finden, auf und ergänzt sie um die pietistisch-pädagogische, teilweise von Thomasius geprägte pragmatische Religionsauffassung. Er mahnt: „[V]erlassen Sie sich bey Ihrer Tugend auch auf die beste Moral der Vernunft nicht. Sie ist gut, aber nicht zureichend, das verdorbene Herz zu ändern und umzubilden. Dieses thut allein die göttliche Kraft der Religion.“<sup>1149</sup> Ohne Religion ist für Gellert Vernunft nicht möglich.<sup>1150</sup> So ist

die Wahrheit der Schrift ein höheres und göttliches Licht für den Verstand, und eine göttliche Kraft für das Herz; sie sind so wohl eine Artynen der Seele, als auch die Nahrung und Speise derselben. Die Buße oder die göttliche Sinnesänderung der Schrift ist daher das einzige Mittel zur wahren Tugend, ohne welches wir ewig verderbt bleiben werden.<sup>1151</sup>

In diesen Zeilen lässt sich deutlich die pietistische Prägung Gellerts erkennen. Buße und religiöse Erziehung lassen an Francke und seine Erziehungsanstalten denken. Der Roman beschäftigt sich folglich ebenso mit der pädagogischen Ausrichtung des Pietismus und stellt den Religionsunterricht als praktische Anleitung im Leben dar: „Und viele Leute würden mehr Verstand zu den ordentlichen Geschäften des Berufs und zu einer guten Lebensart haben, wenn er durch den Unterricht der Religion wäre geschärft worden.“<sup>1152</sup> Ebenso ist die Figur des Herrn R\*\*\* zu nennen, der Carlson unterrichtet – ihm dabei jene geforderte Tugend und Religion vermittelt und ihn schließlich Soldat werden lässt, mit den Worten: „So lange sie die Religion und ein gutes Gewissen haben werden: so lange werden sie den Tod zwar nicht gleichgültig ansehen; aber doch ohne Entsetzen erwarten, und nie aus Zagheit vermeiden.“<sup>1153</sup> Dennoch zeigt der Vergleich mit Thomasius, dass Gellert nicht die pietistische Theologie unreflektiert über alles stellt. Zwar hat sich Gellert mit der von Thomasius vorgegebenen Trennung von Naturrecht und Offenbarung beschäftigt, jedoch priorisiert er das göttliche gegenüber dem Naturrecht, so dass die Christen, die bei Thomasius lediglich vollkommener über Gut und Böse urteilen können,<sup>1154</sup> bei Gellert eine deutlich überlegende Position erhalten. Thomasius hingegen betont, dass auch die Offenbarung kritisch hinterfragt werden sollte, um nicht in das Vorurteil der Autorität zu fallen.<sup>1155</sup> Für die pietistische Theologie war die Abspaltung des Naturrechts einer der Hauptkritikpunkte an Thomasius; sahen sie doch hierin eine Beschneidung ihrer theologischen Rechtsordnung. Gellert führt nun direkt Moral und Religion gegeneinander aus, ohne der moralischen Theorie ihre Existenzberechtigung zu versagen. Zwar fügt er sie in der Hierarchie unterhalb der christlichen Lehre ein, gesteht ihr aber einen eigenständigen Bereich zu. Seine Auseinandersetzung mit der Religion ist nicht religiös-regressiv. Das belegt der Umgang mit der Selbstliebe, die für den klassischen Pietismus

---

<sup>1148</sup> Vgl. Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 7.

<sup>1149</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 8.

<sup>1150</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 8.

<sup>1151</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 64.

<sup>1152</sup> Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 4.

<sup>1153</sup> Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 20.

<sup>1154</sup> Vgl. Schröder, *Thomasius*, S. 42.

<sup>1155</sup> Vgl. Tomasoni, *Thomasius*, S. 75-76.

nicht tolerabel war, von Gellert aber geduldet wird. Grund dafür ist jedoch auch die Überzeugung vom unvollkommenen Menschen, der gar nicht gottgleich werden kann, weil er nie vollkommen gut sein kann. Damit verschwindet automatisch der gotteslästerliche Aspekt der Selbstliebe.

In der Darlegung des Vorteils der Religion gegenüber der Moral kommt des Weiteren dem freien Willen eine wegbestimmende Position zu: Bei Thomasius spielt er eine entscheidende Rolle, denn ohne ihn gäbe es weder Liebe noch Reue.<sup>1156</sup> Gellert hingegen verweist auf einen „freiwilligen Gehorsam“.<sup>1157</sup> Ihm scheint die Notwendigkeit eines freien Willens durchaus bewusst zu sein, nur schafft er es nicht, diesen neuen philosophischen Aspekt in seine gottzentrierte Theorie einzubringen. Er tut sich schwer mit der Vorstellung, eines selbstständigen Individuums, das seinem eigenen Willen folgen kann. In seiner Theorie ist Gott allmächtig und der Mensch gehorsam, abhängig und unfrei. Im Briefroman ist immer wieder die Rede vom Elend einer unfreien Existenz als Sklave. Doch es ist das Vertrauen in Gott, das diese Sklaverei erleichtert, und nicht das aktive Handeln des Menschen z. B. in Form einer Flucht oder Ähnlichem. Singh betont, dass die Gräfin in Bezug auf die Erziehung durch ihren Vetter zwar von Gefühl und Urteil spricht, diese aber Mechanismen der Selbstdisziplinierung sind und weniger auf freie Wahl und eigenmächtiges Urteil abzielen: „Aufklärung bezeichnet also einen Bildungsprozeß, der zwar erst durch die unabhängige Entscheidungsgewalt des Subjekts möglich wird, die Autonomie aber durch internalisierte Regeln und Gebote, welche auf die Begrenzung der Freiheit zielen, einzuschränken bemüht ist.“<sup>1158</sup>

Gellerts Roman greift die Verbindung von moralischer Vernunftlehre und Religion auf, wenn die Gräfin über ihre Erziehung durch den Vetter spricht, wobei beide einen „merkwürdigen Kompromiss“<sup>1159</sup> eingehen:

[E]r brachte mir die Religion auf eine vernünftige Art bey, und überführte mich von den großen Vorteilen der Tugend, [...] Ich glaube gewiß, daß die Religion, wenn sie uns vernünftig und gründlich beygebracht wird, unsern Verstand ebenso vortrefflich aufklären kann, als unser Herz verbessert.<sup>1160</sup>

In diesem Zusammenhang hält sie fest, dass ihr Vetter sie dazu angehalten hat, alle Aspekte vernunftorientiert zu überprüfen und nicht unüberlegt zu übernehmen, was wiederum Thomasius' Vorstellung wiedergibt. Gellert ist davon überzeugt, dass der Vater bzw. der Vetter in der Vaterrolle die Erziehungsaufgabe besser als eine weibliche Person bewältigen kann und das neue, aufgeklärte Erziehungsideal Gellerts besser umsetzen kann.<sup>1161</sup> Von mystischer Schwärmerei und Innerlichkeit ist darin nichts zu erkennen, sondern das kritische Hinterfragen aller Auffassungen steht im Vordergrund und spiegelt so weniger den pietistischen Zeitgeist als vielmehr das aufgeklärte Denken nach Wolff und das Erörtern aller Blickwinkel wider, wie es Thomasius fordert.

Gellerts Denken über Verstand und Religion zeigt sich besonders in Steeleys Geschichte, der sich nicht mit seinem Schicksal abfinden kann und dem die ruhige Gewissheit eines allmächtigen Gottes nicht gegeben ist. Gellert zeigt hier exemplarisch, warum er die Religion im Ver-

<sup>1156</sup> Vgl. Schröder, Thomasius, S. 47-51 und S. 63-64.

<sup>1157</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 14.

<sup>1158</sup> Singh, Allegorie, S. 33.

<sup>1159</sup> May, Gellerts Weltbild, S. 130.

<sup>1160</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 4.

<sup>1161</sup> Vgl. Späth, Die Lehre von der ehelichen Liebe, S. 56.



gleich zur Vernunft, als höher erachtet. Steeley wird als tugendhafter, guter Mensch dargestellt, dem aber das Vertrauen in Gott und die Ergebenheit in sein Schicksal fehlen. Er sinniert über die Frage, ob er einen Gotteswillen annehmen könne, der ihn unglücklich mache.<sup>1162</sup> Dabei fehlt ihm die von Gellert zum Lebensziel erklärte, ruhige Gelassenheit, wodurch sein Elend noch größer wird. Auch der Graf spricht zwischenzeitlich von einem „finsternen Verstande“<sup>1163</sup> und kann zu seiner Gelassenheit angesichts der Gefangenschaft nicht zurückfinden, da er sich Steeleys Schicksalsgedanken nicht entziehen kann. Gleich zu Beginn der Gefangenschaft legt Steeley seine Auffassungen zu Gott und dem Schicksal dar. Er glaubt an eine Selbstständigkeit im Leben: „Sollen wir denn in diesem kläglichen Zustande unser ganzes Leben zubringen und nur den Tod hoffen?“<sup>1164</sup> Er sieht zwar einerseits, dass es angesichts der Vorsehung keine Möglichkeit gibt, sich selbst zu helfen, aber dennoch weiß er um seine Empfindungen und seine Wünsche, denen es schwerfällt, das Passive, die Umstände, die man nicht in der Gewalt hat, zu ertragen. „Für diese traurige Entdeckung will sich unser Herz gleichsam durch die Unzufriedenheit rächen, und es umnebelt den Verstand, damit es von seinem Lichte nicht noch mehr zu befürchten habe.“<sup>1165</sup> Der Graf sieht in Steeley sein Gegengewicht und führt an, dass dadurch Steeleys gute Eigenschaften wie die „Fülle des Geistes“, die „Lebhaftigkeit“, die „Liebe zur Freiheit im Denken“ und auch der „Überfluss der Aufrichtigkeit“ zum Vorschein kämen. Ihm sind jedoch auch Steeleys verhängnisvolle Schwächen, wie die „aufwallenden Empfindungen“ oder „das Widersprechen“ bekannt,<sup>1166</sup> die ihn aus dem Blickwinkel Gellerts zum Gegenentwurf eines vernünftigen und Gott hinterfragenden Menschen machen.

Typisch für Steeleys Denken ist seine Frage bei der Freilassung des Grafen: „Hat euch der Himmel lieber als mich?“<sup>1167</sup>, ebenso wie seine affektbeladene Reaktion. Um den Kontrast – die Akzeptanz des Schicksals – noch stärker zu unterstreichen, äußert die Gräfin: „Diejenigen, die niemals unter großen Unglücksfällen geseufzt haben, wissen gar nicht, was für eine Wollust in dieser Betrachtung zu finden ist. [...] man sieht, [...] sein Unvermögen, sich selber glücklich zu machen.“<sup>1168</sup> Diese Einsicht bleibt dem affektgesteuerten Steeley verwehrt. Er kann sich nicht passiv in sein Schicksal fügen und kann ebenso wenig akzeptieren, dass sein Lebensglück nicht in seinen Händen liegt.

So ist es nicht verwunderlich, dass das Glück Steeley wieder hold ist, als er lernt, seine Liebe zu Amalia, der ehemaligen Gattin des Gouverneurs, vernünftig und zurückhaltend zu zeigen. Er spielt mit ihr Schach und entdeckt seine Liebe erst sehr langsam.<sup>1169</sup> Der geläuterte Steeley scheint die Worte des Pfarrers über die Vorsehung des Schicksals bei seiner Trauung anzunehmen: „Unsere Seelen erweiterte sich durch die hohen Vorstellungen, um den Umfang der göttlichen Rathschlüsse in Ansehung unsers Schicksals zu übersehn, und die Empfindungen der Verwunderung und der Dankbarkeit wuchsen mit unsern erhabnen Vorstellungen.“<sup>1170</sup>

---

<sup>1162</sup> Vgl. Gellert, Schwedische Gräfin, S. 48.

<sup>1163</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 48-49.

<sup>1164</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 49.

<sup>1165</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 49.

<sup>1166</sup> Vgl. Gellert, Schwedische Gräfin, S. 49.

<sup>1167</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 66.

<sup>1168</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 69-70.

<sup>1169</sup> Vgl. Gellert, Schwedische Gräfin, S. 84.

<sup>1170</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 86.

Im Gespräch zwischen Steeley und seinem Vater wird das Märtyrer-Thema im religiösen Kontext angesprochen und die Russland-Historie als eine Art Märtyrertum zusammengefasst. Die Gefangenschaft und ihre religiöse Deutung sind ein Beleg für Gellerts Auffassung von Leiden und Elend.

Deine Liebe zur Wahrheit [...] ist dir freylich übel bekommen, und ich wünschte, es wäre nicht geschehn; aber es ist doch allemal besser, seine Meinung frey heraus zu sagen, als mit einer niederträchtigen Furchtsamkeit zu reden. Ich sehe dich, weil die Sache von der Religion hergekommen ist, als einen Märtyrer an; und ich danke Gott für den Mut, den er Dir gegeben hat.<sup>1171</sup>

### 3.2.15 Das Elend als Argument gegen die defizitäre Vernunftmoral

Das beste Beispiel für die Überlegenheit der Religion über die Moral zeigt sich für Gellert am Thema des Elends. Es ist einer der zentralen Punkte in seinen Vorlesungen, der seine gesamte Überzeugung zusammenfasst und gleichzeitig die zentrale Aussage der *Schwedischen Gräfin* bildet. Das Elend kann für Gellert dank der Religion besser ertragen werden. Hierin sieht er das unschlagbare Argument gegen die moralische Philosophie:

[...] kann er sich denn seine Beschwerden und Leiden nicht versüßen, und durch Gelassenheit ihre Schwere mindern? Das kann der Lasterhafte nicht! Ist der Gedanken, daß der Fromme sein Elend nicht verschuldet hat, kein mächtiger Trost für ihn? Hat er nicht den Beyfall seines eigenen Herzens, der ihn stärket? Und ist ein ruhiges Gewissen nicht das Glück, daß er für keine Welt hingäbe?<sup>1172</sup>

Das Elend ist keine Strafe Gottes, sondern unvermeidbarer Teil der Existenz, der aber für den gläubigen und tugendhaften Menschen leichter zu ertragen ist, denn seine oberste Prämisse ist ein ruhiges Gewissen und dieses mildert das Elend ab. So resümiert die Gräfin im Zusammenhang mit Marianes Selbstmord: „Es ist gewiß, daß der Beystand der Religion in Unglücksfällen eine unglaubliche Kraft hat. Man nehme nur den Unglücklichen die Hoffnung einer bessern Welt: so sehe ich nicht, womit sie sich aufrichten sollen.“<sup>1173</sup>

Diesem Schema folgt zudem die Leidensgeschichte des Grafen und seiner Freunde. Die Elendsanalyse erscheint hierbei nicht als pietistischer Grundzug, sondern als Teil des Lebens, der mit Hilfe der Gelassenheit ertragen werden kann. „Die Gelassenheit, eine Frucht der Weisheit, setzt dem unangenehmen Eindrucke des Elends den stärkeren und angenehmeren Eindruck des größeren Gutes entgegen.“<sup>1174</sup> Die gesamte Geschichte der russischen Gefangenschaft als Beispiel für den hohen Stellenwert der Gelassenheit, ist als Mittel zum Ertragen des Elends zu sehen:

So hält uns die Gelassenheit, die Frucht eines guten und edlen Herzens, auch unter der Last der widrigsten Begebenheiten aufrecht. Es ist wahr, sie ist immer gleich: aber sie sammelt doch bald wieder neue Kräfte, wenn ihr die Größe des Unglücks einige entzogen hat. Sie klagt, aber sie tobt nicht. Sie mäßiget die gerechtesten Klagen durch die Hülfe der Weisheit und Tugend.<sup>1175</sup>

Hier trennt Gellert bereits die Haltung Steeleys von der des Grafen: Ersterer tobt, der andere klagt. Es ist weniger die Beherrschung der Leidenschaften, die Gellert hier darstellt, sondern vielmehr die mangelnde Gelassenheit Steeleys. Es geht ihm nicht darum, Steeleys Verhalten

<sup>1171</sup> Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 89.

<sup>1172</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 63-64.

<sup>1173</sup> Gellert, *Schwedische Gräfin*, S. 36.

<sup>1174</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 210.

<sup>1175</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 211.

zu kritisieren oder ihn als schlechtes Beispiel darzustellen, Gellert will hier aufzeigen, wie sehr die Gelassenheit hilft, das Elend zu mildern. Er möchte den Stellenwert der Gelassenheit demonstrieren, ohne aber die Fassungslosigkeit zu verurteilen.

Neben der Gelassenheit werden die Freundschaft und das Mitleiden als wichtige Faktoren zum Erleiden des Elends angeführt.

Ein Slave zu seyn, bleibt allemal das größte Unglück; allein einen Freund in diesem Elende zum Gefährten zu haben, ist zugleich die größte Wohlthat. Eine Umarmung, ein Wort, ein Blick von ihm, alles ist ein Trost, der sich nicht ausdrücken läßt, alles ist Mitleiden; und was sucht ein unglückliches Herz, das der Nothwendigkeit elend zu seyn unterworfen ist, mehr, als Mitleiden?<sup>1176</sup>

Der Graf versucht gerecht gegen das Schicksal zu sein, indem er über das Glück im Unglück nachdenkt und damit der Elendstheorie Gellerts eine Gestalt gibt.

### 3.2.16 Fazit

Gellerts Roman hat das vorrangige Ziel, den zeitgenössischen Theorien, wie wir sie von Baumgarten oder Wolff kennen, einen religiösen Aspekt zu verleihen. Während Wolff für eine metaphysisch-philosophische Theorie steht, gehört Gellert auf die Seite eines theologisch-religiösen Rationalismus;<sup>1177</sup> weder ein philosophischer Sensualismus noch empiristische Beobachtungslehre zeichnen seine Ausführungen aus. Sein Fokus liegt auf der Ergänzung des moralischen Denkansatzes um eine religiöse Dimension. Er hat erkannt, dass sich die Theologie der wissenschaftlichen Vernunftlehre, die nicht mehr allein auf Gott zentriert ist, öffnen muss, um in der aufgeklärten Welt, dem beginnenden deistischen oder sogar atheistischen Denken entgegenzutreten. Sein Ziel ist vorrangig, das Primat der christlichen Glaubenslehre gegenüber der moralischen Vernunftlehre zu verteidigen.<sup>1178</sup> Später in seinem Leben treten sogar rationale Elemente zugunsten orthodoxer zurück.<sup>1179</sup> Doch er übernimmt auch einige Teile der Moral-Theorie, beschneidet sie aber in ihren Grundlagen, wie der Glückseligkeit oder dem freien Willen, die sich nicht mit seinem Offenbarungsglauben verbinden lassen. Er verteufelt die Metaphysik nicht, steht auch dem naturwissenschaftlichen Fortschritt (z. B. der Natur als Quelle der Erkenntnis<sup>1180</sup> oder dem „Wunder der Himmelskörper“<sup>1181</sup>) offen gegenüber, aber er verteidigt die pietistisch geprägte Offenbarungslehre und wertet sie höher als die Verstandslehre. Dadurch wendet er sich von der Freiheitsdiskussion ab und stellt sich regressiv gegen das autonome Individuum. „Indem aber das neue bürgerliche Subjekt in seinen inneren Regungen und seinen äußeren Handlungen auf ein transzendentes System bezogen bleibt, relativiert sich seine Individualität, wird es zum Objekt der göttlichen Vorsehung“<sup>1182</sup>, wie Singh festhält. Doch diese Innerlichkeit formt den Übergang zum

---

<sup>1176</sup> Gellert, Schwedische Gräfin, S. 56.

<sup>1177</sup> Vgl. Kondylis, Die Aufklärung, S. 43.

<sup>1178</sup> Vgl. Kimpel, Entstehung und Formen des Briefromans, S. 43, Fußnote 10. Kimpel schließt sich der damals etablierten Meinung an, dass Gellert zwar versucht, die Aufklärung mit ihrer rationalistischen Weltsicht hinter sich zu lassen, und gleichzeitig den *Pietismus* und die *Empfindsamkeit* erahnte, dabei aber zu keiner eindeutigen Position gelangt war. Vor der antithetischen Debatte zwischen *Pietismus* und *Rationalismus* bezieht Gellert jedoch eindeutig Stellung in Richtung einer religiösen Offenbarungslehre.

<sup>1179</sup> Vgl. Koch, Christian Fürchtegott Gellert, S. 162.

<sup>1180</sup> Vgl. Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 186.

<sup>1181</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 189.

<sup>1182</sup> Singh, Allegorie, S. 128.

Subjektivismus, obwohl Gellert dies unbewusst tut: „Diesem großen Umschwunge der Zeit zur Befreiung und Geltendmachung des subjektiven Menschen leitet Gellert, ohne sich des Prinzips bewusst zu sein, bedeutenden Vorschub, wenn ihm auch die Absicht fernlag; das objektiv Gültige umzustoßen, das er vielmehr nur noch tiefer und fasslicher begründen wollte.“<sup>1183</sup>

Obwohl Gellert sowohl das pietistische Erziehungs- und Wohlfahrtsideal als auch die offenbarungszentrierte Weltanschauung zu teilen scheint, ist er fortschrittlich genug, um in den zeitgenössischen Lehren einen Gültigkeitsanspruch auszumachen und diesen Bereich z. B. in Bezug auf die tugendhafte Vernunft zu integrieren. Sein System ist eine Ethik auf der Basis der Vernunftreligion, die den Übergang vom „Waisenhaus-Pietismus“<sup>1184</sup> hin zum Kultus des „guten Herzens“<sup>1185</sup> bildet. Dennoch ist er kein Fortschrittsdenker, sondern ein Bewahrer christlicher Werte. Zwar fließen hin und wieder Ideen seines Freundes Thomasius ein, aber vor allem prägt ein gemäßigter Pietismus seinen Roman, der anschaulich die Grundzüge seiner *Moralischen Vorlesungen* wiedergeben soll und beispielhaft die Grundtugenden in sämtlichen Liebes- und Lebenskonstellationen aufzeigt. Dabei hat *Das Leben der schwedischen Gräfin von G\*\*\** einen deutlichen pädagogischen Impetus, der Gellerts Theorie veranschaulicht. Darüber hinaus muss sich sein Entwurf einer Weltanschauung den Vorwurf einer populär-philosophischen Anschauung gefallen lassen. Man kann sicher von einem eigenständigen System innerhalb der moralisch-wissenschaftlichen Lehre sprechen,<sup>1186</sup> obwohl Gellert über seine Vorlesungen als „mangelhaftes u. oft unausgearbeitetes Werk“ spricht und nur einzelne Vorlesungen als „des Drucks werth“ erachtet.<sup>1187</sup> Seine Zusammenführung von Religion und Moral markiert den Übergang zwischen der philosophischen Strömung (wie z. B. bei den Wolffianern), „in der die Negation Gottes bereits angelegt ist“<sup>1188</sup> und die die Vernunft in das Zentrum ihrer Theorie stellt, einerseits und dem Ringen um eine göttliche Offenbarungslehre als Erklärungsmodell andererseits.

So schließt seine Ethik [...] eine [...] Musterbibliothek aktuelle[r] Literatur aus allen Wissenschaftszweigen, die den Diskussionsstand des Jahrhunderts im Querschnitt durchaus repräsentieren [mit ein]. Hier finden sich die Engländer Shaftesbury, Hutcheson und Fordyce und die deutschen Aufklärungstheoretiker Pufendorf, Baumgarten, Crusius neben den populären Aufklärungstheologen Mosheim, Nösselt und Cramer und Werken aus dem Bereich der Naturerkenntnis wie Derhams Astrotheologie und Physiologie, Wolffs Schriften von den Absichten der natürlichen Dinge – und von dem Gebrauche der Theile im Menschen, Thiere und Pflanzen und Nieuwentyts rechter Gebrauch der Weltbetrachtung zur Erkenntnis der Macht, Weisheit und Güte Gottes, sowie die modern anmutende, gegen Mettrie gerichtete Anthropologie Reimarus und viele andere Schriften, die sich mit dem Streit zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion befassen.<sup>1189</sup>

Insbesondere im Kontext der aufgeklärten erkenntnistheoretischen Debatte ist Gellert nicht nur aktuell, wie Späth ausführte, sondern sowohl in seiner Rolle als akademischer Lehrer mit z. T. mehr als 400 Studenten<sup>1190</sup> als auch als Vermittler zwischen Theologie und Philosophie

---

<sup>1183</sup> Dorn, Der Tugendbegriff Chr. F. Gellerts, S. 22.

<sup>1184</sup> May, Gellerts Weltbild, S. 139.

<sup>1185</sup> May, Gellerts Weltbild, S. 138.

<sup>1186</sup> Vgl. Späth, Vom beschwerlichen Weg zur Glückseligkeit, S. 153.

<sup>1187</sup> Späth, Vom beschwerlichen Weg zur Glückseligkeit, S. 153.

<sup>1188</sup> Singh, Allegorie, S. 9.

<sup>1189</sup> Späth, Vom beschwerlichen Weg zur Glückseligkeit, S. 156.

<sup>1190</sup> Vgl. Witte, Der Roman als moralische Anstalt, S. 150.

unter einem erziehungsfokussierten Leitgedanken tragend für die bürgerlich-moralische Gesinnung im 18. Jahrhundert. Er berücksichtigt unterschiedlichste geistige Strömungen seiner Zeit und kristallisiert daraus ein System heraus, das seiner Intention – der vernünftighristlichen Erziehung eines in Maßen eigenverantwortlichen Menschen<sup>1191</sup> – dient. So ist der Roman mehr als nur Synthese aus „romanhafter Handlung und empfindsamer Moral“<sup>1192</sup>, sondern er korrespondiert mit der intellektuellen Debatte seiner Zeit. Während Kant mit seiner *Anthropologie* dem Leser einen praktischen Zugang eröffnen möchte, ist der Briefroman für Gellert ein probates Mittel, um die vernünftige Anschauung und seine moralisch-religiösen Überzeugungen anhand eines lebensnahen, praktischen Beispiels zu illustrieren. In diesem Sinne lässt sich die *Schwedische Gräfin* als Lehrbuch für ein vernünftig-moralisches Leben betrachten. Den Blick ins empfindsame Seelen- und Gefühlsleben, den spätere Briefromane offerieren, will der Roman dem Leser nicht bieten. Sein Ziel ist die Bewahrung des Offenbarungsglaubens, ergänzt um neuere Erkenntnisse von Zeitgenossen wie Wolff, Baumgarten und Thomasius, die aber nicht in Konkurrenz zu einem gottzentrierten Existenzmodell stehen. Gellerts *Schwedische Gräfin* ist in dieser Hinsicht genau der pädagogische Katechismus, als der er ihn selbst bezeichnet. Die literarische Gefühlswelt liegt bei Gellert noch in den Anfängen und empfindsame Motive sind eher Mittel, um die religiös-vernünftige Lehre zu vermitteln, als dass sie zur Unterhaltung oder Rührung des Lesers dienen sollen. Dennoch bleibt zumindest für die *Schwedische Gräfin* festzuhalten, dass bestimmten Wendungen des Schicksals mit überraschender Toleranz und teilweise dem affektiven Menschen mit Duldsamkeit begegnet wird,<sup>1193</sup> was innerhalb des Briefromans als Aufwertung der unteren Erkenntnisvermögen betrachtet werden kann. Dennoch lehnt er eine emotionale Lebenssteuerung kategorisch ab und will zum tugendhaft-christlichen Menschen erziehen, der nicht nur den Verstand über die Gefühle stellt, sondern auch sein Schicksal als Gottes Willen annimmt und damit Gott noch über die Vernunft stellt. Im Kontext von Gellerts *Moralischer Vorlesung* verbleibt dabei ein negativer Aspekt. Schließlich beschreibt Gellert hier ein System, das die innovativen Gedanken der Zeit in ihre Schranken verweist. Durch das Beharren auf einem pietistisch-geformten Weltbild werden Fragestellungen nach der Selbstbestimmung, dem menschlichen Beitrag zum Glück oder der Freiheit in ein Korsett gezwängt. Die modern anmutenden Ansatzpunkte seines Romans, in Form der freien Partnerwahl, der Aufwertung der weiblichen Rolle oder des Zugeständnisses an die körperliche und leidenschaftliche Liebe, sind im Verhältnis zu den Ideen der philosophischen Theorie gering. Daher ist es erhellend, Gellerts Briefroman mit seinem philosophisch-religiösen System aus den *Moralischen Vorlesungen* in Zusammenhang zu setzen, um seine Intention zu verdeutlichen und gleichzeitig seine Position in der universitären Erkenntnisdebatte zu erkennen.

Die literarische Auffassung von Gellerts Roman als Wegbereiter der Empfindsamkeit und des Sensualismus<sup>1194</sup> zeigt, wie unterschiedlich der Blick der Philosophie und der Literatur auf die unteren Erkenntniswege war. Während erstere die Erkenntnis aus der Sinnlichkeit erforscht, formt die zweite eine Herz-zentrierte Tugendethik, die oftmals religiöse Elemente aufnimmt,

---

<sup>1191</sup> Vgl. Späth, Vom beschwerlichen Weg zur Glückseligkeit, S. 155.

<sup>1192</sup> Witte, Der Roman als moralische Anstalt, S. 157.

<sup>1193</sup> Vgl. Löffler, Gellerts Roman, S. 114.

<sup>1194</sup> Vgl. May, Gellerts Weltbild, S. 166.

gegen die sich die Philosophie hingegen behaupten muss. Für die literarische Empfindsamkeit gilt:

Wenn man sieht, daß die Empfindsamkeit das Gefühl nicht nur kultiviert, sondern auch reflektiert, Empfinden und Analyse des Empfindens als Zusammenhang auftreten und somit der Seelenkult zugleich Geburtsstunde neuzeitlicher Psychologie [...] wird, liegt der Schluß nahe [...], daß hier nichts anderes vorliegt als der „Versuch, mit Hilfe der Vernunft auch die Empfindungen aufzuklären“. Ein Trugschluß, weil das Element der Reflexion beim empfindsamen Fühlen nicht aus einem rationalistischen Impuls stammt und weil Sinn und Ziel der Reflexion gerade nicht darin bestehen, die Gefühle der Vernunft zu subsumieren, sondern sie im Gegenteil als autonom zu emanzipieren.<sup>1195</sup>

Diese Analyse charakterisiert nicht nur die literarische Empfindsamkeit, sondern verdeutlicht, worin sich philosophische und literarische Empfindsamkeit unterscheiden. In der Metaphysik werden die unteren und oberen Erkenntniswege zwar hierarchisiert, aber die Aufgabenverteilung zwischen sinnlicher und verständiger Erkenntnis ist klar geteilt. Eine reflektierte Emotionalität, wie sie zum einen das Genre des Briefromans ermöglicht und wie sie Instrument einer sittlich-christlichen Moral im Sinne von Gellert ist, findet in dieser Form nicht statt. Der Weg vom ersten Impuls bis zum willentlichen Urteil als aufsteigendes Prinzip wird in der Literatur zum Nebeneinander beider Erkenntniswege, so dass der Begriff einer anästhesierten Gefühlswelt gerechtfertigt ist, die nicht mehr nach Funktionsweisen des Menschen, sondern nach einem neuen Fundament für Religion und Moral sucht und dabei die unteren Erkenntniswege nur als Teil der oberen, nämlich als vernünftiges Gefühl zulässt.

---

<sup>1195</sup> Pikulik, Mündigkeit des Herzens, S. 11.

### 3.3 Rousseaus Briefroman im Spiegel der Anthropologie

Rousseau gehört unbestritten zu den einflussreichsten, aber auch den umstrittensten Köpfen der Aufklärung. Im Vordergrund der Rousseau-Forschung stehen meist seine Zivilisationskritik und seine pädagogischen Ansätze. Daneben versuchte sich Rousseau als Schriftsteller an zwei Romanen und bedient sich dabei mit *Julie oder die neue Héloïse* des Genres des Briefromans, um seine theoretische Gedankenwelt beispielhaft zu erfassen. Die literarische Analyse ist dabei ohne den philosophischen Background nicht denkbar. Demzufolge liegt das Augenmerk meist auf Rousseaus prosaischem Werk im Kontext mit seinen eigenen philosophischen Veröffentlichungen,<sup>1196</sup> allen voran dem Gesellschaftsvertrag und dem pädagogischem Konzept in seinem Roman *Émile*<sup>1197</sup>, ergänzt um seine zwei Diskurse. Ein konsolidiertes Werk mit direktem Bezug zur Metaphysik oder zum theologischen Dogmatismus seiner Zeit hat Rousseau hingegen nicht hinterlassen. Er selbst wehrte sich gegen die Zuschreibung zur aufgeklärten Denkart.<sup>1198</sup> Dennoch kann seine diffizile Verbindung zu den Enzyklopädisten, allen voran Diderot und d’Alembert als prägend bezeichnet werden. Schon Diderots Verehrung für Leibniz, von dem sich ebenso Wolffs Thesen ableiten, und seine atheistische Haltung waren Rousseau sicher bekannt, wohingegen Rousseau zu Zeiten der Entstehung seines Briefromans eine christliche Weltanschauung als Laientheologe und religiöser Denker zugeschrieben wird.<sup>1199</sup> Sein theologischer Standpunkt entwickelt sich folglich eher weg von Diderots Gesinnung. In der Forschung wird zuweilen die Ansicht vertreten, dass Diderot aufhörte, Rousseaus Freund zu sein, dafür aber lange Zeit sein geistiges Alter-Ego blieb.<sup>1200</sup> Rousseau wird hierbei oft vorgehalten, er habe sich aus der vernunftbetonten Aufklärung, wie sie im Kreis der Enzyklopädisten wie Diderot oder d’Alembert verfochten wurde, denen Rousseau erst freundschaftlich verbunden und später gegnerisch gesinnt war, entfernt. Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, dass er zunächst am Projekt der *Enzyklopädie* teilgenommen hatte und erst mit dem Bruch mit den aufgeklärten Enzyklopädisten die Entfernung von deren aufgeklärtem Denken einsetzte.<sup>1201</sup> Die *Enzyklopädie* gilt unter Federführung von Diderot als „Hauptwerk und Propagandainstrument der Aufklärung“<sup>1202</sup>, was auch Rousseau bewusst gewesen sein muss. Bedingt durch die Menge der zuschreibenden Artikel waren die Grenzen zwischen den einzelnen Fachbereichen fließend,<sup>1203</sup> und Diderot griff sogar auf bestehende

---

<sup>1196</sup> Vgl. Howells, R.J., Rousseau, La nouvelle Héloïse, Valencia, 1986.

<sup>1197</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Émile ou de l’éducation*, Amsterdam, 1762 [übersetzt von Hermann Denhardt, *Émile oder über die Erziehung*, Köln, 2010].

<sup>1198</sup> Vgl. Bernardi, Bruno, Sur le concept de lumières publiques : Rousseau comme ‘Aufklärer’, in: O’Dea, Michael, *Rousseau et les philosophes*, Oxford, 2010, S. 20.

<sup>1199</sup> Vgl. Nowak, Kurt, Der umstrittene Bürger von Genf : Zur Wirkungsgeschichte Rousseaus im deutschen Protestantismus des 18. Jahrhunderts, Leipzig, 1993, S. 22.

<sup>1200</sup> Vgl. Martin, Carole, Formes de l’empathie chez Rousseau et Diderot : réciprocité ou compassion, in: O’Dea, Michael, *Rousseau et les philosophes*, Oxford, 2010, S. 161-174.

<sup>1201</sup> Vgl. Mostefai, Ourida, Une dette non avouée : Rousseau, Diderot et l’*Encyclopédie*, in: O’Dea, Michael, *Rousseau et les philosophes*, Oxford, 2010, S. 141.

<sup>1202</sup> Berger, Günther (Hg.), d’Alembert, Jean Le Rond, Diderot, Denis, *Enzyklopädie, Eine Auswahl*, Frankfurt am Main, 2013, S. 9.

<sup>1203</sup> So schrieb Diderot z. B. trotz seiner ursprünglichen Zuteilung zu den Fachbereichen Künste und Handwerk auch Artikel zu Literatur, Ästhetik, Religion, Theologie oder Philosophiegeschichte. Ebenso beteiligte sich d’Alembert nicht nur mit Artikeln in den ihm zugeordneten Bereichen Mathematik und Physik, sondern steuerte auch Aufsätze zu Philosophie und Literatur bei.

Lehrbücher der deutschen Schulphilosophie zurück.<sup>1204</sup> Insbesondere Wolffs Lehre fand Eingang in die französische *Enzyklopädie*. Einige Artikel unbekannter Autoren sind wortgetreue Übersetzungen einzelner Paragraphen aus Wolffs Werk.<sup>1205</sup>

Die *Enzyklopädie* fokussiert drei Bereiche, die für die gesamte Epoche programmatisch sind: Gedächtnis, Verstand und Einbildungskraft. Hierbei wird bereits eine Hierarchie etabliert, bei der das Gedächtnis aufgrund seiner Verbindung zu den Sinneseindrücken im unteren Bereich angesiedelt wird, während die zentral gesetzte Vernunft ihr Wissen über die Reflexion erhält. Da sich die Einbildungskraft ihre Gegenstände selbst erschaffen kann,<sup>1206</sup> bildet sie die oberste Sprosse dieser Erkenntnisleiter. Das, was erkannt und gewusst werden kann, wird dabei auf die sinnliche Wahrnehmung und die Reflexion begrenzt, so dass bereits hier die christliche Offenbarung ausgeklammert wird<sup>1207</sup> und den Vorwurf des Atheismus und des Spinozismus hervorrief.<sup>1208</sup> So entfaltet sich in der *Enzyklopädie* ein Großteil der aufgeklärten Systematik, die sich im Kern aus den unteren, den sinnlichen, und den oberen, reflexiven Erkenntniswegen zusammensetzt und weite Teile der Philosophie beeinflusst. Zu diesem Mammutprojekt steuerte Rousseau 344 Artikel zur politischen Ökonomie und Musik bei und Voltaire, der Wortführer der französischen Aufklärung,<sup>1209</sup> verfasste 26 Artikel.<sup>1210</sup>

Trotz der Beteiligung Rousseaus an der *Enzyklopädie* mit ihren vernunftbetonten Ideen wird ihm eine gefühlszentrierte Ausrichtung unterstellt,<sup>1211</sup> die einen Gegenpol zum aufgeklärten Verständnis bilde, die aber von Cassirer nicht in dieser Dimension als „Irrationalist“ geteilt wird. „So endet dieser angebliche ‚Irrationalist‘ in dem entschiedensten Vernunftglauben; der Glaube an den Sieg der Vernunft fällt für ihn mit dem Glauben an den Sieg einer echten ‚weltbürgerlichen Verfassung‘ zusammen.“<sup>1212</sup> Rousseau sieht wie viele Denker der Aufklärung den Menschen als zweigeteilt: Einerseits ist er ein Wesen der Sinnenwelt, andererseits verfügt er – anders als Tiere – über die entwickelte Vernunft, die einen Bezug zu einer höheren Ordnung schafft. Die menschliche Vernunft unterliegt jedoch den Befehlen der Leidenschaften und Bedürfnisse. Die Herausforderung besteht nun darin, dass der vernünftige, soziale Mensch eine sittliche Existenz anstrebt.<sup>1213</sup> Dennoch ist die Kraft des Gefühls als Geisteszustand und nicht nur als Erkenntnisweg durch die Sinne bei Rousseau ein Aspekt, der dem ganzen literarischen Feld der Briefromane eine neue Perspektive eröffnet.

In dieser Arbeit soll nun die theoretische Gedankenwelt Rousseaus nicht nur auf seinen Briefroman bezogen, sondern gleichzeitig in den damaligen philosophisch-metaphysischen Kontext gesetzt werden. Schließlich reihen sich in Rousseaus Werk sämtliche Überzeugungen der Aufklärung – mystisch-christlich bis hin zu metaphysisch-atheistisch – aneinander, so dass

---

<sup>1204</sup> Vgl. Dierse, Denis Diderot, S. 160.

<sup>1205</sup> Vgl. Carboncini, Christian Wolff in Frankreich, S. 195.

<sup>1206</sup> Vgl. Berger (Hg.), *Enzyklopädie, Eine Auswahl*, S. 22.

<sup>1207</sup> Vgl. Berger (Hg.), *Enzyklopädie, Eine Auswahl*, S. 23.

<sup>1208</sup> Vgl. Cramer, Konrad, Über einige formale Elemente in Christian Wolffs Spinoza-Kritik, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S. 277.

<sup>1209</sup> Vgl. Knabe, Voltaire, S. 107.

<sup>1210</sup> Vgl. Berger (Hg.), *Enzyklopädie, Eine Auswahl*, S. 15.

<sup>1211</sup> Vgl. Stark, Georg, Rousseau und das Gefühl, Schwabach, 1922.

<sup>1212</sup> Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 10.

<sup>1213</sup> Vgl. Caspar, Johannes, Wille und Norm. Die zivilisationskritische Rechts- und Staatskonzeption J.-J. Rousseaus, Baden-Baden, 1993, S. 98.



sich das gesamte Spektrum der Debatte um die Erkenntnis und ihre Folgen in seinem Briefroman darstellt. Gleichzeitig kreiert Rousseau mit St. Preux eine neue, gefühlvolle Sichtweise, die in der Literatur großen Widerhall findet und in Goethes *Werther* ihre Fortsetzung erfährt. Sein Briefroman spiegelt wie kaum ein anderes seiner Werke die Vielfältigkeit der philosophischen Richtungen im 18. Jahrhundert wieder und sucht mit der Figur St. Preux‘ eine eigene Position im Diskurs. Folglich lässt sich Rousseau weder in die sensualistische Anhängerschaft Humes und Lockes einordnen, noch kann man ihn gänzlich der metaphysisch-rationalen Seite zuteilen:

Modern moral philosophers divide into two main camps. On the one hand there are the intellectual descendants of Hume, who seeks to situate ethics within the human science and look to our sentiments and inclinations; on the other hand there are the followers of Kant who ask what principles could guide the action of free and rational beings concerned to coexist on reasonable terms with other such beings. When we try to place Rousseau in that intellectual landscape we encounter a problem, which is that Rousseau seems to belong to both sides.<sup>1214</sup>

Ungeachtet der Tatsache, dass Kant das Rousseau’sche Denken implementierte, lässt sich in diesem Zitat anstelle von Kant die aufgeklärte Philosophie im Geiste von Leibniz oder Wolff als Stellvertreter des Vernunftglaubens setzen. So ist Bertrams Feststellung insbesondere mit Hinblick auf den Roman *Nouvelle Héloïse* wegweisend, verbindet dieser doch unterschiedlichste Ansichten, so dass seine Rezeption bis heute schwierig ist. Auf die Dialektik zwischen rationalen und empiristischen Erkenntnisprinzipien bei Rousseau wird auch an anderer Stelle immer wieder hingewiesen.<sup>1215</sup>

Während in Frankreich sowohl Aufklärer wie deren orthodoxe Gegner Rousseaus Roman ablehnten, wurde er in Deutschland sowohl von den Aufklärern, als praktische Vernunft, als auch von den Theologen, als Religion des Gefühls, positiv bewertet.<sup>1216</sup> So nimmt Goethe die Thematik des Romans auf und führt den Widerspruch zwischen Gefühl und Verstand als Aporie des *homme sensible* weiter.<sup>1217</sup> Die Rezeption des Roman reicht von der Botschaft des autonomen Gefühls und einem Evangelium der Natur bis hin zum Lob der familiären Idylle in Clarens als gesellschaftlichem Novum und inspirierte Goethe zu einer eigenen literarischen Position, die sich ebenfalls des Formats des Briefromans bediente.<sup>1218</sup>

Rousseau nutzt ebenso wie Gellert den Briefroman nicht nur wegen seiner fiktiven Innenschau, sondern wegen der Möglichkeit, die philosophischen Kategorien aus Selbstbeobachtung und -erkenntnis inklusive der Analyse von Einbildungskraft und Begierden – was dem Inhalt der Erkenntnistheorie entspricht – literarisch abzubilden. Folglich finden sich in seinem Briefroman Bezüge zum freien Willen, zur Freiheit, zum Glück und zum Gottesbegriff. Dennoch fand vor allem Rousseaus *Émile* nicht den Beifall Gellerts, der kritisierte, dass die natürliche Religion zu emphatisch vorgetragen würde und der Roman daher nicht viel taue.<sup>1219</sup> Des Briefformats bedienten sich jedoch beide. Für Rousseau ermöglicht die dialogische Form

---

<sup>1214</sup> Bertram, Christopher, Rousseau and morality: between naturalism and rationalism, in: O’Dea, Michael, *Rousseau et les philosophes*, Oxford, 2010, S. 29.

<sup>1215</sup> Vgl. Reitemeyer, Ursula, Rousseau: Leben und Werk, in: Reitemeyer, Ursula, Zumhof, Tim (Hg.), *Rousseau zur Einführung*, Berlin, 2014

<sup>1216</sup> Vgl. Starobinski, Jean (zugeeignet), Rousseaus „Nouvelle Héloïse“ und Goethes „Werther“, S. 587-588.

<sup>1217</sup> Vgl. Starobinski, Jean (zugeeignet), Rousseaus „Nouvelle Héloïse“ und Goethes „Werther“, S. 612.

<sup>1218</sup> Vgl. Starobinski, Jean (zugeeignet), Rousseaus „Nouvelle Héloïse“ und Goethes „Werther“, S. 622.

<sup>1219</sup> Vgl. Arto-Haumacher, Von der Poesie zur Moral, S. 59.

die Darstellung unterschiedlicher Positionen durch unterschiedliche Sprachen. So ist z. B. Wolmars Sprache sachlich, während sich die Liebenden einer gefühlvollen Sprache bedienen.<sup>1220</sup> Durch die für Gellert zu empathische Sprache bildet Rousseau die neue Position der Seele ab. Während Gellert seine moralische Lehre in seinem Briefroman der Leserschaft präsentiert, finden sich in Rousseaus Roman viele Bezüge zu seinem 2. *Discours*, so dass sein Naturverständnis, seine Gesellschaftskritik ebenso wie seine Vorstellung von Gemeinschaft im Roman einer breiten Zahl an Rezipienten vorgestellt werden.<sup>1221</sup>

Wenn man an Rousseau als den Wegbereiter des Sturm und Drangs denkt und die individuelle Gefühlswelt eines Werthers vor Augen hat, enttäuscht der Blick auf Rousseau jedoch. Verglichen mit der *Leibniz-Wolff'schen Schule* und Vordenkern wie Diderot setzt er z. B. in Bezug auf den Autonomiebegriff die Vollkommenheit oder das individuelle Glück vergleichsweise wenig neue Impulse für ein freiheitliches, autarkes *Ich*. Der radikale Bruch mit dem christlichen Weltbild bleibt bei Rousseau aus. Außerdem tritt hinter seinem Wunsch einer idealen Gesellschaft die Debatte um ein autonomes Selbst zurück. So trägt der Verfechter des Perfektibilitätsgedankens einige Entwicklungen des Individuums seiner Zeit nicht mit. Ihm geht es nur bedingt um das eigenverantwortliche Selbst und das Glück des Einzelnen, womit durch die gesellschaftliche Ausrichtung Themen wie Glück oder Freiheit eine neue Bedeutung bekommen. Aus dieser Verschränkung von Individuum und Gesellschaft folgert Ellenberg:

Unlike Locke, Helvétius, and Condillac, Rousseau rejected the possibility that the individual could define himself through receiving sensations. Because of the absence of that common life which permits imagination, foresight, general ideas, memory, and language, there remains what Rousseau called a "gap" between passively experience sensations and consciously acquiring and creatively employing experiences in the form of knowledge.<sup>1222</sup>

Mit dieser Behauptung projiziert er die unauflösliche Verbindung des Individuums mit der Gesellschaft auf die Frage nach der Verbindung zwischen Sinnesempfindungen und Verstand. In Bezug auf die Bildung des Individuums ist die gesellschaftliche Komponente sicher different im Vergleich zur Theorie nach Locke oder Condillac. Inwieweit aber die Annahme einer gesellschaftlichen Einflussnahme auf die Entwicklung von Vorstellungen, Vorschau, Ideen, Gedächtnis oder Sprache gerechtfertigt ist bzw. wodurch sich Rousseau von den Theorien der genannten Gelehrten zu den unteren, sinnlichen und den oberen, verständigen Erkenntniswegen unterscheidet, wird im Folgenden zu untersuchen sein. Ellenberg zufolge kehrt sich Rousseau von der damaligen Erkenntnistheorie ab und beschreitet neue Wege, wobei die Gesellschaft – anstelle der Sinne – zur tragenden Säule der Erkenntnistheorie würden, da die Erkenntnisstufen wie z. B. die Vorstellung oder das Gedächtnis durch die Gesellschaft initiiert seien (common life [...] permits imagination etc).<sup>1223</sup>

Auch wenn Rousseau einige Punkte der Metaphysiker seiner Zeit aufnimmt, grenzt er sich deutlich ab. Er wendet sich nicht nur gegen die starke subjektive Fokussierung der Metaphy-

---

<sup>1220</sup> Vgl. Leone, Maria, *La Nouvelle Héloïse* et ses lecteurs philosophes : quand l'écriture romanesque redéfinit les modalités du dialogue de Rousseau et de ses ennemis, in: O'Dea, Michael, *Rousseau et les philosophes*, Oxford, 2010, S. 195.

<sup>1221</sup> Vgl. Reisewitz, Perry, *L'illusion salutaire : Jean-Jacques Rousseaus Nouvelle Héloïse als ästhetische Fortbeschreibung der philosophischen Anthropologie der Discours*, Bonn, 2000, S. 1.

<sup>1222</sup> Ellenburg, Stephen, *Rousseaus Political Philosophy*, London, 1976, S. 64.

<sup>1223</sup> Vgl. Ellenburg, Stephen, *Rousseaus Political Philosophy*, London, 1976, S. 64.

siker, sondern auch gegen ihren fehlenden Naturbezug und eine zu abgehobene Vernunftwissenschaft:

Wie hätten sie zum Beispiel die Wörter Materie, Geist, Substanz, Modus, Gestalt, Bewegung ersinnen oder verstehen können, da unsere Philosophen, die sich ihrer seit so langer Zeit bedienen, große Mühe haben, sie selbst zu verstehen, und da sie für die Vorstellungen, die man mit diesen Wörtern verbindet, keinerlei Vorbild in der Natur fanden, weil sie rein metaphysisch sind?<sup>1224</sup>

Das Urbild des Menschen mit seinen sinnlichen und verstandsbasierten Erkenntnisprozessen ist dennoch in Rousseaus Denken präsent, bildet es doch in Frankreich z. B. mit Condillac, Voltaire und Diderot einen wissenschaftlichen Diskurs. Hier wird bereits die Selbsterfahrung aufgewertet, so dass Rousseau auf einem wissenschaftlich und theologisch angeregten Konzept aufbauen kann.

### 3.3.1 Natürlicher Trieb als Grundgerüst der menschlichen Begierden

Während Gellert seinen Roman mit Hilfe der Gegenpositionen der tugendhaften, vernünftigen Gräfin mit ihren jeweiligen Partnern versus Carlsons und Marianes leidenschaftlicher Liebe und Steeleys unbeugsamem, affektivem Lebensweg entwirft, teilt Rousseau seinen Roman in zwei Teile – vor der Eheschließung Julies und danach –, die ebenso die leidenschaftliche Liebe zwischen zwei Personen mit einem Leben in der vernünftigen Gemeinschaft vergleichen. Stärker noch als Gellerts Roman ist Rousseaus Werk dialektisch zu lesen, so dass die Umbruchstelle in der Wertung der oberen und unteren Erkenntniswege, obwohl dies nicht ausdrücklich formuliert wird, stärker hervortritt.

Im Gegensatz zu den philosophisch interpretierten Begriffen des Gefühls und der Leidenschaften und den christlich-literarischen Erörterungen ist Rousseaus Gefühlsbewertung aus dem triebhaften Naturzustand abgeleitet, denn die Leidenschaften entstünden aus den Bedürfnissen und den Kenntnissen davon, „denn man kann die Dinge nur vermittels der Vorstellungen begehren oder fürchten, die man von ihnen haben kann, oder aufgrund des einfachen Antriebs der Natur“<sup>1225</sup>. Damit eröffnet er dem Gefühl eine natürlich-affektive Perspektive, die der Sturm und Drang nutzen wird. Betrachtete die deutsche Empfindsamkeit den Menschen als von Natur aus unbestimmt und ohne wahre Empfindsamkeit, die erst durch Bildung und Übung gegen Emotionen wappne,<sup>1226</sup> entwickelt Rousseau seine Lehre trotz pädagogischem Impetus aus den natürlichen menschlichen Anlagen. Er beschreibt sinnliche Leidenschaften fulminant und erzeugt leidenschaftliche Bilder. Seine Gefühlszentrierung zeigt sich nicht nur in seiner Versenkung in der Natur, sondern bestimmt den vorehelichen Teil seines Romans, während nach der Eheschließung Julies jene Gefühlsbetonung in ihre Schranken verwiesen wird. Wie kein anderes Werk Rousseaus stellt dieser Roman einer schrankenlosen, leidenschaftlichen Hingabe, die Entsagung gegenüber.<sup>1227</sup> Cassirer sieht diese Ambivalenz in erster Linie im Gegensatz vom privaten Gefühl und dem vernünftigen Individuum in der Gesellschaft. Hierhin besteht eine deutliche Unterscheidung, da die Abgrenzung erlaubt, beide Facetten – die unteren und die oberen Erkenntniswege sowie den privaten und sozialen Men-

<sup>1224</sup> Rousseau, Diskurs über den Ursprung, S. 129

<sup>1225</sup> Rousseau, Diskurs über den Ursprung, S. 107.

<sup>1226</sup> Vgl. Giuriato, Zärtliche Liebe, S. 331.

<sup>1227</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 48.

schen – positiv zu werten. Während der instinktgeführte Mensch im Naturzustand noch ohne Vorstellung von Laster oder Tugend ist,<sup>1228</sup> so dass hier das bewährte Konzept des Zügelns der Leidenschaften noch nicht zum Tragen kommt, werden die Leidenschaften im Inneren, wo letztlich auch die Tugenden als Charakterstärke ursprünglich angesiedelt sind, akzeptiert. Erst mit „moralischer Beziehungen“<sup>1229</sup> werden Vernunft und Pflichten relevant. Solange in Rousseaus Roman die leidenschaftliche Liebe nur die beiden Protagonisten betrifft, ist sie folglich gut. Erst mit der Verbindung zum gesellschaftlichen Umfeld verliert die Liebe ihre Unschuld. Diese Entwicklung ist bei Rousseau an den Fortschritt und die Entwicklung des Menschen heraus aus dem Naturzustand gebunden. Dementsprechend macht Cassirer deutlich, dass Rousseau zwei Facetten des Gefühls kennt. Das Versenken im Gefühl hat laut Cassirer einen passiven Charakter in der Abgeschiedenheit des *Ichs*.<sup>1230</sup> Das „individuelle Gefühl“ habe aber keinen Bestand in der politisch-gesellschaftlichen Welt. Hier regiere die Vernunft und mit ihr die Erkenntnis, die bei Rousseau einen intuitiven Charakter als „eingeborene“ Erkenntnis haben könne.<sup>1231</sup>

Wenn Cassirer ausführt, wie sehr sich d’Alembert davor fürchte, seine geordnete, klare und methodische Welt zu verlieren, indem sie durch sinnliches Chaos eines Rousseau zerstört würde,<sup>1232</sup> übersieht er, wie viel methodische Basis in dessen Ausführungen steckt. Zu Beginn seiner Erörterung verweist Cassirer auf die einseitige Interpretation Rousseaus als „Verkünder eines Evangeliums des Gefühls“<sup>1233</sup> und betont seine Verankerung in der Vernunftidee, indem er ihn zitiert: „Les plus grandes idées de la divinité nous viennent par la raison seule.“<sup>1234</sup> Mögen die Sprache Rousseaus, seine Landschaftsbeschreibungen und seine leidenschaftlichen Gefühlsbeschreibungen auch noch so gefühlvoll-überschwänglich sein, wenn es um die Auseinandersetzung mit den metaphysischen Grundsätzen seiner Zeit geht und die Entwicklung seiner idealen Gesellschaft involviert ist, lassen sich die Spuren einer vernünftigen, aufgeklärten Ideologie nicht leugnen. Darauf weist Cassirer indirekt hin, wenn er betont, dass die Festigkeit, die innere Sicherheit und die Geschlossenheit des Willens bei Rousseau und explizit in seinem Briefroman gegen die Macht der Leidenschaften aufgerufen würden.<sup>1235</sup> So beleuchtet Rousseau anders als Gellert das Problem der Ich-Findung und Glückssuche von mehreren Standpunkten aus. Ist es bei Gellert ein Abgleich der pietistisch-thomasiusschen Denkart mit der metaphysischen Auffassung seitens Wolff und Baumgarten, zieht Rousseau einen weiteren Kreis. Jede seiner Figuren steht für eine andere Denkrichtung und somit für eine andere Auffassung des Verhältnisses von unteren und oberen Erkenntniswegen, Glück- und Vollkommenheitsdefinitionen und den Themen Freiheit, Wille und Wahl.

---

<sup>1228</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 135.

<sup>1229</sup> Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 135.

<sup>1230</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 70.

<sup>1231</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 71.

<sup>1232</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 8-9.

<sup>1233</sup> Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 57.

<sup>1234</sup> Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau S. 10.

<sup>1235</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 58.

### 3.3.2 Erkenntnistheorie, Sensualismus und Quietismus – die unterschiedlichen Standpunkte im Roman

Rousseaus Briefroman *Nouvelle Héloïse* lässt sich nicht, wie vielfach proklamiert, auf ein Bekenntnis zum subjektiven Gefühl reduzieren, sondern bietet das gesamte Spektrum der aufgeklärten Diskussion über den Menschen, seine Bestimmung und seine Möglichkeiten. Obwohl Rousseaus Briefroman auch in Zusammenhang mit seinem Roman *Émile* und dem *Gesellschaftsvertrag* gelesen wird, bildet die *Nouvelle Héloïse* allein betrachtet ebenso ein Abbild des Rousseau'schen Denkens, wobei sich die Verbindung zur aufgeklärten Erkenntnis-suche hier stärker widerspiegelt als in Rousseau anderen Werken. Nach Rousseaus Leitgedanken, der sich bereits im zweiten *Diskurs* bildet, soll

die verlorene Ganzheit und Selbstgenügsamkeit des *homme naturel* [...] gegen die geteilte Existenz des *homme civil* [...] wiederhergestellt werden: einmal für den aus der Gesellschaft ausgeklammerten Einzelnen, durch das Projekt einer natürlichen Erziehung, im *Emile*; zum anderen für das in der Gemeinschaft aufgehende Subjekt, [...] im *Contract social*; zum dritten für den kleinen Kreis der Empfindsamen, durch die um ein wiederum erstes Paar sich bildende Liebesgemeinschaft, in der *Nouvelle Héloïse*. Der dritte Weg verspricht eine Lösung zwischen den beiden Extremen: der einsamen Erziehung des Individuums außerhalb der bestehenden Gesellschaft einerseits und seiner totalen Vereinnahmung durch einen neu zu begründenden Staat andererseits.<sup>1236</sup>

In diesem übergeordneten Thema spiegelt sich die Frage der Harmonie zwischen dem von natürlichen Trieben geleiteten und durch Affekte und Leidenschaften getriebenen Einzelnen sowie dem vernünftigen, gemäßigten Individuum, das durch Verstand und Wille die Vorteile einer Gesellschaft erkennt, wider. Im Briefroman wird dieses Thema nicht einfach auf eine Dichotomie aus *homme naturel* versus *homme civil* beschränkt oder auf Leidenschaft im Gegensatz zum Verstand diskutiert, sondern die unterschiedlichen Auffassungen der Aufklärung sowie die daraus resultierenden Fragen z. B. nach Gott, dem menschlichen Bewusstsein oder der Seele werden aufgenommen und mit ihren Vor- und Nachteilen dekliniert.

Bereits die Verteilung der Thematik auf drei Hauptakteure und damit drei Positionen zeigt, dass auch ein Dualismus zwischen Leidenschaft und Vernunft zu kurz gedacht ist. Sieht man den Roman nicht als gefühlvoll-empfindsame Liebesgeschichte, sondern als eine Skizze der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Denkrichtungen in der Aufklärung, entsteht die umfassende Analyse dieser Thematik in der Literatur des Briefromans.

Die Hauptfiguren nehmen drei unterschiedliche Positionen ein, die sich in den divergierenden Glaubensauffassungen ausdrücken. Während Julie, wie in der Literatur vielfältig bestätigt, eine christliche Position bezieht, verweist St. Preux nicht nur als Julies Lehrer, sondern auch in seinen Ansichten und Julies Antworten auf die antiken Philosophen. Gleichzeitig drückt sich in seinen Briefen die pantheistische Weltanschauung aus, für die Rousseau heute noch steht. St. Preux kann man einer anthropologischen Position zuordnen.<sup>1237</sup> Im Gegensatz zum gefühlsbetonten St. Preux vertritt die Figur Wolmars nicht nur eine atheistische Grundhaltung, sondern zeigt mit ihrem verstandsbetonten Wesen eine klare Ausrichtung im Sinne der aufgeklärten Metaphysiker. Damit umreißt Rousseau jene Positionen, die sich in der Aufklärung zum Teil gegensätzlich bis hin zu feindlich gegenüberstanden, wobei er die Defizite je-

<sup>1236</sup> Starobinski, (zugeeignet), Rousseaus „*Nouvelle Héloïse*“ und Goethes „*Werther*“, S. 610-611.

<sup>1237</sup> Vgl. Reisewitz, *L'illusion salutaire*, S. 76.

der Anschauung aufzeigt, ohne eine Position herabzusetzen. Rousseaus eigene Haltung ist – wie von Cassirer gezeigt – keineswegs mit einem der Akteure vollständig kongruent, obwohl Rousseau sich vielfach in St. Preux sieht. So merkt Starobinski an: Rousseau „kann so von einem Ich zum anderen übergehen und wird der Reihe nach Saint-Preux, Julie, Claire, Wolmar. Seine Helden sind alle hochherzig, die einen leidenschaftlich, die anderen tugendhaft; kein Bösewicht mischt sich in diesen Kreis Erwählter.“<sup>1238</sup>

Rousseau hat in *Émile* beide Konzepte beschrieben:

Indem ich über die menschliche Natur nachdachte, glaubte ich in ihr zwei völlig unterschiedene Prinzipien zu entdecken, deren eines ihn zur Erforschung der ewigen Wahrheiten, zur Liebe der Gerechtigkeit und des moralisch Schönen, bis zu den Regionen der intellektuellen Welt erhob, deren Betrachtung die Wonnen des Weisen bildet, während das andere ihn sich nicht über sein eigenes Ich erheben ließ, ihn der Herrschaft der Sinne und ihrer Dienerinnen, der Leidenschaften, unterwarf und durch sie alle dem hinderlich entgegentrat, was ihm das Gefühl des ersteren einflößte. [...] Nein, der Mensch ist keine Einheit; ich will und will auch nicht, ich fühle mich zugleich frei und unfrei, ich erkenne und liebe das Gute und tue trotzdem das Böse, ich zeige mich tätig, wenn ich auf die Vernunft höre, aber passiv, wenn ich mich von meinen Leidenschaften fortreißen lasse, und unterliege ich, so besteht meine größte Qual in dem Gefühl, dass ich hätte Widerstand leisten können.<sup>1239</sup>

Kaum eine andere Stelle in Rousseaus Werk beschreibt die Thematik seines Briefromans treffender: der Wunsch nach vernünftiger Entscheidung, sowohl bei Julie als auch bei St. Preux, und die Qualen, wenn die Leidenschaften dennoch siegen. Wolmars Weisheit wird als zweites Prinzip angesprochen.

In der Forschungsliteratur wurde bislang vor allem Julies Position als christlich-platonisch thematisiert, die den dritten Blickwinkel im Roman bildet. Insbesondere Ester Wepfer-Burkert hat sich mit den Reminiszenzen zwischen Platon und Rousseau beschäftigt.<sup>1240</sup> Dabei bleibt leider unerwähnt, dass auch die Metaphysik ihre Wurzeln bei Platon hat und viele der aufgezeigten Parallelen ebenso gut im damaligen Zeitgeist zu finden sind. Dennoch bleibt unbestritten, dass Platons Lehre, wie sie sich vor allem im Phaidros findet, bei Rousseau wiederhall gefunden hat.<sup>1241</sup> Zudem verweist der Roman mehrfach auf Platon. Doch Julies Überzeugungen allein durch das christliche und platonische Denkkonzept erfassen zu wollen, wird der differenzierten Weltanschauung Julies nicht gerecht.

Ein weiterer Blick auf die antiken Vordenker zeigt die Wurzeln von St. Preux' Naturverbundenheit auf. Der Neoplatoniker Plotin mit seiner Idee vom „All-Einen“ gilt als Vordenker des Pantheismus. Verena Olejniczak sieht eine Parallele zwischen Plotin und Rousseau durch den Vorrang des Einen vor dem reflexiven Denken,<sup>1242</sup> wie wir es gerade bei St. Preux finden, der in der Natur die Einheit von Seele und Schöpfung empfindet und die verständig-logische Analyse hinten anstellt. Die Neuakzentuierung durch Rousseau macht Olejniczak in der Autarkie des empfindsamen Subjekts als Grundlage der Einheit des Denkens aus.<sup>1243</sup> Vor diesem

---

<sup>1238</sup> Starobinski, Jean, Jean-Jacques Rousseau und die List der Begierde, in: Cassirer, Ernst, Starobinski, Jean, Darnton, Robert, *Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen*, Frankfurt, 1989.S. 95-96.

<sup>1239</sup> Rousseau, *Émile*, S. 528.

<sup>1240</sup> Vgl. Wepfer-Burkert, Die Sehnsucht nach dem Schönen.

<sup>1241</sup> Vgl. Brix, Michel, La Nouvelle Héloïse et l' Eros platonicien, in: Berchtold, Jacques, Rosset, François (Hg.), *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau, L'amour dans La Nouvelle Héloïse, Texte et intertexte*, Genf, 2002, S. 25-43.

<sup>1242</sup> Vgl. Olejniczak, Verena (Hg.), Neuplatonismus und Ästhetik: zur Transformationsgeschichte des Schönen, Berlin, 2007, 175.

<sup>1243</sup> Vgl. Olejniczak, Neuplatonismus und Ästhetik, S. 175.

Hintergrund gestaltet sich die Figur St. Preux' nicht einfach als naturverbundener Gefühls-mensch, sondern als Auffassung eines selbstständigen, empfindsamen Ichs, dass sich in der Einheit von Gott, Seele und Schöpfung spiegelt und dessen Einheit mit dem Naturzustand nur durch die Selbstpreisgabe der Vernunft an die Evidenz der inneren Erfahrung wiederhergestellt werden kann. Diese Auffassung ändert nicht nur die Rangfolge des *empfindsamen Ichs* gegenüber dem *verständigen Ich*, sondern schafft eine transzendierte Bedeutung des *empfindsamen Ichs* als Kern der Einheitsidee, die Rousseau gemeinsam mit den neuen Impulsen aus den unteren Erkenntniswegen zum Charakter seines Protagonisten werden lässt.

Mit Blick auf St. Preux' religiöse Ausrichtung wird schnell deutlich, dass er die mystisch-christliche Ausrichtung Julies mit Vorbehalt sieht. Er warnt sie vor einer quietistischen Überbewertung und verweist, als abschreckendes Beispiel, auf Fénelon, den Hauptvertreter des Quietismus in Frankreich. Zwar ist der Quietismus katholischen Ursprungs, jedoch strebt er ähnlich wie der Pietismus eine Erneuerung des Glaubens als Antwort auf eine dogmatische Theologie an. Dabei hat er nicht die Erziehung und Wohlfahrt des anderen im Fokus, sondern zielt auf die vollständige Ergebenheit gegenüber Gott ab. Während sich in der deutsch-protestantischen Kirche der Pietismus als Gegenstück zum dogmatischen Protestantismus entwickelt, ist der Quietismus im französischen Raum als Gegenbewegung zum verwissenschaftlichten Katholizismus zu beobachten. Im Quietismus soll Vollkommenheit durch Innerlichkeit erreicht werden, die die selbstlose Liebe zu Gott ermöglicht. Absolute Tugendhaftigkeit und Askese sollen Ruhe und Gelassenheit ermöglichen.<sup>1244</sup> Dementsprechend findet sich hier die Selbstbeobachtung und innere Einkehr wieder. Wie auch im Pietismus ist der Offenbarungsglaube und die „Tränengnade“<sup>1245</sup> Bestandteil des Quietismus.

Hanspeter Marti hat am Beispiel Gottfried Arnolds deutlich gemacht, wie eng Pietismus und Quietismus verbunden sind und sich wechselseitig beeinflussen. Zudem verweist Kondylis auf den Pietismus als deutsche Erscheinung eines europäischen Gedankens.<sup>1246</sup> Bereits die Übersetzung von Molinos' Hauptwerk, einem der bedeutendsten Vertreter des Quietismus, durch Francke, den Erzfeind Wolffs, zeigt, wie geistesverwandt beide Richtungen sind. Daher darf nicht nur in der Mystik und der Tugendlehre, sondern auch im Wunsch nach geistiger Vervollkommnung durch eine Übereinstimmung des menschlichen mit dem göttlichen Willen, frei von sinnlichen Eindrücken nach Parallelen gesucht werden.<sup>1247</sup> Die pietistische Strömung ist zwar auf den deutschen Sprachraum fokussiert, war jedoch in Frankreich ebenso wie in Rousseaus Heimat, Genf präsent, die ähnlich wie der Pietismus in Deutschland neue Akzente im Verhältnis des Gläubigen zu Gott setzen will. Durch die enge Bindung der deutschen Briefromane an die christliche Lehre und die darauf aufbauende Tugendlehre ist es sinnvoll, Julies christlich-mystisches Weltbild zu hinterfragen und nicht einfach eine christlich-platonische Haltung zu favorisieren. Während Gellerts Romane deutliche Einflüsse des Pietismus erkennen lassen, so finden sich in Rousseaus Roman deutliche Spuren des Quietismus, die ebenso die Tugendthematik flankieren.

---

<sup>1244</sup> Vgl. Vorgrimler, Herbert, Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg, 2008, S. 529-530.

<sup>1245</sup> Heppe, Heinrich, Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche, Berlin, 1875, S. 41.

<sup>1246</sup> Vgl. Kondylis, Die Aufklärung, S. 563.

<sup>1247</sup> Vgl. Marti, Hanspeter, Der Seelenfrieden der Stillen im Lande, Quietistische Mystik und radikaler Pietismus – das Beispiel Gottfried Arnolds, in: Lehmann, Hartmut, *Jansenismus, Quietismus, Pietismus*, Göttingen, 2002, S. 92.

Da die Thesen der deutschen Metaphysiker wie Wolff oder Baumgarten nicht von der pietistischen Kritik, die durchaus deren Ausführungen beeinflusst hat, gelöst werden können, bleibt nun zu überprüfen, in welcher Hinsicht sich der Quietismus in Rousseaus Roman wiederfindet und ob hier die metaphysische Position die Kritik durch die religiöse Frömmigkeitsbewegung korrelativ formt. Insbesondere Julies Briefe belegen ihr stetiges Misstrauen gegenüber der Philosophie.

Trotz der sprachlichen und religiösen Unterschiede im Vergleich von Gellerts und Rousseaus Briefroman lässt sich eine deutliche religiöse Betonung nicht leugnen. Wie eng die Bande zwischen beiden Glaubensentwicklungen sind, wird im Roman selbst angesprochen, wenn Julie Fénelon anführt<sup>1248</sup> und St. Preux auf Muralt verweist, einen Repräsentanten des radikalen Pietismus.<sup>1249</sup> Oft verschwimmt die Zuordnung zwischen Pietismus und Quietismus, schließlich erwähnt Julie, dass sie im protestantischen Glauben erzogen wurde,<sup>1250</sup> trotzdem scheint sie jedoch Anhängerin von Fénelon zu sein. So schreibt z. B. St. Preux an Julie:

Sie gehen mit den Pietisten [Eine Art Narren, welche sich einbildeten, Christen zu sein und dem Evangelium buchstäblich zu folgen, ungefähr wie heutiges Tages die Methodisten in England, die mährischen Brüder in Deutschland, die Jansenisten in Frankreich; jedoch davon abgesehen, daß den Zuletzt genannten nur die Macht fehlt, um härter und intoleranter zu sein, als ihre Feinde] noch nicht um, aber Sie lesen ihre Bücher. Ich habe Sie nie getadelt, daß Sie an den Schriften des guten Fénelon Geschmack finden, aber was sollen Ihnen die seiner Schülerin [Madame Guyon<sup>1251</sup>]? Sie lesen Muralt; ich lese ihn auch, aber ich wähle mir seine Briefe und Sie wählen seinen Göttlichen Instinkt. Sehen Sie, wie er endet hat, beklagen Sie die Verirrungen dieses weisen Mannes und denken Sie an sich!<sup>1252</sup>

An dieser Stelle gibt St. Preux ein umfassendes Bild der religiösen Strömungen seiner Zeit wieder, von deren Autoren lediglich Fénelon und Muralt vor seinen Augen Gnade finden. Muralt, der bereits im zweiten Teil in St. Preux Briefen aus Paris genannt wird, wird durchaus ambivalent gesehen, da seine Werke *L'Instinct divin, recommandé aux hommes* und *Lettres fanatique*, eine Verteidigung des mystischen Christentums, die vermutlich Julies Lektüre bilden, nicht nach seinem Geschmack sind. Er versucht hier die verheiratete Frau von Wolmar vor einer mystischen Frömmigkeit zu warnen, in die Julie nach ihrer Eheschließung immer weiter hineingleitet. Es ist die Rede davon, dass Julie sich zurückzieht und betend Zwiesprache mit Gott hält. Wenn er sie dazu ermahnt, an sich zu denken, so kann man dies als Aufruf gegen die quietistische Lehre der Selbstverleugnung zugunsten Gottes auffassen.

Doch nicht erst mit Julies mystischer Einkehr als verheiratete Frau spielt der Quietismus eine Rolle. Bereits im ersten Teil wird deutlich, dass Julie hiermit vertraut ist, so sind für sie Fénelon und Catinat<sup>1253</sup> die „größten und tugendhaftesten Geister der Neuzeit“<sup>1254</sup>.

---

<sup>1248</sup> Vgl. Grandroute, Robert, *Passion, pur amour et sagesse devine, ou comment l'auteur de La Nouvelle Héloïse dialogue avec Fénelon*, in: Berchtold, Jacques, Rosset, François (Hg.), *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau, L'amour dans La Nouvelle Héloïse, Texte et intertexte*, Genf, 2002, S. 242.

<sup>1249</sup> St. Preux verweist bei seiner Beschreibung der Pariser Gesellschaft bereits auf das Werk *Lettres sur les Anglais et les Français* von Beat Ludwig von Muralt (vgl. Rousseau, Julie, S. 241).

<sup>1250</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 750.

<sup>1251</sup> Der Verweis auf Jeanne Marie Guyon du Chesnoy belegt ebenso die enge Verwandtschaft von *Pietismus* und *Quietismus*. Als bedeutende Vertreterin des *mystischen Quietismus* und Freundin Fénelons hatten ihre Werke großen Einfluss auf pietistische Leitfiguren wie Francke oder Jung-Schilling. Zudem wird ihr Einfluss auf die empfindsame, deutsche Literatur mehrfach betont und zeigt sich beispielsweise in *Anton Reiser*, dem Bildungsroman von Karl Philipp Moritz.

<sup>1252</sup> Rousseau, Julie, S. 720-721.

<sup>1253</sup> Nicolas de Catinat galt als äußerst humaner und uneigennütziger General.



Versucht man Julies religiöse Position in Relation zur wissenschaftlich-metaphysischen Forschung der Aufklärung zu setzen, ist ein Aufsatz von Jacqueline Lagrée erhellend. Sie zieht einen Vergleich zwischen Fénelon und Leibniz.<sup>1255</sup> Da Wolff als Schüler von Leibniz gilt, ihm teilweise sogar vorgeworfen wird, sein eigenes Denken gehe nicht über Leibniz hinaus, zeigt diese Arbeit die Positionen des Quietismus und der wissenschaftlichen Verstandslehre, wie Leibniz und später Wolff sie verbreiten, detailliert auf.<sup>1256</sup> Als Hintergrund zu Rousseaus Roman lässt sich so erkennen, wo wissenschaftlicher Fortschrittsglaube und religiöse Heilsvorstellungen Eingang in den Roman gefunden haben. Mit Hilfe von Lagrées Aufsatz lässt sich die Position Julies und darauf folgend die Position ihres Ehemanns Wolmar den damaligen geistigen Strömungen zuordnen. Sie legt dar, wie sich Fénelons Position und Leibniz' Kritik darstellen, was wiederum Julies religiöse Überzeugung in Relation zur aufgeklärten Metaphysik in einen Rahmen setzt. Lagrée sieht die Unterschiede wie folgt:

L'antagonisme de Fénelon et de Leibniz sur le sujet de la raison, ne renvoie pas seulement à la différence entre deux personnalités philosophiques ou deux spiritualités. L'opposition n'est pertinente que par la cohérence entre les thèses philosophiques et éthiques, d'une part, et parce qu'il s'agit là de deux métaphysiques postcartésiennes. C'est donc partir de leurs thèses respectives sur l'infini, la substance, la perfection, la contingence, qu'il faut interroger et analyser leurs conceptions de la raison, de sa nature, de ses limites de validité et de son rôle dans le progrès vers la fruition béatifique et la perfection dont l'homme est capable.<sup>1257</sup>

### 3.3.3 Julies Entwicklung zum gottgefälligen Leben

Für das gottesfürchtige Tugendideal steht im Roman Julie. Während vor ihrer Hochzeit der Gottesbegriff eher in Phrasen wie „Oh, Gott“ zu finden ist, ändert sich Julies Religiosität hernach und sie betrachtet ihre bisherige christliche Lebensweise kritisch:

Ich war nie ganz ohne Religion, aber es wäre vielleicht besser, gar keine zu haben, als eine äußerliche, angelernte, die das Gewissen beschwichtigt, ohne das Herz zu rühren; als sich an Formeln genügen zu lassen und an Gott pünktlich zu gewissen Stunden zu glauben, um dann die übrige Zeit nicht weiter an ihn zu denken. Ich habe dem öffentlichen Gottesdienste immer gewissenhaft beigewohnt, wußte aber nichts daraus für das wirkliche Leben zu gewinnen. Ich fühlte mich von Natur gut und überließ mich meinem Hange; ich dachte gern nach und baute auf meine Vernunft. Da ich den Geist des Evangeliums nicht mit dem der Welt, den Glauben nicht mit den Werken zusammenbringen konnte, so schlug ich einen Mittelweg ein, der meine thörichte Weisheit zufrieden stellte: ich hatte eine Methode für's Glauben und eine andere für's Handeln, ich vergaß hier, was ich dort gedacht hatte, war fromm in der Kirche, und zu Hause philosophierte ich. Ach, ich war hier wie dort nichts Rechtes; meine Gebete waren nur Worte, und meine Urtheile nur Sophismen, und statt einer Leuchte folgte ich dem trüglichen Schimmer der Irrlichter, die mich in's Verderben lockten.<sup>1258</sup>

Diese Kritik an einer nur äußerlichen Religiosität, die nicht von Herzen kommt, stimmt mit den pietistischen Anschauungen, wie sie z. B. Gellert vertritt, überein. Schließlich setzt hier sowohl der Pietismus als auch der Quietismus an, um eine persönlichere Beziehung zu Gott zu fordern und ein Tugendbild heraufzubeschwören, das sich durch Mildtätigkeit und Wohl-

<sup>1254</sup> Rousseau, Julie, S. 266.

<sup>1255</sup> Vgl. Lagrée, Jacqueline, *Quiétude et inquiétude de la raison*, S. 39-62.

<sup>1256</sup> Auch soll Leibniz neben Wolff auf die Enzyklopädisten wie Diderot, mit denen sich Rousseau erst befreundet und später überwirft, Einfluss gehabt haben. Vgl. Dierse, Denis Diderot, S. 160.

<sup>1257</sup> Lagrée, *Quiétude et inquiétude de la raison*, S. 44.

<sup>1258</sup> Rousseau, Julie, S. 373.

fahrt auszeichnet. Obwohl Rousseaus Tugendethik oft aus der Antike hergeleitet wird,<sup>1259</sup> entspricht die Verknüpfung von Religion und Tugend hier ohne Frage dem religiösen Zeitgeist.

War hingegen die Gräfin von G\*\*\* in Gellerts Roman von gemäßigt pietistischem Gedankengut geprägt, entwickelt Julie zeitweise eine Nähe zur mystischen Glaubensauffassung, die im Fortlauf des Romans weiter voranschreitet und durch die Warnung St. Preux' zusätzlich befeuert wird.

Den Wendepunkt in Julies Katechismus bildet die ‚Erleuchtung‘, die sie während ihrer Eheschließung erfährt.<sup>1260</sup> Der erste Teil des Romans zeichnet sich zuvor durch leidenschaftliche Passion aus, während der zweite Teil nun durch die Theoretisierung dieser beinahe sadomasochistischen Liebe gekennzeichnet ist.<sup>1261</sup> Mit ihrer Eheschließung wendet sich Julie einer neuen Lebenswelt zu. Haderte sie zuvor noch mit ihrem Schicksal und fühlte sich schuldig am Tod der Mutter, erfährt sie während der Zeremonie eine Art mystisches Erlebnis und glaubt nun, geleitet durch Gott, sich mit dem Schicksal arrangieren zu können. Während sie einerseits ihrem Mann das Eheversprechen gibt, gelobt sie gleichzeitig Gott:

Ich will Alles, was der Ordnung der Natur gemäß ist, die du eingesetzt hast, und den Regeln der Vernunft gemäß, die ich von dir habe. Ich stelle mein Herz in deine Hut und mein Verlangen in deine Hand. Mache alle meine Handlungen übereinstimmend mit meinem beständigen Willen, der kein anderer als der deinige ist, und laß nicht mehr zu, daß die Verirrung eines Augenblicks den Sieg über das davontrage, was ich mir für mein Leben erwählt habe.<sup>1262</sup>

Ihre Hochzeit mit Wolmar erscheint mehr als ein Gottes-, denn als Ehegelübde, ähnlich einer Profess. Damit gilt ihre Liebe Gott, während sie ihren Ehemann rational betrachtet und ihre Liebe zu St. Preux zurückdrängt. Sie begibt sich ganz in die Hände Gottes und vertraut auf seine Führung. Ihr Wille soll dem göttlichen Willen folgen. Hierin zeigt sich bereits die quietistische Idee der vollkommenen Aufgabe des *Selbst* in Gott. Während zuvor der Wille mit dem Verstand verbunden war und ohne Direktive der unteren Erkenntniswege zu seinem Urteil kommen sollte, unterstützt durch moralisch-christliche Leitlinien, löst sich diese Ansicht bei Julie vollkommen auf. Sie macht einer Ideologie Platz, die den menschlichen Willen eigentlich von seiner Grundbedeutung eines, durch bewusste Entscheidung gefassten Entschlusses löst und durch eine unreflektierte Gefolgschaft ersetzt. Lediglich der Entschluss für diesen Weg des Gehorsams ist eine bewusste Entscheidung, die Julie selbst trifft. „[D]er Wille hat dabei keine andere Befriedigung als ohne Befriedigung zu sein, um der Befriedigung und des Wohlgefallens Gottes willen [...]“<sup>1263</sup> So will es der quietistische Glaube, der den sich gerade in der Aufklärung etablierenden Voluntarismus ablehnt. Julie stellt den Willen und mit ihm das Gewissen, welches bislang als Regulativ galt, in Frage und gesteht lediglich Gott eine Direktive zu:

---

<sup>1259</sup> Vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 202.

<sup>1260</sup> Vgl. Firges, Jean, Julie oder die neue Héloïse, Die Genese der bürgerlichen Ideologie, Annweiler, 2004, S. 42.

<sup>1261</sup> Vgl. Leborgne, Erik, De Saintré à Saint Preux: Culte amoureux et vassalité dans la première partie de *La Nouvelle Héloïse*, in: Berchtold, Jacques, Rosset, François (Hg.), *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau, L'amour dans La Nouvelle Héloïse, Texte et intertexte*, Genf, 2002, S. 95.

<sup>1262</sup> Rousseau, Julie, S. 372.

<sup>1263</sup> Herzog, Johann Jakob, Quietismus, mit besonderer Beziehung auf Fénelon's Lehre von der reinen Liebe, reprint USA, 1923, S. 8.

Ist es denn nicht bekannt, daß unregelte Neigungen das Unheil ebenso bestechen wie den Willen, und daß das Gewissen sich verändert und abweichend gestaltet in jedem Jahrhundert, in jedem Volke, in jedem Einzelnen, je nach der Unbeständigkeit und Mannichfaltigkeit der Vorurtheile? Nichts ist, außer durch Ihn, der ist: Er ist es, der der Gerechtigkeit ein Ziel, der Tugend eine Grundlage, diesem kurzen Leben, wenn es angewendet wird, ihm zu gefallen, einen Werth giebt.<sup>1264</sup>

### 3.3.3.1 Selbstbeobachtung und Selbsterkenntnis – die Grundlagen der Aufklärung aus quietistischer Sicht

Wie bereits gezeigt, bilden die Selbstbeobachtung und die Selbsterkenntnis die Grundlagen – sowohl der pietistischen als auch der metaphysischen – Weltsicht, um dem Motto der Aufklärung: ‚Erkenne dich selbst‘ zu folgen. Rousseau legt ganz in diesem Sinne der Beantwortung der Akademie-Frage (2. *Discours*) die Analyse des Menschen zugrunde und verweist auf die Notwendigkeit der Selbsterforschung.<sup>1265</sup> So sieht St. Preux in ähnlicher Manier seine Aufgabe in der Erforschung des *Ichs*, stimuliert durch die Beobachtung der Menschen innerhalb des gesellschaftlichen Lebens.<sup>1266</sup> Eine andere Bedeutung ergibt sich jedoch aus religiöser Sicht. Im Quietismus werden vorrangig die innere Einkehr und die innere Schau Gottes postuliert. So schreibt Fénelon:

Ohne diese Selbstprüfung, welche dazu dient, uns in der Demuth, in der Gottesfurcht und im Mißtrauen auf uns zu erhalten, werden selbst unsere Tugenden, wenn nicht schädlich, doch wenigstens gefährlich; denn sie würden uns mit einem allzugroßen Selbstvertrauen erfüllen und bewirken, daß wir, mit uns selbst zufrieden, in voller Selbsttäuschung dahinleben.<sup>1267</sup>

Darüber hinaus wird die Kontemplation zum zentralen Begriff im Quietismus, an der auch die Frau von Wolmar Gefallen findet und die sie wie folgt beschreibt:

Alles, was unzertrennlich ist von der Idee dieses Wesens, ist Gott, alles Uebrige Menschenwerk. In der Betrachtung des göttlichen Urbildes reinigt und erhebt sich die Seele, lernt ihre niederen Neigungen verachten und ihr böses Trachten überwinden. Ein Herz, welches von diesen erhabenen Wahrheiten durchdrungen ist, giebt sich der Kleinheit menschlicher Leidenschaften nicht hin; jene unendliche Erhabenheit macht deren Hoffart zum Ekel; der Reiz der Contemplation entrückt es den irdischen Begierden; und selbst wenn es ein unendliches Wesen nicht gäbe, wäre es noch gut, daß sich der Mensch mit diesem Gedanken unaufhörlich beschäftigte, um mehr Herr seiner selbst, tüchtiger, glücklicher und weiser zu werden.<sup>1268</sup>

Ist im gemäßigten Pietismus die Selbstbeobachtung noch wichtiges Kriterium zur Selbsterkenntnis und zur Besserung, so steigert sich diese Position im Quietismus zur inneren Einkehr mit mystischen Zügen, bei der das *Selbst* in Relation zu Gott gesetzt wird und nicht mehr als individuelles, eigenständiges *Selbst* betrachtet wird. In erster Linie soll die „Stimme Gottes“ vernommen werden; man müsse Gott in sich selbst betrachten.<sup>1269</sup> Die Erkenntnis tritt dabei vollkommen zurück, denn durch das Aufgeben aller Erkenntnis könne der unerkennbare Gott

---

<sup>1264</sup> Rousseau, Julie, 372.

<sup>1265</sup> Vgl. Heyer, Andreas, Die politische Dimension der Anthropologie, Zur Einheit des Werkes von Jean-Jacques Rousseau, Frankfurt am Main, 2006, S. 19.

<sup>1266</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 249.

<sup>1267</sup> Brucker, Jakob P. (dargestellt und bearbeitet), Das innere Seelen-Leben: nach den Schriften Fenelon's, Erzbischofs von Cambray; nebst den gewöhnlichen Andachtsübungen, Einsiedeln, 1882, S. 9.

<sup>1268</sup> Rousseau, Julie, S. 373.

<sup>1269</sup> Herzog, Quietismus, S. 4.

erfasst werden. Damit verliert sich auch die metaphysische Absicht der Selbsterkenntnis durch Selbstbeobachtung.

So wird Fénelons Kontemplationsbegriff wie folgt definiert:

Bei ihm konzentriert er sich [...] in der Lehre von der reinen Liebe (pur amour), die vom Seligwerden absieht. Die Liebe ist ihm der richtige Ausdruck für die mystische Contemplation, deren eigentliches Objekt der Urgrund der Gottheit und welche selbst nichts Anderes ist als die friedfertige, einförmige Übung zur reinen Liebe. Die Contemplation fällt zusammen mit dem Gebete des Stillschweigens, der Ruhe.<sup>1270</sup>

Die Betrachtung des eigenständigen *Selbst* ist schon deshalb obsolet, weil dieses im Quietismus so weit zurückgedrängt wird, dass jene reine Liebe möglich sein soll. Dies impliziert, dass das Vertrauen in Gott so groß ist, dass keine eigennützige, hoffende Liebe unser eigenes Glück mehr fokussiert, sondern nur noch reine Liebe zurückbleibt, also eine Liebe, die nichts hofft und nichts erwartet. Die hoffende Liebe wäre durch Eigennutz charakterisiert, denn sie geht auf das *Selbst* zurück, dass das Gute gegen sich selbst erhofft und nicht einfach wie die reine Liebe auf Gott vertraut, weil er selbst gut ist. In diesem Sinne ist Julies Glaubensbekenntnis während ihrer Eheschließung zu werten, wenn sie vom Eigennutz spricht und aus Angst vor Strafe die Tugend damit in Verbindung bringt:

Ich kann Ihnen nicht sagen, wie sehr der innere Leitstern, der mir bis dahin gefehlt halte, mir nun jene andern verächtlich macht, die mich so schlecht geführt haben. Ich bitte Sie, was war ihr Grundelement und worauf stützten sie sich? Eine glückliche Naturanlage führt mich dem Guten zu. Eine heftige Leidenschaft erwacht; sie hat ihre Wurzeln in derselben Naturanlage: was soll ich thun, um sie zu zerstören? Aus dem Gedanken der Ordnung folgere ich die Schönheit der Tugend und aus dem des gemeinen Nutzens ihre Vortrefflichkeit. Aber was vermag das Alles gegen meinen Eigennutz? Und was liegt mir im Grunde näher, mein Glück auf Kosten aller anderen Menschen oder der Anderen Glück auf meine Kosten? Wenn Furcht vor Schande oder Strafe mich verhindert, zu meinem Vortheil Böses zu thun, so brauche ich nur es heimlich zu thun, und die Tugend hat nichts mehr einzuwenden; und wenn ich mich auf der Schuld ertappen lasse, wird man, wie in Sparta, nicht das Vergehen, sondern die Ungeschicklichkeit bestrafen. Endlich, wenn meiner Seele von Natur das Wesen des Schönen und die Liebe zu ihm eingeprägt ist, so werde ich es so lange zur Richtschnur haben, als das Gepräge nicht verwischt wird. Aber was giebt mir die Gewißheit, daß ich stets in seiner Reinheit dieses innere Bild bewahren werde, für welches es unter den sichtbaren Wesen kein Muster giebt, womit man es vergleichen könnte?<sup>1271</sup>

Mit dieser Auffassung erfährt die Diskussion von Selbstliebe und Eigenliebe, die Wolff und Baumgarten gegen die Pietisten verteidigten, einen ganz neuen Aspekt. Die Diskussion löst sich angesichts der reinen Liebe auf. Nur diese ist erstrebenswert, denn das individuelle *Selbst* ergibt sich in Gott. Selbstverwirklichungsgedanken und die menschliche Glücksoption finden keinen Widerhall. Sowohl die Selbstliebe als auch die Eigenliebe haben keinen Stellenwert mehr.

Die These, dass die religiöse Provokation des Romans in der Figur Frau von Wolmars liege, da sie aus eigener Kraft ihre Tugend wiederherstelle, was einem Akt der Selbstbefreiung hin zur moralischen Autonomie gleichkäme, ist damit unter Vorbehalt zu sehen.<sup>1272</sup> Schließlich verweist Frau von Wolmar selbst darauf, dass Tugend nur ohne Eigennutz erreicht werden könne. In diesem Sinne kann die Rehabilitation ihrer Tugend nicht das oberste Anliegen Frau von Wolmars sein, sondern nur die Botschaft Rousseaus an den Leser.

---

<sup>1270</sup> Herzog, Quietismus, S. 11.

<sup>1271</sup> Rousseau, Julie, S. 373.

<sup>1272</sup> Vgl. Starobinski, Jean (zugeeignet), Rousseaus „Nouvelle Héloïse“ und Goethes „Werther“, S. 597.

### 3.3.3.2 Die Position des Verstandes im Verhältnis zum Glauben

Bislang war die Beherrschung der Affekte durch die Vernunft und der Wunsch, den Willen als vernünftige, moralische Entscheidungsinstanz zu etablieren, Intention der metaphysischen wie auch pietistischen Überzeugung. Der Wille orientierte sich an dem als menschlich vorausgesetzten Wunsch nach Vervollkommnung – sei es im Diesseits oder im Jenseits –, der uns tugendhaft sein lässt. Nun scheint Julie im bisherigen Romanverlauf immer die Vernünftigerere gewesen zu sein, die St. Preux' Ungestüm und seine Leidenschaften mäßigt und die die rationalen Entscheidungen trifft, z. B. indem sie ihn wegschickt bzw. zurückruft. Sie versuchte, den tugendhaften Weg zu gehen und dabei den Verstand über die Gefühle zu setzen. Zwar leidet sie unter ihren Entscheidungen, beugt aber ihr Gefühlsleben dem verständigen Willen. Mit ihrem neuen Gottesverständnis setzt sie andere Prioritäten und wirkt von nun an geradliniger:

Er ist es, der nicht müde wird, den Strafbaren zuzurufen, daß ihre geheimen Sünden alle gesehen sind, und der dem mißachteten Gerechten zu sagen weiß: deine Tugenden haben einen Zeugen; Er ist es, der in seinem unveränderlichen Wesen das wahre Urbild der Vollkommenheiten darbietet, von denen wir alle das Abbild in uns tragen. Mögen es immerhin unsere Leidenschaften entstellen, alle seine Züge, mit dem unendlichen Wesen verwachsen, treten immer wieder vor die Vernunft und helfen ihr das wiederherstellen, was Lüge und Irrthum verunstaltet hatten. Die Unterscheidung scheint mir leicht zu machen, der gemeine Verstand reicht dazu hin.<sup>1273</sup>

In Julies Äußerungen wird nicht nur ihre Vorstellung von Vollkommenheit deutlich, die dem Menschen nur als göttliches Abbild möglich ist, sondern auch der Verstand wird angesichts eines göttlichen Wesens auf seine Plätze verwiesen. Ganz Quietistin ordnet sie den Verstand dem Gotteswillen unter und entwertet damit den Verstand als Kernbegriff der Aufklärung. Dementsprechend werden Leidenschaften, Verstand und Wille bei einer quietistisch beeinflussten Julie neu geordnet. Der Verstand wird von Gott gelenkt und damit liegt die Wahrheit im Glauben und der Unendlichkeit Gottes und nicht mehr im Verstand. Die Irrtümer werden nicht mehr aus den dunklen Vorstellungen hergeleitet, sondern sind direkt mit dem Verstand verknüpft. Mit der Priorisierung des Glaubens über den Verstand nimmt Julie Bezug auf die Debatte zwischen Quietismus bzw. Pietismus und Metaphysik. Schließlich ist die Aufklärung das Zeitalter, in dem der Verstand neu entdeckt wird und sich vom christlichen Dogmatismus emanzipiert. In diesem Zusammenhang zeigen sich die Unterschiede zwischen dem quietistischen Fénelon und dem philosophischen Leibniz, als Vertreter der metaphysischen Denkweise, deutlich. Dabei forcierte Fénelon keineswegs eine extreme Mystik, sondern legte seinen Schwerpunkt auf die reine Liebe. Der strenge Quietismus blendet den Verstand zugunsten einer über das Leben hinausgehobenen Seele aus, die Lehre Molinos', der geistigen Leuchtfigur des Quietismus, ebenso wie die Fénelons ist jedoch nicht gänzlich ohne einen irdischen Verstand. Ihnen ist bewusst, dass man die quietistische Geisteshaltung von der mystischen Schwärmerei abgrenzen muss. So urteilt Herzog:

Beiderlei Abirrungen (sowohl in pantheistischer als auch schwärmerischer Hinsicht, Anmerk.) haben sich weder Molinos noch Fénelon zu Schulden kommen lassen. Bei ihnen nimmt alles einen mehr erbaulichen, praktischen Charakter an. Von Molinos wird die ererbte Mystik<sup>1274</sup> dazu verwendet, dem

---

<sup>1273</sup> Rousseau, Julie, S. 372.

<sup>1274</sup> Herzog meint hier das Erbe, das aus der neoplatonischen Tradition eingeflossen ist.

Menschen unbedingte Ergebung in Gottes Willen und innere Ertötung anzuempfehlen. Fénelon, der dieselben Dinge einschärft, bezieht alles auf die reine Liebe.<sup>1275</sup>

Dies darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass im Quietismus eine begrenzte Verstandslehre verfochten wird, in der sich das *Selbst* der Unendlichkeit Gottes unterordnen muss.

Nun schafft die Metaphysik ein neues Selbst und betont neben dem Verstand den Willen als unabdingbar für die Freiheit. Ergebenheit und innere Ertötung bilden folglich die Antipole zur aufgeklärten Wissenschaft, die den führenden wissenschaftlichen Köpfen in der Aufklärung mit der Frage nach dem Wesen des Menschen bitter geschmeckt haben müssen. Leibniz gehört zu denen, die sich zum Quietismus geäußert haben und gleichzeitig eine Verbindung zu den deutschen Metaphysikern bilden. Obwohl Leibniz durchaus Positives im Quietismus sah, begegnete er ihm aufgrund des Zurückdrängens des Verstandes logischerweise mit Misstrauen. Er war der Ansicht, dass der Quietismus einer lähmenden, zur Dummheit neigenden Stellung Platz machen könne. Dazu komme der Enthusiasmus, der der Einbildungskraft ohne große Einschränkungen Tür und Tor öffne, so dass eine Überprüfung und Korrektur durch den Verstand ausbleibe.<sup>1276</sup> Hinzu kommt, dass Leibniz im Quietismus, durch den hohen Stellenwert der Kontemplation unterstützt, eine Ausrede für die Faulheit sah. Diese vermeintliche Frömmigkeit verurteilt er als Selbstliebe.<sup>1277</sup> Bedenkt man, welche heikle Wortklauberei zwischen Pietisten und Wolffianern um das Wort Selbst- bzw. Eigenliebe gemacht wurde, sticht Leibniz' Vorwurf der Selbstliebe als Rückzug von den Verpflichtungen gegenüber seinen Mitmenschen hervor. Schließlich gilt die Tugend der Wohltätigkeit am anderen als fester Bestandteil der aufgeklärten, christlichen Gemeinschaft. Daher verweist Julie darauf, dass die Pflichterfüllung vor der Kontemplation kommt und mäßigt damit ihre quietistische Überzeugung:

Ich habe die Extasen der Mystiker getadelt; ich tadele sie noch, wenn sie uns von unsern Pflichten abziehen, und indem sie uns das thätige Leben durch die Reize der Contemplation verleiden, uns zu jenem Quietismus führen, dem Sie mich so nahe glauben, und von dem ich glaube, eben so weit entfernt zu sein, als Sie. [...] Man muß zuvörderst thun, was die Pflicht gebietet und dann beten, wenn man kann; dies ist die Regel, die ich zu befolgen trachte.<sup>1278</sup>

Damit stellt sie sich gegen das Prinzip der Passivität, das Leibniz kritisiert. Julie ist sich ihrer Pflichten in der Gesellschaft und ihrer Verantwortung für die Menschen in Clarens vollkommen bewusst. Mme Guyon, eine der bekanntesten Verfechterinnen des Quietismus und maßgebliche Einflussquelle auf den Pietismus, tadelt Julie namentlich, indem sie ihr vorwirft, dass sie nicht zu allererst ihre Pflichten als Mutter erfüllt hätte, sondern für den Quietismus ins Feld gezogen wäre und ihre Kinder vernachlässigt hätte.<sup>1279</sup> Damit ist deutlich erkennbar, dass Julie nicht vollkommen mit der quietistischen Lehre übereinstimmt.

Doch neben der Passivität liegt der vornehmliche Unterschied zwischen dem Quietismus eines Fénelons und der metaphysischen Überzeugung von Leibniz in der Positionierung des Verstandes. Leibniz definiert Vernunft als eine Kette von Wahrheit, die Teil der göttlichen

---

<sup>1275</sup> Herzog, Quietismus, S. 6-7.

<sup>1276</sup> Vgl. Lagrée, Quiétude et inquiétude de la raison, S. 40-41.

<sup>1277</sup> Vgl. Lagrée, Quiétude et inquiétude de la raison, S. 43.

<sup>1278</sup> Rousseau, Julie, S. 731.

<sup>1279</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 733.

Vernunft ist.<sup>1280</sup> Fénelon sieht in der Vernunft eine Wahrheit, der man alternativlos vertrauen müsse. Leugnen wäre überzogener Skeptizismus. Seine quietistische Position ist nicht durch eine vollkommene Selbstaufgabe der eigenen Hoffnungen und Wünsche geprägt, wie es Herzog für viele Quietisten beschreibt,<sup>1281</sup> sondern er ist sich darüber bewusst, dass der Glaube ohne den Verstand leicht in Fanatismus umschlagen kann.<sup>1282</sup> Er betont andererseits, dass die Vernunft zur Vermessenheit neige,<sup>1283</sup> und will dem Menschen seine Grenzen aufzeigen. Er wendet sich gegen die Idee der selbstständigen Lebensgestaltung und unterstellt dem Menschen, dass er sich selbst nach dem Maß der Vernunft besitzen und eigenständig über seine Handlungen bestimme wolle. „[W]ir sind stark und groß in unseren eigenen Augen.“ Für ihn ist Gott allein die höchste Vernunft, während die des Menschen begrenzt sei.<sup>1284</sup> Er glaubt, dass Gott dem Menschen einen Keim der Gnade heimlich eingepflanzt hätte, der sich mit dem Verstand mischt, umso zum Gottesglauben zu führen.<sup>1285</sup> Damit steht der Verstand bei Fénelon ganz im Dienste des Glaubens, während Leibniz im Verstand einen Anteil am göttlichen Sein sieht. Fénelon setzt den Verstand eher intuitiv ein, dagegen sieht Leibniz in ihm – ganz im Zeitalter der naturwissenschaftlichen, experimentellen und beweisführenden Forschung stehend – etwas Logisches, Berechnendes, Schlussfolgerndes. Er folgt hier ganz der Tradition einer Verstandslehre, die mit klaren und dunklen Vorstellungen arbeitet und die im Verstand die natürliche Stimme Gottes sieht.<sup>1286</sup> Diese beiden Positionen sind stellvertretend für die Einordnung des Verstandes im Disput zwischen rationaler Lehre und theologischer Frömmigkeit: „Hinter der Trennung von Glauben und Vernunft steckt also die Absicht, den ersteren unanfechtbar zu machen, und dazu dient auch der Hinweis auf die Schranken der letzteren. Der Intellekt ist ohnmächtig, weil er ohnmächtig gegenüber Gott ist: und er ist es, weil Gottes Wesen nicht im Intellekt besteht.“<sup>1287</sup>

Ist bei Wolff die Vernunft wichtigstes Instrumentarium auf dem Weg zur Erkenntnis und schließlich zur eigenen Vervollkommnung, sieht Leibniz die Vernunft als Werkzeug auf der Suche nach Glück und Erkenntnis, die wiederum zu Gott führt.<sup>1288</sup> Der Verstand bestätigt den Glauben, beantwortet Fragen der Mystik und öffnet den Weg zum Glück. Für Fénelon ist die Vernunft für den Menschen ebenso wesentlich, aber ihr Gebrauch ist streng begrenzt. Wie wir es bereits bei Gellert gesehen haben, weist Fénelon darauf hin, dass es Dinge wie z. B. die

<sup>1280</sup> Vgl. Lagrée, *Quiétude et inquiétude de la raison*, S. 48.

<sup>1281</sup> Vgl. Herzog, *Quietismus*, S. 6.

<sup>1282</sup> Vgl. Lagrée, *Quiétude et inquiétude de la raison*, S. 40: „Si on supposait que la foi vient aux hommes par le cœur sans l’esprit, et par un instinct aveugle de grâce sans un raisonnable discernement de l’autorité à laquelle on se soumet pour croire les mystères, on courrait risque de faire du christianisme un fanatisme et des chrétiens des enthousiastes.“

<sup>1283</sup> Vgl. Lagrée, *Quiétude et inquiétude de la raison*, S. 40.

<sup>1284</sup> Lagrée, *Quiétude et inquiétude de la raison*, S. 52: „a) la raison suprême qui est Dieu laquelle corrige b) la raison inférieure de l’homme.“

<sup>1285</sup> Vgl. Lagrée, *Quiétude et inquiétude de la raison*, S. 52: „[...] je crois, avec saint Augustin, que Dieu donne à chaque homme un premier germe de grâce intime et secrète qui se mêle imperceptiblement avec la raison et qui prépare l’homme à passer peu à peu de la raison jusqu’à la foi.“

<sup>1286</sup> Deutlich provokanter formuliert Diderot die Diskrepanz zwischen Verstand und Glaube: „Wenn die Vernunft ein Geschenk des Himmels ist und wenn man vom Glauben das gleiche sagen kann, so hat uns der Himmel zwei unvereinbare, einander widersprechende Geschenke gemacht.“ (Diderot, Denis, *Pensées philosophiques*, La Haye (fiktiver Ort), 1746 [ausgewählt und eingeleitet von Theodor Lücke, Denis Diderot, *Philosophische Schriften*, Warendorf, 2015, S. 69-70]).

<sup>1287</sup> Kondylis, *Die Aufklärung*, S. 573.

<sup>1288</sup> Vgl. Lagrée, *Quiétude et inquiétude de la raison*, S. 50.

Unendlichkeit gibt, die über den Verstand hinausgehen. Die Vernunft ist notwendig, um zum Glauben zu führen, aber auch um ihre Grenzen zu erkennen:

An nichts fehlt es den Menschen mehr, als an der Erkenntnis Gottes. Wenn sie viel gelesen, so wissen sie zwar eine gewisse Anzahl an Wundern und Beweisen der göttlichen Vorsehung, wie sie die Geschichte darbietet; auch haben sie ernstlich über das Verderbniß und die Richtigkeit der Welt nachgedacht und sich sogar von gewissen Grundsätzen, die zur Besserung ihres Lebens dienen können, überzeugt; allein diesem Gebäude fehlt das Fundament, und dieser Körper der Frömmigkeit und des Christenthums hat keine Seele. [...] Er [Gott] ist unendlich in Allem, unendlich weise, unendlich mächtig und unendlich liebenswerth. Man darf sich also nicht wundern, wenn Alles, was von ihm kommt, das Gepräge des Unendlichen an sich hat, was die menschliche Vernunft übersteigt.<sup>1289</sup>

Lagrée erklärt anhand des Umgangs mit dem Übernatürlichen und Unerklärbaren, das die Grenze des Verstandes markiert, beide Standpunkte. „L’opposition des deux conceptions de la raison est particulièrement nette sur le cas des mystères : ils sont pour Fénelon incompréhensibles parce qu’ils portent la marque du caractère infini donc incompréhensible de Dieu.“<sup>1290</sup> Es liege in der Natur des Übernatürlichen, dass die Mysterien als Merkmal Gottes für den Menschen nicht zu verstehen seien. Fénelon setzt hier ganz klar die Grenzen des Verstandes und er sieht keinen Sinn im Versuch, diese Mysterien verstehen zu wollen. Sie sind für Fénelon unbegreiflich, weil sie das Zeichen des unendlichen und daher unverständlichen Charakters Gottes tragen. Es sei nutzlos und sogar schädlich, sie zu hinterfragen. Der Verzicht, die ganze Wahrheit begreifen zu wollen, sei wichtig für den Menschen, weil der universelle Zweifel nicht nachhaltig sei.<sup>1291</sup> Er rechtfertigt die hierarchisch höhere Stellung des Glaubens über der des Verstands nicht durch ein Herausarbeiten der Glaubenswahrheiten, sondern indem er auf die Grenzen der Wissenschaften verweist, die in Bereichen wie der Unendlichkeit ebenso auf den Glauben angewiesen sind. Leibniz sieht in den Mysterien ebenfalls etwas, das über den Verstand hinausgeht, aber der Verstand solle sich davor nicht erniedrigen. Für ihn ist es legitim, hier Fragen zu stellen, denn die Wahrheit des Verstandes sei die Wahrheit des Glaubens. Lagrée beschreibt seinen Standpunkt wie folgt:

Pour Leibniz, les mystères ne peuvent être compris car ils sont au dessus de notre raison, mais la raison ne doit jamais être humiliée et il est toujours possible de répondre aux objections portées contre les mystères car ils ne sont pas contre la raison. Les vérités de raison s'accordent avec les vérités de foi et les mystiques qui le nient sont « plus entêtés qu'éclaires [...] ».<sup>1292</sup>

Ebenso wie Fénelon hegt Julie eine Skepsis gegenüber der philosophischen Position. Ganz in quietistischer Tradition ist für sie der Glaube die höchste Wahrheit, der die Möglichkeiten des Verstandes übersteigt. Damit steht sie in direkter Opposition zu Diderot, der sagt: „Wenn Gott, von dem wir die Vernunft haben, das Opfer der Vernunft verlangt, so ist er ein Taschenspieler, der das, was er gegeben hat, wieder verschwinden läßt.“<sup>1293</sup> Ihren Freund St. Preux warnt Julie vor jenem Hochmut und der Vermessenheit des menschlichen Verstandes, wie ihn Diderot vertritt und Fénelon kritisiert:

Nach Ihrer Ansicht ist diese Handlung der Demuth von keinerlei Nutzen, und Gott, der uns mit dem Gewissen alles verliehen hat, was uns nur zum Guten geneigt machen konnte, überläßt uns hernach uns

<sup>1289</sup> Brucker, Das innere Seelenleben, S. 87.

<sup>1290</sup> Lagrée, Quiétude et inquiétude de la raison, S. 50.

<sup>1291</sup> Vgl. Lagrée, Quiétude et inquiétude de la raison, S. 52.

<sup>1292</sup> Lagrée, Quiétude et inquiétude de la raison, S. 51.

<sup>1293</sup> Diderot, Denis, Philosophische Schriften, S. 69.



selbst und läßt unsre Freiheit wirksam sein. [...] woher sollten wir Einsicht und Stärke bekommen, wenn nicht von Dem, der ihre Quelle ist; und warum sollten wir sie erlangen, wenn wir es nicht die Mühe nehmen, darum zu bitten? Hüten Sie sich, mein Freund, daß nicht der menschliche Stolz unter der erhabenen Vorstellung, die Sie sich vom höchsten Wesen machen, niedrige Begriffe mischen, die sich auf den Menschen beziehen; als seien die Mittel, die unsere Schwachheit unterstützen, der göttlichen Macht angemessen, und als müßten sie, wie wir, Kunst anwenden, um die Dinge ins Allgemeine zu wenden, damit sie diese umso leichter behandeln kann. [...] O große Philosophen, wie verpflichtet muß euch Gott sein, daß ihr so bequeme Methoden für ihn ersinnt und ihm Arbeit erspart!<sup>1294</sup>

Julie glaubt anders als St. Preux, dass Gott den Menschen nach der Schöpfung nicht eigenverantwortlich in die Welt entlässt. Knüpft man an diese Argumentation an, so kann der Mensch sich in seiner vermeintlichen Freiheit auch nicht selbst gestalten. Jegliche Bemühungen sind demzufolge vergeblich. Das Ersinnen von wissenschaftlichen Methoden und Lehrsätzen hält sie für einen Umweg, der aber die Gefahr menschlicher Überschätzung und falschen Stolzes berge, wovor der Quietismus ebenso warnt. Wie wenig Julie dem menschlichen Verstand und dem Selbstgestaltungskonzept mit einem eigenen Willen zugesteht, lässt sich an folgendem Zitat ablesen:

Lernen Sie also, in schwierigen Lagen nicht immer bloß Rat bei sich selbst zu suchen, sondern bei demjenigen, der mit Klugheit Macht verbindet und aus dem Entschluß, den er uns fassen läßt, den besten zu machen weiß. Der große Fehler menschlicher Weisheit, selbst derjenigen, die ausschließlich die Tugend zum Gegenstand hat, ist das Übermaß an Vertrauen, das uns vom Gegenwärtigen auf die Zukunft, von einem Augenblick auf das ganze Leben schließen läßt.<sup>1295</sup>

Das Zitat bringt Julies ganze Überzeugung zum Ausdruck: Die Steuerung unseres Lebens liegt bei Gott, denn er bestimmt durch uns, was wir wählen. Die Idee des spirituellen Quietismus, der eine Willenshaltung anstrebt, die zur Errettung der Seele mit Gottes Willen übereinstimmt und folglich eine Unterordnung der Intelligenz fordert, hat Julie verinnerlicht. Sie stimmt mit Fénelon überein, für den Gottes Wille der einzige Wille sein soll und dessen Ratschlüsse die einzig wichtigen seien: „Wenn er etwas thut oder anordnet, so sind, wie die Schrift sagt, seine Ratschlüsse und seine Wege soweit über unsere Ratschlüsse und unsere Wege erhaben, wie der Himmel über der Erde.“<sup>1296</sup> Die Sichtweise der rationalen Gelehrten attackiert Julie wiederholt und nennt die Philosophen „Vernünftler“ oder „Klügler“<sup>1297</sup>. Sie geht davon aus, dass diese nicht vom Dasein Gottes und der Unsterblichkeit der Seele überzeugt seien,<sup>1298</sup> was z. B. in Bezug auf Diderots Diesseitsorientierung und seine atheistische Haltung zutrifft. Das wissenschaftliche Kalkül lehnt sie ab. Es zeigt sich, wie sich Bewertung und Entwertung des Daseins angesichts der Unendlichkeit Gottes sowie der Fortschrittsglaube in Opposition zur eschatologischen Erwartungshaltung<sup>1299</sup> gegenüberstehen. Eine Sichtweise wie die von Leibniz, bei der der Verstand nicht nur grundlegend für die Wissenschaften, sondern gleichzeitig unabdingbar für das Glück und die Selbst- und Gottes-Erkenntnis ist, erscheint angesichts des Vertrauens Julies auf die Unendlichkeit Gottes und die Kraft des Glaubens fernab ihrer Lebensphilosophie zu liegen.

---

<sup>1294</sup> Rousseau, Julie, S. 707.

<sup>1295</sup> Rousseau, Julie, S. 707-708.

<sup>1296</sup> Brucker, Das innere Seelen-Leben, S. 87.

<sup>1297</sup> Rousseau, Julie, S. 375.

<sup>1298</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 375.

<sup>1299</sup> Vgl. Lagrée, *Quiétude et inquiétude de la raison* S. 42.

Verglichen mit Gellert ist Julies Position deutlich konfrontierender. Bei Gellert kann man nachvollziehen, wie er versucht, der beweisorientierten Metaphysik eine religiöse Ebene überzuordnen, die nicht beweisbar ist, sondern nur durch Glauben erreicht werden kann. Julie teilt seine Ansicht und setzt auf das Vertrauen in Gott, insbesondere wenn der Verstand nicht weiterhilft. Dennoch attackiert Gellert den Standpunkt der Philosophie nicht so stark wie Julie. Bei Gellert ist die offenbarte Religion stetig präsent, gleichzeitig wird jedoch dem Verstand eine wichtige Rolle zugebracht.

### 3.3.3.3 Julies Wandel vom Vernunftmenschen zur Glaubensanhängerin

Mit Julie tritt eine Protagonistin auf, die beide Bereiche – den rationalen und den theologischen – thematisiert: Vorehelich zeichnet sie sich durch kluge Entscheidungen aus, ähnlich wie ihre Cousine, die sie immer wieder mit ihren Ratschlägen leitet, ist sie die vernünftige Stimme in der Beziehung zu St. Preux. Während sie nach ihrer Eheschließung auf den Ratsschluss Gottes vertraut, hat der Verstand zuvor noch einen hohen Stellenwert und Anteil am Glück: „Ach, möchte doch unser Schicksal, wie es jetzt ist, so lange als unser Leben dauern! Der Geist wird verschönert, die Vernunft aufgeklärt, die Seele gestärkt, und das Herz genießt; was fehlt wohl noch zu unserem Glücke.“<sup>1300</sup> Mehrfach wird vom „verlorenen Verstand“<sup>1301</sup> gesprochen, der später bei Mme von Wolmar keinen großen Raum mehr einnimmt. Dafür ist, wie bei Gellert, das Gewissen als Regulator für moralisches Handeln vorgesehen, das Verstand und Leidenschaften ins Lot bringt: „mein Gewissen widerlegt sie [Grundregeln, wie sie von Moralisten und Philosophen aufgestellt werden] besser als meine Vernunft.“<sup>1302</sup> Vernunft, Gewissen und Tugendhaftigkeit sind die Werte ihres Lebensentwurfes, bevor sie die Ehe eingeht. Schließlich betont Julie, dass ihr schlechtes Gewissen gegenüber ihren Eltern der Grund für ihre Einwilligung in die Ehe ist. Damit ist die voreheliche Julie ein Beispiel für die aufgeklärte Weltanschauung, wie sie Gellerts *Schwedische Gräfin von G\*\*\** teilt. Durchaus mit gemäßigt religiösem Unterton, vor allem aber schicksalsgläubig und vernunftbestimmt, obwohl sie stetig von Leidenschaften und Gefühlen geleitet wird, glaubt sie an das Ideal des vernunftgeleiteten Menschen: „Sonst lenkte meinen Willen noch ein gewisser Schimmer von Klugheit und Vernunft; in allen schwierigen Lagen entdeckte ich alsbald den rechtschaffentsten Entschluß? Und traf ihn auf der Stelle.“<sup>1303</sup>

Mit ihrer Ehe ergibt sie sich Gott. Sie legt ihr Schicksal in die Hände eines höheren Wesens, das sie nun leiten soll und dem sie ihren Verstand und Willen unterstellt. Damit steht auf der einen Seite die vernünftige Julie und auf der anderen die religiöse Mme de Wolmar. An anderer Stelle formuliert Rousseau: „Gott ist gerecht; er will, dass ich leide, und er weiß, dass ich unschuldig bin. Daher meine Zuversicht. [...] Lassen wir also die Menschen und das Schicksal walten, lernen wir leiden, ohne zu murren.“<sup>1304</sup> Damit beschreibt er Mme de Wolmars neue Geisteshaltung und verweist gleichzeitig an den gerechten Gott aus dem Offenbarungsglau-

---

<sup>1300</sup> Rousseau, Julie, S. 52.

<sup>1301</sup> Zum Beispiel Rousseau, Julie, S. 224, S. 215.

<sup>1302</sup> Rousseau, Julie, S. 351.

<sup>1303</sup> Rousseau, Julie, S. 205.

<sup>1304</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, Genf, 1782 [übersetzt von Ulrich Bossier, *Träumereien eines einsamen Spaziergängers*, Stuttgart, 2014, S. 33].

ben.<sup>1305</sup> Während die Hinwendung zu Gott in Gellerts *Moralischen Vorlesungen* und am Beispiel Steeleys eine Weiterentwicklung darstellt, wird sie bei Julie zum Gegensatz zwischen der ledigen Julie und der verheirateten Frau. Verstärkend wirkt zudem der Quietismus mit der Kontemplation, der deutlich radikaler ist als Gellerts gemäßiger Pietismus. In der Figur Julies offenbart sich die Diskrepanz zwischen verstandsgelitetem und Gott ergebenem Menschen, die Gellert in dieser Konsequenz selbst bei Steeley nicht kontrovers diskutiert, sondern als vernünftige Entwicklung darstellt. Diese Diskrepanz lässt sich auch noch in Rousseaus Träumereien erkennen und scheint ihn lebenslang begleitet zu haben.<sup>1306</sup>

### 3.3.3.4 Die Seele in der Unendlichkeit Gottes

Gemeinsamer Fixpunkt beider Lehren ist die Seele. War sie bei Wolff noch eine einfache Sache und die Verbindung von unteren und oberen Erkenntniswegen, so kommt ihr bei Julie eine neue, wichtigere Position zu. Fénelon verbindet die Seele mit der Unendlichkeit Gottes, der als das einzig Wahre gesehen wird, von dem unser Sein nur ein kleines Seinsstück ist. Mit dieser Ansicht steht er nicht allein. Bereits in der Renaissance vertrat der Platoniker Ficinos in seiner Seelenlehre die Auffassung, dass die Seele eine vermittelnde Instanz sei,

die alle Stufen des Seins, die höheren und die niederen, miteinander zu einem Ganzen verbindet. Diese Tätigkeit der Seele entspringt aber ihrer göttlichen Herkunft und Beschaffenheit und daher ihrem Streben, sich mit Gott zu vereinigen. Gott ist also letzten Endes der Urheber der Einheit, da er selber Einheit ist.<sup>1307</sup>

Bereits bei Gellert ist die Ruhe der Seele, um die sich der Quietismus bemüht, Thema: „Was unser wahres Glück oder unser höchstes Gut sey, das ist, was ein Geschöpf [...], die Ruhe der Seelen die äußerlichen Wohlfahrt am gemäbesten sey, und auf was für einem Wege wir am sichersten zu diesem Ziel gelangen können.“<sup>1308</sup> Doch während die Moral bei Gellert noch Voraussetzung für die Seelenruhe und Wohlfahrt ist,<sup>1309</sup> stellt sich dies bei Rousseau anders da. Der Fokus wird immer weiter zum erhabenen Zustand der Seele in der Unendlichkeit Gottes verschoben:

Da ich also nichts auf der Erde finde, was mich befriedigt, so sucht meine sehnsuchtsvolle Seele anderswo Stoff, sich zu erfüllen. Indem [die Seele] sich zur Quelle der Empfindung und des Daseins erhebt, verliert sie jene Trockenheit und Sehnsucht, in ihr wird sie neu geboren, lebt wieder auf, findet neue Kraft, empfängt neues Leben, nimmt andres Dasein an, das nichts auf die Leidenschaften des Körpers gibt; oder vielmehr, sie ist nicht mehr in mir selbst, sie ist ganz in das unermessliche Wesen, das sie betrachtet, versenkt, sie ist einen Augenblick lang ihrer Fesseln ledig und tröstet sich, wenn sie von neuem damit beschwert wird, durch diesen Versuch, in einen erhabenen Zustand zu gelangen, von dem sie hofft, daß er dereinst der ihrige sein werde.<sup>1310</sup>

---

<sup>1305</sup> Vgl. Meier, Heinrich, *Über Glück des philosophischen Lebens*, München, 2011, S. 95.

<sup>1306</sup> Vgl. Rousseau, *Träumereien*, S. 48-52.

<sup>1307</sup> Kondylis, *Die Aufklärung*, S. 71.

<sup>1308</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 13.

<sup>1309</sup> Für Baumgarten ist Glück nicht mit Glückseligkeit grundsätzlich gleichzusetzen, sondern erst die Zusammenführung von Glück und Seligkeit, wobei dabei sowohl moralische als auch physische Güter gemeint sind (vgl. dazu, Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 106).

<sup>1310</sup> Rousseau, *Julie*, S. 730; vgl. auch: Rousseau, Jean-Jacques, *Julie ou la Nouvelle Héloïse*, Amsterdam, 1761 [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, *Julie oder Die neue Heloise*, Milton Keynes, 2018, S. 613]. In der Übersetzung von Julius heißt es: „[I]ndem sie sich zu dem Urquell des Gefühls und des Daseins erhebt, fühlt sie sich ihrer Oede und ihrer Sehnsucht entrissen, sie gebiert sich neu in ihm, lebt neu in ihm auf, findet

In dieser Ergebung und der Idee von der „Aufnahme der Seele in den einzigartigen universellen Geist“<sup>1311</sup> sieht Leibniz eine Gefahr für das *Selbst* und das Selbstbewusstsein mit weitreichenden psychologischen und theologischen Folgen, wie z. B. der Unmöglichkeit einer persönlichen Unsterblichkeit der Seele. Die Unterschiede zwischen Philosophie und quietistischer Theologie sind für die Relation der menschlichen Seele zu Gott immanent. Die Bestimmung des Begriffs der Unendlichkeit sowie die Beziehung des Menschen zum Endlichen bzw. Unendlichen und daraus erwachsend die passive oder aktive Haltung der Seele sind die Kernunterschiede zwischen beiden Positionen.<sup>1312</sup> Julie setzt im Gegensatz zu Zeitgenossen wie Diderot oder Leibniz ganz auf die jenseitige Erhebung der Seele.

Dieser höhere Zustand in Gott nimmt im Quietismus eine überragende Rolle ein, die der gemäßigte Pietismus eines Gellert nicht in dieser Konsequenz vertritt. Doch für Julie ist die Seele in der Unendlichkeit die Lösung ihrer diesseitigen Probleme, denn im Jenseits sieht sie eine Möglichkeit, ihre Seele mit St. Preux zu vereinen. „Sollte aber meine Seele ohne Dich leben können? Welche Seligkeit genösse ich wohl ohne Dich? Nein, ich verlasse Dich nicht; ich werde Dich erwarten. Die Tugend, die uns auf Erden trennte, wird uns in der Ewigkeit vereinen.“<sup>1313</sup> Die unerfüllte Liebe im Leben soll nach dem Tod im Jenseits Erfüllung finden.<sup>1314</sup>

Diese Erfüllung ist jedoch keine körperliche, sondern eine seelische. Damit bietet die quietistische Lehre den Nährboden für eine Lösung des Liebesdramas zwischen Julie und St. Preux. In diesem Zusammenhang ist bemerkenswert, dass die Tugend im Diesseits als trennend und im Jenseits als vereinend beschrieben wird. War bei Gellert die Tugend noch die Leiter zur Seelenruhe, so ist es bei Julie die Auflösung der Seele in der Unendlichkeit Gottes.

Darüber hinaus ändert sich die Beschreibung der Seele in Rousseaus Roman. Bei Wolff und seinen Mitstreitern wurde sie noch über Vorstellungen definiert, jetzt aber gehören Empfindungen dazu: „Empfindsamkeit bringt in die Seele stets eine gewisse Zufriedenheit mit sich selbst, die vom Schicksal und den Begebenheiten unabhängig ist.“<sup>1315</sup> Die Idee der äußeren Vorstellungen, die die innere Seele prägen, ist damit überwunden. Julie ergänzt die Seele um die Empfindung, die nicht von außen an die Seele herangetragen wird. Die Seele ist somit ein handlungsbestimmendes Organ, das sich der metaphysischen Theorie, die stets alle Vorgänge von außerhalb des Körpers in den Körper hinein betrachtet, entzieht.<sup>1316</sup> Gleichzeitig wird sie zum Träger der Empfindung und damit zum Organ der Liebe und des liebenden Paares.

Rousseau löst die Unmöglichkeit eines Liebesglücks zwischen dem emotionalen St. Preux und der gläubigen Julie, nicht wie Gellert durch eine Überordnung und Kontrolle der verständigen oberen Erkenntniswege über die untergeordneten Begierden und Leidenschaften, son-

---

in ihm neue Schwungkraft, schöpft in ihm ein neues Dasein, das von den leiblichen Passionen unabhängig ist; oder vielmehr, sie ist nicht mehr in mir, sie ist ganz in dem unendlichen Wesen, welches sie anschaut, und einen Augenblick ihrer Ketten ledig, tröstet sie sich über die Gefangenschaft, in welche sie zurücksinkt, durch diesen Vorgeschmack eines höhern Zustandes, in den sie einst versetzt zu werden hofft.“

<sup>1311</sup> Lagrée, *Quiétude et inquiétude de la raison*, S. 41.

<sup>1312</sup> Vgl. Lagrée, *Quiétude et inquiétude de la raison*, S. 40.

<sup>1313</sup> Rousseau, *Julie*, S. 780.

<sup>1314</sup> Vgl. Domurath, *Sieglinde*, Politische Dimensionen von Jean-Jacques Rousseaus *La Nouvelle Héloïse*, Frankfurt am Main, 1992, S. 110. Domurath geht von einem diesseits gerichteten Glauben Mme de Wolmars aus. In Anbetracht der Hoffnung Julies auf eine Verbindung im Jenseits und ihre quietistische Religiosität erscheint diese These kontrovers.

<sup>1315</sup> Rousseau, *Julie*, S. 762.

<sup>1316</sup> Vgl. dazu Diderot, *Philosophische Schriften*, S. 141-142.

dem verlagert die körperliche Liebe im Diesseits in eine seelische Liebe im Jenseits. Damit eröffnet er der bis dato recht vage definierten Seele eine Entwicklungsmöglichkeit, die eine Ausgangslage für die nachfolgenden Literaten bietet. Zudem erhält die Glückseligkeitsthematik religiöse Impulse, denn bei Fénelon darf Glück im Diesseits nicht sein, da Glück nur durch Gott gegeben ist und Gott ist unbekannt. Im Jenseits jedoch gestaltet sich die Frage neu, denn dort ist Gott näher.

Da Gott in Rousseaus Roman in klassischer Tradition bestehen bleibt, kann er als dritte, überhöhte Komponente neben Verstand und Gefühl eine Perspektive offerieren. Während in der Philosophie religiöses Dogma und metaphysische Aufklärung miteinander ringen, setzt Rousseau Gott als übergeordnete Instanz und Problemlöser ein. Dennoch steht auch hier Gott den philosophischen Bestrebungen nach einer autonomen Glückseligkeit entgegen. Dementsprechend kann Julie nur auf ein Glück im Jenseits hoffen und muss damit von einer glücklichen Verbindung mit St. Preux im Diesseits Abstand nehmen. Betrachtet man nun Rousseaus Suche nach dem ganzheitlichen Selbst, fällt auf:

Der letzte Akt des Lebens, das Eingeständnis, daß ihre nach außen gelungene Reform im Innersten eine lange, mühsam aufrechterhaltende Illusion gewesen sei, ist denn auch nicht die Erfüllung der Autonomie des zu sich selbst gekommenen Subjekts, sondern die Revokation zur paradoxen Rettung seiner Tugend – eine Unterwerfung unter den Willen des abwesenden Dritten, des höchsten Vaters.<sup>1317</sup>

Die finale Aussage weicht damit nicht so sehr von der bereits bei Gellert geforderten tugendhaften Unterwerfung unter den Willen Gottes und Annahme des vorherbestimmten Schicksals ab. Rousseaus Versuch einer Harmonie zwischen *innerem Ich* und *äußerem Sein* wohnt kein revolutionärer, neuer Lösungsweg inne, sondern er verbleibt im Dreieck zwischen erlösendem Gott, tugendhaftem Mensch und schicksalhafter Diesseits.

### 3.3.3.5 Die Ruhe der Begierden durch religiöse Läuterung

Nach Julies vorehelichem Martyrium erscheint ihr Wunsch, den Verstand und die Gefühle ruhen zu lassen und sich ganz in der inneren Ruhe durch Gott zu verlieren, nachvollziehbar. Zudem ist der Gedanke an ein ausgeglichenes Leben ohne große emotionale Höhen und Tiefen stetig präsent im Denken der Aufklärung, ebenso wie in der Geschichte, z. B. in der Lehre der *Stoa*, die die Ruhe der Affekte zum Ziel hat. Die quietistische Lehre verfolgt eine jenseitige Gotteslehre, während die *Stoa* vor allem eine Ruhe der Affekte anstrebte, um den Verstand ungehindert arbeiten lassen zu können. Dieser Verstand verliert bei den Quietisten seine Vormachtstellung. Außerdem geht die „quieté“, die der Quietismus anstrebt, weit über die bloße Affektlosigkeit hinaus. Quietismus bezeichnet einen

rein subjektiven, innerlichen Zustand, einen bestimmten Zustand des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott und zwar, wie der Name es andeutet, einen Zustand der Ruhe, der Bewegungslosigkeit, der Passivität [...]. Nur muss sogleich bemerkt werden, dass die Ruhe des Quietisten über das, was man gemeinhin Frieden der Seele nennt, hinausgeht; sie ist etwas Apartes, eine Stufe der Vollkommenheit, die nur Wenige erreichen.<sup>1318</sup>

---

<sup>1317</sup> Starobinski, Jean (zugeeignet), Rousseaus „Nouvelle Héloïse“ und Goethes „Werther“, S. 637.

<sup>1318</sup> Herzog, Quietismus, S. 2.

Julie zieht die Ruhe den Empfindungen vor: „Ein gefühlvolles Herz scheut die Ruhe, die es nicht kennt; es empfinde sie nur einmal, so wird es sie nicht mehr zu verlieren wünschen.“<sup>1319</sup> Sie macht deutlich, dass jene Ruhe in der Abwesenheit der Empfindungen besteht. Im Quietismus werden die Ruhe der Begierden und die Unempfindlichkeit durch Selbstverleugnung und Kontemplation angestrebt. Bedingt durch diese religiöse Position sieht sich nun auch Leibniz genötigt, die quietistische Lehre durch die wissenschaftlichen Verstandslehren neu zu justieren. War bisher der Verstand in der Pflicht, die Begierden und Leidenschaften zu kontrollieren und die Sinnesempfindungen auszuwerten, so vollzieht sich hier – zumindest im Denken von Leibniz – eine Kehrtwende. Folgte seine Argumentation zur Positionierung des Verstandes ganz der Metaphysik, wie wir sie bei Wolff und Baumgarten kennengelernt haben, wird nun durch die „Ruhe der Gefühle“ eine Definition nötig, die an Kants Äußerungen zum „Stachel der Tätigkeit“ in der *Anthropologie* erinnert. Leibniz bezieht sich dabei nicht auf die klassischen Affekte, sondern spricht allgemein von der Aktivität und dem Antrieb, den er in der quietistischen Lehre vermisst. Er gewinnt der eigentlich negativ besetzten „inquietude“ etwas Positives ab, indem er sie mit Salz vergleicht, das zwar steche, gleichzeitig aber den Geschmack eines Gerichts verbessert. Die Unruhe ist für ihn wesentlich, da sie Antrieb zum Wissen ist, ebenso wie sie Wahrnehmung und Hoffnung beschert. Die Unruhe sei „petite douleur inaperceptible afin que nous jouissions de l’avantage du mal sans en recevoir l’incommodité“<sup>1320</sup>. Leibniz möchte einen aktiv handelnden Menschen, der voller Hoffnung weitergeht, was der Passivität der Ruhe entgegensteht. Für ihn ist „Unruhe“ nicht gleichzusetzen mit Unordnung, sondern eher mit kontinuierlicher Bewegung, wie man sie vom Pendel der Uhr kennt. Die Unruhe des Geistes als vorwärtsgerichteter Wissensdrang, als das Gegenteil der „quietude“, der Ruhe des Geistes, ist für Leibniz positiv, da sich daraus der Wille zum Handeln herleitet. Leibniz folgt dem *Appetitus-Modell*<sup>1321</sup>, das stets Anregung zum Handeln als Grundlage der Weiterentwicklung annimmt und somit nicht Gleichgültigkeit wie im Quietismus, sondern Aktivität postuliert. Kants Modell der Lust und der Unlust als Motivation folgt genau diesem Prinzip. Die Metaphysik nach Leibniz strebt kein komplettes Zurückdrängen und Beherrschen der unteren Erkenntniswege an, sondern lediglich die Überprüfung durch den Verstand und steht damit im absoluten Gegensatz zur religiösen Überzeugung des Quietismus, die beide Erkenntnisbereiche – sinnlich und rational – mit Hilfe der Kontemplation ausblenden möchte und die Idee der Vollkommenheit einzig in Gott und das Jenseits verlagert.

Aus dieser Aktivität geht für Leibniz der Gedanke an das Gemeinwohl hervor, während der Quietismus zwar die „amour pur“, also die reine Liebe, postuliert, glaubt Leibniz nicht, dass die Gleichgültigkeit dieser Liebe vereinbar ist mit der Erkenntnis der Vollkommenheit, denn für ihn ist Gleichgültigkeit eine Unwissenheit. Demzufolge ist das Entsagen des *Ichs* und der passive Zustand der Seele Trägheit. Wahre Liebe hingegen sei hoffnungsvoll und aktiv, so dass sie sich um das Gemeinwohl kümmere.<sup>1322</sup> Liebe bestehe nicht in der Passivität, sondern darin, der größten Liebe in Gott nachzueifern, was sich wiederum in der Nächstenliebe ausdrücke. Für ihn ist Liebe Teil eines immerwährenden Prozesses zur Vervollkommnung, wäh-

<sup>1319</sup> Rousseau, Julie, S. 725.

<sup>1320</sup> Lagrée, Quiétude et inquiétude de la raison, S. 43-44.

<sup>1321</sup> Vgl. Newmark. Passion – Affekt – Gefühl, S. 179-181.

<sup>1322</sup> Vgl. Lagrée, Quiétude et inquiétude de la raison, S. 46.

rend z. B. Molinos eine innere Vervollkommnung durch Kontemplation anstrebt.<sup>1323</sup> Hier ist allerdings zu berücksichtigen, dass Fénelon, ähnlich den Pietisten, zum Dienst am Nächsten aufruft. Sich in äußeren Handlungen zu „verdemüthigen, zu wirken und zu leiden“<sup>1324</sup> sind für ihn die drei Paradigmen für den Umgang mit dem Nächsten. Wenn also Mme von Wolmar gegenüber St. Preux davon spricht, die süße Last eines Lebens zu tragen und damit dem Nächsten Nutzen zu bringen,<sup>1325</sup> fordert sie von St. Preux jene Pfeiler der Fénelonischen Nächstenliebe.

Dennoch ist dieses Prinzip des Appetitius-Modells nicht gleichzusetzen mit der Sinnlichkeit. In der Verteidigung des Verstandes gegen das religiöse Ausblenden der rationalen Erkenntnis werden die Sinne – sonst Anfangspunkt im Erkenntnisprozess – zurückgedrängt. Begierde ist als Wissensdrang zu begreifen und erst an zweiter Stelle als sinnliche Lust. Leibniz orientiert sich an der Lehre der *Stoa*, wenn er die „quieté“ definiert, als „elle [la quieté] consiste seulement à se détourner des plaisirs des sens pour écouter la lumière intérieur des vérités éternelles“.<sup>1326</sup> Zwar möchte Leibniz insbesondere den Verstand von der absoluten Passivität des Quietismus bewahren, so dass die Sinne vielleicht nur ein Bauernopfer sind, einen großen Stellenwert haben sie jedoch nicht, denn es gilt, den Verstand als oberste Priorität zu verteidigen.

### 3.3.3.6 Liebe als Ausdruck der Selbstverleugnung

Diese Unterscheidung des Verstandsbegriffes hat Auswirkungen auf die Liebe. Für Leibniz kommt vor der Liebe die Erkenntnis. Die wahre Liebe Gottes setze das Wissen und die Liebe seiner Vollkommenheit voraus. Bei Fénelon hingegen liegt der Schwerpunkt auf der gottgegebenen Gnade.<sup>1327</sup> Es stehen sich die aktive Liebe und die selbstverleugnende Liebe gegenüber. Fénelon plädiert für eine 100-prozentige Liebe zu Gott, die nicht zwischen Gott, der Welt und den Freuden teilt.<sup>1328</sup> Selbstliebe hat hier keinen Platz und Glückseligkeit verheißt nur der Glaube an Gott und ist in keiner Weise durch menschliche Erkenntnis oder Verstand zu erreichen. Glückselig seien diejenigen, die sich, ohne sich zu besinnen, blindlings in die Arme des Vaters aller Erbarmung und des Gottes alles Trostes werfen würden.<sup>1329</sup>

Einzig das Gebet und nicht der Verstand ermöglicht die Liebe zu Gott. Wenn man Gott so liebt, „will man Nichts außer Gott, und was man will, will man nur, um sich in den Willen Gottes zu fügen“<sup>1330</sup>. Wer in dieser Liebe mit Gott eins geworden ist, für den gebe es weder eigenen Nutzen, noch Rücksichtnahme auf sich selbst, da man keinen anderen Willen habe als den Willen des himmlischen Vaters.<sup>1331</sup> Liest man diese Ausführungen von Fénelon, wird nicht nur seine Definition der „reinen Liebe“ deutlich, sondern es zeigt auch die quietistische Prägung von Julies Gottesgelübde während ihrer Eheschließung. Als Mme von Wolmar lebt

---

<sup>1323</sup> Vgl. Marti, *Der Seelenfrieden der Stillen im Lande*, S. 103.

<sup>1324</sup> Brucker, *Das innere Seelen-Leben*, S. 40.

<sup>1325</sup> Vgl. Rousseau, *Julie*, S. 706.

<sup>1326</sup> Lagrée, *Quiétude et inquiétude de la raison*, S. 53.

<sup>1327</sup> Vgl. Lagrée, *Quiétude et inquiétude de la raison*, S. 57.

<sup>1328</sup> Vgl. Brucker, *Das innere Seelen-Leben*, S. 141.

<sup>1329</sup> Vgl. Brucker, *Das innere Seelen-Leben*, S. 143.

<sup>1330</sup> Brucker, *Das innere Seelen-Leben*, S. 249.

<sup>1331</sup> Vgl. Brucker, *Das innere Seelen-Leben*, S. 249-250.

sie keine leidenschaftliche Liebe mehr, doch ihr Verhältnis zu St. Preux ist eingedenk ihrer Idee von einer quietistischen Liebe auch nicht wirklich platonisch, weil es jegliche Form der zwischenmenschlichen Liebe in die Liebe zu Gott konformiert. Dies gilt ebenso für ihre Verbindung zu Wolmar.

### 3.3.3.7 Julies Position zwischen Religion und Rationalismus

Obzwar sich Mme von Wolmar augenscheinlich an der quietistischen Lehre orientiert, übernimmt sie diese nicht unreflektiert und vollständig. Nicht nur, dass sie Mme Guyon kritisiert, sie erschafft in Clarens ein Idyll für alle. Sie ergibt sich nicht der Passivität, sondern befließigt sich der Nächstenliebe, wie sie Leibniz aus der Aktivität herleitet. Wenngleich dies aus Verantwortungsgefühl heraus entsteht, zeigt es die Werte der tugendhaften und vernünftigen Lehre. So ist es kaum verwunderlich, dass sie auf dem Sterbebett nicht nur ihre christliche Überzeugung als Fundament ihres Lebens anführt, sondern ebenso die Moral und Vernunft:

Ich habe in der protestantischen Gemeinschaft gelebt, die ihre einzige Richtschnur aus der Heiligen Schrift und aus der Vernunft entlehnt, und in ihr werde ich sterben. Mein Herz hat allezeit bestätigt, was mein Mund aussprach; und wenn ich Ihre Einsichten nicht so fügsam aufnahm, wie ich es vielleicht hätte sein sollen, so war das eine Wirkung meiner Abneigung gegen alle Arten der Verstellung; was mir zu glauben möglich war, von dem konnte ich nicht sagen, daß ich es glaubte, stets suchte ich aufrichtig das, was der Ehre Gottes und der Wahrheit gemäß war. Vielleicht habe ich bei dieser Suche geirrt; ich bin nicht so stolz, zu glauben, daß ich immer recht gehabt habe; meine Absicht aber ist allezeit rein gewesen, und stets habe ich das geglaubt, was ich zu glauben bekannte. Das war in diesem Punkte alles, was in meiner Macht stand. Hat Gott meine Vernunft nicht darüber erleuchtet, so ist er gnädig und gerecht; könnte er von mir Rechenschaft für eine Gabe verlangen, die er mir nicht verliehen hat?<sup>1332</sup>

Ungeachtet der Vernunft und des Gottesglaubens als Leitlinien verweist Mme von Wolmar auf die Grenzen der Vernunft, entsprechend der Auffassung Fénelons. Gott hat sie nicht vollkommen erleuchtet, sondern ihr nur einen Grad an Vernunft gegeben. Gleichzeitig macht sie deutlich, dass ihr Glaube ebenso begrenzt ist. Für eine vollkommene Selbstaufgabe in Gott reichte ihr Glaube nicht, was die Frage nach der Umsetzbarkeit einer vollkommenen Aufgabe in Gott aufwirft. Sie war trotz ihrer Tugendhaftigkeit nicht in der Lage, sich ganz dem Willen Gottes zu fügen. Ihre Person steht somit für Rousseaus Auseinandersetzung mit der wissenschaftlichen und der christlichen Suche nach dem Selbst, der Erkenntnis und der Positionierung des Verstandes. Diesen Zwiespalt bringt Rousseau noch einmal in seinem Spätwerk *Träumereien* zum Ausdruck, wenn er den Offenbarungsglauben betrachtet, in welchem „die Philosophie auf ihre tiefste Verneinung“ trifft.<sup>1333</sup> Denn diese ist mit dem Gehorsam des Glaubens nicht vereinbar.<sup>1334</sup> Sein Glaube an die Allmacht Gottes und die Hoffnung auf ein besseres Leben<sup>1335</sup> bringen ihn in Opposition zu den Philosophen, die er als „Missionare des Atheismus“<sup>1336</sup> bezeichnet und denen er einen Mangel an Selbsterkenntnis attestiert.

Doch aufseiten der Theologie stößt sein Roman nicht auf Gegenliebe. Stein des Anstoßes ist Julie, die trotz ihrer Sünden zum Vorbild wird und die ihre Erlösung selbst vorantreibt, –

---

<sup>1332</sup> Rousseau, Julie, S. 750-751.

<sup>1333</sup> Vgl. Rousseau, *Träumereien*, S. 44-45.

<sup>1334</sup> Vgl. Meier, *Über das Glück*, S. 82.

<sup>1335</sup> Vgl. Meier, *Über das Glück*, S. 87. Meier verweist darauf, dass Rousseau zwar auf ein Belohnungsprinzip hofft, aber selbst nie von der Unsterblichkeit der Seele spricht.

<sup>1336</sup> Meier, *Über das Glück*, S. 83.



schließlich liegt aus theologischer Sicht die Erlösung ganz in den Händen Gottes. Die Verbindung von sündiger Leidenschaft und menschlicher Erlösung durch Tugend findet trotz vorbildlichem Leben im zweiten Teil keinen Beifall,

bleibt doch Julies Anlauf, allein dem Gesetz des Herzens zu folgen und den Fehltritt ihrer ersten Leidenschaft durch die Tugend der Gattin und Mutter zu kompensieren, von Anbeginn im Bann des christlichen Dogmas von Sünde, Gnade und Erlösung, von dessen Autorität sie das Werk ihrer Selbsterlösung eigentlich freisprechen sollte.<sup>1337</sup>

Bereits die Bezeichnung ihrer Beziehung zu St. Preux als Fehler verrät, wie tief sie im christlichen Konzept gefangen ist. Dennoch verkörpert Julie eine Spiritualität, die sich durch die Harmonisierung von zwischenmenschlicher Liebe (womit nicht die Nächstenliebe gemeint ist) und Gottesglauben auszeichnet.

La Nouvelle Héloïse devra faire la démonstration de la spiritualité présente au fond de chaque être et c'est la force de la mise en scène de l'amour d'être sous-tendue par cet enjeu.<sup>1338</sup>

### 3.3.4 Wolmar als Vertreter der rationalen Erkenntnistheorie

Die bereits in der Figur der Mme de Wolmar angelegte Diskussion zwischen Verstandslehre und Gottesergebenheit erfährt mit der Figur des Wolmars eine Steigerung. Julies Haltung lenkt den Blick überdeutlich auf Wolmars atheistische Überzeugung, die im Roman als Problem herausgearbeitet wird. Führt man sich vor Augen, dass die Neujustierung des Menschen in einer Welt ohne einen totalitären Gotteslenker Impuls der metaphysischen Theorien ist, erscheint Wolmars Haltung logisch. Genauer betrachtet ist seine Position eine konsequente Umsetzung des metaphysischen Prinzips<sup>1339</sup> und erinnert an Diderots antiklerikale Position und seine Distanzierung vom Gottesglauben. Man denke hier an den pietistischen Vorwurf des Atheismus gegen Wolff und seine Anhänger und die von Rousseau immer wieder kritisierte Verstandslehre, für die Wolff und seine Anhänger stehen. Wolmar, als Antagonist zu Julies Gläubigkeit, steht der metaphysischen Argumentation sehr nah. Er scheint diese fast idealbildlich umzusetzen. Gleichzeitig ist er in gewissem Maße ebenso der Antagonist von St. Preux' leidenschaftlich-überschwänglicher Lebensweise. Die Ideologie eines glücklichen, ruhigen Lebens durch Mäßigung der Begierden und das Streben nach Erkenntnis mit Hilfe der Vernunft charakterisiert Wolmar.

Die Idee eines vollkommen rationalen Menschen, der glaubt, dem einzig richtigen Weg zu folgen, ist nicht neu. Bereits Voltaire versuchte 1747, mit Memnon eine absolut rationalistisch-denkende Figur zu zeichnen, um die Sinnlosigkeit dieses Unterfangens in gewohnt satirischer Weise vorzuführen: Memnon erkennt nicht die Gefahren, die aus seinem Entschluss

---

<sup>1337</sup> Starobinski, Jean (zugeeignet), Rousseaus „Nouvelle Héloïse“ und Goethes „Werther“, S. 637.

<sup>1338</sup> Salaün, Franck, L'Être de deux amants. Voix de l'âme et voix des philosophes dans La Nouvelle Héloïse, in: Berchtold, Jacques, Rosset, François (Hg.), *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau, L'amour dans La Nouvelle Héloïse, Texte et intertexte*, Genf, 2002, S. 389.

<sup>1339</sup> Es ist nicht die Rede von der Metaphysik eines Descartes', sondern von den metaphysischen Auffassungen z. B. bei Wolff, Baumgarten und Voltaire, die sowohl eine rationale als auch eine sensitive Ebene verfolgen. Diderot wehrte sich gegen die Lehre Descartes', während seiner Enzyklopädie eine rationale Intention inne-wohnt und er zudem mit den Lehren der Sensualisten Condillac und Locke sympathisierte (vgl. Diderot, Philosophische Schriften, Einleitung, S. 15-16).

erwachsen und rennt in sein Unglück, um am Ende festzustellen, dass sein Genius – als „Philosoph aus dem Weltall“<sup>1340</sup> – ebenso wie gewisse Dichter und gewisse Philosophen nicht zu seinem Glück beiträgt. Als Ausgangssituation schildert Memnon jenes Ideal der Metaphysik: „Um wirklich weise und demzufolge sehr glücklich zu sein, braucht man nur ohne jede Leidenschaft zu leben; und bekanntlich ist nichts einfacher als das.“<sup>1341</sup> Wenn Julie nach ihrer Eheschließung Herrn von Wolmar beschreibt, zeichnet sie ein ähnliches Bild. Zudem gleicht Wolmar den beiden Ehemännern der schwedischen Gräfin, die ebenso Sinnbilder für ein rationales, tugendhaftes Leben sind. Wird Wolmar zunächst noch als kalter oder gleichgültiger Wolmar gesehen,<sup>1342</sup> gewinnt er im Verlauf des Romans durch sein rational-kluges Denken, seine Toleranz und Rechtschaffenheit an Achtung. In dem Brief, in dem Julie ihre Eheschließung beschreibt, nennt sie Klugheit und Mäßigung ebenso wie Erfahrung als Wolmars vornehmliche Charakterzüge. All sein Tun und Lassen sei von Vernunft bestimmt.<sup>1343</sup> Damit verweist sie auf die drei Säulen des metaphysischen Weltbildes, die zur Erkenntnis und schließlich zur Glückseligkeit führen sollen: die Klugheit des Verstandes, die Mäßigung der Begierden und letztlich die Erfahrung, die zur Erkenntnis beiträgt. Die Betonung seines Alters von 50 Jahren suggeriert Erfahrung, was das rationale Moment seiner zunächst wohldurchdachten Ehe mit Julie zusätzlich unterstreicht.

Auf der anderen Seite werden jenen Pfeilern der rationalen Erkenntnislehre die befremdlichen Auswirkungen entgegengestellt. Zwar sei Wolmar zufrieden, aber niemals lustig oder traurig. Er lache nie und sei immer ernsthaft.<sup>1344</sup> Seine einzige „Leidenschaft“ sei seine Frau und ihr Glück, wobei auch diese gemäßigt und gleichförmig ist. Hier wird ein Mensch beschrieben, der ganz dem Diktat der Beherrschung der unteren Erkenntniswege durch die oberen Erkenntniswege entspricht. Fast sämtliche Begierden, Leidenschaften, ja, selbst Affekte wie Traurigkeit oder das Lachen werden von ihm rational beherrscht. Auch die Liebe scheint nach Julies Aussage bei Wolmar willentlich gesteuert zu sein.<sup>1345</sup> Entsprechend der Lehre der Mäßigung wurzelt im Wesen Wolmars, der eine „maßvolle, dauerhafte Neigung“<sup>1346</sup> zu Julie gefasst hat, die Regelung der Leidenschaften und Affekte durch den Verstand. Wenn Voltaire darauf verweist, dass der Mensch nur in wenigen Augenblicken wirklich frei von Begierden sei und unser Verstand diese vollkommen beherrsche, so ist Wolmar nach Beschreibung seiner Frau diesem Bild, das Voltaire nur temporär für möglich hält, sehr nah.

Sieht man ihn mit den Augen Wolffs oder Gellerts und vernachlässigt die religiöse Komponente, so entspricht diese Mäßigung und Tugendhaftigkeit Wolmars deren Zielvorstellungen. Durch die Mäßigung verkörpert er das Ideal des sozialisierten Menschen, der sich selbst zurücknimmt, um in der Gesellschaft existieren zu können. So heißt es: „sein Betragen ist ungekünstelt und offenherzig; sein Benehmen ist eher redlich als beflissen; er redet wenig und mit großem Verstande.“<sup>1347</sup> Des Weiteren ist er ein Muster verstandsgesteuerter Emotion:

---

<sup>1340</sup> Voltaire, Memnon, S. 113.

<sup>1341</sup> Voltaire, Memnon S. 107.

<sup>1342</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 347. In der Übersetzung von Julius heißt es: der „kalte Herr Wolmar“ (S. 335).

<sup>1343</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 385.

<sup>1344</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 386.

<sup>1345</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 386.

<sup>1346</sup> Rousseau, Julie, S. 385.

<sup>1347</sup> Rousseau, Julie, S. 385.

Mit welcher Sorgfalt ich ihn habe beobachten können, so habe ich doch keine andere Leidenschaft an ihm finden können als die, welche er für mich hegt. Und auch diese Leidenschaft ist so gleichförmig und so gemäßigt, daß man meinen könnte, er liebe nur, so sehr er lieben wolle, und wolle es nur in dem Maße, als es die Vernunft erlaubt.<sup>1348</sup>

Die vernünftige Steuerung des Willens ist die angestrebte Wunschvorstellung der Rationalisten. Wolff sprach von Verstand und Wille, die die unteren Erkenntniswege befehlen müssten. Der Wille müsse dabei stetig durch den Verstand gebessert werden, um Tugend zu erreichen. Julie resümiert im Sinne der wissenschaftlichen Aufklärung:

Er ist in Wirklichkeit, was Mylord Eduard zu sein glaubt, in dieser Hinsicht scheint er mir uns andern Gefühlsmenschen, die wir selbst uns doch so sehr bewundern, überlegen zu sein, denn das Herz täuscht uns auf tausenderlei Art und handelt nur nach einem allezeit verdächtigem Grundsatz; die Vernunft aber hat kein anderes Ziel als das Gute; ihre Regeln sind sicher, klar, in der Führung des Lebens leicht zu befolgen, und sie verirrt sich nur, wenn sie sich auf unnütze Grübeleien einläßt, die nicht für sie gemacht sind.<sup>1349</sup>

Julies positives Urteil bezüglich des Verstandes ist angesichts des Leids, das aus ihrem sinnlich-gefühlsbeladenem Verhältnis entstanden ist, nicht überraschend, so dass Wolmar zu Beginn der Ehe als Ideal eines überlegenen Menschen erscheint. Wolmar ist die Verkörperung des philosophischen Lebenswegs.

#### 3.3.4.1 Die Beobachtung als Brücke zur Gesellschaft

Neben der Vernunft zeichnet sich Wolmar durch die Beobachtung, einem Leitmotiv der Aufklärung, aus. „Die größte Neigung Herrn von Wolmars ist das Beobachten. Er schätzt es, die Wesensarten der Menschen und die Handlungen, die er sieht, zu beurteilen. Er urteilt darüber mit einer tiefen Weisheit und vollkommensten Unparteilichkeit.“<sup>1350</sup> Diese Vorliebe fügt sich ins philosophische Konzept, schließlich verweist schon Wolff darauf, dass wir unser Umfeld beobachten sollen,

denn da das Gute und Böse unter die Menschen verteilt ist; so werden wir um so viel mehr von beydem anmerken, je mehr wir auf andere acht haben, und dadurch zugleich kennen lernen, was wir schlimmes an uns haben und was von guten noch fehlet.<sup>1351</sup>

Dabei fällt jedoch bei Wolmar das Fehlen der Selbstbeobachtung auf. Obwohl die Briefform einen Blick in die Seele aller anderen Protagonisten erlaubt, ist Wolmars „Seelenschau“ recht dürftig. Lediglich wenn Julie vom Gespräch mit Wolmar im Wäldchen berichtet,<sup>1352</sup> lässt sich eine vorherige Innenschau bei Herrn Wolmar vermuten, die dennoch indirekt durch Julie wiedergegeben wird. Er selbst spricht nicht von der Beobachtung seiner selbst. War diese sowohl Kernstück des Pietismus als auch Ausgangspunkt für die theoretische Erkenntnis des *Selbst* ebenso wie das Erkennen von Gut und Böse in der metaphysischen Analytik, so zieht Wolmar seine Erkenntnis aus dem anderen. Er wirkt dadurch fast unmenschlich. Seine Erkenntnis erreicht einen Grad an Objektivität, der dem *Ich*, wie es Kant abgrenzt, nicht gegeben ist. Seine Art der Beobachtung besitzt einen wissenschaftlichen, experimentellen Grad, der ein unpartei-

---

<sup>1348</sup> Rousseau, Julie, S. 386.

<sup>1349</sup> Rousseau, Julie, S. 386.

<sup>1350</sup> Rousseau, Julie, S. 386.

<sup>1351</sup> Wolff, Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 229.

<sup>1352</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 514- 516.

liches Urteil impliziert, das beinahe an naturwissenschaftliche Beweisbarkeit grenzt. Die sinnliche Beurteilung, wie sie Kant aus dem Zusammenspiel von sinnlicher Einbildungskraft und logischem Verstand herleitet, spielt für Wolmar keine Rolle, da er kaum Empfindungen hat. Er stützt sich einseitig auf die Ratio. Sein Urteil entspringt vielmehr einer mathematischen Rechnung und erinnert an Wolffs Definition des Urteilens als an ein Unterscheiden durch den Verstand. Doch diese Ansicht wurde bereits bei Baumgarten um sinnliche Aspekte ergänzt. Dieser beschreibt das Urteil als eine Sache, bei der die Bewegungsursachen überschlagen und erwogen werden, um dann zu beurteilen „wie groß das Gute und Böse ist“<sup>1353</sup>. Auch Kants Ansatz der wechselseitigen Einflüsse zwischen dem *Selbst* und seinem subjektiven Urteil und der Gesellschaft, die Beurteilungskriterien vorgibt, wird ausgeklammert.

Habe ich eine ausgeprägte Leidenschaft, so ist es die Lust am Beobachten. Ich liebe es, in den Herzen der Menschen zu lesen. Da nun das meinige mich selten täuscht, da ich meine Beobachtungen mit kaltem Blut und ohne Eigennutz mache und eine lange Erfahrung mir Scharfblick gegeben hat; irre ich mich selten in meinen Urteilen. Das ist auch die ganze Belohnung, die meine Eigenliebe bei meinen steten Studien kennt; denn ich mag selbst keine Rolle übernehmen, sondern sehe nur gern die anderen spielen. Die Gesellschaft ist mir angenehm zur Betrachtung, nicht um Teil von ihr zu sein. Könnte ich die Natur meines Wesens ändern und zu einem lebendigen Auge werden, so tauschte ich gern. Meine Gleichgültigkeit gegen die Menschen macht mich also nicht unabhängig von ihnen; ich habe kein Verlangen danach, daß sie mich sehen, ich habe aber das Bedürfnis, sie zu sehen, und ohne mir lieb und wert zu sein, sind sie mir gleichwohl unentbehrlich.<sup>1354</sup>

Obwohl hier eine Abhängigkeit zwischen Wolmar und der Gesellschaft angeführt wird, so hat Rousseau diese bereits aus dem Übergang des einzelnen Menschen in die Gesellschaft zur Erhaltung seiner selbst beschrieben. Diese Abhängigkeit wird jetzt auf die Beobachtung übertragen.

### 3.3.4.2 Rationale Leidenschaft als Gegensatz zu stürmischer Liaison

Obwohl Wolmar die Leitmotive der Metaphysik bedient, gibt Rousseau ihm eine kritische Note. Die fiktive Ausarbeitung des rationalen Menschen stellt Rousseau mit Wolmar dar, aber im Anschluss – nach der Begegnung mit Julie – zeigt er die Schwächen dieses Weltbilds auf. Zunächst beschreibt sich Wolmar selbst mit den folgenden Worten:

Ich habe von Natur aus eine ruhige Seele und ein kaltes Herz. Ich gehöre zu den Menschen, denen man recht viel Böses nachzureden glaubt, wenn man sagt, daß sie nichts empfinden; das heißt, sie haben keine Leidenschaft, die sie davon abhalten könnte, dem wahren inneren Führer des Menschen zu folgen.<sup>1355</sup>

Hier wird der Verstand im Gegensatz zu Gott zur Kraft, die den Menschen lenkt. Wolmar verschreibt sich ganz der rationalen Seite und macht sie zum Maßstab seines Lebens. Gleichzeitig distanziert er sich von seinen Mitmenschen, die für Rousseaus Gesellschaftstheorie einen wichtigen Schritt in der menschlichen Entwicklung darstellen:

Ich bin für Schmerz und Freude wenig empfindlich; selbst das Gefühl der Teilnahme und der Menschenliebe, das uns Freud und Leid anderer zu eigen macht, empfinde ich nur schwach. Wenn es mir weh tut, rechtschaffene Menschen leiden zu sehen, so ist dabei kein Mitleid im Spiel, denn ich empfinde

---

<sup>1353</sup> Baumgarten, *Metaphysik*, S. 139-140.

<sup>1354</sup> Rousseau, *Julie*, S. 511-512.

<sup>1355</sup> Rousseau, *Julie*, S. 511.

keines, wenn ich Bösewichter leiden sehe. Der einzige Grundsatz, der mich belebt, ist die Ordnungsliebe; das wohlgefügte Zusammentreffen der Spiele des Schicksals mit den menschlichen Handlungen.<sup>1356</sup>

Für Wolmar spielen die Begierden, Leidenschaften und Affekte keine Rolle, er konzentriert sich auf die natürlichen Triebe zu denen Rousseau, wie auch Kant, die Eigenliebe zur Erhaltung der Art und das Mitleid zählt. Jene Instinkte, glaubt die Philosophie (auch Rousseau), seien im Menschen ursprünglich bereits im Naturzustand angelegt. Während allerdings Kant die Begierden als Triebfeder des Handelns sieht, glaubt Wolmar zunächst, dass ausschließlich Eigennutz ursächlich wäre,<sup>1357</sup> um später im Rahmen der Freundschaft zu Julies Vater seine Ansicht zu erweitern. Dennoch irritiert Wolmars Distanz zum Mitleid. Es lässt ihn im Kontext der Beschreibung des natürlichen Menschen und seiner Instinkte unmenschlich erscheinen und es verwundert, dass Wolmar als bar jener Merkmale dargestellt wird, die Rousseau in anderen Schriften dem ursprünglichen Wesen zuordnet.

Mit Verweis auf die, nach Meinung Rousseaus, falsche und unvollständige Darstellung des Menschen bei Hobbes, spricht Rousseau von der „Grimmigkeit seiner Eigenliebe“ und dem „Verlangen nach Selbsterhaltung vor der Entstehung dieser Liebe“<sup>1358</sup>, um letztlich das Mitleid als einzige naturgegebene, ohne Reflexion funktionierende Tugend anzuerkennen, die die Eigenliebe in Schranken hält und im Naturzustand anstelle von Gesetz und Tugend fungiert. Wolffs Auffassung der Entstehung des Mitleids aus der Liebe erteilt Rousseau eine Absage, indem er es als natürliches Gefühl auffasst, das zwar die Eigenliebe mäßige, aber ohne Reflexion sei, was bei Kant den Affekt auszeichnet. Kants spätere Ausführungen zur Selbstliebe als angeboren überraschen nicht; sein Abraten vom Mitleid, da es niemandem helfe, zeigt den Unterschied zu Rousseau auf: Nach Rousseaus Beschreibung handelt es sich beim Mitleid um einen natürlichen Reflex, bei dem automatisch gehandelt wird, was eine bewusste Ablehnung wie bei Kant unmöglich macht. So ist Wolmars fehlendes Mitleid kaum eine bewusste Entscheidung, die schwerlich in der Liebe wurzeln kann, denn auch dieses Gefühl ist Wolmar zunächst unbekannt. Wolmar hat nur eine ungefähre Vorstellung vom Mitleid, fungiert aber als der vernünftige und tugendhafte Schutzherr von Clarens. Sein einziger Schwachpunkt ist Julie, was die Frage aufwirft, wie Wolmars Liebe zu Julie entstehen konnte.

Rousseau differenziert im Sinne seiner Unterscheidung zwischen dem Instinkt als Geschlechtstrieb im Naturzustand und der Liebe als etwas Künstlichem in der Gesellschaft. Während das eine ein allgemeines Begehren sei, sei das andere etwas, dass das Begehren festlege und an einen einzigen Gegenstand binde.<sup>1359</sup> Letzteres schreibt er der Gewohnheit in der Gesellschaft als etwas Geistig-Seelisches zu. Die Künstlichkeit dieses Gefühls begründet Rousseau damit, dass der Wilde keine Begriffe von Schönheit und Proportionen habe und dementsprechend auch nicht vergleiche. Er kenne kein Gefühl von Liebe oder Bewunderung. Erst mit der Gesellschaft stelle sich der Geschmack ein, ebenso wie die Möglichkeit der Wahl.<sup>1360</sup> Für den Wilden, der dem einfachen Begehren folge, sei dies einfacher. Ihm fehle schließlich das Gefühl der Liebe, ebenso wie die daraus resultierende Bevorzugung und die darauffolgenden Streitigkeiten. Da dem Wilden die Einbildungskraft fehle, fehle ihm auch das

---

<sup>1356</sup> Rousseau, Julie, S. 512.

<sup>1357</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 513.

<sup>1358</sup> Rousseau, Diskurs über den Ursprung, S. 141.

<sup>1359</sup> Vgl. Rousseau, Diskurs über den Ursprung, S. 155.

<sup>1360</sup> Vgl. Rousseau, Diskurs über den Ursprung, S. 157.

Gefühl der Liebe. In der Gesellschaft jedoch erwacht mit der Liebe „die Eifersucht [...]; die Zwietracht triumphiert, und die süßeste der Leidenschaften empfängt Opfer menschlichen Blutes“<sup>1361</sup>. Vielleicht lässt sich aus dieser Auffassung Rousseaus erklären, dass er zwischen dem privaten, inneren Gefühl und der vernünftigen Tugend in der Gesellschaft differenziert. Scheint er doch zu glauben, dass zumindest das Gefühl der Liebe in der Gesellschaft Schaden anrichten kann.

Dieser Gedankengang spiegelt sich in der Figur Wolmars wider. Als weiser Anführer seiner Gesellschaft verfügt er über keinerlei Leidenschaften und kann so innerhalb seiner kleinen Gemeinde gegen Zwietracht und Streitigkeit vorgehen. Er ist nicht der Wilde; denn obwohl er ohne Einbildungskraft und Gefühl agiert, entscheidet er reflektiert. Wolmar schafft es, selbst bei diesen Instinkten zum Beobachter zu werden, womit er sich wiederum der theoretischen Annahme der Instinkte als menschlichem Wesenszug im Naturzustand entzieht.

Ich sah, daß des Menschen allgemeine Wesensbeschaffenheit eine an sich unschuldige Eigenliebe ist, die erst durch die Umstände, welche ihr eine bestimmte Richtung geben, gut oder böse wird, welche wieder von den Gebräuchen, Gesetzen, Ständen, Glücksgütern, kurz von unsern gesamten menschlichen Einrichtungen abhängen.<sup>1362</sup>

Aus der Beobachterposition heraus schlussfolgert er ganz im Sinne von Rousseaus Gesellschaftsvertrag, dass der Mensch von Natur aus gut ist und erst mit der Gesellschaft und ihren Einrichtungen eine negative Entwicklung vollzieht.

Rousseau zeichnet den Menschen als ein Wesen, das aus dem Naturzustand heraustritt und sich und sein Leben selbst gestaltet. Diese Gestaltung funktioniert über den Verstand. Was nun als großartiger Emanzipationsgedanke weg von einer gottgelenkten Existenz, hin zum selbstbewussten, autonomen Individuum gesehen werden kann, ist bei Rousseau die Quelle des Übels. War der Mensch im Naturzustand noch gut, ist er nun durch die Übernahme der Eigenverantwortlichkeit Irrtümern und Lastern unterworfen. Doch hierbei bildet Wolmar die löbliche Ausnahme. Sein Mangel an Einbildungskraft, Begierden oder auch Gefühlen scheint Laster von ihm fernzuhalten. Dies gereicht ihm als rational-denkendem Kopf von Clarens zum Vorteil. Der Mangel lässt ihn frei von Affekten wie der Eifersucht sein, so dass er die Freundschaft zwischen seiner Frau und St. Preux dulden kann. Dass er überhaupt Gefühle für Julie entwickelt, kann man seinem Eintritt in die Gesellschaft zuschreiben. Erst mit diesem Schritt bekommt er eine Vorstellung von der Liebe, womit er dem Modell Rousseaus von der künstlichen Liebe als Produkt der Gesellschaft Rechnung trägt. Dabei entsteht jedoch eine Abhängigkeit vom anderen. Diesen Aspekt stellt Karlfriedrich Herb heraus und verbindet das Glück mit der Vernunft.

Rousseau besteht so sehr auf einer ursprünglichen Vernunft- und Gesellschaftslosigkeit, dass ihm dieser Mangel gerade zur Bedingung einer geglückten Existenz wird. Der Archetypus der Gattung lebt allein und ohne Sprache, ganz dem selbstgenügsamen Gefühl seiner Existenz hingegeben, in Harmonie mit einer Natur, deren Kreislauf er nirgends durchbricht. Vom Glück dieses Ursprungs aus betrachtet, lassen sich Vernunft und Gesellschaft nur als Verlust von Identität verstehen. Sie führen in den Ruin der

---

<sup>1361</sup> Rousseau, Diskurs über den Ursprung, S. 189.

<sup>1362</sup> Rousseau, Julie, S. 513.

Unmittelbarkeit, setzen den Einzelnen außer sich, knüpfen sein Glück an die Willkür des anderen und schaffen auf Dauer ein System der Bedürfnisse, in dem jeder zum Sklaven des anderen wird.<sup>1363</sup>

Dieser Gedanke lässt sich hier auf Wolmar anwenden. Nachdem er vor der Begegnung mit Julies Vater allein war, tritt er nun in die Gesellschaft ein. Zugleich zeichnet er sich durch seinen Verstand aus. Beide Komponenten sind nach Herb ursächlich für den Identitätsverlust und die Abhängigkeit des Glücks, so dass Wolmars fehlendes Glück hierin begründet sein kann. Spätestens mit dem Tod Julies wird seine emotionale Abhängigkeit offensichtlich.

Obwohl Rousseau Wolmar mit Teilen seiner Theorie belegt, thematisiert er die Eckpfeiler der aufgeklärten Wissenschaft, überspitzt sie, so dass der Eindruck der bewussten Verkürzung der wissenschaftlichen Definition entsteht. Wolmar ist nicht nur Repräsentant seiner Theorie zum Naturzustand versus der Künstlichkeit in der Gesellschaft, er ist auch ein Konstrukt, mit dem Rousseau die Metaphysik vorführt, denn gerade im verstandsgeliteten, philosophisch-metaphysischen Individuum sieht Rousseau ein Konstrukt, das die Menschheit nicht voranbringt. Im Diskurs zeichnet Rousseau ein wissenschaftliches Wesen, das er als hypothetisch betrachtet und das durchaus Parallelen zu Wolmar und seiner rationalen Ordnungsliebe aufweist:

Wenn wir einen wilden Menschen vorstellen wollten, der in der Kunst des Denkens so geschickt wäre, wie ihn uns unsere Philosophen darstellen; wenn wir aus ihm, nach ihrem Beispiel, selbst einen Philosophen machten, der allein die erhabensten Wahrheiten entdeckte, der sich aufgrund einer Reihe höchst abstrakten Schlussfolgerungen Maximen der Gerechtigkeit und der Vernunft schüfe, die aus der Liebe zur Ordnung im allgemeinen [...] hergeleitet wären; mit einem Wort, wenn wir in seinem Geist so viel Intelligenz und Einsicht annähmen, wie er haben muß und wie man tatsächlich Schwerfälligkeit und Stupidität bei ihm findet – welchen Nutzen würde die Art aus dieser ganzen Metaphysik ziehen, die sich nicht mitteilen ließe und die mit dem Individuum unterginge, das sie erfunden hätte?<sup>1364</sup>

Im Diskurs führt Rousseau im Anschluss die Bedeutung der Sprache und der Gemeinschaft aus und so ändert sich Wolmars Haltung mit seiner Sozialisierung, die bereits bei der Freundschaft beginnt und ihn mit dem Entdecken seiner Leidenschaft für Julie weiter vom radikal rationalistischen Denken wegführt. Betont wird dafür das Freundschaftsideal. Nicht nur zu St. Preux baut Wolmar eine tiefe Bindung auf, sondern auch zu Mylord Eduard. Das aufgeklärte Ideal der Gemeinschaft und der Freundschaft werden im kommunenartigen Zusammenleben in Clarens und in der Figur des Menschenfreunds Wolmar aufgenommen. Entsprechend diesem Kodex ist Wolmar ganz der loyale, zuverlässige Ratgeber, der sich in dieser Rolle als vernunftbetonter Beobachter wohlfühlen scheint. Eine affektive Bindung geht er jedoch mit keinem seiner Freunde ein.

### **3.3.4.3 Die Bedeutung der Affekte und Leidenschaften für Wolmar**

Obwohl Wolmar als der kalte Vernunftmensch dargestellt wird, ringt ihm Julies Tugendhaftigkeit Emotionen ab. Als er beschließt, seine Position vom Beobachter zum „Schauspieler“ – also einem aktiven Part der Gesellschaft – zu ändern, ändert sich damit seine Beziehung zu seinen Mitmenschen, wodurch er die „Kenntnis des Menschen, von der die müßige Philoso-

---

<sup>1363</sup> Herb, Karlfriedrich, Jean-Jacques Rousseau, Ein Moderner mit antiker Seele, in: Kreimendahl, Lothar (Hg.), *Philosophen des 18. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2000, S. 144.

<sup>1364</sup> Rousseau, Diskurs über den Ursprung, S. 115-117.

phie nur den Schein hat“<sup>1365</sup>, erlangt. In dieser Situation bemerkt er, dass er allein ist. Sein Entschluss zur Ehe mit Julie gründet in der Überlegung, hier Abhilfe zu schaffen, festigt sich aber über seine Leidenschaft für Julie, die ihm vor Augen führt, dass die Vernunft nicht vor den Leidenschaften gefeit ist: „Alles geht gut, solange die Kälte sie vor Versuchungen bewahrt; treffen sie aber auf eine, so sind sie im Augenblick des Angriffs auch schon besiegt.“<sup>1366</sup> Doch Eingedenk der Annahme, dass die Leidenschaften die Triebfeder unseres Handelns sind, erfährt Wolmar erst Leidenschaft, als er seinen Beobachtungsposten verlässt und zum handelnden Mitglied der Gesellschaft wird. Daraus lässt sich nicht nur schlussfolgern, dass aktives Handeln Leidenschaft braucht, sondern auch, dass die Leidenschaften erst mit der Gesellschaft entstehen. Erst aus seiner Erkenntnis der Einsamkeit und seinem Wunsch nach Gesellschaft entsteht sein leidenschaftlicher Entschluss, Julie zu heiraten.

Zudem weist Wolmar die philosophischen Überlegungen, dass der Verstand jederzeit über die Leidenschaften herrschen sollte, zurück. Die Praxis enttarnt die Philosophie als weltfremde Theorie. Doch auch die wissenschaftliche Lehre war sich darüber bewusst, dass ein vollkommen rationaler Mensch, der frei von Begierden ist, nicht existiert. Wolmars Darstellung als absoluter Vernunftmensch wäre auch in der Wissenschaft lebensfern. Nicht nur Voltaire hält die Führung der Leidenschaften durch die Vernunft für eine temporäre Angelegenheit, sondern auch Wolff und Baumgarten postulieren zwar die Herrschaft der Vernunft als Ziel, betonen aber zugleich, dass die Leidenschaften ihren Platz haben.<sup>1367</sup> Ein Mensch bar jeglicher Leidenschaft ist in dieser Totalität nicht ihr Ideal. Ihr geht es darum, sie zu beherrschen, anstatt sie auszumerzen. Die Philosophie hat spätestens mit Kant erkannt, dass die Leidenschaften Triebfeder allen Handelns sind. Insbesondere Kant setzt die Begierden oder Leidenschaften in seiner *Anthropologie* noch einmal in Bezug zum Selbst, indem er die Selbstbestimmung und die Begierde als Antrieb des Handelns zusammenhängend erläutert. Ebendies belegt im Verlauf des Romans Wolmars Entwicklung. Er „sündigt gegen die Klugheit“<sup>1368</sup>, weil er seine Leidenschaft für Julie zur Triebfeder seines Handelns macht, obwohl er sich des Risikos eines unglücklichen Ausgangs bewusst ist.

Als Julie erfährt, dass Wolmar wusste, dass sie zuvor leidenschaftlich mit St. Preux verbunden war, überrascht die Leidenschaft, mit der Wolmar seine Gefühle für Julie beschreibt, die so gar nicht zu dem rationalen Menschen passen wollen. Er spricht von der „ersten und vielmehr [der] einzigen Rührung“<sup>1369</sup>, die er in seinem Leben erfuhr. So wie Condillac anhand einer Statue beschreibt, wie sie jeden Sinn nacheinander erlebt,<sup>1370</sup> erfährt Wolmar nun die erste Leidenschaft ebenso isoliert, wie Condillacs Statue. Das Entdecken seiner leidenschaftlichen Seite sieht Wolmar in Relation zur Vernunft:

Nur feurige Seelen können kämpfen und siegen. Alle großen Anstrengungen, alle erhabenen Handlungen sind ihr Werk, die frostige Vernunft hat niemals etwas Rühmliches zuwegegebracht; man triumphiert nur dadurch über die Leidenschaften, daß man eine der anderen entgegenstellt. Wenn die Leidenschaft der Tugend sich erhebt, so herrscht sie allein und hält alles im Gleichgewichte. Auf solche Art

---

<sup>1365</sup> Rousseau, Julie, S. 513.

<sup>1366</sup> Rousseau, Julie, S. 514.

<sup>1367</sup> Vgl. z. B. Baumgarten, *Metaphysik*, S. 161.

<sup>1368</sup> Rousseau, Julie, S. 514.

<sup>1369</sup> Rousseau, Julie, S. 514.

<sup>1370</sup> Vgl. Condillac, *Abhandlung über die Empfindung*. Die gesamte Abhandlung von Condillac geht vom Beispiel der Statue aus, die nach und nach jeden Sinn entdeckt.



entsteht der wahre Weise, der nicht mehr als ein anderer vor Leidenschaften sicher ist, der aber allein sie durch sie selbst zu überwinden weiß und, gleich einem guten Steuermann, auch bei widrigen Winden den Kurs hält.<sup>1371</sup>

Da Wolmar nun Leidenschaft erfahren hat, ordnet er sie dennoch ganz nach metaphysischem Vorbild ein, indem er für eine Lenkung der Leidenschaften gleich einem Steuermann eintritt. So öffnet er sich in seiner Verbundenheit mit Julie für Gefühle, bleibt aber trotzdem kühl. In Julies Worten: „Wolmar ist kalt, aber nicht gefühllos.“<sup>1372</sup>

Die zweite Leidenschaft erfährt Wolmar beim bevorstehenden Tod Julies. Zumindest zeigt er alle Anzeichen einer Leidenschaft, die Kant beschreibt. Er zeichnet sich selbst als affektiv handelnden Menschen, wenn er sein Verhalten vor Julies Tod beschreibt: „Mit hastigen Schritten wanderte ich umher, in einer Erregung, wie ich sei noch nie gefühlt hatte. Diese anhaltende, qualvolle Angst folgte mir überall hin. Ich schleppte ihre unerträgliche Last mit mir umher.“<sup>1373</sup> Der Gedanke an Kants Gegenüberstellung von Bangigkeit als Furcht vor einem unbestimmten Übel und dem Mut als Pendant, den Wolmar erst fassen muss, um Julie die Diagnose des Arztes mitzuteilen, wird hier verbildlicht. Obwohl ihm der Tod seiner Frau nahegeht, trennt ihn immer noch eine gewisse Gefühlskälte vom Empfinden eines St. Preux': „Sie haben ihr nur noch Tränen zu geben; Sie werden den Trost haben, um sie zu weinen. Mir in meinem Leiden ist dieses Vergnügen der Betrübten versagt, ich bin unglücklicher als Sie.“<sup>1374</sup> Wolmar hat sich im Laufe der Ehe mit Julie gewandelt. Denn nun erkennt er das Fehlen der Leidenschaften, wie sie die Trauer darstellt, als einen Mangel.

Wolmar wird mit jenen Charakteristika ausgestattet, die in der wissenschaftlichen Theorie als erstrebenswert dargestellt werden, und dennoch scheinen sie ihn nicht glücklich zu machen. Die Idee, Glück durch Rationalität zu erlangen, wendet sich in der Realität gegen ihn. Er würde gerne trauern, kann es aber nicht. Leidenschaft wird als Veranlagung dargestellt, die Wolmar glaubt, nicht erreichen zu können, und doch beschreibt Clara ihn als trauernden Mann, unruhig und aufgeregt, der nur noch nicht gelernt hätte, zu akzeptieren, dass er seine Trauer nicht nach rationalem Ideal willentlich beherrschen kann: „Wider seinem Willen empört sich sein Herz gegen seine eitle Vernunft.“<sup>1375</sup> In diesem Zustand redet er mit der abwesenden Julie, was symptomatisch für Kants Definition der Gemütskrankheiten ist, denn der Verdacht, dass jemand nicht ganz richtig im Kopf sei, fiel schon dadurch auf, dass er mit sich selbst laut spreche und dass er für sich im Zimmer gestikuliere.<sup>1376</sup> Kant kennt unterschiedliche Ursachen der Gemütskrankungen, die meist mit der Einbildungskraft oder einer gestörten Vernunft verbunden sind. Gemeinsam ist ihnen der Verlust des Gemeinnsinns, wie ihn Clara in ihrem letzten Brief andeutet. Diese Entwicklung bestätigt nur, dass Wolmar zum Schluss ganz in seinem Kummer aufgeht und ihn seine rationale Lebenssicht nicht mehr bestimmt. Es ist die Abkehr von der Totalität eines einseitig rationalen Prinzips.

---

<sup>1371</sup> Rousseau, Julie, S. 514-515.

<sup>1372</sup> Rousseau, Julie, S. 737.

<sup>1373</sup> Rousseau, Julie, S. 743.

<sup>1374</sup> Rousseau, Julie, S. 740.

<sup>1375</sup> Rousseau, Julie, S. 781.

<sup>1376</sup> Vgl. Kant, Anth, AA VII, 218.

### 3.3.4.4 Die Ehe als gesellschaftliche Pflicht

Die gesamte Wahrnehmung von Wolmar als jemandem, der nie zuvor geliebt hat,<sup>1377</sup> der sich Zeit lässt, bis er die Ehe eingeht, zu jenem bedachten, rücksichtsvollen und letztlich doch fühlenden Ehemann, der Julies Tod betrauert, entwickelt sich stetig und gipfelt in einer Freundschaft mit St. Preux, in der sich Wolmar als väterlicher Ratgeber erweist. Dennoch haftet all seinem Tun ein tugendhafter Pflichtimpetus an. Dieser Eindruck verstärkt sich noch durch St. Preux' Überschwänglichkeit, zu der Wolmar und „sein regelmäßiges, ordentliches Leben und seine leidenschaftslose Art“<sup>1378</sup> den Kontrast bildet. Damit steht sie aber für das metaphysische Konzept der Aufklärung, das eine Beherrschung der Leidenschaften postuliert und das Gegenstück zu Protagonisten wie Steeley oder dem Paar Carlson mit Mariane bei Gellert und zu Julie und St. Preux bei Rousseau bildet. Trotz seiner Bewunderung für Wolmar lehnt St. Preux dieses Konzept ab und kann sich nicht vorstellen, dem Glück aus Anstand und Tugend zu entsagen, dies gehe über die Menschenkraft.<sup>1379</sup>

Julie denkt anders. In ihrer Ehe mit Wolmar glaubt sie, dass leidenschaftliche Liebe kein Garant für Glück sei, sondern Tugendhaftigkeit und die dadurch gewonnene Ruhe eine dauerhafte Beziehung ermögliche:

[W]as mich lange Zeit getäuscht hat und sie vielleicht immer noch täuscht, ist der Gedanke, die Liebe sei notwendig für eine glückliche Ehe. Mein Freund, dies ist ein Irrtum; Rechtschaffenheit, Tugend, bestimmte Übereinstimmungen, weniger in Stand und Alter als in Gemütsart und Temperament, sind für zwei Eheleute ausreichend. Dies schließt nicht aus, daß aus dieser Vereinigung nicht eine sehr zärtliche Zuneigung entspringt, die, wenn auch nicht gerade Liebe, so deswegen nicht weniger süß und dadurch nur um so dauerhafter ist.<sup>1380</sup>

Die Aufgabe, die sie in der Ehe sieht, unterscheidet sich gravierend von einem Liebesverhältnis: „Man heiratet nicht, um einzig und allein aneinander zu denken, sondern um miteinander die Pflichten des bürgerlichen Lebens zu erfüllen.“<sup>1381</sup> Liebesbeziehungen aus Leidenschaft erteilt sie nach ihrer Eheschließung eine klare Absage:

Es gibt keine Leidenschaft, die uns in so starkem Maße verblendete als die Liebe. Man hält ihre Heftigkeit für ein Zeichen ihrer Dauer; das von einem so süßen Gefühl überladene Herz dehnt sie sozusagen auf die Zukunft aus, und solange die Liebe dauert, glaubt man, sie werde nie enden.<sup>1382</sup>

Gerade die Langlebigkeit versus die Kurzlebigkeit der Leidenschaften ist ein zentraler Aspekt bei Rousseau, der seine Glücksphilosophie mitbestimmt. Hier drängt sich der Bezug zu Kant auf. Dieser unterscheidet schließlich die Affekte von den Leidenschaften anhand ihrer Dauerhaftigkeit. Ebenso zieht Julie das Dauerhafte dem affektiv-leidenschaftlichen aus der Verbindung mit St. Preux vor.

Ohne Leidenschaft ist der realistische Blick auf den anderen möglich, der durch Leidenschaften getrübt würde. So heißt es:

Was Herrn von Wolmar betrifft, so nimmt uns keine Verblendung voreinander ein; wir sehen uns so, wie wir sind. Die Empfindung, die uns vereint, ist nicht der blinde Überschwang verliebter Herzen,

---

<sup>1377</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 357.

<sup>1378</sup> Rousseau, Julie, S. 385.

<sup>1379</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 350.

<sup>1380</sup> Rousseau, Julie, S. 388.

<sup>1381</sup> Rousseau, Julie, S. 388.

<sup>1382</sup> Rousseau, Julie, S. 388.

sondern die unerschütterliche und beständige Zuneigung zweier rechtschaffener und vernünftiger Personen, denen bestimmt ist, den Rest ihrer Tage miteinander zu verbringen, die mit ihrem Schicksal zufrieden sind und sich bemühen, es einander angenehm zu machen.<sup>1383</sup>

Die Verbindung zur Verstandslehre der Metaphysik ist unübersehbar und bereits mehrfach in der Forschungsliteratur aufgegriffen worden. Claras Sichtweise und ihre Ehe mit Herrn von Orbe unterstreicht dieses Bild eines glücklichen Lebens auf Basis vernünftiger Gründe zusätzlich. Claras Überzeugung von einer vernünftigen Liebe wird ganz im zeitlichen Kontext von Gellerts Gräfin verfochten.

Der Hinweis auf eine Ehe ohne Illusion unterstreicht den rationalen Einfluss noch. Schließlich wird hier die Einbildungskraft als glücksbehindernd und ehefeindlich dargestellt. Da die Einbildungskraft beispielsweise bei Baumgarten auf Basis empfundener Dinge entwickelt wird,<sup>1384</sup> kann nur eine Ehe ohne sinnliche Einflüsse und Vorstellungen frei von Illusionen sein. Julie und Wolmar verbinden keine leidenschaftlichen Gefühle und so kann die Ehe illusionsfrei sein. Eingedenk der unterschiedlichen Klarheits- oder Erkenntnisstufen von dunklen bis hin zu klaren Vorstellungen und der Einordnung der Einbildung im Kontext einer Generation, die nach Erkenntnis strebt, wird deutlich, wie wichtig das Zurückdrängen der Illusion ist, um dem aufgeklärten Ideal zu entsprechen, denn die Einbildung stelle nicht alles klar vor, was in den Empfindungen enthalten gewesen wäre, so dass Dunkelheit herrsche würde.<sup>1385</sup> Dies beinhaltet auch die Auffassung von der Ehe, so dass eine Ehe ohne Empfindungen nicht im Dunkeln verbleibt, sondern Klarheit und die idealisierte rationale Sicht ermöglicht.

### 3.3.4.5 Gemeinschaft und Freundschaftsideal unter der Ägide von Wolmar

Rousseaus Oeuvre kommt nicht ohne das Thema Gemeinschaft aus, das in seinem Gesellschaftsvertrag mündet. Wobei angemerkt werden muss, dass die kleine Gesellschaft von Clarens nicht mit Rousseaus großem Plan von der Gesellschaft als Staatsform gleichzusetzen ist.<sup>1386</sup> Dennoch nimmt der Roman das Thema in Form der Gemeinschaft von Clarens auf. Nicht nur die Beschreibung der kommunen Lebensweise dort, sondern auch die Gegenüberstellung der Zweisamkeit des vorehelichen Teils mit dem gemeinschaftlichen Leben in Clarens nach Julies Eheschließung, reflektieren Rousseaus Gedanken. Der Roman arbeitet damit die Gesellschaftsthematik auf. Dazu zählt die gegensätzliche Beschreibung des Pariser Lebens von St. Preux im Vergleich zum harmonischen Beisammensein in Clarens. Cassirer sieht in St. Preux' Beschreibung des Pariser Gesellschaftslebens<sup>1387</sup> eine autobiografische Erfahrung Rousseaus. Gleichzeitig sieht er in der Verbindung St. Preux' mit Mylord Eduard Rousseaus eigenes Freundschaftsideal versinnbildlicht. Rousseaus Misanthropie begründe seine Sehnsucht nach einer enthusiastischen Freundschaft, deren Ideal aber Rousseaus Erfahrungen nach die Pariser Intellektuellen-Zirkel nicht verwirklichen können.<sup>1388</sup> Dafür erschafft er in Clarens eine Gemeinschaft, in der die Freundschaft aller zur Grundlage für Harmonie und Glück werden soll. Nun bilden das Freundschafts- und Gemeinschaftsideal sozialetische

---

<sup>1383</sup> Rousseau, Julie, S. 389.

<sup>1384</sup> Vgl. Baumgarten, Metaphysik, S. 126.

<sup>1385</sup> Vgl. Wolff, empirica psychologia, § 130.

<sup>1386</sup> Vgl. Duchet, Anthropologie et Histoire, S. 300.

<sup>1387</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 233.

<sup>1388</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 14.

Leitgedanken der Aufklärung, die sich in der Briefkultur manifestieren und prägend für die Empfindsamkeit sind. Dennoch unterscheidet sich die Gesellschaft von Clarens vom, bis dato, bei Gellert und im Pietismus gezeichneten Idyll.

Die Voraussetzungen des Freundschaftszirkels bilden zunächst Clara und Julie, während auf männlicher Seite St. Preux und Mylord Eduard ihre Freundschaft pflegen. Mit Wolmar tritt dann eine Person hinzu, die dieses Gebilde in Form bringt und in eine neue Richtung weist. So setzt Rousseau nicht einen gottesfürchtigen Mann an die Spitze der Gemeinschaft, sondern einen Rationalisten. Die pietistische Innenschau, aus der sich der Blick für das Diesseits entwickelt und die in der Gemeinschaft die Idee der Wohlfahrt verwirklichen möchte, ist somit nicht Ausgangspunkt des Atheisten Wolmar. Das Zurückdrängen sinnlicher Begierden zugunsten der Gemeinschaft, wie in der christlichen Lehre gefordert, ist für den Rationalisten Wolmar kaum schwierig. Er hat kein christliches Konzept verinnerlicht, ist aber derjenige, der die Rahmenbedingungen für ein Zusammenleben der Wertegemeinschaft errichtet.

Bereits bei Gellert wurde eine familiär-häusliche Gemeinschaft als Gegenentwurf zur individuellen Lebensweise etabliert, stand aber unter einem religiösen Stern. Die religiöse Morallehre definiert die Wohlfahrt des anderen in der Gemeinschaft als größtmögliches Glück, so dass die Gemeinschaft Baustein des eigenen Glücks ist.<sup>1389</sup> War der Gemeinschaftsgedanke bisher durch Nächstenliebe, Tugend und das Vertrauen auf Gott geprägt, bekommt er nun durch Wolmar neue Nuancen. Auch in Clarens bleibt die Tugendhaftigkeit bzw. die Weisheit Grundvoraussetzung der Gemeinschaft. Nun ist der Unterschied zwischen Tugend und Weisheit nicht wirklich gravierend, denn der Tugendhafte möchte das Gute und der Weise kann es darüber hinaus sogar erkennen. Nach bekanntem Muster will derjenige, der das Gute erkennt, dieses erreichen, womit er automatisch tugendhaft ist. Für Rousseau ist nicht der Wille, das Glück oder die Wohlfahrt des Einzelnen ausschlaggebend, sondern, so wie es bereits Gellert angestoßen hat, der Staat ist derjenige, der nach sittlichem Gesetz für alle in der Gemeinschaft Sorge tragen soll. Was bei Gellert noch durch den allmächtigen Gott und die christliche Gemeinschaft zusammengehalten wird, ist bei Rousseau durch Wolmar als Lenker der Gemeinschaft konstituiert. Ähnlich wie ein Staat wird Clarens von Wolmar beherrscht. Rousseaus Grundanliegen, dass die Autonomie der Mitglieder der Gemeinschaft die Grundstruktur des staatlichen Handelns ausmacht, so dass die Herrschaft des Gemeinwillens die Selbstbestimmung des Einzelnen dauerhaft sichert,<sup>1390</sup> kommt in Clarens exemplarisch zum Ausdruck.

Im zweiten Teil von Rousseaus Briefroman stellt die Gemeinschaft größtmögliches Glück in Aussicht. Gottgefälligkeit ist jedoch kein direkter Impetus dieser Gemeinschaft, sondern ein funktionierendes, nützliches Zusammenleben, das durchaus auch wirtschaftliche Aspekte berücksichtigt. Gemeinsame Werte wie die Erziehung bilden das verbindende Element von Clarens und weniger die jenseitige Hoffnung. Aufgrund dieser Überlegung erklärt sich Wolmars zentrale Stellung als Gründer dieser Gemeinschaft. Die Liebesirrgänge Mylord Eduards und St. Preux' Hilferuf an Wolmar legen dar, wie alle männlichen Beteiligten sich an Wolmars Weisheit orientieren. Dieser lädt gerne nach Clarens ein und setzt die Gemeinschaft bewusst als diesseitigen Kontrapunkt zur jenseitigen Glaubensgemeinschaft:

---

<sup>1389</sup> Vgl. Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 20.

<sup>1390</sup> Vgl. Herb, *Jean-Jacques Rousseau*, S. 146.

So kommt denn, ihr so selten Menschen, unsres Hauses Glück mit uns zu teilen und zu mehren. Was auch die Gläubigen vom andern Leben erhoffen mögen, so ist mir's doch lieb, das gegenwärtige mit ihnen zu verbringen; und ich spüre, daß Sie, so wie Sie sind, besser zu mir passen, als wenn Sie das Unglück hätten, so wie ich zu denken.<sup>1391</sup>

### 3.3.4.6 Wille, Urteil und Strafe in der Gemeinschaft von Clarens

Rousseau baut nicht nur dieses Idyll ohne Gott, sondern er konzipiert einen Kleinstaat, der Ausläufer für eine autarke Ordnung ist, und setzt die Protagonistin als Hüterin der Ordnung ein. Ihr „Gerichtstag“<sup>1392</sup> klärt Rechtshändel nach einem moralischen Werteprinzip, das aus der Güte Julies hergeleitet wird. Ihre Prinzipien sind so gerecht und allgemeingültig, wie es sich Kant wohl für seine Beurteilungskriterien wünscht. Doch während Wolmars Verweise weniger gefürchtet sind, haben Julies Vorwürfe eine größere Wirkung. Die Bestrafung liegt in ihrem System im Menschen selbst. Wolmars Art, durch Gerechtigkeit und Wahrheit den zu Strafenden zu demütigen und zu beschämen, wäre nicht so wirkungsvoll wie Julies Appell an das Gute im Menschen, an das auch Rousseau glaubt. Während Wolmar nach rationalen Prinzipien vorgeht, appelliert Julie an die affektiven Bereiche des Menschen.

Nach Meinung der Metaphysiker ist die Reue mit der Scham verbunden, als Unlust über das Urteil anderer.<sup>1393</sup> Die Besserung durch Reue, die Rousseau hier geltend macht, findet sich in der wissenschaftlichen Literatur sonst nicht. Lediglich der gute Rat wird geschätzt. So heißt es bei Kant:

[E]twas zu Herzen nehmen, worunter jeder gute Rat oder Lehre verstanden wird, die man sich angelegen zu sein den festen Vorsatz faßt, ist eine überlegte Gedankenrichtung, seinen Willen mit genug starkem Gefühl zur Ausübung desselben zu verknüpfen. – Die Buße des Selbstpeinigens statt der schnellen Verwendung seiner Gesinnung auf einen besseren Lebenswandel ist rein verlorene Mühe und hat noch wohl die schlimme Folge, bloß dadurch (durch die Reue) sein Schuldregister für getilgt zu halten und so sich die vernünftige Weise jetzt noch zu verdoppelnde Bestrebung zum Besseren zu ersparen.<sup>1394</sup>

Während nun Julie die unteren Erkenntniswege anspricht, bleibt nach Meinung der Philosophie die Besserung durch den Verstand mit Hilfe der Strafe die wirkungsvollere Variante. Schließlich wird auch das Urteil auf Verstandsbasis gefällt. Julies Anhören der „Klage und Antwort“<sup>1395</sup> entspricht zwar der wissenschaftlichen Auffassung des Urteils als „Wahrnehmung eines Verhältnisses zwischen zwei Vorstellungen, die man vergleicht“<sup>1396</sup>, führt aber anschließend aus dem erkenntnistheoretischen Denken hin zu einer affektiven Behandlung des Vergehens. Dabei gibt es keine gesellschaftlichen Beurteilungskriterien, sondern es gilt das individuelle Rechtsempfinden Julies. Genau diese individuelle Beurteilung mit dem Ziel der inneren, selbsttätigen Auseinandersetzung sieht Rousseau als größten Nachteil des Individuums im Staatskonstrukt. Der schlimmste und härteste Zwang der Gesellschaft liege in der Macht, die sie über die inneren Regungen, also Gedanken und Urteile, habe, wodurch sie die Freiheit, Selbstständigkeit und das eigene Urteil zunichtemache. Dadurch werde dem Indivi-

---

<sup>1391</sup> Rousseau, Julie, S. 690.

<sup>1392</sup> Rousseau, Julie, S. 486.

<sup>1393</sup> Vgl. Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 465.

<sup>1394</sup> Kant, Anth, AA VII, 236.

<sup>1395</sup> Rousseau, Julie, S. 486.

<sup>1396</sup> Condillac, Abhandlung über die Empfindungen, S. 10.

duum das Denken und Urteilen genommen, was nun die Gesellschaft erledige.<sup>1397</sup> Julies Weg erscheint als der Versuch, jene Entwicklung abzuschwächen, indem keine rationalen Beurteilungskriterien zur Anwendung kommen, sondern Güte und Reue der Gradmesser für Gerechtigkeit sind.

Dennoch thematisiert Rousseau das Problem eines Individuums, das sich mit den allgemeingültigen Regeln einer Gesellschaft arrangieren muss, um darin existieren zu können. Selbst St. Preux und Mylord Eduard gliedern ihr individuelles Leben in die Gemeinschaft ein, die umfassender ist als ihre Männerfreundschaft.

Rousseaus Individuum ist viel stärker an der Gemeinschaft orientiert, als es später Goethes Werther ist, der zum Gegenspieler des gesellschaftlichen Wirs wird. Während der erste Teil der *Nouvelle Héloïse* noch dem gefühlsbetonten Individualismus in Gestalt St. Preux' verschrieben ist, verdrängt im zweiten Teil das Konzept des Individuums als Teil der Gemeinschaft diese Auffassung. St. Preux findet als Erzieher der Kinder seine Aufgabe in Clarens, so dass sich für ihn die Gemeinschaft dem Alleinsein gegenüber als überlegen erweist.

Damit führt Rousseau seine politischen Überlegungen zur Gesellschaft literarisch aus, denn für ihn geht das Individuum in der Gesellschaft auf und ordnet sich dem Willen der Gesellschaft unter. Diese Übertragung des Ich-Prinzips auf die Regeln der Gesellschaft wird von ihm selbst gewählt, da für Rousseau die echte Freiheit in der Bindung an Gesetze, die die Ungleichheit unter den Menschen ausgleichen sollen, besteht und nur so das Individuum zum Teil des Ganzen wird. Diesem Umstand trägt Rousseau im Erziehungsgedanken Rechnung, so dass St. Preux' Aufgabe der Kindererziehung im Sinne der Gemeinschaft von Clarens dies literarisch abbildet.

Nicht die natürliche Familie ist für Rousseau die angestrebte sittliche Form der Gemeinschaft, wengleich sie in der *Nouvelle Héloïse* zur Ikone der Tugend wird, sondern dem Gefühl wird deutlich die Vernunft entgegengesetzt. „Gegenüber der Allgewalt der ‚Natur‘ wird die Idee der Freiheit ausgerufen. Die höchste Form der menschlichen Gemeinschaft will Rousseau nicht der bloßen Herrschaft natürlicher Kräfte und natürlicher Instinkte überlassen; sie soll vielmehr aus der Kraft des sittlichen Willens entstehen und gemäß seinen Forderungen bestehen.“<sup>1398</sup>

An diesem Punkt in Rousseaus Schaffen sieht Cassirer eine Anomalie, weil er in Rousseau den Verfechter einer Gefühlskultur sieht, der aber in seiner Ethik ein sittliches, ein tugendhaftes Gefühl vertritt und damit dem Geist des Jahrhunderts folgt.<sup>1399</sup> Doch dieser Geist steckt viel tiefer in Rousseaus Denken als Cassirer ausführt. Es ist das Primat der Vernunft, aus der Wille, Wahl und Urteil entspringen müssen, damit die Gemeinschaft funktionieren kann. Das individuelle Begehungsvermögen hat bei Rousseau keinen Platz in einer Gesellschaft, die die *volonté générale* anstrebt. Rousseau wertet das Gefühl im Privaten auf und gibt ihm als sittliche Instanz sogar einen eigenen Platz zwischen Sinnlichkeit und Verstand, ganz im Sinne Baumgartens, dessen Überlegungen in der Ästhetik und den schönen Künsten münden, während Rousseau eine Natur-Ästhetik schafft und diese zur Kunst erhebt. Dennoch verzichten beide Denker nicht auf die oberen Erkenntniswege. Rousseaus *Héloïse* ist die direkte Gegen-

---

<sup>1397</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 16.

<sup>1398</sup> Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 64.

<sup>1399</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 64-65.

überstellung jenes Konzepts, aus dem sich ganz wie bei Wolff und Baumgarten allgemeingültige Fragestellungen nach Wille, Wahl und Urteil ergeben, die letztlich die Freiheitsthematik des aufgeklärten Jahrhunderts formulieren.

### 3.3.4.7 Keine Glückseligkeit ohne Gott

Während das Kollektiv nach wirtschaftlichen und ethischen Aspekte ohne einen gemeinschaftlichen Gottesbegriff funktioniert, stellt sich am Beispiel Wolmars die Frage, ob dies auch für das einzelne Individuum gilt. Die zentrale Frage der Aufklärung nach Vollkommenheit und Glückseligkeit durch Gott oder durch den Menschen stellt auch Rousseaus Roman. So bedauert Julie das fehlende Glück Wolmars: „Mein Leben gäbe ich darum, ihn einmal überzeugt zu sehen; wenn nicht um seines Glücks in der künftigen Welt willen, dann wegen seines Glücks in dieser.“<sup>1400</sup> Sie macht seinen Atheismus zur Ursache seines Unglücks.<sup>1401</sup> Wolmars Figur mag in mancher Hinsicht neue Impulse durch Rousseaus philosophische Haltung erreichen, speist sich aber ebenso aus der Tradition. So ist die Verknüpfung von Glauben und Glück nicht neu. Wenn Wolmar keine Glückseligkeit beschert wird, obwohl er nach metaphysischer Annahme durch Verstand Erkenntnis erlangt hat und auf dem Weg zur Glückseligkeit ist, unterscheidet sich dieser Ansatz dennoch wenig von anderen Denkern der Aufklärung. Bereits Voltaires Memnon irrte sich, als er das Glück durch Weisheit erreichen wollte, und so birgt auch Wolmars Vernunft kein Glück.

Dennoch entspringt aus seiner Vernunft die Tugend, wie es beispielsweise Gellert als logische Schlussfolgerung herleitet. Die Beweisführung, dass derjenige, der über Vernunft und Erkenntnis verfügt, zwangsläufig tugendhaft sein müsse, lässt sich durchaus für Wolmar annehmen, doch verhilft sie ihm nicht zum Glück. Er scheint seinen Unglauben selbst als Mangel wahrzunehmen, wenn von ihm gesagt wird: Sie hatte

nicht viel Mühe, einen aufrichtigen und wahrhaften, dabei zurückhaltenden, einfachen und gar nicht eiteln Mann, der weit davon entfernt ist, andern ein Gut nehmen zu wollen, dessen er zum Kummer selbst beraubt ist, zum Schweigen zu verpflichten. Er spricht niemals über Religion; er geht mit uns in die Kirche, er richtet sich nach den eingeführten Bräuchen; ohne mit dem Munde einen Glauben zu bekennen, den er nicht hat.<sup>1402</sup>

Wolmar empfindet seinen Rationalismus als minderwertig gegenüber dem Gottesglauben, so dass er sowohl eine christliche Erziehung seiner Kinder zulässt als auch die christlichen Riten mitträgt. Grund dafür dürfte seine Erkenntnis sein, dass sein vernünftiges, tugendhaftes Leben ohne Glück ist, das die anderen im Glauben finden. Damit widerlegt er Wolffs Glückseligkeitsidee. Gellerts Credo, „dass kein Weg, zum Glücke zu gelangen, sicherer ist als die Bahn der Tugend“<sup>1403</sup> und dass der Mensch sein Glück in der Gemeinschaft suchen solle, indem er sich mit tugendhaften Menschen umgibt, erfasst auch diesen französischen Roman. Doch es braucht mehr als Tugend zum Glück. Gellerts Überzeugung, dass Weisheit ohne Gott kein Glück verheiße, bewahrheitet sich bei Wolmar. Der trockene Rationalismus der Metaphysiker wird am Beispiel Wolmars mit dem Atheismus in Verbindung gebracht. Damit gehen die reli-

<sup>1400</sup> Rousseau, Julie, S. 736.

<sup>1401</sup> Vgl. Domurath, Politische Dimensionen, S. 95. Domurath sieht in Wolmars Atheismus sogar einen Bremsstein für eine weitere emanzipatorische Entwicklung.

<sup>1402</sup> Rousseau, Julie, S. 622.

<sup>1403</sup> Rousseau, Julie, S. 327.

giösen Vorbehalte gegen die Metaphysik bei Rousseau einen ähnlichen Weg wie beispielsweise bei den pietistischen Gegenspielern von Wolff. Julie sieht jedoch die Schuld für Wolmars Haltung im schlecht und dogmatisch gelebten Vorbild vieler Christen, womit sie der antiklerikalen Strömung in Frankreich folgt. Doch darüber hinaus ist die Metaphysik für sie Hindernis des Gottesglaubens:

Da er sich aufrichtig über diese Dinge aufklären wollte, versenkte er sich in die Finsternisse der Metaphysik, wo der Mensch keine anderen Führer hat als die Systeme, die er selbst mitbringt; und da er überall nur Zweifel und Widersprüche sah, war es, als er endlich unter Christen kam, zu spät für ihn; sein Glaube hatte sich schon von der Wahrheit verschlossen, seine Vernunft der Gewißheit nicht mehr zugänglich. Da alles, was man ihm bewies, eher eine Meinung vernichtete, als eine andere begründete, kämpfte er schließlich gegen Dogmen jeglicher Art; und er hörte nur auf, Atheist zu sein, um Zweifler zu werden.<sup>1404</sup>

Wolmar wird als suchender, unvollständiger Mensch geschildert, den gerade der fehlende Gottesglaube unglücklich sein lässt. Dieser wird als sein erlösendes Glück geschildert.

War zuvor der tugendhafte Mann noch ein glücklicher, reicht dies für den „unglücklichen Wolmar“<sup>1405</sup> nicht aus:

Dieser so weise, so vernünftige, von allen Arten des Lasters so weit entfernte, den menschlichen Leidenschaften so wenig unterworfen Mann glaubt nichts von dem, was den Tugenden Wert verleiht; und bei der Unschuld eines untadligen Lebens hegt er im Grunde seines Herzens den schrecklichen Frieden der Gottlosen. Die Überlegung, welche aus diesem Gegensatz entsteht, vermehrt Juliens Schmerz; und es scheint, sie würde es ihm eher verzeihen, daß er den Urheber seines Wesens verleugnet, wenn er mehr Gründe hätte, ihn zu fürchten, oder mehr Hochmut, um ihm zu trotzen. Daß einer, der schuldig wurde, sein Gewissen auf Kosten seiner Vernunft besänftigt, daß die Ehre, anders zu denken als der gemeine Mann, einen Menschen beseelt, der falschen Lehren anhängt.<sup>1406</sup>

Dennoch bleibt Wolmars Haltung begreifbar: „[A]llein [...] für einen so rechtschaffenen und auf sein Wissen so wenig eitlen Mann lohnte sich wahrlich die Mühe, ungläubig zu sein!“<sup>1407</sup> Diese Diskrepanz wird zum markanten Punkt in Wolmars Wesen und trennt ihn von Julie und St. Preux.

Als Grund für Wolmars fehlendes Glück kommen zusätzlich seine mangelnden Empfindungen in Frage. Der Ansatz von Philosophen wie Wolff, Baumgarten und Kant gesteht dem Menschen die Möglichkeit der Selbstverwirklichung mit dem Ziel der Glückseligkeit zu. Dafür bedarf es einer Harmonie der unteren und oberen Erkenntniswege unter dem Diktum der Vernunft. Wolmar fehlt hingegen die Seele bzw. die Einsicht des Herzens, die erst die Tugend abrundet: „Der richtigste und beste Verstand, für sich allein betrachtet, und ohne Beziehungen und Anwendungen auf das Herz, ist ein Schatz, der seinen Besitzer darben läßt, ja der ihn noch unglücklicher macht, als er ohne denselben gewesen seyn würde“<sup>1408</sup>, heißt es bei Gellert. Übereinstimmend mit Gellert folgert St. Preux, wenn er von Wolmar glaubt, „er ist zu kalt und er ist nicht schlecht; es geht nicht darum, ihn zu rühren; der innere Beweis, der Be-

---

<sup>1404</sup> Rousseau, Julie, S. 618.

<sup>1405</sup> Rousseau, Julie, S. 621.

<sup>1406</sup> Rousseau, Julie, S. 617. In anderen Übersetzungen z. B. bei Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 533], wird auch von „philosophischen Systemen“ anstatt von falschen Lehren gesprochen.

<sup>1407</sup> Rousseau, Julie, S. 617.

<sup>1408</sup> Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 195.



weis der Empfindung fehlt ihm; und er allein kann alle anderen unüberwindlich machen“<sup>1409</sup>. Die Einseitigkeit von Wolmars Erkenntniswegen, die weitestgehend ohne die unteren auskommt, macht ihn unvollkommen und folglich unglücklich.

Sein Unglück macht auch seine Mitmenschen traurig. St. Preux sieht in Julies Glauben an die Wunder des Herrn und Wolmars Atheismus einen unüberbrückbaren Gegensatz, der durch diese gegensätzliche Weltansicht Einsamkeit birgt, denn die Partner können ihre Eindrücke nicht miteinander teilen und bleiben mit ihrer Position allein.

Stellen Sie sich zwei aufrichtig vereinte Ehegatten vor, die aus Furcht, sich gegenseitig lästig zu fallen, es nicht wagen, der eine, sich den Betrachtungen, die andere, sich den Empfindungen zu überlassen, welche ihnen die Gegenstände eingeben, die sie umgeben, und deren Zuneigung ihnen gerade die Pflicht auferlegt, sich selbst unaufhörlich Zwang anzutun.<sup>1410</sup>

Der Unglaube wird als ausgrenzend wahrgenommen und direkt in Opposition zu Julies Glauben gesetzt. Als solches stellt er eine unüberwindliche Distanz dar. Dies erinnert an die scharfe Auseinandersetzung zwischen philosophischen und theologischen Wortführern, für deren Standpunkte es keine gemeinsame Basis zu geben scheint. St. Preux führt diese Gegensätze zusammen, wenn er argumentiert, dass die Vernunft dem Atheismus die Basis entziehe. „Der Atheismus, welcher sich bei den Papisten unverhüllt zeigt, ist gezwungen, sich in jedem Land zu verbergen, wo es die Vernunft erlaubt, an Gott zu glauben, und den Ungläubigen mithin ihre einzige Entschuldigung genommen ist.“<sup>1411</sup> Wie Gellert führt St. Preux zudem die Trostlosigkeit des Atheismus an. Auch er war der Ansicht, dass die Vernunftlehre durch den Glauben vervollständigt werden müsse, da die Vernunft irren könne und einzig die Offenbarungslehre Trost und Gewissheit spende. Cassirer bestätigt diesen Gedanken bei Rousseau mit dem Hinweis auf dessen Ausführung im *Émile*, wonach die höchsten Ideen der Gottheit, derer der Mensch fähig sei, in der Vernunft wurzelten.<sup>1412</sup>

### **3.3.4.8 Rousseaus Stellung zwischen persönlichem Glauben und eigenverantwortlichem Handeln zum Wohl der Gemeinschaft**

Festzuhalten bleibt, dass der Gottesglaube im Roman zwiespältig behandelt wird. Während in der Gemeinschaft ein moralisches Wertesystem verbindendes Element ist, so dass die Gemeinschaft über einen tugendhaften Lenker funktioniert, hat der Glaube im Privaten insbesondere in der Partnerschaft beispielsweise für die Erziehung der Kinder oder den Umgang mit dem Tod eine große Bedeutung. Hier trifft Rousseaus Idee vom Staat auf seine persönlichen Gedanken zu Gott: Während er das eine privat hält, etabliert er das andere allgemeingültig. Für Rousseau ist Religion eine private Selbsterfahrung: Jeder muss für sich selbst glauben<sup>1413</sup> und jeder muss für sich selbst Gott finden. Diesen Grundsatz überträgt Rousseau auf die philosophische Erfahrung: „Alle wahrhaft ethische und religiöse Überzeugung muß auf ihr [Autonomie] gegründet sein; aller sittlicher ‚Unterricht‘, alle religiöse ‚Lehre‘ bleibt schlechthin unwirksam und unfruchtbar, wenn sie sich nicht von Anfang an darauf be-

---

<sup>1409</sup> Rousseau, Julie, S. 623.

<sup>1410</sup> Rousseau, Julie, S. 621.

<sup>1411</sup> Rousseau, Julie, S. 621-622.

<sup>1412</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 10.

<sup>1413</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 80.

schränkt, zu diesem Ziel der Selbsterkenntnis und Selbstkenntnis hinführen zu wollen.“<sup>1414</sup> Die Zielsetzung des autark wählenden *Selbst* stimmt sowohl mit der theoretischen Lehre als auch mit der christlichen Ideologie überein. In der nachfolgenden Argumentation trennt ihn dann aber der Glaube an einen allmächtigen, gütigen Gott ebenso wie an künftiges Leben und Strafen inklusive einer Schicksalsgläubigkeit von der Idee eines selbsttätig handelnden Subjekts.

Dieser Zwiespalt charakterisiert die gesamte französische Aufklärung und gipfelt z. B. in der Entwicklung Diderots, der zunächst in Tugendbegeisterung und der Überzeugung von einem moralischen System verfällt und dann den Glauben als Quelle verderblicher Wirkungen betrachtet: „Wollt ihr, dass der Mensch frei und glücklich sei, so mischt euch nicht in seine Geschäfte!“<sup>1415</sup> Die Übel in der Welt widerlegten das Dasein eines gütigen Gottes. Das Schwanken zwischen der Ablehnung des Glaubens und der Überzeugung eines göttlichen Schöpfers bewegt nicht nur Rousseau und ist eng mit der Frage nach einem gütigen Gott verbunden. Für Kant löst Rousseau das Theodizee-Problem, das Leibniz zu beantworten suchte, indem er zeige, dass Gott gerechtfertigt wäre und alles als Gutes erschaffen hätte, das Schlechte aber im Menschen zu suchen wäre.<sup>1416</sup> Rousseau verschiebt hier die Lösung des Schlechten in der Welt in die Gesellschaft. Der Mensch – ursprünglich gut – entfaltet seine schlechte Gesinnung erst in der Gesellschaft, indem er die Triebe entwickelt, die bereits Voltaire als gesellschaftscharakterisierend herausgearbeitet hat. Herrschaftswille über den anderen und Eitelkeit entstehen erst im Miteinander der Gesellschaft und begründen das Schlechte. Diese Entwicklung wird im Roman durch den tugendhaft-rationalen Wolmar eingedämmt. Gellert wiederum widerspricht dieser Überzeugung vom guten Menschen, während Rousseau ihn nicht von Anfang an mit Schuld belastet, was dem Dogma der Erbsünde entgegensteht.<sup>1417</sup>

In Anbetracht der antithetischen Stellung der Philosophie – zwischen Metaphysik und Theologie – wählt Rousseau einen Mittelweg. Er entwickelt das Lebensziel des Menschen als Gottesaufgabe und nicht als individuellen Selbstzweck, spricht ihm aber andererseits selbstständiges, freies Handeln statt göttlichem Gehorsam zu, solange es der Gesellschaft dient. Wolmar wird zur atheistischen Leitfigur der Gemeinschaft. Im Nachwort des Briefromans heißt es dazu:

Diese Lehre, daß die Natur sich nicht irre, und daß von Natur alles gut sei, legt Rousseau auch dem Atheisten Wolmar in den Mund, und bemerkt dabei ausdrücklich, daß sie im Munde des Atheisten auffallend sei. Nichts weniger. Rousseau hat vollkommen richtig gegriffen; hat richtig gefühlt, daß er dem Atheisten den Glauben an eine vollkommene Weltordnung beilegen konnte. Der Gottleugner unterscheidet sich von dem Gottgläubigen nur dadurch, daß ersterer die letzte Ursache aller Dinge, welche die Ursache ihrer selbst ist, unmittelbar in der Natur aufsucht, während letzterer sie in ein Wesen außerhalb der Natur verlegt: die Sache selbst, nämlich die vollkommene Ordnung (die prästabile Harmonie) bleibt durchaus die nämliche.<sup>1418</sup>

Nur wer Gott leugnet, kann argumentieren, dass der eigenverantwortliche Mensch eine Vollkommenheit erreichen und eigenmächtige Entscheidungen treffen kann, die glücklich machen. Solange Gott über allem existiert, ist er derjenige, der die Geschicke besser lenken kann

---

<sup>1414</sup> Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 82.

<sup>1415</sup> Vorländer, Karl, Philosophie der Neuzeit Die Aufklärung, Band V, Hamburg, 1967, S. 64.

<sup>1416</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 40.

<sup>1417</sup> Vgl. Starobinski, Jean (zugeeignet), Rousseaus „Nouvelle Héloïse“ und Goethes „Werther“, S. 606.

<sup>1418</sup> Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 660].

als der Mensch. Wenn aber der Mensch durch Weisheit zum Glück gelangen will, muss er in die Weisheit seiner eigenen Entscheidungen vertrauen. Er muss derjenige sein, der die beste Wahl treffen kann, und eignet sich dadurch zum Anführer einer Gemeinschaft.

### 3.3.4.9 Metaphysik als theorielastiges Ordnungsprinzip

Trotz dieses Bündnisses zwischen atheistischer Gemeinschaft und persönlicher Religiosität bleibt die Metaphysik Feindbild. Obwohl Rousseau in der Figur Wolmars die verständige Erkenntnis zum Besten der Gesellschaft macht, kritisiert er die Metaphysik als verkopfte Wissenschaft stetig. Er selbst glaubte, durch die Kenntnis des Menschen in seinem natürlichen Zustand zwischen Gut und Böse unterscheiden zu können.<sup>1419</sup> Die Metaphysik jedoch bleibt für ihn eine abstrakte „Liebe zur Ordnung“, die zu hohe Erwartungen an den Menschen stelle, der in der Wirklichkeit nicht intelligent und aufgeklärt, sondern schwerfällig und dumm sei. So gehe das Individuum an dem zugrunde, was es selbst erfunden habe.<sup>1420</sup> Er verlangt, „die metaphysischen Grübeleien über Glück und Unglück, über Gut und Böse“ sein zu lassen, fordert aber gleichzeitig ein Individuum, dass sein Leben in die eigenen Hände nimmt.<sup>1421</sup> Für Cassirer liegt darin die Befreiung der aufgeklärten Philosophie vom Intellektualismus, den die Metaphysik verkörpert. In der *Héloïse* heißt es dazu:

Laßt uns also Grundsätze und Regeln, die wir sicherer in uns selbst finden, nicht in Büchern suchen! Halten wir uns von jenen eitlen Zänkereien der Philosophen über Glück und Tugend fern; laßt uns die Zeit nutzen, uns tugendhaft und glücklich zu machen, die sie mit der Untersuchung, wie man es sein sollte, verlieren; und laßt uns lieber große Beispiele zur Nachahmung annehmen, als eitlen Lehrgebäuden folgen!<sup>1422</sup>

Es lässt sich erkennen, dass Rousseau in erster Linie die universitäre Theorie ablehnt.

### 3.3.4.10 Der Gemeinschaftsgedanke zwischen christlicher Glückseligkeit und freier Sittlichkeit

Verglichen mit Gellerts Bild eines mildtätigen Menschen, der in der Gemeinschaft mit Gleichgesinnten dem Glück am nächsten kommt, zeigt sich, dass das Thema Gemeinschaft nicht erst bei Rousseau in Form seines Gesellschaftsentwurfs an Relevanz gewinnt, sondern bereits vorher unter christlichen Vorzeichen Instrument für ein größtmögliches Glück war. Rousseau setzt dieses Denken nun in einen größeren Zusammenhang. Schließlich ist Clarens ein Plädoyer für eine ideale Gemeinschaft. Cassirer fasst Rousseaus Position zur Glückseligkeit wie folgt zusammen:

Sein ganzes Denken ist von Anfang an von dem Problem der „Glückseligkeit“ bewegt: Er sucht nach einer Einheit, einer Harmonie zwischen Tugend und Glückseligkeit. Hier ruft er die Hilfe der Religion an; hier klammert er sich an den Glauben der Unsterblichkeit, der ihm als die einzig mögliche Lösung, als die einzige Bürgschaft für die schließlich Verbindung von „Glückseligkeit“ und „Glückswürdigkeit“ erscheint.<sup>1423</sup>

---

<sup>1419</sup> Vgl. Heyer, Die politische Dimension, S. 21.

<sup>1420</sup> Vgl. Rousseau, Diskurs über den Ursprung, S. 117.

<sup>1421</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 49.

<sup>1422</sup> Rousseau, Julie, S. 58.

<sup>1423</sup> Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau S. 38 und S. 79.

Wie stark Rousseau dabei die Idee einer menschlichen Kraft zur Erlangung der Glückseligkeit ablehnt, zeigt Cassirer in einem Brief Rousseaus an Voltaire, in dem Ersterer konsequent an der Unsterblichkeit der Seele festhält und dies explizit gegen die Metaphysik verteidigt. Sein Seelenheil ist fest an Gott gebunden, so dass Wolmars Glückseligkeit ohne Gott abstrakt erscheint. Die These, dass Rousseau aus der Sehnsucht nach der Natur Glückseligkeit und Vollkommenheit schöpfte, nimmt Lessing auf, wenn er schreibt: „Aber wenn du über das verlorene Glück der Natur getröstet bist, so laß ihre Vollkommenheit deinem Herzen ein Muster sein.“<sup>1424</sup> Durch die Verbindung des Glücksstrebens mit dem Menschen im Naturzustand folgt, dass das Glück und die Vollkommenheit im verlorenen Naturzustand, also in der Gesellschaft aus kultivierten Menschen, nicht möglich sind.

Wenn es aber um die Loslösung von der Willkür zur Schaffung eines allgemeinen Willens als Basis der Gesellschaft geht, spricht Rousseau von der Selbstverantwortung. In diesem Zusammenhang soll der Mensch ohne Gottes Hilfe aus seinem eigenen Antrieb durch Erkennen des sittlichen Gesetzes aus einer willkürlichen Gesellschaft, die sich in Herrscher und Beherrscher teilt, heraustreten und Rousseaus Gesellschaftsideal erschaffen.<sup>1425</sup> Diesem Anspruch wiederum entspricht Wolmar und zeigt damit, dass eine funktionierende, glückliche Gemeinschaft nach ethischen Werten und nicht zwingend nach religiösen Vorstellungen möglich ist.

Wenn Cassirer nun die Idee von der Verantwortung der Gesellschaft in Rousseau begründet sieht,<sup>1426</sup> so sei darauf hingewiesen, dass bereits die christliche Gemeinschaft, die z. B. Gellert zeichnet, eine Verantwortung für den anderen kennt und diese durch Wohlfahrt und Mitleiden leben soll. Cassirers Hinweis auf die Parallelität von Rousseaus Denken und der christlichen Lehre ist weitreichender. Die Verantwortung für sich selbst, die Cassirer erstmals in Rousseau sieht, lässt sich in der damaligen pietistischen Auffassung vom *Selbst* in der Gemeinschaft finden. Obwohl sich der christliche Offenbarungsglaube nicht von der Erbsünde und dem Gedanken des unvollkommenen Menschen trennen lässt, gesteht er dem Menschen ein eigenverantwortliches Handeln zu, für das christliche Normen als Handlungshilfe bereitstehen. Wenn Rousseau für seine Idee von der Freiheit des Menschen durch selbstverantwortliches Handeln sittliche Gesetze entwirft, kann sich die christliche Seite auf religiöse Handlungspatriden berufen, die letztlich auch die Sittlichkeit umreißen. Der Unterschied, den Cassirer feststellt, liegt in der Loslösung von Gott als Heilsbringer für eine freiheitliche Gesellschaft.<sup>1427</sup>

Rousseaus Gottesglaube und sein Glaube an einen selbstverantwortlichen Menschen stimmen jedoch nicht mit dem subjektiven Glückseligkeitskonzept, wie es z. B. Wolff vertritt, überein. Rousseau braucht einen selbstdenkenden Menschen, um seine Idee der Gesellschaft zu verwirklichen, aber ein Individuum, das nach eigener Vervollkommnung strebt, läuft seinem Gesellschaftskonzept zuwider. Das Konzept der *Wolff'schen Schule* vom individuellen Glück und Wohlergehen ersetzt Rousseau durch den Begriff der Freiheit, verwirklicht in der Gesellschaft als wahre Bestimmung des Menschen. Nur so lässt sich Rousseaus Entwurf von Clarens verstehen. Hier lenkt er die Glücksdiskussion seiner Zeit um. Sein Roman untermau-

---

<sup>1424</sup> Zitiert nach Starobinski (zugeeignet), Rousseaus „Nouvelle Héloïse“ und Goethes „Werther“, S. 608.

<sup>1425</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 43.

<sup>1426</sup> Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 44.

<sup>1427</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 45.

ert seinen Gesellschaftsentwurf, der in Bezug auf das Glück dem bisherigen Konzept einer menschlich machbaren Glückseligkeit gegenübersteht, indem er die Verantwortung des Einzelnen zum Wohl der Gemeinschaft verfolgt. Ebenso lenkt er die Vervollkommnungsidee in eine andere Richtung. Zwar ist es der Drang des Menschen, fortzuschreiten und sich zu vervollkommen, kennzeichnend für den Schritt aus dem Naturzustand heraus, aber gleichzeitig impliziert er die Ursache des Leids durch die Gesellschaft. Während zuvor noch Vervollkommnung und Glück Hand in Hand gingen, sind es nun Vervollkommnung und ihre Antipoden bzw. vermeintliche Heilmittel: Laster, Tugenden, Irrtümer und Kenntnisse. Der Wunsch nach Vervollkommnung mache den Menschen zum Tyrannen seiner selbst und der Natur.<sup>1428</sup>

#### **3.3.4.11 Die Dissonanz von Freiheit und Wolmars Lebenskonzept**

Die ambivalente Glücks- und Glaubensfrage lenkt den Blick auf die individuelle Freiheit. Wolmars Atheismus kommt dabei eine besondere Bedeutung zu; ist doch die Vernunft für Theoretiker wie Condillac oder Baumgarten Grundvoraussetzung für die Freiheit. Nur der Triumph des Verstandes auf Basis der Erkenntnis über die Leidenschaften ermögliche eine Wahl. Diese Wahl der Seele zwischen zwei Möglichkeiten durch eigene Willkür bezeichnet Wolff als Freiheit.<sup>1429</sup> Niemand steht in Rousseaus Roman derart für die Vernunft und die Mäßigung der Leidenschaften wie Wolmar. Daher müsste ihm die größtmögliche Freiheit beschert sein. Doch er vermittelt dem Leser eher die Vorstellung eines unfreien Daseins. Wolmar, um dessen Lebensentwurf sich dieses Idyll gebildet hat, führt ein ruhiges, gemäßigtes Leben, aber ohne eine freie Seele.

In Erinnerung an Voltaires Auffassung, dass die Freiheit die Gesundheit der Seele sei und dass jene Freiheit darin bestehe, selbst zu entscheiden, welchen Vorstellungen oder Prinzipien wir folgen wollten, ist Wolmar zwar seinen frei gewählten Prinzipien treu, aber sie machen ihn nicht frei. Für St. Preux mag daher das Leben Wolmars, dem er sich aus freien Stücken anschließt, besonders in Verbindung mit der Ruhe der Leidenschaften, ein Stück Freiheit sein, während Wolmar so wirkt, als wäre er in seinem Leben gefangen.

Nach Voltaire ist es die völlige Beherrschung der Begierden, die unfrei macht. Die Freiheit hingegen liege in der Lust, selbst zu bestimmen, was Vergnügen bereitet. Gleichzeitig betont er, dass der Wille, der von vielen als Beherrscher der Sinne gesehen wird, einem absoluten Willen gehorchen müsse, was den Menschen wiederum unfrei sein lasse. Aus seinem Gedanken der Freiheit heraus rehabilitiert Voltaire den Menschen, der von seiner Lust bestimmt sei,<sup>1430</sup> indem er darauf verweist, dass nicht die Lust unfrei mache, denn Freiheit heiße, zu tun, was Vergnügen macht. Wolmars Beherrschung der Begierden wäre damit unfrei. Der Gegensatz zur *Wolff'schen Schule* kann hingegen nicht größer sein, denn dort bedeutet die vernünftige Beherrschung der Begierden die größtmögliche Entscheidungsfreiheit.

---

<sup>1428</sup> Vgl. Rousseau, Diskurs über den Ursprung, S. 105.

<sup>1429</sup> Vgl. Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 519; vgl. auch Wolff, *psychologica empirica*, § 941.

<sup>1430</sup> Vgl. z. B. Voltaire, *Metaphysische Abhandlung*, S. 59. Er wendet sich klar gegen die Vorstellung, dass der lustbestimmte Mensch unfrei sei, weil er seine Begierden nicht bezwingen könne. Er führt das Gegenteil an, indem er darauf hinweist, dass frei sein heißt, die Dinge zu tun, „auf die man Lust hat“.

### 3.3.5 St. Preux als Symbiose der unterschiedlichen Theorien

Der leidenschaftliche St. Preux unterscheidet sich vom vernünftigen Wolmar bereits durch seine Position als Liebhaber versus die des Ehemanns, was bereits eine antithetische Auffassung nahelegt. Umso überraschter dürfte der Leser von der wachsenden Freundschaft zwischen den beiden sein. Zwar wird die Gegensätzlichkeit beider betont, betrachtet man aber beide Figuren unter den Schlagworten der Aufklärung, ergibt sich speziell für St. Preux ein Bild, das die anthropologisch-philosophische Denkweise der Aufklärung auf eine neue Ebene hebt und als anthropologischer Sensualismus bezeichnet werden kann. Denn St. Preux wird nicht einseitig gefühlsbetont gezeichnet, obwohl er alle romantischen Themen wie Leidenschaft, Tod, Einsamkeit, Naturerlebnis, Nostalgie und Erinnerung adressiert.<sup>1431</sup> Sein Zugang zur Welt basiert nicht allein auf emotionaler Wahrnehmung, sondern lässt auch dem Verstand Raum. Man solle dabei jedoch weniger den Büchern vertrauen, stattdessen aus sich selbst schöpfen. Schließlich trüge die eigene Vernunft am wenigsten und man würde das Gute fühlen, sobald man in sich ginge, rät er Julie.<sup>1432</sup> Damit verweist Rousseau auf das innere Gefühl als Erkenntnisquelle des Guten. Er macht St. Preux damit nicht nur zum Verfechter der Gefühlserkenntnis, sondern schreibt ihm eine selbstständige Verstandsbildung zu, ähnlich wie sie später Werther fordern wird. Dieser Versuch einer Synthese in der Liebhaberfigur der *Nouvelle Héloïse* ist das Resultat einer Auseinandersetzung mit den beiden Anthropologien bzw. Erkenntnisebenen.

Diese Symbiose wird in Bezug auf die unteren Erkenntniswege, vor allem durch den Rückgriff auf Condillacs Thesen, als dessen Bewunderer Rousseau gilt, entwickelt. Wie nah sich Condillac und Rousseau standen, schildert Martin Rang: Condillac hätte mit seiner Weltsicht die *Anthropologie von oben* und die Locke'schen Reflexionen<sup>1433</sup> aus dem etablierten System gelöst. Rang – und ebenso Müller<sup>1434</sup> – ist davon überzeugt, dass Rousseau sich um eine Synthese zwischen der althergebrachten Anthropologie mit einer übergeordneten Instanz und der Entwicklung des Menschen aus den Sinnen heraus – also einer Anthropologie von unten, wie es ihm Condillac näher gebracht hat, bemüht:

Wie er dieser genetischen Grundanschauung<sup>1435</sup> durch den Rückgriff auf die Anthropologie „von oben her“ eine neue Problematik und eine ganz andere Tiefe und Weite des Gedankens gibt, wie er die genetische Methode gerade gegen die Nivellierungstendenz ihrer Begründer zu nutzen versteht, das macht recht eigentlich den Kern seiner philosophischen Leistung aus und erfüllt sein Denken mit einer fast dramatischen Spannung, die wir bei keinem anderen Philosophen seines Kreises wiederfinden und die mir nur vergleichbar erscheint derjenigen, in der einige Zeit später Kant zu seiner Synthese zwischen Wolff und Hume gedrängt wurde.<sup>1436</sup>

Rangs Einschätzung fasst treffend zusammen, wie Rousseau eine neue Herangehensweise entwickelt, die er mit dem Naturzustand in Verbindung bringt, so dass er, ohne eine Seite zu düpieren, eine eigene Position findet, die die lebenslange Entwicklung des Verstands ebenso

---

<sup>1431</sup> Vgl. Dédéyan, Charles, J.-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse ou l'éternel retour*, Saint-Genouph, 2002, S. 94.

<sup>1432</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 58.

<sup>1433</sup> Vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 51.

<sup>1434</sup> Vgl. Müller, Reimar, *Anthropologie und Geschichte : Rousseaus frühe Schriften und die antike Tradition*, Berlin, 1997, S. 15.

<sup>1435</sup> Rang spricht von einer genetisch-analytischen Betrachtungsweise, die Rousseau aus dem Naturzustand ableitet (vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. XX).

<sup>1436</sup> Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, 51-52.

wie die Bedeutung der niedrigen Triebe und Sinne berücksichtigt. Die Gallionsfigur von Rousseaus anthropologischem Sensualismus ist St. Preux. In seiner Figur tritt das bisher vernachlässigte sensualistische Moment unter der Ägide von Condillacs Theorie nach außen. Julie beschreibt St. Preux als übermäßig empfindsam.<sup>1437</sup> Zwar verkörpert er die sensualistische Auffassung, diese ist aber ebenso wie Wolmars Rationalismus mit Einschränkungen beladen, die kein dauerhaftes Glück erlauben. Im Gegensatz zu Wolmars „*Anthropologie von oben*“, also durch den Verstand, lässt sich St. Preux’ innere Entwicklung als „*Anthropologie von unten*“ auffassen, denn Rousseau charakterisiert seinen Protagonisten als einen sinnlichen Mann mit starker Einbildungskraft – ganz so wie Condillac seine Marmorstatue zunächst die Sinne entdecken lässt,<sup>1438</sup> um dann mit Hilfe der Einbildungskraft weitere erkenntnisrelevante Vorgänge herauszubilden. Dabei wird die bisher gefürchtete Täuschung der Sinne durch die Metapher des Schleiers in das beliebte Schema der zunehmenden Klarheit der Empfindungen durch den Verstand überführt: „Die Transparenz wird zurückgewonnen“<sup>1439</sup>, je mehr St. Preux sich in die Gemeinschaft von Clarens eingliedert. Doch mit Julies Tod und dem Eingeständnis ihrer nie versiegten Liebe zu St. Preux wird der echte Schleier von St. Preux’ Reise nach Indien über die Tote gelegt,<sup>1440</sup> so dass letztlich der Schleier bestehen bleibt.

### 3.3.5.1 Die Funktion der Sinne in St. Preux’ Gefühlswelt

St. Preux ist die Figur, die als einzige im Roman den Sinnen Raum gibt. Rousseau probiert alle Sinne an seinem Protagonisten aus. Zunächst führt er das Visuelle sehr plakativ vor. So beobachtet St. Preux mit Hilfe eines Fernrohrs Julie zu Hause.<sup>1441</sup> Er spricht von seinen „ermüdeten Augen“, um im gleichen Atemzug auf die Einbildungskraft hinzuweisen, die später noch Gegenstand dieser Untersuchung sein wird. Hier sei darauf hingewiesen, dass Condillac den Zusammenhang zwischen Sehen und Einbildung bereits beschrieben hat. Über das Sehen könne man nur „Licht und Farben“<sup>1442</sup> ausmachen, während die Einbildungskraft den Gegenstand des Begehrens lebhaft vorführt und damit auf die Augen wirkt.<sup>1443</sup> So sieht St. Preux eigentlich nur Mauern und lediglich seine Einbildungskraft lässt ihn seine Augen zum geliebten Ort wandern.<sup>1444</sup>

Das Sehen hat zudem großen Anteil an St. Preux’ Wahrnehmung der Landschaft im Wallis. Zwar warnt Rang vor einer Übertragung des Naturerlebnisses auf das Daseinsgefühl, aber auch er notiert das Naturerlebnis als Sinnesempfindung.<sup>1445</sup> So spricht St. Preux von Licht und Schatten,<sup>1446</sup> jenem Wahrnehmen, das Condillac einzig als Fähigkeit der Augen ausmacht. Dazu kommt im Wallis der Geruchssinn als „Reinheit der Luft“<sup>1447</sup>, ergänzt um den Verweis auf den sommerlichen Donner. Hier lässt sich ganz das *sentio* Condillacs im Gegen-

<sup>1437</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 726.

<sup>1438</sup> Vgl. Condillac, Abhandlung über die Empfindung.

<sup>1439</sup> Starobinski, Jean, Rousseau, Eine Welt von Widerständen, Frankfurt am Main, 2012, S. 167.

<sup>1440</sup> Vgl. Starobinski, Rousseau, Eine Welt von Widerständen, S. 178.

<sup>1441</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 89.

<sup>1442</sup> Condillac, Abhandlung über die Empfindungen, S. 42.

<sup>1443</sup> Vgl. Condillac, Abhandlung über die Empfindungen, S. 45.

<sup>1444</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 89.

<sup>1445</sup> Vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 258.

<sup>1446</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 77.

<sup>1447</sup> Rousseau, Julie, S. 77.

satz zum veralteten *cogito* Descartes' spüren<sup>1448</sup> und gibt St. Preux' Erleben eine neue, harmonische Dimension. Condillac betont, dass die Vereinigung der unterschiedlichen Sinne unsere Zahl der Daseinsweisen vermehre: „Die Gegenstände ihrer [der Statue] Aufmerksamkeit, ihrer Begehrung und ihres Genusses vervielfältigen sich: sie bemerkt eine neue Klasse ihrer Wandlung.“<sup>1449</sup> Diese Metamorphose erlebt nun St. Preux, wenn er vom Großem und Erhabenen spricht.

Als nächster Sinn wird der auditive als Ansatzpunkt der Empfindung herausgearbeitet. Auf dieser emotionalen Basis entwickelt St. Preux seine Erkenntnis von italienischer und französischer Musik. Damit wird eine sensualistische Erkenntnisleiter beschriftet, die neu für den Briefroman ist. Für Rousseau selbst hat die Musik einen hohen Stellenwert: „Die Musik ist für ihn Sprache, das heißt eine Form der menschlichen Kommunikation“<sup>1450</sup>.

Im visuellen Bereich verknüpft Rousseau Sehen und Einbildung, hier nun wird das Hören mit dem Erkennen verbunden, ohne ein rationales Element. Gehen die Begriffe Sinne und Sinnlichkeit bei Gellert noch Hand in Hand, da es an einer deutlichen Abgrenzung fehlt, wurde dabei immer darauf hingewiesen, dass sie letztlich ihren Dienst dem Verstand antragen und ohne diesen nicht sein sollen. Rousseau beschreitet nun neues Terrain. Nicht allein der Verstand führt hier zur Erkenntnis, sondern diese erlangt St. Preux durch die Sinne ohne die zusätzliche Wirkung des Verstandes. Erstmals stehen die Sinne für sich allein in einem positiven Licht. Zwar sorgen sie auch hier für Vorstellungen und Einbildungen, die aber nun einen bereichernden Aspekt haben und nicht des Regulativs durch den Verstand bedürfen. Rousseau schafft durch die Musik eine Situation, wie er sie ähnlich schon im Bereich der Naturbeschreibungen aufzeigt, in der die Sinne ihre alleinige Wirkung entfalten. Er schafft den Sinnen einen eigenen Erkenntnisbereich.

Dieses Sinnen-Reich verbindet er nicht nur mit der Einbildung und Erkenntnis, sondern im Nachgang ebenso mit den Affekten des Menschen:

Als man aber nach verschiedenen schönen Arien zu jenen auserlesenen Meisterstücken des Ausdrucks kam, die der Leidenschaften Sturm erregen und schildern können, verlor sich jeder Gedanke an Musik, Gesang und Nachahmung immer mehr aus meinem Sinne; ich glaubte des Kummers, des Zorns, der Verzweiflung Stimme zu hören; glaubte trostlose Mütter, betrogene Liebhaber, wütende Tyrannen vor mir zu sehen; und mit den Gemütsbewegungen, die mich ergriffen, konnte ich kaum auf einer Stelle bleiben.<sup>1451</sup>

Die Verbindung zwischen der Sinnenwelt und den menschlichen Leidenschaften, die St. Preux als Entweder-oder-Prinzip darstellt, ist nicht neu, nur anders bewertet:

Nein, Julie, nie lassen sich dergleichen Eindrücke halb fühlen; man empfindet sie ganz oder gar nicht, niemals schwach oder mittelmäßig; entweder fühlt man nichts, oder man gerät in den Grad höchster Erregung; entweder hört man ein leeres Geräusch einer unverstandnen Sprache, oder man fühlt sich vom Ungestüm der Empfindungen hingerissen, dem die Seele unmöglich widerstehen kann.<sup>1452</sup>

Das Hingerissensein, die Aktion, die aus den Sinnen entsteht, all dies wird schon in der Literatur zuvor beschrieben, jetzt aber tritt die Seele hinzu. Bei Wolff war diese noch die Verbin-

---

<sup>1448</sup> Vgl. Gouhier, Henri, *Les meditations metaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, Paris, 1970, S. 69.

<sup>1449</sup> Condillac, *Abhandlung über Empfindung*, S. 48.

<sup>1450</sup> Böhm, Winfried, Soëtard, Michael, *Jean-Jacques Rousseau, der Pädagoge*, Paderborn, 2012, S. 23.

<sup>1451</sup> Rousseau, Julie, S. 133.

<sup>1452</sup> Rousseau, Julie, S. 133.



ding zwischen Verstand und Sinnlichkeit, für St. Preux ist sie jetzt ganz der empfindsamen Seite zugewandt. Vom Verstand scheint sich die Seele losgesagt zu haben und sich ganz auf Sinne, Gefühl und Lust zu fokussieren. Er bezeichnet die Musik als „unerschöpfliche Quelle von Vergnügen und Empfindung“<sup>1453</sup> und sieht darin eine direkte Verbindung zur Seele. Baumgarten hatte auf metaphysischer Ebene versucht, den Sinnen eine positiv besetzte Existenzberechtigung zu geben und auch Rousseau glaubt an die sinnliche Vervollkommnung.<sup>1454</sup> Baumgarten beschreibt folglich die Seele als eine Kraft, deren Stärke nun bei Rousseau zu spüren ist. Die Seele ist nicht das einfache Ding eines Wolff oder Condillac, sondern sie wird zum Empfänger der Empfindungen. Obwohl auch Wolff einen Zusammenhang von Empfindungen als Veränderungen der Seele sieht, ist bei ihm aber dieser Aspekt eine Frage der Zugehörigkeit und Entstehung der Empfindungen.<sup>1455</sup> St. Preux hingegen räumt der Seele eine übergeordnete Instanz ein: Er spricht von den oberen Erkenntniswegen des Verstandes, die durch die Musik angesprochen werden und gleichgeordnet empfindet sein Herz. Die Seele aber bildet eine Stufe, die über beidem angesiedelt zu sein scheint. „Ich weiß nicht, welche Empfindung von Wollust mich unvermerkt ergriff. [...] Bei jedem Ausdruck kam ein Bild in meinen Verstand oder eine Empfindung in mein Herz. Das Vergnügen drang nicht nur bis zum Ohr, es drang bis zur Seele.“<sup>1456</sup> Brauchte die Seele bei Gellert noch den Verstand, um sie vor Irrungen zu bewahren, da schließlich Neigungen und Absichten in der Seele angelegt seien, so ist davon bei St. Preux nichts zu spüren. Der Hörsinn nimmt die Musik auf, die die Empfindung in Vergnügen und Bilder verwandelt, um damit Herz und Verstand zu berühren, und lässt sie als höchste Steigerung die Seele erreichen. Diese Reihenfolge bedient zwar in gewisser Hinsicht den Verlauf des äußeren Anstoßes durch den Sinn, findet aber mit der Seele einen vollkommen neuen Höhepunkt, der bisher immer der Vernunft durch Erkenntnis zuge-dacht war.

Anders als in der philosophischen Theorie werden hier keine dunklen, sinnlichen Vorstellungen, wie sie oft als Produkt aus der Empfindung abgeleitet werden, den erkenntnisreichen und verstandskorrigierenden, klaren Vorstellungen gegenübergestellt, sondern die Vorstellungen dienen dem Verstand, während die Empfindungen das Herz adressieren.

Es lassen sich an St. Preux zwei Dinge ablesen: die Gleichsetzung von Vorstellungen und Empfindungen und die Herleitung der Affekte aus den Empfindungen. Zum einen sind es die Bilder, die er mit dem Verstand wahrnimmt, die aber nicht nur diesen bereichern, sondern auch das Herz ansprechen. Dort sind es Empfindungen. Entsprechend der damaligen Theorie erzeugen die Sinne Wahrnehmungen, die als Vorstellung verarbeitet werden und dann den Verstand bereichern. Die Sinne sind sowohl bei Wolff als auch bei Condillac das Tor zur Wahrnehmung und zur Vorstellung. Ersterer spricht von der Wahrnehmung als niedrigstem Grad der Erkenntnis. St. Preux erhält ebenso seine Vorstellungen aus den Sinnen, allerdings spricht er von den verständigen Vorstellungen und hebt sie auf eine Stufe mit den Empfindungen. So gehen beide aus den Sinnen hervor, um dann unterschiedliche „Organe“ mit den gewonnenen Informationen zu versorgen. Rang übernimmt die ambivalente Deutung der Vor-

---

<sup>1453</sup> Rousseau, Julie, S. 131.

<sup>1454</sup> Vgl. Reitemeyer, Ursula, Rousseau: Leben und Werk, in: Reitemeyer, Ursula, Zumhof, Tim (Hg.), *Rousseau zur Einführung*, Berlin, 2014, S. 17.

<sup>1455</sup> Vgl. Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 749.

<sup>1456</sup> Rousseau, Julie, S. 133.

stellungen nicht ganz. Zunächst differenziert er Vorstellungen sowohl als äußerlich, gegenständlich als auch als innerlich, subjektiv, so dass Sinnesempfindungen gleichermaßen Wahrnehmung wie Modifikation der Seele sein können. *Sensations* hätten damit einen Doppelcharakter und könnten sowohl Vorstellung als auch Gefühl sein, was in der Konsequenz bedeutet, dass die „Vorstellungen Gefühle und die Gefühle Vorstellungen“ sind.<sup>1457</sup> Damit hat Rang die enge Verknüpfung von Sinneswahrnehmungen und Vorstellungen zwar gut erkannt, aber die damit verbundene Aufteilung in „Informationen für das Herz“ als Gefühl und „Informationen für den Verstand“ als Vorstellung, wie es St. Preux selbst ausführt, vereinfacht.

Die nächste Umdeutung der Vorstellungen erfolgt bei Rousseau im Zusammenhang mit dem Herzen, aus dem er hiernach die Affekte Kummer und Zorn als Resultat aus den Sinnen anführt. Die Affekte wurden bisher immer aus den dunklen Vorstellungen hergeleitet und sind nun eine neu bewertete, willkommene Gemütsbewegung, die die Kunst der Musik spürbar unterstreicht. Sie gehen aus den Empfindungen hervor und haben keine rationale Verbindung mehr. St. Preux spricht davon, dass er Kummer, Zorn und auch Verzweiflung gespürt habe und davon ganz erfüllt gewesen sei. Er schwärmt Julie von einer außergewöhnlichen Empfindung vor, die den höchsten Grad der Erregung auslösen könne.<sup>1458</sup>

Diese Leidenschaft für die italienische Musik überträgt St. Preux im nächsten Schritt auf seine leidenschaftliche Beziehung zu Julie. Waren Wolmars Empfindungen für seine Frau eher Teil eines Erkenntnisprozesses, so ist St. Preux Leidenschaft eine sinnlich-seelische Gemütskenntnis und steht im direkten Gegensatz zu Wolmars Empfindungen, die keinen Zugang zur Seele haben. Aus dieser Konstellation wird die Seele neu bestimmt. Sie lässt sich nicht mehr beobachten, sondern empfinden und unterscheidet sich somit immer mehr von ihrer metaphysischen Funktion als Kraft des Verstandes.<sup>1459</sup> Zudem ist die Seele bei Rousseau mit den Sinnen eng verbunden. Waren die Sinne bei Wolff noch Gliedmaßen des Körpers und nicht zwingend in der Seele zu suchen, so verknüpft Rousseau nun beides und schafft eine direkte Verbindung zu den unteren Erkenntniswegen. Die Seele ist nicht mehr nur an Erkenntnis und Verstand gebunden ist, sondern enger an die Empfindung und die Einbildung geknüpft. Julie fasst diese Veränderung in der Gegenüberstellung von Wolmars analytischem Denken und der empfindsamen Seele zusammen:

In dieser Zärtlichkeit der Empfindungen, die stets die wahre Liebe überlebt, und nicht in Herrn von Wolmars spitzfindigen Unterscheidungen muß man den Grund jener Erhebung der Seele, jener inneren Kraft suchen, die wir wahrnehmen, wenn wir einander nahe sind, und die ich ebenso wie sie zu fühlen glaube.<sup>1460</sup>

Doch die Musik bildet nicht die einzige Sinnes-Reise. Das Betreten von Julies Zimmer wird als wahrer Sinnesrausch geschildert:

Ja, alle meine Sinne werden hier zur gleichen Zeit trunken. Ich weiß nicht, welcher fast unmerkliche Wohlgeruch, anmutiger als die Rose, flüchtiger als die Schwertlilie, sich hier überall verbreitet. Hier glaube ich Deiner Stimme einnehmenden Ton zu hören. Jeder Teil Deines Putzes, den ich hier und da erblicke, stellt meiner feurigen Einbildungskraft den vor, den er an Dir selbst bedeckt.<sup>1461</sup>

---

<sup>1457</sup> Vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 256.

<sup>1458</sup> Vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 256.

<sup>1459</sup> Vgl. Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 254.

<sup>1460</sup> Rousseau, Julie, S. 723.

<sup>1461</sup> Rousseau, Julie, S. 147.

Und weiter heißt es: „Ich sehe, ich fühle Dich überall, ich atme Dich mit der Luft, die Du einatmet hast.“ In dieser Situation dreht sich die Reihenfolge der Erkenntnis um: Waren bis dato immer die Sinne als Reaktion auf einen äußeren Impuls der Ausgangspunkt für den weiteren Empfindungs- und Erkenntnisprozess, so ist es nun die Vorstellung, die sich nicht aus den Sinnen speist, sondern umgekehrt, die die Sinneseindrücke hervorbringt. St. Preux kann Julie erst durch seine Vorstellungskraft riechen und sehen: Er fühlt und hört, was nur in seiner Vorstellung existiert.

In dieser Szene wird deutlich, wie wichtig das Thema Vorstellung ist und wie kreativ Rousseau damit umgeht. Die wohlbekanntere Reihenfolge der Philosophie kehrt sich um, so dass die Vorstellung an Relevanz gewinnt.

Neben dem Sehen, Hören und Riechen bedient Rousseau sogar den Geschmackssinn, der nun in die Tugend- und Gesellschaftsdiskussion eingebunden wird. So kategorisiert er anhand des Schmeckens unterschiedliche Nationalitäten und auch Frauen und Männer. Die Skala der unterschiedlichen sinnlichen Wahrnehmungsmöglichkeiten reicht von süß bis pikant. Dabei wird nun das „Sinnbild der Unschuld und Sanftmut“<sup>1462</sup> mit Milchkost und Zucker verbunden. Es stehen nicht mehr die Empfindungen im Vordergrund, sondern mit der Wandlung der leidenschaftlichen Verbundenheit zwischen Julie und St. Preux in eine respektvoll-tugendhafte Freundschaft werden nun Charaktereigenschaften dem Geschmackssinn zugeordnet. Diesem wohnt hierbei eine Ambivalenz inne, die deutlich wird, wenn Julie und St. Preux gemeinsam essen und er als Antwort zu seinem gesunden Appetit sagt: „[M]an berauscht sich bisweilen bei den einen sowohl als bei den anderen und kann in der Sennhütte seinen Verstand ebenso gut verlieren als im Weinkeller.“<sup>1463</sup> Eben noch Ausgangspunkt der erkenntnisfokussierten Tugenddiskussion schlägt der Geschmackssinn nun in eine Trunkenheit der Sinne um, was der Hinweis auf die Betäubung der Sinne durch den Wein belegt. Die ganze Weinlese ist für St. Preux ein Fest der Sinne, denn seine Einbildungskraft bleibt beim Anblick des Pflügens und Erntens nicht kalt und seine Sinne nehmen das „Geräusch der Tonnen, der Bottiche, der Lagerfässer“ auf, ebenso wie den „Gesang der Weinleserinnen“ und den „Ton der ländlichen Instrumente“<sup>1464</sup>, aber er rekurriert sogleich auf die Effizienz der Aufgabenverteilung. Seine Sinnesempfindungen münden nicht mehr in überschwänglicher Leidenschaft, sondern verbinden sich mit dem Verstand, der die Nützlichkeit ergänzt. Der Übergang der sinnlichen Weinlese in das Lob der Tüchtigkeit legt nahe, dass sich aus der sinnlichen Beobachtung eine moralische Erkenntnis ergibt.

Zu guter Letzt sei in Verbindung mit den Sinnen noch auf St. Preux' Empfindungen beim Betreten des Elysiums hingewiesen. Nirgendwo sonst wird seine intensive Wahrnehmung der Sinnlichkeit so offensichtlich. So fühlt er bereits beim Betreten eine angenehme Kühle und hört das Rieseln eines fließenden Gewässers und den Gesang von tausend Vögeln, so dass seine Einbildungskraft ebenso sehr wie seine Sinne erfüllt werden.<sup>1465</sup> Die Illusion durch die Nachahmung der Natur wird an dieser Stelle zur positiven, wenn auch künstlichen Einbildung, so dass die sonst im Denken von Wolff und Kant als Betrug durch die Sinne gebrand-

---

<sup>1462</sup> Rousseau, Julie, S. 473.

<sup>1463</sup> Rousseau, Julie, S. 472.

<sup>1464</sup> Rousseau, Julie, S. 634.

<sup>1465</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 492.

markte Illusion einen bereichernden Aspekt erhält, der wiederum die Seele erreicht.<sup>1466</sup> In diesem Garten werden die sinnlich-illusionären Erkenntnisformen zugelassen. „Die Anlage des Gartens dokumentiert den Versuch, jenseits klassischer Normen, die *ratio* ab- und andere Erkenntnisfähigkeiten aufzuwerten, um zu einem ganzheitlichen anthropologischen Ansatz zu finden.“<sup>1467</sup> Der Garten steht auch für das metaphysische Konzept, obwohl diesmal die Vernunft dem Gefühl untergeordnet ist, aber außerhalb des Elysiums gilt wieder die traditionelle Ordnung mit der Führung durch den Verstand. Der Garten ist lediglich eine Zuflucht, in der die unteren Erkenntniswege Raum haben. Es ist dennoch eine künstliche Welt, die die natürlichen Anlagen maßregelt. Hier wird eine Möglichkeit aufgezeigt, die Gefühle im kleinen Rahmen erlaubt, um letztlich im gemeinschaftlichen Leben wieder dem Verstand zu folgen. Es wird eine Lösung des Zusammenspiels von unteren und oberen Erkenntniswegen angedeutet, die St. Preux als Besucher offeriert wird. Dieser Besuch im Garten wird folglich ein Wendepunkt im Denken und Handeln St. Preux', indem es den „Zustand seiner Seele“<sup>1468</sup> ändert. Gleichzeitig nimmt er die finale Idee einer Vereinigung der Liebenden im Jenseits vorweg. Aufbauend auf den Sinnen und der daraus resultierenden Einbildung, mit denen St. Preux das „Elysium“ wahrnimmt, ändert sich im Gespräch mit Wolmar die Deutung der Einbildung, denn St. Preux spricht von der „verirrten Einbildung“<sup>1469</sup>, die ihm nun in sein Herz eine Stille bringe, die mehr wert sei als der Aufruhr der verführerischsten Leidenschaften.<sup>1470</sup> Damit ist auch bei Rousseau die Ruhe der Gemütsbewegungen, die z. B. in der *Schwedischen Gräfin* zentrales Thema ist, Teil seines Romans. Bis ins Alter verfolgt Rousseau diesen Aspekt und ist der Meinung, dass er die Seelenruhe wiedererlangt habe, weil er gelernt habe, „das Joch der Notwendigkeit ohne Murren zu tragen“<sup>1471</sup>.

### 3.3.5.2 Von der Sinneswahrnehmung über das Bewusstsein zur Vorstellung

Nimmt man nun die damalige philosophische Ausrichtung in Augenschein, ergibt sich eine viel differenziertere Systematik, die deutlich Sinneseindrücke, Empfindungen, Bewusstsein und Einbildung abgrenzt. Sicher übernimmt Rousseau nicht das System der *Leibniz-Wolff'schen-Schule*, aber die universitäre Denkrichtung der Aufklärung ist an ihm nicht unreflektiert vorbeigezogen, so dass sich das Zusammenspiel von Sinnen als Wahrnehmung und Vorstellungen nicht allein mit der Doppeldeutigkeit in rationale bzw. emotionale Richtung erklären lässt, sondern ganz expliziert auf das aufgeklärte, metaphysische System zurückgreift und diesem neue Impulse gibt. So ist auch Starobinskis Aussage „als erstes ist das Gefühl da“<sup>1472</sup> zu oberflächlich und beachtet die wissenschaftliche Theorie zu wenig.

Rang sieht bei Rousseau diverse Bestandteile des klassischen Systems vom Sinneindruck bis hin zur Erkenntnis, vergleicht diese aber nicht mit dem damals etablierten Konzept der Erkenntniswege. Der direkte Vergleich mit der Metaphysik und dem Sensualismus zeigt, dass Rousseau sich viel näher an diesen Systemen orientiert als von Rang dargelegt, so dass sich

<sup>1466</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 496.

<sup>1467</sup> Reisewitz, L'illusion salutaire, S. 166.

<sup>1468</sup> Rousseau, Julie, S. 507.

<sup>1469</sup> Rousseau, Julie, S. 508.

<sup>1470</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 508.

<sup>1471</sup> Meier, Über das Glück, S. 277.

<sup>1472</sup> Starobinski, Jean-Jacques Rousseau und die List der Begierde, S. 93.

folglich Rangs These bezüglich des innovativen Charakters von Rousseaus Ideologie relativiert. Darüber hinaus gilt es zu beachten, dass Rousseaus philosophische Ausrichtung lebenslang Standpunktänderungen unterworfen ist und sich so verwandte Themen in seinem Briefroman, den er 1757 größtenteils beendet hat, anders darstellen als z. B. in seinem Spätwerk wie den *Rêveries du promeneur solitaire* von 1776.

Um nun die unteren Erkenntniswege bei Rousseau zu verfolgen, bieten sich die Theorien Condillacs an, wonach die Sinne der erste Schritt auf dem Weg zur Erkenntnis sind – auch bei Rousseau. Ebenso gleicht Condillacs sinnliche Schwerpunktsetzung der Rousseaus. Möchte man die Innerlichkeit, die die Form des Briefromans bietet, und die Leidenschaftlichkeit, die aus den Sinnen hervorgeht, verstehen, so muss das sinnliche und vernünftige Erkenntnismodell vollständig betrachtet werden.

Dabei ist die Frage des Einsetzens des Bewusstseins essentiell. Wie bereits dargelegt, glaubt Condillac nicht an ein Bewusstsein als eigene Kategorie vor der Wahrnehmung durch den Sinneseindruck, sondern die Perzeption, also die Sinneswahrnehmung, entspreche dem Bewusstsein.<sup>1473</sup> Wolff hingegen beginnt einen Schritt zuvor, indem er von unbewussten Vorstellungen ausgeht, die erst durch die *attentio* zum Bewusstsein werden: der *apperception*.<sup>1474</sup> Dies mag eine feine Unterscheidung sein, die aber in Anbetracht der Gefühlsstimmungen St. Preux' durchaus ihre Berechtigung hat. Zwar nimmt er mit den Sinnen wahr, mit den von ihm angeführten Wahrnehmungen lässt sich seine Stimmung, die sich nach der aufgeklärten Theorie grundsätzlich aus den Sinnen speisen muss, jedoch nicht in Gänze erfassen. Der Leser kann davon ausgehen, dass St. Preux durchaus auch andere Eindrücke gewinnt, die sich aber seiner bewussten Wahrnehmung entziehen, so dass sich folglich seine Stimmung nur unzureichend ausdrücken lässt. Ähnliches lässt sich später für Goethes Werther anführen, dessen Sinne verschwimmen und dem die Worte z. T. fehlen.

Rousseau ermöglicht es dem Leser, an den inneren Vorgängen seines Protagonisten teilzuhaben, so dass dieser über die bloße Wahrnehmung und das Bewusstwerden hinaus genau erkennen kann, wann eine klare, bewusste Unterscheidung geschieht. Besonders gut lässt sich dieser Vorgang bei St. Preux' Wanderung beobachten. Er nimmt die Reinheit der Luft wahr und reflektiert den Beitrag, den sie zur „Veränderung [s]einer Gemütsverfassung und der Rückkehr jenes inneren, so langen verlorenen Friedens“<sup>1475</sup> leistet. Er nimmt wahr, macht sich bewusst, was er wahrnimmt, und kommt zu einer klaren Vorstellung, die entsprechend der Matrix in der Apperzeption mündet. Gleichzeitig merkt er an: „In der Tat ist es ein allgemeiner Eindruck, den alle Menschen empfinden, wiewohl sie ihn nicht wahrnehmen.“<sup>1476</sup> Damit unterscheidet er sich von Condillac, der Wahrnehmung und Bewusstsein nicht voneinander abgrenzt, wenn er schreibt: „Beim ersten Geruche gehört die Empfindungsfähigkeit unserer Statue ganz und gar dem Eindruck, der auf ihr Organ geschieht. Das nenne ich Aufmerksamkeit.“<sup>1477</sup> Mit dem „ersten Geruch“ beginnt bei ihm die Aufmerksamkeit und damit das Bewusstsein, so dass eine Sinnesempfindung ohne Aufmerksamkeit wie St. Preux sie an anderen Menschen ausmacht, bei Condillac keine Bedeutung hat. Der Leibniz-Schüler Wolff nimmt

---

<sup>1473</sup> Vgl. Condillac, *Essai über den Ursprung*, S. 67-68.

<sup>1474</sup> Vgl. Wunderlich, *Kant und die Bewußtseinstheorie*, S. 10.

<sup>1475</sup> Rousseau, *Julie*, S. 77.

<sup>1476</sup> Rousseau, *Julie*, S. 77.

<sup>1477</sup> Condillac, *Abhandlung über die Empfindungen*, S. 7.

dagegen mit der Bewusstwerdung eine Zäsur vor, um dann den Erkenntnisprozess über das Reflektieren zum Vergleichen weiterzuentwickeln. Rousseau sinniert anders als Condillac sogar über unbekannte Sinne, zu denen uns vielleicht der Zugang fehle.<sup>1478</sup> Das belegt eindeutig, dass er Sinne und Wahrnehmung unterscheidet.

Folgt man Condillacs Theorie, fällt des Weiteren auf, dass sich bei ihm aus der Aufmerksamkeit keine Vorstellung ergibt, sondern nur eine Veränderung, die in das Gefüge aus Lust und Schmerz mündet, das in Begehren übergeht und mit Hilfe des Gedächtnisses zum Urteil kommt.<sup>1479</sup> Dieses Konzept aus Schmerz und Lust als Produkt der Sinnlichkeit lehnt St. Preux ab. Während er im Wallis die Natur betrachtet und mit den Sinnen wahrnimmt, schließen sich daran rationale Ereignisse an. Er „weiß nicht was für eine ruhige Wollust, die nichts Heftiges und Sinnliches hat“<sup>1480</sup>, seine Gedanken haben. Zwar findet sich der Hinweis auf die Lust, aber die Sinnlichkeit wird ihr abgesprochen. Im Gegenteil stärkt St. Preux den Fortgang hin zu einem Erkenntnisprozess nach Wolff, wenn er feststellt: „[M]an ist da ernsthaft ohne Schwermut, ruhig ohne Empfindung, zufrieden, daß man ist und denkt; alle zu lebhaften Begierden ermatten.“<sup>1481</sup> St. Preux fühlt und begehrt nicht, sondern er denkt. Damit zeigt Rousseau, dass die Sinne nicht nur einen Strang der sinnlichen Erkenntnis initiieren, sondern auch einen rationalen.

Die Funktion der sinnlichen und rationalen Erkenntniswege lassen sich immer wieder im Werk von Rousseau finden. So weist er im *Émile* auf die Sinne als erstes Instrument für das Bewusstsein hin: „J’existe, et j’ai des sens par lesquels je suis affecté.“<sup>1482</sup> Dies passt in den Kontext der Erkenntnisabfolge und belegt die Betonung der Sinne als Ausgangspunkt des Erklärungsmodells.<sup>1483</sup> Die Rückführung auf die eigene Existenz aus der Sinnesempfindungen deutet sich bereits bei Condillac an: „Diese Beobachtung bestätigt es, dass die Statue im ersten Zeitpunkts ihres Daseins keine Begehrung bilden kann; denn ehe sie sagen kann, ich begehre, muss sie gesagt haben: Ich.“<sup>1484</sup> Weiter heißt es: „Ihr Ich ist nur die Gruppe der Empfindungen, die sie erfährt, und derer, die ihr Gedächtnis zurückruft.“<sup>1485</sup> Ganz in Anklang an Condillacs Modell, entwickelt Rousseau sein *Ich* aus den Sinnen. Die Beziehung zwischen der Existenz und den Sinnen, die Rousseau in einem Satz zusammenfasst, wird bei Condillac ausformuliert:

Ich empfinde nur mich, und in dem, was ich in mir empfinde, sehe ich die Außenwelt [...] Im ersten Augenblick meines Daseins wusste ich nicht, was in mir vorging, unterschied noch nichts, hatte kein Selbstbewußtsein; ich war da, jedoch ohne Begehrungen, ohne Furcht, genoss mein Dasein so gut wie nicht, und wenn ich so fortgelebt hätte, würde ich nie auf den Gedanken gekommen sein, dass meine Existenz zwei Zeitpunkte Umfassen könne. Aber ich verspüre nach einander mehrere Empfindungen.<sup>1486</sup>

---

<sup>1478</sup> Vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 186.

<sup>1479</sup> Vgl. Condillac, Abhandlung über die Empfindungen, S. 7-8.

<sup>1480</sup> Rousseau, Julie, S. 78.

<sup>1481</sup> Rousseau, Julie, S. 78.

<sup>1482</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Émile ou de l’éducation*, Paris, 2009, (französisch), S. 387; Rousseau, *Émile*, S. 509 (deutsch, Denhardt 2010);

<sup>1483</sup> Vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 177.

<sup>1484</sup> Condillac, Abhandlung über die Empfindungen, S. 31.

<sup>1485</sup> Condillac, Abhandlung über die Empfindungen, S. 31.

<sup>1486</sup> Condillac, Abhandlung über die Empfindungen, S. 145.

So definiert Condillac eine Existenz aus den Sinnen bzw. Empfindungen, die mit dem Bewusstwerden seines *Selbst* einhergeht. Die Subjektivität der Existenz liegt hier offen: Nicht mehr die äußeren Wahrnehmungen, die durch Impuls von außen über die Sinne an den Verstand geleitet werden, über den sich das *Ich* als *cogito* definiert, begründen die Existenz, sondern das *Ich* wird durch seine Sinnesempfindungen ein weiteres Mal als bewusstes *Ich* geboren. Hier liegen die Wurzeln, die zu Rousseaus Grundmotiv werden, von dem Rang behauptet: „Das Selbstbewußtsein des isolierten Subjekts derart mit dem elementaren Erlebnis der sinnlichen Existenz anheben zu lassen, das setzt ein neues und originäres Lebensgefühl voraus, wie es sich erst in Rousseau bildet.“<sup>1487</sup>

Die theoretische Grundlage stammt von Condillac. Betrachtet man aber Rousseaus Denken über diesen einen Satz hinaus, beantwortet er die Frage nach dem Selbstgefühl und der Existenz diversifizierender als Condillac. Für ihn erklärt sich das *Ich* nicht allein aus den Sinnesindrücken.<sup>1488</sup> Das *Selbst* besitzt einen intelligenten Bereich, bei dem insbesondere dem Willen als aktive, tätige Quelle eine große Bedeutung zukommt. Diese Auffassung lässt sich sowohl in der Figur des St. Preux' als auch im *Émile* erkennen.

Die Sinne haben bei Rousseau durchaus ihre Berechtigung, sind aber nicht das bestimmende Prinzip. Vielmehr sind sie, wie für viele andere Aufklärer, unzulänglich. Doch seine Kritik an den Sinnen zielt nicht nur auf den Irrtum und den Verstand ab. Er hadert mit dem Zusammenspiel von Sinnen und Seele, da ihm die Sinne nicht genügend Informationen über die Seele geben.<sup>1489</sup> Diese Kritik Rousseaus läutet für den Briefroman eine neue Denkweise ein. Nun wird die Seele – bislang ein einfaches Ding – hinterfragt und die Funktion der Sinne in Hinblick auf diese als ungenügend empfunden. Rousseaus Unzufriedenheit mit der Kenntnis der Seele findet sich anschließend bei Kant wieder, der an Rückschlüsse über die Seele durch die Erkenntnis – ob emotional oder rational – nicht glauben will.

Obwohl Rousseau den Sinnen viel Raum gibt, Impulse aus dem Sensualismus Condillacs aufnimmt und eine emotionale Erkenntnis des Herzens anhand St. Preux' entwickelt, bleibt er jedoch insgesamt der Abfolge der traditionellen Erkenntnistheorie verpflichtet. Dabei betrachtet er beide Erkenntniswege als unzureichend. Er ist unzufrieden mit der sinnlichen Erkenntnis und stuft ebenso den „kriechenden Verstande“<sup>1490</sup> zurück. So übernimmt Rousseau die beschränkte Funktion der Sinne nicht nur in Bezug auf die Seele, sondern auch in Bezug auf die Erkenntnis: „Daß die Sinne dem Erkenntnisverlangen des Menschen nicht Genüge tun können, ist im übrigen wohl begreiflich. Denn sie sind uns wie allen Lebewesen nicht zur theoretischen Erkenntnis gegeben, sondern damit wir uns durch sie in unserer Umwelt zurechtfinden.“<sup>1491</sup> Damit vollzieht Rousseau gleichzeitig eine strikte Trennung von unteren und oberen Erkenntniswegen. Für Letztere hält er die Sinne für untauglich. Diese Ansicht spiegelt die wissenschaftliche Theorie ihrer Zeit wider, ebenso wie die Beschreibung der sinnlichen Erkenntniswege hin zu den oberen, die an das Denken Wolffs erinnert: Dieser beschreibt den Weg über die Etappen *reflexio* sowie *collatio* in ähnlicher Weise. Rousseau schließt an die Sinnesempfindung ebenso die bekannten Stufen der *reflexion* und *collatio* an, gibt aber dann

---

<sup>1487</sup> Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 178.

<sup>1488</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 78.

<sup>1489</sup> Vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 186.

<sup>1490</sup> Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 187.

<sup>1491</sup> Zitiert nach Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 187.

der Vorstellung mehr Raum, so wie wir es später bei Kant wiederfinden, der eine Abgrenzung zwischen *attentio* und *abstractio* vornimmt, um damit die Vorstellungen zu klassifizieren. Rang leitet aus diesem Vorgehen Rousseaus anhand des *Émiles* drei Stufen ab: die vorrationale Sinnesempfindung, das Vergleichen als „raison sensitive“ und zu guter Letzt den „raison intellectuelle“<sup>1492</sup>. Die Behauptung, dass Rousseau die „Aktivität des Geistes“ als eigene Quelle betrachte,<sup>1493</sup> die sich nicht aus den Sinnen speise, bleibt angesichts des Bezugs zur klassischen Erkenntnistheorie fraglich.

### 3.3.5.3 Die Funktion der Seele zur Entfaltung des *Ichs*

Nicht nur in Verbindung mit der religiösen Gewichtung der Seele<sup>1494</sup> bei Julie, sondern nun auch bei St. Preux verleiht Rousseau der Seelenthematik neue Aspekte. Mit seiner Figur erfährt die Seele in der Literatur eine nichtreligiöse Ausrichtung. Neben Einbildungen und Vorstellungen – bislang im Fokus der Seelenlehre – bekommt nun mit der Verstärkung der sinnlichen Empfindung die Seele eine erweiterte Definition. Bisher fristet die Seele – obwohl Namensgeberin der Lehre – ein Schattendasein. Die Diskussion um die Möglichkeit der Erkenntnis der Seele verhinderte eine genauere Beschreibung. Descartes hatte sie mit einer eher mechanischen Funktionsweise im Gehirn lokalisiert,<sup>1495</sup> so dass sie zwangsläufig in Verbindung mit der rationalen Erkenntnis stand, weniger aber mit der Gefühlswelt. Zwar sind sowohl Denken als auch Fühlen bei Descartes in der Seele vorhanden, dabei sind aber Gedanken, Wahrnehmungen und Leidenschaften nur Gedanken, die die Seele aufwühlen.<sup>1496</sup> Da nun Gedanken bereits Bewusstsein voraussetzen, fällt die Seele nicht in den Bereich der Affektivität. Auch Wolff hatte sich noch nicht signifikant von Descartes' Mechanik gelöst, was der Vergleich der Seele mit einer Uhr zeigt.<sup>1497</sup> Die graduelle Abstufung der Seelenkräfte nach dem Hell-Dunkel-Schema bei Wolff ist ebenso mit dem rationalen Erkenntnisbegriff verbunden. Dennoch bleibt die Seele eine Unbekannte. Dank der Betonung der Sinne eröffnet sich nun aber für die Seele ein eigenes Spielfeld. Da der Seele in der verstandorientierten Lehre keine echte Funktion zukommt, bietet sie sich nun neben dem Herzen für die sinnliche Erkenntnisleiter an. So finden sich hauptsächlich in St. Preux' Briefen Bemerkungen zur Seele, die oft mit seinen Sinneserlebnissen einhergehen.<sup>1498</sup> Darüber hinaus trägt die Seele nun entscheidend zur Bildung einer Identität bei. Wie Rang ausführt, ist die Seele ein „Akt des Sichselbst-Findens, Sich-selbst Ergreifens. Der Mensch ist eigentlich nicht *Ich*, sondern er wird *Ich*, wird es jeweils in dem Maße, als er spontan zu denken, zu fühlen, zu handeln vermag.“<sup>1499</sup> Diese Auffassung ähnelt Condillacs Denken und bestimmt künftige Briefromane.

---

<sup>1492</sup> Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 396.

<sup>1493</sup> Vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 403.

<sup>1494</sup> An diversen Stellen divergiert die bisher verwendete Übersetzung von Reinhold Wolff bedeutsam von anderen Übersetzungen. So wird im Französischen „l'âme“ mit *Herzen* statt mit *Seele* oder auch gar nicht übersetzt. Daher wird im Folgenden die Übersetzung von Gustav Julius, Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, 2018] zusätzlich herangezogen.

<sup>1495</sup> Vgl. Pikulik, Mündigkeit des Herzens, S. 12.

<sup>1496</sup> Vgl. Pikulik, Mündigkeit des Herzens, S. 12.

<sup>1497</sup> Vgl. Rudolph, Außenwelt, S. 56.

<sup>1498</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 77 oder S. 131.

<sup>1499</sup> Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 189.



Es konstituiert sich ein autonomes *Ich* aus den Sinnen heraus und erhebt die Seele zum Charakteristikum. Gleichzeitig tritt die Spontaneität hervor.

Die Entwicklung der Identität speist sich nicht nur aus der Entwicklung eines überhöhten Seelenbegriffs, sondern ist eng mit dem Bewusstsein verbunden. Rousseau entwickelt die Theorie Condillacs weiter, wenn er im *Émile* schreibt:

Auf dieser zweiten Stufe beginnt eigentlich erst das Leben des Individuums, denn jetzt gewinnt dieses ein Bewußtsein seiner selbst. Sein Gedächtnis breitet das Gefühl seiner Identität über alle Momente seiner Existenz aus; so wird es wirklich eins, dasselbe, und folglich bereits fähig, Glück und Unglück zu empfinden.<sup>1500</sup>

Wie bei Condillac setzt die Geburt des zweiten Daseins mit dem Selbstbewusstsein ein und auch das Modell von Sinnesempfindung, Selbstbewusstsein und Identität des großen französischen Sensualisten wird aufgegriffen. Rousseau differenziert zwischen der ersten Geburt durch die Sinne und der zweiten Geburt durch das Bewusstsein, um darauf aufbauend das moralische Gefühl zur Seele weiterzuführen.

Die erstarkte Position der Seele als Gradmesser des *Ichs* findet sich immer wieder in Rousseaus Briefroman: „Nein, köstlicher Quell meines Seins, ich werde keine Seele mehr haben als deine, ich werde nichts mehr sein als ein Theil von deinem Ich.“<sup>1501</sup> Hier steht zwar die seelische Verschmelzung der Liebenden im Fokus, gleichzeitig wird aber deutlich, dass das *Ich* und die Seele die wichtigsten Eigenschaften sind.

Das Genre des Briefromans als vornehmliche *Ich*-Erzählung greift die neu definierte Seele auf. Insbesondere in der Figur des St. Preux' finden sich zahlreiche Belege dafür, dass das bisherige Konstrukt aus unteren und oberen Erkenntniswegen neu ausgerichtet wird. Zum einen sind es die Sinne und Leidenschaften, die großen Einfluss auf die Seele haben, es ist aber auch der Verstand, der immer wieder mit der Seele in Verbindung gebracht wird und dabei als funktionsuntüchtig angesichts der Seele beschrieben wird. Mylord Eduard beschreibt die Seele noch als Bindeglied aus oberen und unteren Erkenntniswegen, wie es die Metaphysik versucht hat, gibt aber der Seele schon einen höheren Stellenwert, „denn die erhabene Vernunft erhält ihre Nahrung aus derselben Kraft der Seele, welche auch die mächtigen Leidenschaften gebiert“<sup>1502</sup>.

Aus St. Preux' Sicht verliert die Vernunft hingegen angesichts der Seele zunehmend an Bedeutung. Obwohl sie bei ihm ebenso in Verbindungen zur Vernunft und zur Leidenschaft steht, aber ohne eine fühlende Seele, können beide Erkenntniswege nicht arbeiten: „Eine Art Stumpfheit, die mir die Seele fühllos macht, und mir weder den Gebrauch meiner Leidenschaft noch meiner Vernunft läßt.“<sup>1503</sup>

Dennoch ist er sich nicht sicher, ob die Vernunft geeignet ist, über die Sinnlichkeit hinaus Erkenntnis zu generieren. Lediglich das Gefühl strebe über die Vernunft hinaus. Damit vollzieht er eine scharfe Trennung zwischen Gefühl und Sinnesempfindung, die bisher immer eher schwammig behandelt wurden. Durch die enge Verbundenheit mit der Seele, die den Verstand aussticht, profitiert das Gefühl von diesem Aufstieg: „Die Vernunft kriecht, die Seele aber erhebt sich; sind wir klein durch unsere Erkenntnisse, so sind wir groß durch unsere

---

<sup>1500</sup> Zitiert nach Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 189-190.

<sup>1501</sup> Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 340].

<sup>1502</sup> Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 197].

<sup>1503</sup> Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 183].

Gefühle.“<sup>1504</sup> Rang ergänzt, dass der Verstand bei Rousseau niemals als isoliertes Vermögen bestehe,<sup>1505</sup> was nach dem Bild der überhöhten Seele mit ihren Empfindungen und ihrem Gewissen auch nicht notwendig ist, denn sowohl Verstand als auch Empfindung und Gewissen sind weiterhin gemeinsam in der Seele aufgehoben.

Durch die Gefühle gehören indirekt auch die Sinneseindrücke, aus denen sich die Gefühle entwickeln, zur Seele, während der Verstand seine Verbindung zur Seele immer mehr einbüßt, wenn auch nicht ganz verliert. Nicht nur aufgrund der Verschränkung von Sinneserlebnis und Seelenkunde bei St. Preux liegt diese Einschätzung nahe, sondern auch, weil die Seele als empfindsam beschrieben wird, was bekanntlich die Thematik der „schönen Seele“ in der Literatur angestoßen hat. Auch Zitate, wie das Folgende legen nahe, dass die Seele grundsätzlich eher zu den unteren Erkenntniswegen aus Sinneseindrücken und Leidenschaften hingezogen ist:

Die Liebe ist zu tief eingedrungen in die Substanz Ihrer Seele, als daß Sie sie je daraus verjagen könnten; sie hat ihr ganzes Gefüge durchbogen, wie ein starkes, zersetzendes Wasser; Sie werden ihre tiefen Eindrücke nicht verwischen können, ohne zugleich alle die erlesenen Gefühle auszulöschen, welche Ihnen die Natur gegeben hat.<sup>1506</sup>

St. Preux hält es für eine Fehleinschätzung der Philosophie, wie sie auch im Konzept der oberen und unteren Erkenntniswege zu finden ist, die Seele als den unteren Erkenntniswegen übergeordnet zu betrachten. So urteilt er über Mylord Eduard: „Er behandelt die Liebe auf Philosophenmanier, indem er seine Seele über die Leidenschaften erhaben glaubt.“<sup>1507</sup> Damit löst Rousseau sich vom oben und unten der Erkenntniswege bzw. der Anthropologie, wie es Rang nennt, und gibt der Seele einen Platz mitten in den Erkenntniswegen mit starker Bindung an die Sinne und Empfindungen. Die Seele ist so immer noch als Verbindung zu Sinnen und Vernunft positioniert, aber Rousseau macht deutlich, wie sehr alle Komponenten voneinander abhängen, womit er die starre Hierarchisierung zurückdrängt. Der Verstand und die Sinne können nicht ohne die Seele sein, diese aber lässt sich nicht von den Empfindungen und Leidenschaften trennen. Unterscheidungen der Seele finden sich nur in den Affekten,<sup>1508</sup> die mit ihr verbunden sind.

Wie zentral die Seele für Rousseau ist und wie sehr er damit das bisherige Konzept – sowohl das sensualistische als auch das metaphysische – weiterentwickelt, lässt sich an folgendem Zitat erkennen:

Aber wenn es einen Zustand gibt, in dem die Seele eine feste Grundlage findet, auf der sie sich ausruhen und ihre ganze Existenz sammeln kann, ohne daß sie gezwungen wäre, Vergangenes zu erinnern oder auf Zukünftiges vorzugreifen, wo die Zeit ihr nichts bedeutete, wo die Gegenwart immer wahrte, ohne sich aufzudrängen und uns das Fließen der Zeit bemerken zu lassen, ohne irgendein Gefühl der Entbehrung oder des Besitzes, der Lust und der Pein, der Begierde oder Furcht, wo vielmehr allein das Gefühl unseres eigenen Daseins unsere ganze Seele erfüllt: allein wer diesen Zustand erlebt, könnte sich wahrhaft glücklich nennen.<sup>1509</sup>

---

<sup>1504</sup> Zitiert nach Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 187-188.

<sup>1505</sup> Vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 409.

<sup>1506</sup> Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 205].

<sup>1507</sup> Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 172].

<sup>1508</sup> Vgl. Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 563].

<sup>1509</sup> Zitiert nach Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 256.

Rousseau macht hier in seinen Schriften zum Ende seines Lebens deutlich, dass Seele und Glück verbunden sind und dass die Seele mehr ist als ein einfacher Vermittler zwischen Innerem und Äußerem. Sie hat eine Existenz; ist eine Substanz.<sup>1510</sup> Er löst sie vom Verstand und auch von den Vorstellungen, lediglich die Begierden und Sinnesempfindungen sind relevant. Zwar bleibt das Konzept einer Ruhe der Begierden als Ideal bestehen, rekuriert aber nicht auf die Beherrschung durch den Verstand. Ebenso wenig ist die Vollkommenheit als Leiter zum Glück von Bedeutung, sondern die Seele als Trägerin des Gefühls vom eignen Daseins hat Aussagekraft.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass sich die Seele aus der Verbindung mit den Sinnen, Empfindungen und Vorstellungen zum zentralen Parameter des Daseins macht. Sie löst die beherrschende Position des Verstandes ab und gibt gleichzeitig dem neu etablierten *Ich* Kontur.

Verharrt Rousseaus Entwicklung im Bereich Sinne, Bewusstsein und Reflexion noch im etablierten Denkgerüst, wendet er sich nun mit der Betonung der Seele von diesem Denken ab und überflügelt so die Position des Verstandes. Dennoch hat der Verstand insbesondere im pädagogischen Konzept des *Émile* seine Berechtigung. Mit der Figur des St. Preux' hingegen geht Rousseau nicht nur einen neuen Weg in der Erkenntnistheorie, indem er ihn zum Vertreter seine Art der Seelenlehre macht, sondern in dieser Lehre liegt das Konträre zu Wolmar, das gleichzeitig aber nicht trennend ist. Rousseau stellt nicht dem rationalen Wolmar einen empfindsam-beseelten St. Preux gegenüber, sondern verbindet sie durch gegenseitige Wertschätzung und Freundschaft, mit dem gemeinsamen Ziel einer glücklichen Gesellschaft. Sie verkörpert Rousseaus Position im Denken der Erkenntnistheorie.

Diese Wertschätzung zwischen Wolmar und St. Preux wird durch die Wandlung der Seele bei St. Preux möglich. Mit dem Leben in Clarens ändert sich seine Beschreibung der Seele und der Wunsch nach einer ruhigen, zufriedenen Seele zeichnet seine Gedanken aus: „Ich für meinen Theil glaube, daß es kein zuverlässigeres Zeichen von wahrer Zufriedenheit der Seele giebt, als ein zurückgezogenes, auf die Häuslichkeit beschränktes Leben, und daß Solche, die ihr Glück immer nur auswärts suchen, bei sich zu Hause keines haben.“<sup>1511</sup> Als Gegenstück zu seiner Wanderung im Wallis tritt nun mit seinem Aufenthalt im Elysium eine neue Seele zutage: „Der Gedanke an dieses eine Wort wandelte augenblicklich den ganzen Zustand meiner Seele um.“<sup>1512</sup> Seine Seele ist nun nicht mehr von Leidenschaften gepeinigt, sondern findet Ruhe: „Alles trug dazu bei, selbst der Name Elysium, meine sich verirrende Einbildungskraft auf den rechten Weg zurückzulenken, und in meine Seele eine Ruhe zu ergießen, welche wohl dem Sturm der verführerischsten Leidenschaften vorzuziehen ist.“<sup>1513</sup>

Diese Zufriedenheit und Ruhe nutzt Rousseau, um darauf eine moralische Intention aufzubauen. Doch auch in der *Schwedischen Gräfin* gehen Zufriedenheit und moralische Werte Hand in Hand. Nur ändert Rousseau die Ausgangsposition, indem er die Seele zum Ort der Wandlung macht. War vorher der Verstand noch Licht zur Erkenntnis eines moralisch-tugendhaften Lebens, so ist zwar bei Rousseau ebenso die Ruhe der Leidenschaften Voraussetzung, aber Zufriedenheit und moralisches Wollen gehen aus der Seele und nicht aus dem Verstand her-

---

<sup>1510</sup> Vgl. Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 205].

<sup>1511</sup> Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 444].

<sup>1512</sup> Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 456].

<sup>1513</sup> Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 456].

vor. Das belegt St. Preux' Umdenken im Elysium: „Indem ich sah, wie reizend und wie schnell sie mir entflohen, fand ich, daß die Seele in der Anschauung sittlicher Gedanken eine Art Wohlsein genießt, welches der Böse niemals kennen lernt, nämlich das Gefühl mit sich zufrieden zu sein.“<sup>1514</sup> Durch die Seele vollzieht sich eine innere Wandlung, die zwar von außen angestoßen wird, sich aber im Innern vollzieht.

Motor der moralischen Attitüde ist insbesondere Julies Tugend und ihr Ehrgefühl, was sie zur „schönen Seele“ macht, weil es ihre innerste Überzeugung ist. Darüber hinaus ist Julie nicht nur das tugendhafte, passive Opfer der Umstände, sondern sie schafft es, eine eigene Position aus Gefühl und Tugend zu finden, die es ihr erlaubt, sich mit den äußeren Umständen zu arrangieren. Ihre Betrachtungen zur Seele ergänzen Rousseaus Konzept, indem sie die Seele in einen religiösen Kontext setzen. Vor ihrer Eheschließung plagt sie das schlechte Gewissen ihren Eltern gegenüber und gleichzeitig fühlt sie sich als Opfer der arrangierten Ehe, wenn sie schreibt: „Unter ein ehernes Joch, das nicht der Himmel auflegt, läßt sich nur ein Leib ohne Seele beugen“<sup>1515</sup>, womit sie wiederum deutlich macht, dass nur Gefühle die Seele lebendig halten. Doch während der Eheschließung gelingt es ihr, ihre Gefühle in eine transzendente Beziehung zu Gott zu transferieren:

Welcher Strom reiner Freude ergoß sich da in meine Seele! welches Gefühl von Frieden, das so lange in mir erloschen gewesen, erfrischte diese von Schmach welke Seele und verbreitete durch mein ganzes Wesen eine neue Klarheit! Ich glaubte mich neu geboren, ich glaubte ein neues Leben zu beginnen.<sup>1516</sup>

Doch auch in ihrer irdischen Ehe sucht Julie nach seelischem Einklang und hofft, diesen mit ihrem Mann zu erreichen: „Wir sind verbunden beide mehr werth, und es scheint, daß wir bestimmt sind, unter uns nur Eine Seele auszumachen, deren Urtheilskraft er ist, während ich ihr Wille bin.“<sup>1517</sup> Somit werden in diesem Roman auch Urteil und Wille mit der Seele in Verbindung gebracht, die bisher aus dem Verstand erwachsen. Diese Neupositionierung des Verstandes geschieht in Rousseaus Briefroman durch die Einführung der Seele als vielschichtige, höhergestellte Instanz: Vom einfachen Ding hin zum alles überflügelnden Leitgedanken entwickelt Rousseau die Ordnung der unteren und oberen Erkenntniswege weiter, die die Hierarchisierung neu akzentuiert.

### 3.3.5.4 Condillac als Vorreiter von Rousseaus Erörterung der Einbildungskraft

Neben den Sinnen und der Seele bilden die Vorstellungskraft und die daraus resultierende Einbildung eine weitere Säule im Erkenntniskonzept, die mit dem Erstarren der Emotionen für den Briefroman an Bedeutung gewinnt. Da Rousseau nun die Seele über das rationale Denken und sinnliche Fühlen erhebt, würden dem die Vorstellungen folgen, die aber im Roman weiterhin mit Sinneseindrücken und Einbildung dargestellt werden.

Vor dem Hintergrund, dass die Vorstellungskraft seit der Antike als Verbindung von Sinneseindrücken und Seele gewertet wird und bereits Wolff die Kraft der Seele zum Ort der Entstehung der Einbildungskraft macht,<sup>1518</sup> die er als Vorstellung nicht vorhandener Dinge defi-

---

<sup>1514</sup> Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 456].

<sup>1515</sup> Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 218].

<sup>1516</sup> Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 354].

<sup>1517</sup> Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 367].

<sup>1518</sup> Vgl. Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 235-236.

niert, wird deutlich, warum auch Rousseau den Vorstellungen und der Einbildungskraft, sowohl philosophisch als auch literarisch, eine wichtige Funktion im Rahmen seiner Seelentheorie einräumen muss. Für ihn selbst hat die Einbildungskraft einen hohen Stellenwert, so dass sich leicht die Parallele zwischen Rousseau und seiner Figur St. Preux finden lässt:

Meine Einbildungskraft säumte nicht lange, diese schöne Erde zu bevölkern – und ich bevölkerte sie mit Wesen, die nach meinem Herzen waren. Indem ich jede Konvention, jedes Vorurteil, alle eitlen und künstlichen Leidenschaften von mir warf, ließ ich im Schoße der Natur und unter ihrem Schutz Menschen entstehen, die es wert waren [...]. Selbst wenn alle meine Träume sich in Wirklichkeit verwandelt hätten, so hätten sie mir nicht genügt, ich hätte immer noch meine Einbildungen, Träumen und Wünschen nachgehungen. Ich fand eine unerklärliche Leere, die nichts ausfüllen konnte; einen Drang des Herzens nach einer anderen Art von Glück.<sup>1519</sup>

Für Condillac ist die Seele ebenfalls Träger der Vorstellungskraft. Er unterscheidet in der Seele zwei Gedankengänge: zum einen verschiedene Empfindungen wie Licht und Farbe, außerdem jenes Vergnügen, das St. Preux durch die Musik empfindet. Zum anderen führt er eine zweite Ebene an, die von den Sinnesempfindungen hervorgerufen wird und verschiedene Operationen der Seele, wie das Wahrnehmen und die Vorstellung, umfasst.<sup>1520</sup> Damit gehen für ihn Empfindungen und Vorstellungen ganz klar aus den Sinnen hervor. Rousseaus Konzept bildet z. B. mit dem Hören von Musik die Sinnesempfindung ab, der die Wahrnehmung und die Aufmerksamkeit folgen, die dann in der Vorstellung münden. Im Briefroman entsteht daraus das Gefühl. Bis dato hat sich die Wissenschaft eingehend mit den Sinnen, ihrer Wahrnehmung und der Weiterverarbeitung beschäftigt, das Gefühl aber im Gegensatz zur Sinnesempfindung nicht in den Mittelpunkt gestellt.

Die Differenzierung zwischen Vorstellung, eigentlich *imagination*, den Ideen (*idées*) und dem Gefühl (*sentiment*) bzw. ihre Konvergenz muss vor dem philosophischen Hintergrund der Aufklärung und der teilweise recht ungenauen deutschen Übersetzung von Rousseau genauer betrachtet werden. Diese Erörterung ist nicht nur für die Epoche zentral, sondern auch für Rousseau und seine Entwicklung des Gefühlsbegriffes.

Rousseau verarbeitet nun den Komplex der unteren Erkenntniswege anders als seine Vorgänger weiter, lässt aber Condillacs Unterscheidung nicht außer Acht. So heißt es im *Émile*:

Ich bin und besitze Sinne, vermittels welcher ich Eindrücke erhalte. [...] Meine Empfindungen gehen in mir vor, da sie in mir eine Empfindung meines Daseins hervorrufen; ihre Ursache ist mir jedoch unbekannt, denn sie affizieren mich ohne mein Zutun, und es hängt von mir weder ab, sie hervorzurufen, noch sie von mir fernzuhalten. Ich sehe also deutlich ein, dass meine Empfindung, die in mir ist, und ihre Ursache oder ihr Objekt, das außer mir liegt, nicht ein und dasselbe ist. Folglich existiere nicht nur ich, sondern es existieren auch noch andere Wesen, nämlich die Objekte meiner Empfindungen, und wären diese Objekte auch nur Vorstellungen, so bleibt es deshalb doch immer wahr, dass diese Vorstellungen nicht ich sind.<sup>1521</sup>

Wie Rang richtig darlegt, unterscheidet Rousseau zwischen äußeren, wahrgenommenen Sinesindrücken und inneren Modifikationen der Seele. Diese Unterscheidung bricht Rang als Doppelcharakter der Wahrnehmung, die er aus dem Wort *sensation* übersetzt, auf die Begriffe Gefühl (*sentiment*) und Vorstellung (*idée*) bei Rousseau herunter:

---

<sup>1519</sup> Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau S. 53-54.

<sup>1520</sup> Vgl. Condillac, Abhandlung über die Empfindungen, S. 67.

<sup>1521</sup> Rousseau, *Émile* oder über die Erziehung, S. 510.

Sind wir nämlich zunächst auf den Gegenstand gerichtet und denken an uns nur in (nachträglicher) Reflexion, so ist es eine Vorstellung; ist umgekehrt unsere Aufmerksamkeit in erster Linie auf den Eindruck gerichtet, den wir empfangen, und wendet sich erst in nachträglicher Reflexion dem Gegenstand zu, von dem es ausgeht, so ist es ein Gefühl.<sup>1522</sup>

Rang leitet seine Interpretation vermutlich aus dem *Émile* her, wo es heißt:

À certains égards les idées sont des sentiments & les sentiments sont des idées. Les deux noms conviennent à toute perception qui nous occupe & de son objet, & de nous-mêmes qui en sommes affectés : il n'y a que l'ordre de cette affection qui détermine le nom qui lui convient. Lorsque, premièrement occupé de l'objet, nous ne pensons à nous que par réflexion, c'est une idée ; au contraire, quand l'impression reçue excite notre première attention, & que nous ne pensons que par réflexion à l'objet qui la cause, c'est un sentiment.<sup>1523</sup>

Es fällt auf, dass Rousseau hier nicht von Vorstellungen (*imagination*) spricht, wie Rang meint, sondern von Ideen, wonach Gefühle mit Ideen gleichzusetzen wären, so dass auch Starobinskis Annahme, Bilder seien nur Hilfsmittel des Gefühls,<sup>1524</sup> nicht der Reihenfolge entspricht und das aufsteigende Konzept stark vereinfacht. Trotz der Gleichsetzung von *idées* und *sentiment* definiert Rousseau im Nachgang den Unterschied in der Reihenfolge des Ablaufes, leitet aber beides aus der Wahrnehmung (*perceptions*) ab. Der Ablauf ist reziprok. Zunächst wird die Idee in der Reihenfolge Gegenstand => Reflexion => *Ich* definiert, die Empfindung dagegen in umgekehrter Reihenfolge: Eindruck => Reflexion => Gegenstand. Die explizite Definition des Gefühls im engmaschigen Definitionswirrwarr der Aufklärung seitens Rousseau ist neu, fügt sich aber in das klassische Muster ein. Für die Einordnung des Begriffs *idées* bei Rousseau bietet sich daher Condillacs Theorie der Ideenverknüpfung an. Dieser sieht am Ende der Kette aus Sinnesempfindungen (*sensations*), Wahrnehmung (*perception*), Vorstellung (*imagination*) und Einbildungskraft mit Hilfe des Gedächtnisses und der Reflexion eine Ideenverknüpfung (*liaison des idées*). Mit Rücksicht auf die Vereinfachung bei Rousseau ließe sich Condillacs Theorie in folgendes Schema übersetzen: Gegenstand => Sinnesindruck => Reflexion => Idee. Eine ähnliche Position, wenn auch nicht ganz so ausformuliert, lässt sich in den vermischten Kräften bei Wolff erkennen, die ebenso eine Beziehung zwischen Aufmerksamkeit, Reflexion, Gedächtnis und Verstand festhalten.<sup>1525</sup> Rousseau scheint dieses Konzept aufzuteilen, indem er den Sinnesindruck entlehnt, um das Gefühl einzeln definieren zu können.

Gleichzeitig verkürzt Rousseau die Theorie und konzentriert sie auf das *Ich*, wie er im Folgenden selbst eingesteht:

Gebe man nun dieser Kraft meines Geistes, welche meine Sinnesindrücke nebeneinanderhält und vergleicht, diesen oder jenen Namen; nenne man sie Aufmerksamkeit, Nachdenken, Reflexion oder wie man will, immer ist doch so viel wahr, dass sie ihre Stätte in mir und nicht in den Dingen hat, dass ich

---

<sup>1522</sup> Zitiert nach Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 257.

<sup>1523</sup> Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, Amsterdam, 1762 [introduction: Charrak, André, *Émile ou de l'éducation*, Paris, 2009, S. 418, Fußnote]. In der deutschen Übersetzung: Denhardt, *Émile oder über die Erziehung*, S. 553.

<sup>1524</sup> Vgl. Starobinski, Jean-Jacques Rousseau und die List der Begierde, S. 95.

<sup>1525</sup> Vgl. Goubet, Jean-François, L'usage de la raison selon Wolff : entre logique, psychologie et anthropologie, in: Marcolungo, Ferdinando Luigi (Hg.), *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale: atti del seminario internazionale di studi*, Hildesheim, 2007, S. 41.

allein es bin, der diese Operationen vornimmt [...] so steht es in meiner Gewalt, das, was ich empfinde, mehr oder weniger einer Untersuchung zu unterwerfen.<sup>1526</sup>

Während Rousseaus Zeitgenossen versuchen, die einzelnen Schritte vom Sinneseindruck hin zum Verstandsurteil zu differenzieren, wirft Rousseau im genannten Zitat die *attentio*, also das Aufmerken, das Überdenken, lat. *reflexio*, sowie *collatio*, die Vergleichung in einen Topf und verschiebt den Fokus auf das *Ich*. Ihm spricht er die Fähigkeit zu, selbst seine Empfindungen zu klassifizieren. Die Empfindungen hatte Rousseau schon zuvor als inneren Vorgang, ausgelöst durch äußeren, sinnlichen Impuls, im *Ich* ausgemacht. Diese Akzentverschiebung zeigt, wie Rousseau dem *Ich* immer mehr innerliche Vorgänge zuordnet und aus ihnen ein neues, fühlendes *Ich* konstruiert.

Die Vorarbeit dafür leistet Condillac. Er definiert die Imagination als Fähigkeit, einmal empfangene Sinneseindrücke in Abwesenheit der Gegenstände zu erneuern.<sup>1527</sup> Julie greift dieses Thema im Roman auf und erörtert den Zusammenhang von Sinneseindruck und Imagination: „Was immer man tun mag“, sagt sie oftmals, „das Herz gibt sich doch nur durch die Vermittlung der Sinne (l’entremise de sens) oder der Einbildungskraft (imagination)<sup>1528</sup> hin, die diese vertritt; und welche Mittel man hat, um die Unermeßlichkeit des höchsten Wesens zu sehen oder sie sich vorzustellen.“<sup>1529</sup> Condillac beschreibt weiter den Menschen als jemanden, der beginnt,

über das nachzudenken, was diese Empfindungen in ihm hervorrufen, [...] wie er sich Gedanken bildet über die verschiedenen Operationen seiner Seele, wie zum Beispiel wahrnehmen, sich vorstellen: Das ist die zweite Art seiner Gedanken. Wenn also die äußeren Gegenstände auf uns einwirken, empfangen wir unterschiedliche Ideen durch die Sinne, und wenn wir über die Operation reflektieren, die von den Sinnesempfindungen in unserer Seele ausgelöst werden, dann erwerben wir alle die Ideen, die wir nicht durch die äußeren Gegenstände erhalten können.<sup>1530</sup>

Condillac unterscheidet hier nach dem Impuls von außen, durch den Sinn, versus den inneren Vorgang des Reflektierens als innerem Vorgang. Durch die Erinnerung wird ein früher Sinneseindruck in der Seele wachgerufen und abgeglichen. Der Blick auf Condillac zeigt, dass die Empfindungen aus der Wahrnehmung durch die Sinne entstehen und von ihm in den Bereich der Ideen eingeordnet werden.<sup>1531</sup> Die Verknüpfung der Ideen, zu denen auch die Eindrücke und ihre Empfindungen zählen, ließen sich, so Condillac, oft nicht mehr auseinander-

---

<sup>1526</sup> Rousseau, *Émile oder über die Erziehung*, S. 514, (deutsch), im Französischen: „Qu’on donne tel ou tel nom à cette force de mon esprit qui rapproche et compare mes sensations; qu’on l’appelle attention, méditation, réflexion, ou comme on voudra ; toujours est-il vrai qu’elle est en moi & non dans les choses, que c’est moi seul qui la produis, quoique je ne la produise qu’à l’occasion de l’impression que font sur moi les objets. Sans être maître de sentir ou le ne pas sentir, je le suis d’examiner plus ou moins ce que je sens.“ (S. 390).

<sup>1527</sup> Vgl. Condillac, *Essai über den Ursprung*, Vorwort, S. 22.

<sup>1528</sup> Auch wenn die Übersetzung hier von „Einbildungskraft“ spricht, erscheint die Übersetzung des Begriffs „imagination“, den auch Condillac als Vorstellung definiert, mit „Vorstellung“ sinnvoller. Im Französischen kann *imagination* durchaus *Vorstellung* und *Einbildungskraft* sein. Dennoch ist eine Übersetzung in Anlehnung an Condillac in diesem Zusammenhang wahrscheinlicher (vgl. Condillac, *Erkenntnisse*, Vorwort, S. 22-24). Laut des Vorworts ist *imagination* eine „aus den Sinnesempfindungen hervorgegangene Denkform“, die „Reflexion und den Verstand zur Orientierung der Imagination“ einsetzen kann. Die Übersetzung von *imagination* als *Einbildung* wird an dieser Stelle als Sichtweise der rationalistischen Auffassung angeführt, die so auf die Fehleranfälligkeit der *imagination* hinweisen.

<sup>1529</sup> Rousseau, *Julie*, S. 619.

<sup>1530</sup> Condillac, *Essai über den Ursprung*, S. 68.

<sup>1531</sup> Vgl. Condillac, *Essai über den Ursprung*, S. 71.

halten, so dass Eindrücke und Ideen ineinander übergangen.<sup>1532</sup> Die „Ideenverknüpfung“ selbst geht als Reflexion aus der Imagination und dem Gedächtnis hervor.<sup>1533</sup> Mit Verweis auf Locke sieht Condillac zudem in der Ideenverknüpfung die Gefahr der Verrücktheit.<sup>1534</sup> Er führt die Verstärkung der Fiktion – ein Produkt der Ideenverknüpfung – an, die z. B. durch Kummer verursacht werden kann, wie wir es bei St. Preux beobachten können. „Ich sah nicht mehr Julie; meine verstörte Einbildungskraft zeigte mir nur verworrene Gegenstände; meine Seele war ganz und gar in Aufruhr. Ich kannte Schmerz und Verzweiflung; diesem schauerhaften Zustande würde ich sie vorgezogen haben.“<sup>1535</sup> Die verworrene Ideenverknüpfung St. Preux' wird durch seine Verzweiflung verstärkt. So ist es der beseelte St. Preux, der von den Einbildungskräften spricht und von ihnen z. T. in die Irre geführt wird. Entsprechend warnt der Lehrer *Émile* im gleichnamigen Roman vor jener Vermischung, die nach Condillac oft unvermeidbar ist:

Il ne faut pour cela que vous faire distinguer nos idées acquises de nos sentiments naturels ; car nous sentons avant de connaître ; [...]. Les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments. [...] Exister pour nous, c'est sentir ; notre sensibilité est incontestablement antérieure à notre intelligence, nous avons eu des sentiments avant des idées.<sup>1536</sup>

Wie zentral die Schnittstelle der *idée* ist, zeigt ein Blick auf Baumgarten als Vertreter der rationalen Sichtweise. Für ihn geht aus der Aufmerksamkeit und der nachträglichen Reflexion nicht das Gefühl hervor, sondern er finalisiert diesen Prozess in den rationalen Bereich des Vergleichens und des Überdenkens.<sup>1537</sup> Rousseau zieht hier eine deutliche Linie:

Wahrnehmen heißt Empfinden; Vergleichen heißt Urteilen, Urteilen und Empfinden sind nicht identische Begriffe: Bei der Empfindung stellen sich mir die Gegenstände gesondert und einzeln dar [...] bei der Vergleichung bewege ich und versetze ich sie gleichsam, lege sie aufeinander, um über alle ihre Verschiedenheit oder Ähnlichkeit und überhaupt über alle ihre Verhältnisse meine Ansicht äußern zu können.<sup>1538</sup>

Dennoch ist offensichtlich, dass sowohl das Überdenken als rationales Weiterverarbeiten der Sinneseindrücke als auch das Gefühl aus diesem Ablauf von *sensation* bis hin zur *idée* hervorgehen. So stellt Clara im Roman fest, dass die Gefühle von den Ideen abhängen: „Nos sentiments dépendent de nos idées. Et quand elles ont pris un certain cours, elles en changent difficilement.“<sup>1539</sup> Claras Verbindung von Gefühl und Idee<sup>1540</sup> lässt darauf schließen, dass

<sup>1532</sup> Vgl. Condillac, *Essai über den Ursprung*, S. 118, in der frz. Ausgabe: Condillac, Étienne Bonnot de, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Paris, 1798, S. 71: „En général, les impressions que nous éprouvons dans différentes circonstances, nous font lier des idées que nous ne sommes plus maîtres de séparer.“

<sup>1533</sup> Vgl. Condillac, *Essai über den Ursprung*, S. 102.

<sup>1534</sup> Condillac, *Essai über den Ursprung*, S. 191.

<sup>1535</sup> Rousseau, *Julie oder Die neue Heloise* [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 412].

<sup>1536</sup> Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, S. 417. In der deutschen Übersetzung ist wieder *sentiment* mit *Empfindung* übersetzt, so dass die französische Ausgabe hier sinnvoller ist. Im Deutschen heißt es: „Zu diesem Zweck ist nichts weiter nötig, als dass Sie lernen, unsere erworbenen Ideen von unseren natürlichen Empfindungen zu unterscheiden, denn unsere Erkenntnis geht notwendigerweise unserer Empfindung vorher [...]. Die Tätigkeit des Gewissens äußert sich nicht im Urteilen, sondern in Empfindungen. Ein Dasein haben heißt empfinden. Unsere Empfindung (Gefühle) geht unstreitig unserer Intelligenz voraus und wir haben Empfindungen vor den Ideen gehabt.“ (*Émile* oder über die Erziehung, S. 552)

<sup>1537</sup> Vgl. Baumgarten, *Metaphysik*, S. 116-117.

<sup>1538</sup> Rousseau, *Émile* oder über die Erziehung, S. 510.

<sup>1539</sup> Rousseau, Jean-Jacques, *Julie ou La Nouvelle, Héloïse*, Amsterdam, 1761 [editeur : Launay, Michel, Paris, 1967, S. 488].



sich erst durch die Idee als Produkt aus Sinnen, Vorstellung und Reflexion ein Gefühl ableiten lässt. So wie also der Rationalist das Denken weiterführt, ist es hier das Fühlen, das aus den Ideen hervorgeht. An dieser Stelle lässt sich die Betonung des Gefühls als prägender Begriff der nachfolgenden Briefromane erahnen.

Rangs Schlussfolgerung, dass sich unter dem Begriff *sensation* bei Rousseau sowohl Vorstellungen als *idée* als auch *sentiment*<sup>1541</sup>, also Gefühl, subsumieren lassen,<sup>1542</sup> ist somit fast wieder richtig, obwohl er den Begriff *idée* im Sinne von Vorstellung falsch verwendet.

Anders als Rang es für Rousseau proklamiert, leitet Condillac an dieser Stelle nicht nur das Gefühl ab, sondern auch den Verstand. Condillac glaubt, man sei zu umso mehr Reflexion fähig, je mehr Vernunft, die aus allen wohlgeleiteten Operationen der Seele hervorgehe,<sup>1543</sup> man habe.<sup>1544</sup> Daraus folgt:

Mittels der Reflexion werden wir Herr über unsere Imaginationen; über das Gedächtnis können wir erst gebieten, lange nachdem wir Herren unserer Imagination sind. Und diese beiden Operationen bringen das Begreifen hervor. Der Verstand unterscheidet sich von der Imagination ebenso, wie die Operation des Begreifens sich von der Analyse unterscheidet.<sup>1545</sup>

Condillac baut also auf dem Vorgang der Sinneseindrücke, Vorstellungen und Einbildungen die Operationen der Seele aus gesunden Menschenverstand, Geist, Vernunft und ihren Gegenteil auf und leitet diese aus der Verknüpfung der Ideen ab.<sup>1546</sup> Ohne diese Operationen ist die Seele für Condillac einfach; erst mit ihnen bekommt sie Gehalt.

Condillacs Konzept unterscheidet sich in der Anordnung der einzelnen Schritte nur bedingt von der anthropologischen Sichtweise, während die Bewertung divergiert.<sup>1547</sup> Für den Sensualisten ist z. B. das Klar-und-Dunkel-Schema unbedeutend, das in der deutschen Metaphysik so wichtig ist. Dagegen unterscheiden sich bei den deutschen Wissenschaftlern die Sinnesempfindungen von der Einbildung, indem Letztere weniger Klarheit besitzen und nur unvollständig mit den Sinnen harmonieren, was den Irrtum begründet. Der bisher beschriebene Vorgang aus Sinnesempfindung, Perzeption, Reflexion und Vorstellung unter Zuhilfenahme des Gedächtnisses ist ebenso die Basis, auf der bei den Metaphysikern der Verstand arbeitet. Die Einbildungskraft hingegen sei aus Mangel an Klarheit hinderlich für die Erkenntnis, weil sie nur fehleranfällig mit den Sinnen zusammenarbeite. Dagegen liegt für Condillac die Fehlerquelle im Urteil. Rousseaus *Émile* folgt auch in diesem Punkt seinem geistigen Vater und erblickt die Wahrheit in den Empfindungen: „Weil ich beim Urteil aktiv bin, weil die Operation, welche ich beim Vergleichen vornehme, mangelhaft ist und weil mein Verstand, welcher die gegenseitigen Verhältnisse beurteilt, seine Irrtümer der Wahrheit der Empfindungen beimischt.“<sup>1548</sup>

---

<sup>1540</sup> Rousseau, Julie, S. 675. Hier wurde *idée* mit *Vorstellung* übersetzt, während die französische Ausgabe den Begriff *Idee* suggeriert.

<sup>1541</sup> Im Französischen steht *sentiment* anders als im Deutschen sowohl für Empfindung als auch für Gefühl.

<sup>1542</sup> Vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 256.

<sup>1543</sup> Vgl. Condillac, Essai über den Ursprung, S. 126.

<sup>1544</sup> Vgl. Condillac, Essai über den Ursprung, S. 133.

<sup>1545</sup> Condillac, Essai über den Ursprung, S. 134.

<sup>1546</sup> Vgl. Condillac, Essai über den Ursprung, S. 133.

<sup>1547</sup> Vgl. Condillac, Essai über den Ursprung, S. 35.

<sup>1548</sup> Rousseau, *Émile* oder über die Erziehung, S. 512.

### 3.3.5.5 Das Gewissen als Stimme des Guten und Grundlage der Sittlichkeit

Während bei den Rationalisten die Fehlerquelle in der Täuschung der Sinne und der dunklen Vorstellungen lag, forciert Condillac das Urteil als mangelhaft und Rousseau folgt ihm darin, indem er das Gewissen favorisiert und proklamiert, dass einzig und allein unsere Empfindung wichtig ist. „Die Tätigkeit des Gewissens äußert sich nicht im Urteilen, sondern in Empfindungen“<sup>1549</sup>, heißt es im *Émile*. Damit wird das Gewissen im Gefühlsbereich angelegt und wiederum mit der Seele in Verbindung gebracht, die damit noch mit einer weiteren Aufgabe ausgestattet wird:

Es ist folglich in der Tiefe unserer Seele ein angeborenes Prinzip der Gerechtigkeit und Tugend, nach dem wir, wie auch unsere eignen Grundsätze sein mögen, nicht nur unsere Handlungen, sondern auch die Handlungen anderer als gut oder böse anerkennen und dieses Prinzip nenne ich Gewissen.<sup>1550</sup>

Rangs These zu Rousseau, dass das Gewissen bei ihm ein Gefühl sei,<sup>1551</sup> ist nicht vollkommen korrekt, denn sowohl das Gewissen als auch das Gefühl sind gemeinsam in der Seele zu finden. Das Gewissen als Bestandteil der Seele wird dem Verstand als unfehlbar vorgezogen:

Nur zu oft täuscht uns die Vernunft, und wir haben deshalb das unveräußerliche Recht uns ihren Ratschlägen nicht zu fügen; das Gewissen täuscht uns dagegen niemals; es ist der wahre Führer des Menschen; was der Instinkt für den Körper, ist das Gewissen für die Seele.<sup>1552</sup>

Dieser Rückschluss findet sich ähnlich in Julies Wandlung, wenn sie feststellt: „Ich glaube, ich habe eine sichrere Richtschnur, und ich halte mich daran. Ich höre insgeheim auf mein Gewissen; es wirft mir nichts vor, und niemals täuscht es eine Seele, die es aufrichtig befragt.“<sup>1553</sup> Dementsprechend schreibt St. Preux, dass ihn sein Gewissen besser leite als seine Vernunft.<sup>1554</sup> Dennoch ist das Urteil immer noch Funktion des Verstandes, denn das „Gewissen sagt uns nicht, was wahr ist, sondern was unsre Pflichten uns vorschreiben; es lehrt uns nicht, was man denken soll, sondern was man tun muß; es lehrt uns nicht, wie man richtig urteilt, sondern wie man richtig handelt“<sup>1555</sup>. So trennt Rousseau das seelische Gewissen als Handlungsmaxime vom Verstand, der Erkenntnis und dem Urteil. Die Aussage, dass Rousseaus moralisches Denken zwei Wurzeln hätte – den Verstand und das Gewissen – fügt sich hier ein<sup>1556</sup> und verbindet Rousseaus Denken mit dem der Rationalisten wie auch des theologisch ausgerichteten gemäßigten Weltbildes. Das Gewissen wird der urteilenden Vernunft gleichgestellt (wenn nicht sogar übergeordnet), wie es auch in der Naturrechtslehre nach Thomas von Aquin zu finden ist.<sup>1557</sup> Einerseits setzt Rousseau auf die rationalistische Ansicht, wie sie auch Wolff vertritt, wonach der Mensch durch seine Vernunft eine gerechte Ordnung erkennen kann, andererseits ist für ihn diese vernünftige Sicht zu theoretisch und zudem aus seiner Perspektive sowohl für das Guten als auch für das Bösen offen, worin er sich von Wolff und dessen Mitstreitern deutlich abhebt. Im Praktischen braucht es eine innere Motiva-

<sup>1549</sup> Rousseau, *Émile oder über die Erziehung*, 552.

<sup>1550</sup> Rousseau, *Émile oder über die Erziehung*, S. 550.

<sup>1551</sup> Vgl. Rang, *Rousseaus Lehre vom Menschen*, S. 567.

<sup>1552</sup> Rousseau, *Émile oder über die Erziehung*, S. 546.

<sup>1553</sup> Rousseau, *Julie*, S. 380.

<sup>1554</sup> Vgl. Rousseau, *Julie*, S. 351.

<sup>1555</sup> Rousseau, *Julie*, S. 734.

<sup>1556</sup> Vgl. Bertram, *Rousseau and morality*, S. 32.

<sup>1557</sup> Vgl. Caspar, *Johannes, Wille und Norm*, S. 103.

tion, das Gute zu tun, womit das Gewissen gemeint ist. Dennoch bleibt das Gewissen von der Vernunft abhängig: „Das Gewissen wird nicht eher tätig als mit den Einsichten des Menschen [...], nur durch diese gelangt er zur Erkenntnis der Ordnung, und nur wenn er diese kennt, bringt ihn sein Gewissen dahin, sie zu lieben.“<sup>1558</sup>

Ist es bei den Rationalisten nach Wolff der Verstand, der zum Guten anleitet, weil er die Leidenschaften beherrscht und das Gute erkennt, so kommt bei Rousseau dem Gewissen der aktive Teil dieser Aufgabe zu. Das Gute zeigt sich in einer Ordnung, die der Mensch durch sein Gewissen lieben lernt,<sup>1559</sup> und durch das Gewissen lassen sich Leidenschaften überwinden, wie der Roman immer wieder deutlich macht. Wolffs Ausrichtung auf den Verstand, die Erkenntnis und die Erfahrung, um zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, bleibt bei Rousseau dennoch nicht unwichtig, denn die Erkenntnis des Guten belässt Rousseau im Verstand: „Er gab uns die Vernunft, um das Gute zu erkennen, das Gewissen, um es zu lieben, die Freiheit, um es zu wählen.“<sup>1560</sup> Rousseaus Einordnung ist hier ganz eindeutig, weshalb von einer „Entthronung der Vernunft“<sup>1561</sup> nicht die Rede sein kann, denn auch Rousseaus Vorbild Condillac hatte keine Gegenposition zur Vernunft angenommen: „Die Neubewertung der Sinneserfahrung verband sich in der sensualistischen Theorie also nicht etwa mit einer Unterschätzung des Verstandes und des abstrakten Denkens. Vielmehr liefert die sensualistische Erklärung des ‚reflexion‘ als ‚sensation transformée‘ eine ganz neue Begründung des Verstandes als höchste Denkfähigkeit.“<sup>1562</sup> Diese Aussage lässt sich auf das Verhältnis von Verstand und Gewissen übertragen. Rousseau ergänzt das gegebene Bild um das Gewissen in der Seele. Das Gute zu erkennen ist Aufgabe des Verstandes, aber das Gewissen ist der Lenker unseres Tuns. Die Leidenschaften werden in diesem Bild ebenso berücksichtigt und wie in der rationalen Lehre gemäßigt, nur ist es hier die Tugend, die aus dem Gewissen hervorgeht und die Leidenschaft zügelt: „Das aktive Sein gehorcht, das passive Sein befiehlt. Das Gewissen ist die Stimme der Seele, die Leidenschaften sind die Stimme des Körpers.“<sup>1563</sup> War zuvor der Verstand die Stimme, der gehorcht werden sollte, so ist es jetzt die Seele, der der Kompass Gewissen zu eigen ist.

Damit bedient sich Rousseau des gleichen Mittels, wie wir es aus Gellerts christlicher Lehre kennen. Bei Gellert spielt lediglich das Herz eine wichtigere Rolle als die Seele. Bei ihm wohnte das Empfinden für Gut und Böse in der Seele und im Herzen das Gewissen als moralischer Instinkt.<sup>1564</sup> Rousseau kann in der Gewissensbetonung eine Verbindung zum Glauben nicht ganz leugnen. So kann es kein Zufall sein, dass Julie stetig Gewissensforschung betreibt und die zwei schwierigen Situationen, in denen sie sich Gott nah fühlt – bei ihrer Eheschließung und vor ihrem Tod –, durch ihr ruhiges Gewissen meistert. Gellerts Ausspruch lässt sich mühelos mit der inneren Haltung von Julie zum Ende ihres Lebens vergleichen: „Das beruhigte Gewissen in der Religion ist die Frucht eines göttlichen Glaubens und einer zugerechneten unendlichen Gerechtigkeit; die den Frieden mit Gott wirkt. Das gute Gewis-

---

<sup>1558</sup> Caspar, Johannes, Wille und Norm, S. 104.

<sup>1559</sup> Vgl. Gülbahar, Autonomie als Ideal, S. 78.

<sup>1560</sup> Rousseau, Julie, S. 718.

<sup>1561</sup> Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 524.

<sup>1562</sup> Condillac, Essai über den Ursprung, Vorwort, S. 35.

<sup>1563</sup> Rousseau, Émile oder über die Erziehung, S. 545.

<sup>1564</sup> Vgl. Gellert, Moralische Vorlesungen, S. 193.

sen nach der Philosophie erlangen wir durch unsere Tugend; und die beste Tugend ist sehr unvollkommen.“<sup>1565</sup>

Rang widmet der Analyse des Gewissens bei Rousseau viel Aufmerksamkeit und kommt ebenso zu der Schlussfolgerung, dass das Gewissen bei Rousseau Bezüge zu seinem christlichen Weltbild hat und gleichzeitig, wie bei Voltaire, in der instinktiven Natur des Menschen liegt.<sup>1566</sup> Ergänzt um eine aufgeklärte Bildung wird das angeborene Gewissen zum sittlichen Bewusstsein,<sup>1567</sup> der Grundlage der Tugend. Auch Gellert misst der Erziehung hier großen Wert bei, verwahrt sich aber gegen eine reine moralische Sittenlehre, sondern plädiert für eine religiöse Herzensbildung.<sup>1568</sup>

Ohne das ruhige Gewissen eines tugendhaften Lebens ist dem Menschen kein Glück beschieden. Für eben jene Aussage steht nicht nur Gellerts Werk, sondern vielmehr noch Rousseaus Roman. So stellt nicht nur die Wichtigkeit des Gewissens in beiden Romanen eine Parallele dar, sondern auch der weitere Argumentationsstrang nimmt eine ähnliche Richtung. Wenn Julie als Ehefrau ihre Tugend wiedergewinnt, zeigt sich dies in einem ruhigen Gewissen: „[M]ein Gewissen und meine Sinne aber waren ruhig; und ich erkannte in diesem Augenblicke, daß ich mich wirklich verändert hatte. Was für ein Strom reiner Freude überschwemmte da meine Seele! Welches Gefühl von Frieden.“<sup>1569</sup> Ein Teil ihrer Seligkeit bestehe in ihrem guten Gewissen,<sup>1570</sup> sagt sie mit Blick auf den Tod und fasst damit ihr Lebensprinzip zusammen. Für sie muss eine innere Tugendhaftigkeit bestehen, um durch ein ruhiges Gewissen glücklich zu werden. St. Preux hingegen wirft sie indirekt vor, keine innere Tugendhaftigkeit zu erreichen:

Gehen Sie in sich und suchen Sie, ob Sie nicht in ihrem Gewissen irgendeinen vergessenen Grundsatz wiederfinden können, welcher geeignet wäre, alle ihre Handlungen besser einzurichten, sie gründlicher untereinander und mit einem gemeinsamen Mittelpunkt zu verbinden. Glauben Sie mir: Es ist nicht genug, daß die Tugend die Grundlage Ihres Lebenswandels ist, wenn Sie nicht diesen Grund selbst auf einem unerschütterlichen Fundament errichten.<sup>1571</sup>

Während Julie gestützt durch ihren Glauben zum Sinnbild der Tugend wird, was sowohl St. Preux als auch Wolmar an ihr bewundern, ist St. Preux derjenige, dem diese Tugend nicht so einfach gegeben ist und der sie zwar nach außen lebt, aber nicht verinnerlicht hat. Zentraler Punkt in der Debatte zwischen Julie und St. Preux ist die Frage nach dem tugendhaften Handeln und nicht nur nach dem Erkennen des Guten, wie es die metaphysische Lehre im Fokus hat.<sup>1572</sup>

Hindernis dafür sind seine Leidenschaften. Während Julies Ruhe nicht nur durch ein ruhiges Gewissen, sondern auch durch ruhige Sinne erreicht wird, sind es die Sinne, die bei St. Preux in eine andere Richtung gehen und sich von den Sinnesempfindungen zu den Begierden steigern. Damit verhält sich St. Preux entgegengesetzt zu Julie und zeigt, wie schwer das Konzept der Mäßigung der Begierden – sei es durch den Verstand oder die Seele – zu bewerkstelligen

---

<sup>1565</sup> Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 55.

<sup>1566</sup> Vgl. Rang, *Rousseaus Lehre vom Menschen*, S. 546.

<sup>1567</sup> Vgl. Rang, *Rousseaus Lehre vom Menschen*, S. 548.

<sup>1568</sup> Vgl. Gellert, *Moralische Vorlesungen*, S. 7-8.

<sup>1569</sup> Rousseau, *Julie*, S. 370.

<sup>1570</sup> Vgl. Rousseau, *Julie*, S. 766.

<sup>1571</sup> Rousseau, *Julie*, S. 393.

<sup>1572</sup> Vgl. Rang, *Rousseaus Lehre vom Menschen*, S. 550.

ist. Julie ist in der Position, St. Preux tugendhaft belehren zu können, aber St. Preux ist im Roman derjenige, der Julies bereits etablierte Tugendethik auf den Prüfstand stellt. Auch in Gellerts Roman ist die Tugend nicht einfach zu erringen, mit St. Preux schafft Rousseau aber eine Figur, die nicht so offensichtlich irregeleitet ist, wie in Gellerts Roman.

### 3.3.5.6 Soziales Bewusstsein und sittliche Tugendethik

Rang führt anhand der letzten Lebensjahre Rousseaus aus, dass dieser der Überzeugung war, nur in der Einsamkeit Glück zu finden. In seinem Roman skizziert er ein anderes Bild. Wie bereits bei Gellert angeführt und in Rousseaus Diskurs beschrieben, ermöglichen die Tugend und das soziale Bewusstsein das Zusammenleben mit anderen. Für beide ist die Tugend ein erhabenes Wesen, das in alle Herzen eingeschrieben ist. Das Zusammenspiel aus natürlichem, sittlichem Gefühl und die Erkenntnis des Guten durch die Vernunft schaffen ein soziales Bewusstsein, das in der Gemeinschaft seine Entsprechung findet. Man solle die Gemeinschaft mit anderen, ähnlich tugendhaften Menschen suchen, so empfiehlt es Gellert und ebenso sehen es viele seiner Zeitgenossen. Ohne auf Rousseaus Gesellschaftsentwurf näher einzugehen, lässt sich sagen, dass auch Rousseau ein gemeinschaftliches Zusammenleben tugendhafter Menschen postuliert. Rousseaus Auffassung ist nicht vom damaligen Tugendkonzept zu trennen, wenn er von der „Stille der Leidenschaften“ und der „Stimme des Gewissens“ schreibt.<sup>1573</sup> Das Gewissen hat wiederum die Aufgabe, zur Tugend anzuhalten. „Ich bin Sklave durch meine Laster und frei durch mein Gewissen“<sup>1574</sup>, schreibt Rousseau. Die Tugend wird als Stärke definiert, die der Kraft der Leidenschaften als Gegenspieler gewachsen ist und aus der eine Symbiose vernünftiger Erkenntnis und sittlichem Gewissen hervorgeht.<sup>1575</sup> Nur durch seinen edlen Charakter und seine Tugend ist St. Preux ebenso wie Mylord Eduard ein Platz in dieser Gemeinschaft sicher. St. Preux kann diesen Platz erst beanspruchen, als er seine Pflicht anerkennt und somit dem Gewissen zur Ruhe verhilft.<sup>1576</sup> Die Tugenden Lauras, der Geliebten Mylord Eduards, sind aufgrund ihrer Vergangenheit nicht einziger Maßstab, um ihr ein Leben in der Gemeinschaft anzubieten. Sie entsagt der Gemeinschaft freiwillig, indem sie ihre Pflicht erkennt,<sup>1577</sup> was wiederum Zeichen ihrer Tugendhaftigkeit ist. „Der gesamte zweite Teil der Nouvelle Héloïse ist der Apologie der Familie, als Bewahrerin und Hüterin aller menschlichen Tugenden, gewidmet.“<sup>1578</sup> Letztlich wirkt die Gemeinschaft wie das Ergebnis eines Reifeprozesses, der die Zweisamkeit überwindet und in die kommunale Gemeinschaft unter Gleichgesinnten mündet.

Nicht nur ein gefühlvolles Wesen wie St. Preux braucht die Ruhe des Gewissens, sondern der gefühlskalte Wolmar wird ebenso mit einem pflichtbewussten Gewissen bedacht, wenn er in seiner Sorge um Julie immer mehr menschlich-affektive Züge zeigt: „Ich fühlte die Pflicht, die ich übernommen, auf meinem Gewissen. Aber wie?“<sup>1579</sup> Die rationale Tugend genügt

---

<sup>1573</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 19.

<sup>1574</sup> Zitiert nach, Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 72.

<sup>1575</sup> Vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 550.

<sup>1576</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 445.

<sup>1577</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 687.

<sup>1578</sup> Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau S. 64.

<sup>1579</sup> Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 625].

nicht alleinig, sondern das gefühlvolle Gewissen muss dazu kommen, um echte Tugend zu zeigen. Nur wer Gefühle hat, hat auch ein Gewissen.

Obwohl Cassirer in Rousseau den „Erwecker des Gewissens“<sup>1580</sup> noch vor seiner Wahrnehmung als Initiator eines neuen Naturgefühls erblickt, muss festgehalten werden, dass das Gewissen schon bei seinen Vorgängern – den philosophischen wie auch literarischen – eine bedeutende Rolle einnahm. Schließlich funktioniert ihrer aller Menschheitsbild nur mit dem Korrektiv des Gewissens. Selbst Wolff, der die Gewissensthematik nicht so ausgeprägt verfolgt, wie es später Kant tut, verweist auf das Gewissen, was sich nicht durch die Affekte einschläfern lassen dürfe. Er fordert Handlungsmaximen, die uns zwischen Gut und Böse unterscheiden lassen.<sup>1581</sup>

Der große Unterschied bei Rousseau liegt in der Vereinigung von Empfindungen, die die Liebe zum Guten in sich tragen, und dem Gewissen in der Seele. Der Verstand wird in seiner erkenntnisrelevanten Funktion reduziert. Das Resultat dieser Entwicklung ist bei Kant zu erkennen, der das Gewissen nicht mehr mit der Vernunft gleichsetzt, denn es sei Ausdruck der Vernunft, die sich selbst richte. Er fasst zusammen, dass jeder Mensch ein Gewissen habe, das den „Gerichtshof des Menschen“ bilde, denn es sei das Gesetz in uns.<sup>1582</sup> Damit knüpft er an Rousseau an, der die allgemeinen Handlungsmaximen zu einer subjektiven, inneren Maxime werden lassen wollte. Wenngleich Rousseau und Kant stets darauf hinweisen, dass sie eine göttliche Gewalt als unabdingbar für ihre Weltanschauung betrachten, bleibt doch festzuhalten, dass in der Aufklärung der Mensch an Handlungsfreiheit gewinnt und sich dies in Philosophie und Literatur niederschlägt. Im Briefroman diskutieren Julie und St. Preux die Freiheit und Selbstverantwortung im Rahmen des Bittgebets.<sup>1583</sup> Durch diese Entwicklung muss sich neben dem göttlichen Gesetz eine Instanz etablieren, die dem selbstverantwortlichen Menschen Grenzen setzt: das Gewissen. Die subjektive, unbestimmte Moral des guten Herzens, die Rosenkranz an Rousseau kritisiert,<sup>1584</sup> muss zwangsläufig entstehen, wenn sich der selbstbestimmte Mensch als Teil der Gesellschaft entwickeln will. Das Lot zwischen Individuum und Gesellschaft heißt dabei Gewissen und eben dieses Gewissen ist persönlich, subjektiv und unbestimmt, ebenso wie die innere Moral, an der es sich misst. Im *Émile* kommt die Wichtigkeit des Gewissens am deutlichsten zur Sprache: „Gewissen, Gewissen! Göttlicher Instinkt, unsterbliche und himmlische Stimme, sicherer Führer eines Wesens, das zwar unwissend und beschränkt, aber auch vernunftbegabt und frei ist; Unfehlbarer Richter des Guten und des Bösen, der den Menschen Gott ähnlich macht.“<sup>1585</sup>

### 3.3.5.7 Leidenschaft und Begierden im Wandel

Nicht nur in der rationalen Weltanschauung stellen die Begierden ein Hindernis dar, dass es zu ordnen und zu regulieren gilt. Rousseau sieht ebenfalls in den Leidenschaften einen Geg-

---

<sup>1580</sup> Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 60.

<sup>1581</sup> Vgl. Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 191.

<sup>1582</sup> Vgl. Eisler, Kant-Lexikon, S. 203.

<sup>1583</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 707, 6. Teil, 6. Brief und die Antwort von St. Preux mit seinem Verweis auf die Freiheit im darauffolgenden 7. Brief, S. 718-719.

<sup>1584</sup> Zitiert nach Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 9.

<sup>1585</sup> Zitiert nach, Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 73.

ner für das ruhige Gewissen,<sup>1586</sup> obwohl er es für einen Irrtum hält, die Leidenschaften in verbotene und erlaubte zu unterteilen, denn alle seien gut, wenn man sie beherrsche, und alle seien schlecht, wenn man sich von ihnen beherrschen lasse.<sup>1587</sup> Im Roman beschreibt St. Preux sein Glück recht ambivalent und zeigt deutlich auf, dass die unbeherrschten Leidenschaften zur Qual werden:

Trunken von Liebe und Lust, schwimmt das meinige doch in Traurigkeit; im Schoße der höchsten Glückseligkeit leide ich und vergehe vor Kummer und werfe mir meines Glücks Übermaß als ein Verbrechen vor. Gott! Welche schreckliche Qual, sich keiner Empfindung ganz überlassen zu dürfen, ohne Unterlaß deren Widerstreit mitansehen zu müssen und stets mit Vergnügen Unlust zu verbinden! Hundertmal besser wäre es, nichts als elend zu sein. Ach! Wozu nützt mir mein Glück?<sup>1588</sup>

Die Zweischneidigkeit der Leidenschaft, die St. Preux schildert, erfährt in der Philosophie eine zutiefst menschliche Bedeutung, die Eingang in Rousseaus Roman findet. Doch das Durchbrechen des traditionellen Prinzips wagt Rousseau nicht. Fortschrittliche Denker wie Diderot, der es als Gipfel der Torheit betrachtet, die Leidenschaften zu unterdrücken, und der verdrießt darüber ist, dass stetig die schlechten Seiten der Leidenschaft hervorgekehrt werden, rehabilitieren die Leidenschaften als Auszeichnung und Glück, die ungemäßigt den Menschen außergewöhnlich werden lassen: „Man eifert endlos gegen die Leidenschaften; man legt ihnen alle Leiden des Menschen zur Last und vergißt dabei, daß sie auch die Quelle aller seine Freuden sind.“<sup>1589</sup> So konsequent wie Diderot stellt Rousseau die Positiva der Leidenschaften nicht heraus. Er ist trotz Kenntnis der Diderot'schen Weltanschauung zu stark im christlich-metaphysischen Denken verhaftet, so dass die Leidenschaften ebenso wie die Einbildungskraft als Gefahr bringend angesehen werden. Lediglich die Ambivalenz der Thematik bildet den Spannungsbogen seines Briefromans, während die philosophische Umdeutung der Leidenschaften in Frankreich zum menschlich-bereichernden Charakterzug ausbleibt. Das darauf aufbauende Zusammenspiel mit den Begierden durchbricht Rousseau ebenso wenig. „Von dieser Gefährdung des Jugendlichen durch die Einbildungskraft, von deren zweischneidiger Wirkung auf die Liebe, ist im *Émile* wie in der *Nouvelle Héloïse* oft die Rede. Die Einbildungskraft steigert die Begierde und gefährdet damit die Unschuld vor und in der Liebe“<sup>1590</sup>, denn die Begierde entstehe aus der Einbildungskraft. Hier liegt daher Rousseaus Ansatzpunkt zur Beherrschung der Leidenschaft. Damit löst er sich nicht von den philosophischen Vorbildern der Metaphysik: Liebe und Leidenschaft sind mit der Einbildungskraft verbunden und werden als Illusion geschildert.

Zwar bedürfe es einer gewissen seelischen Sensibilität, denn die Leidenschaften seien die Dienerinnen der Sinne,<sup>1591</sup> aber erst die Einbildungskraft bringe die Leidenschaft zum Vorschein: „Die Vorstellungen, die ein Mensch besitzt, geben seinem Gefühlsleben Art und Richtung“<sup>1592</sup>, erklärt Rang und verweist auf den Roman *Émile*, wo es heißt:

In der überaus großen Empfänglichkeit für alle Eindrücke liegt die Quelle aller Leidenschaften, während die Einbildungskraft ihre Richtung bestimmt. Jedes Wesen, welches sich seiner Beziehung bewußt

<sup>1586</sup> Vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 560.

<sup>1587</sup> Vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 319.

<sup>1588</sup> Rousseau, Julie, S. 99.

<sup>1589</sup> Diderot, Philosophische Gedanken, S. 23-24.

<sup>1590</sup> Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 311.

<sup>1591</sup> Vgl. Rousseau, *Émile* oder über die Erziehung, S. 528.

<sup>1592</sup> Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 412.

ist, muss durch eine Verschlechterung derselben und durch die wirkliche oder auch nur eingebil­dete Auffindung solcher Beziehungen, die seiner Natur angemessen sind, unbedingt affiziert werden. Durch diese Fehler der Einbildungskraft werden Leidenschaften aller endlichen Wesen, selbst der Engel, wenn es solche gibt, in Laster verwandelt.<sup>1593</sup>

Im weiteren Verlauf weist der Lehrer *Émiles* darauf hin, dass sich die Gemütsbewegungen leiten ließen und sobald er die Einbildungskraft lenken könne, seien auch seine Gemütsbewegungen in seiner Gewalt.<sup>1594</sup> Dies sieht Rousseau als nötig an, denn durch die Leidenschaft werde eine innere Verwundbarkeit möglich, wie sie in der *Nouvelle Héloïse* zu sehen ist, die nur durch die Zerstörung des eingebil­deten Phantasiebildes beseitigt werden könne.<sup>1595</sup> Dies versucht Wolmar bei St. Preux und Julie umzusetzen, denn er ist davon überzeugt, dass die Gefahr einer erneuten leidenschaftlichen Liebschaft nur in der Einbildung bestehe und sich verflüchtige,<sup>1596</sup> je genauer die beiden einander in ihrer neuen gesellschaftlichen Rolle kennen­lernen.

In den Anfängen dieser Überlegung lässt sich durchaus eine ähnliche Auffassung erkennen wie beispielsweise bei Wolff. Für ihn sind die Leidenschaften Produkt dunkler Vorstellungen, denen die Klärung durch den Verstand fehlt. Sinne und Einbildung gehören für ihn zu den dunklen Vorstellungen in der Seele.<sup>1597</sup> Aus der Sinnlichkeit könne nur der Verstand Richtiges ableiten, indem er zwischen dunklen und klaren Vorstellungen unterscheide, während die Leidenschaftlichkeit den Verstand benötigten, um in richtige Bahnen gelenkt zu werden, die vor Unglück und Unmoral schützen.

Dem folgt Rousseau, indem er annimmt, dass bei der Einbildungskraft angesetzt werden müsse und die Illusion zerschlagen werden sollte, wenn man nicht den Begierden erliegen wolle. Rang leidet diese Position aus Rousseaus eigenen Erfahrungen ab und proklamiert für ihn, „daß eine Anschauung, die die Liebe auf die Einbildungskraft zurückführt, zu einer Desillusionierung der Liebe überhaupt gelangen muss. ‚Was ist denn die Liebe in Wahrheit anderes als Märchen, Lüge, Illusion? Man liebt viel mehr das Bild, das man sich gemacht hat, als den Gegenstand, auf den man es anwendet.‘“<sup>1598</sup> Die Verbindung der Liebe mit der Einbildungskraft ist ein gestaltendes Prinzip im Briefroman. St. Preux liebt vor allem das Bild von Julie als Sinnbild der Tugend. Doch anders, als man aus *Émile* schließen kann, endet diese Liebe nicht in der Desillusionierung, sondern wandelt sich zu einer anderen Form der Liebe, einer seelischen Liebe, die auf ihre Verwirklichung im Jenseits hofft.

Der entscheidende Unterschied zu den Rationalisten liegt bei Rousseau demnach nicht in der Beurteilung der Leidenschaften, sondern in der Art und Weise, diese zu lenken: Während die rationalistische Fokussierung auf den Verstand zur Klärung der dunklen Vorstellungen setzt, steht der Verstand bei Rousseau nicht im Vordergrund, sondern die Desillusionierung ist sein Ansatzpunkt. Dennoch ist es kein Zufall, dass der vernunftgesteuerte Wolmar glaubt, durch die klare Erkenntnis zwischen geliebtem Bild und realer Julie ein Ende der leidenschaftlichen Beziehung zwischen Julie und St. Preux herbeiführen zu können, womit er aber letztlich scheitert. Dieses Scheitern macht Paola Sosso darin aus, dass Wolmar die Liebe von St. Preux

---

<sup>1593</sup> Rousseau, *Émile oder über die Erziehung*, S. 399.

<sup>1594</sup> Vgl. Rousseau, *Émile oder über die Erziehung*, S. 400.

<sup>1595</sup> Vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 318.

<sup>1596</sup> Vgl. Rousseau, *Julie*, S. 517.

<sup>1597</sup> Vgl. Wolff, *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, § 282.

<sup>1598</sup> Zitiert nach Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 310.



und Julie als steinernes, vergangenes Bild betrachtet und nicht bedenkt, dass gemeinsame Wünsche und das verbindende Bedauern über das, was hätte sein können, beide vereinen. Der Prozess ihrer Entwicklung ist nicht abgeschlossen,<sup>1599</sup> so dass Julie am Ende des Romans immer noch ihre Verbundenheit zu St. Preux beteuert. Dennoch durchbricht auch die Entwicklung dieser einst leidenschaftlichen Verbindung nicht die zeitgenössische Auffassung, sondern verbleibt im Tugendideal verhaftet und reiht sich in das Bild der pflichtbewussten Gemeinschaft. Die Liebenden sind keine Revolutionäre<sup>1600</sup> gegen die gängige empfindsame Moral:

So muß im weiteren die Leidenschaft der Liebe nicht der Naturgewalt des Affektes verfallen, sondern kann nun sich selbst zum Antrieb werden, die Erfahrung der Sinne moralisch zu läutern, die Selbstbezogenheit des Paares durch einen Dritten in die höhere Liebesgemeinschaft einer Familie zu überführen und dort Pflicht und Neigung in einer neuen Lebensform zu versöhnen.<sup>1601</sup>

Festzuhalten bleibt, dass Rousseau die Leidenschaften zügeln will und dabei neben der Tugend auf die Erkenntnis setzt, was sowohl im *Émile* als auch in der *Nouvelle Héloïse* Hauptmotiv ist. Der Roman zeigt jedoch deutlich, dass sich innerhalb der christlich-moralischen Lehre von der Mäßigung der Leidenschaften und der Überhöhung der Tugend keine Versöhnung im Sinne von Rousseaus Entzweiung von natürlicher und gesellschaftlicher Existenz herbeiführen lässt, denn „die verlorene Ganzheit durch einer Entfaltung der Subjektivität in der Soziabilität“<sup>1602</sup> erweist sich bei Mme de Wolmars Liebesgeständnis auf dem Sterbebett als Trugbild. Die Leidenschaften konnten nicht durch soziale Tugend zu einer echten Versöhnung von Verstand und Leidenschaft transformiert werden. So löst Rousseau die große Frage der Aufklärung nach einer Harmonie der beiden Erkenntniswege innerhalb der Gesellschaft nicht. Folglich kann er die Synthese aus körperlicher Lust und Ursprung der Tugend, die sich auf höherer Ebene ergeben soll,<sup>1603</sup> nicht bis zum Schluss durchhalten.

### 3.3.5.8 Liebe und Leidenschaften angesichts seelischer Verbundenheit

Der Roman zeigt nicht nur ein stetiges Ringen zwischen Tugend und Leidenschaft, sondern verbindet Liebe und Leidenschaft aufs Engste. Dennoch postuliert Rousseau nur „eine in Affektivität und Innerlichkeit gegründete Form der Subjektivität“<sup>1604</sup>, die aber Illusion bleibt. Die gleiche Konstellation, wie sie bei Gellert zu finden ist, in der das Konzept der Liebe eher einer Freundschaft gleicht, während die leidenschaftliche Liebe ins Unglück führt, wendet auch Rousseau zunächst an. Bei ihm aber entsteht eine Liebe, die nichts Inzestuöses hat, dennoch ein zerstörerisches Potential birgt, weil die Begierden orientierungslos sind. Rousseaus Beschreibung des Begehrens als Urzustand, reines Gefühl oder unklaren Drang bzw. Brennen, das sich nur wirr kennt und erst recht nicht weiß, was es zu stillen vermag,<sup>1605</sup> umfasst nicht nur das Begehren als solches, sondern ebenso das Gefühl, und offenbart eine Orientierungslo-

---

<sup>1599</sup> Vgl. Sosso, Paola, Jean-Jacques Rousseau, *Imagination, illusions, chimères*, Paris, 1999, S. 97.

<sup>1600</sup> Vgl. Starobinski (zugeeignet), Rousseaus „Nouvelle Héloïse“ und Goethes „Werther“ S. 611.

<sup>1601</sup> Starobinski (zugeeignet), Rousseaus „Nouvelle Héloïse“ und Goethes „Werther“ S. 610.

<sup>1602</sup> Starobinski (zugeeignet), Rousseaus „Nouvelle Héloïse“ und Goethes „Werther“ S. 612.

<sup>1603</sup> Vgl. Starobinski, Rousseau, *Eine Welt von Widerständen*, S. 132.

<sup>1604</sup> Matzat, Wolfgang, *Diskursgeschichte der Leidenschaft, Zur Affektmodulierung im französischen Roman von Rousseau bis Blazac*, Tübingen, 1990, S. 20.

<sup>1605</sup> Vgl. Starobinski, Jean-Jacques Rousseau und die List der Begierde, S. 93.

sigkeit, die auch dem leidenschaftlichen Liebeskonzept zu eigen ist. Das Thema Liebe tritt zwar erst bei Rousseau in dieser Deutlichkeit auf und wird zum Dreh- und Angelpunkt, dennoch speisen sich die Fragestellungen aus der Philosophie: Der Einfluss der Sinne, die Täuschung und die Rolle des Verstandes bestimmen die Liebe, die für jeden der Protagonisten eine andere Bedeutung hat. Dabei treffen leidenschaftliche und traditionelle Liebesauffassung aufeinander. Während Clara im herkömmlichen Konzept der vernünftigen Liebe verharrt, ist St. Preux mit seiner absolut-leidenschaftlichen Liebe das Gegenstück, Mylord Eduard hingegen steht für eine philosophische Richtung und Julie vertritt einen christlich-selbstlosen Ansatz. Wolmar, der „nie zuvor geliebt hatte“<sup>1606</sup>, ist nicht nur in Sachen Glaube ein Atheist, sondern scheint zuweilen auch einer in der Liebe zu sein. Wenn Julie über die Eheleute von Orbe schreibt, wird die Antithetik der Liebesmodelle deutlich. Im traditionellen Konzept sieht Julie ein größeres, dauerhaftes Glück:

Ein Blick, den ich von ungefähr auf Herrn und Frau von Orbe warf, die ich nebeneinander stehen sah und die gerührte Blicke auf mich richteten, bewegte mich noch heftiger, als es alles andere getan hatte. Ihr liebenswürdiges und tugendhaftes Paar, seid ihr etwa weniger miteinander verbunden, weil ihr die Liebe weniger kennt? Die Pflicht und die Redlichkeit verbinden euch; zärtliche Freunde, treue Ehegatten, ohne von dem fressenden Feuer erfaßt zu sein, welches die Seele verzehrt, liebt ihr euch mit einer reinen und sanften Zuneigung, welche sie ernährt, welche die Sittsamkeit gutheißt und die Vernunft lenkt; euer Glück ist dadurch nur desto fester gegründet. Ach, könnte ich doch in einem gleichen Bunde die gleiche Unschuld wieder erlangen und das gleiche Glück genießen!<sup>1607</sup>

Der Weg zurück zur tugendhaft-unbefleckten Liebe ist Julie verwehrt, wie auch das Zurückfallen in das oppositionelle Konzept. Anders als seine Vorgänger konzipiert Rousseau eine Innigkeit und leidenschaftliche Überwältigung, die bis heute neben seiner Pädagogik als das Markanteste an Rousseau wahrgenommen wird und sich von der Überzeugung einer tugendhaften Verstandsbeziehung diametral absetzt.

Der Gegensatz von geistiger und sinnlicher [...] Liebe, sei er nun von platonischem Eros- oder von der cartesianischen Affektenlehre her verstanden, scheidet für Rousseau aus, weil er das entscheidende Problem der Liebe nicht im Verhältnis von Seele und Leib, sondern in der Rolle der Einbildungskraft sieht, welche die Liebe [...] allererst möglich macht. [...] Erst die Ausschließlichkeit, erst die Liebeswahl, die nicht aus Trieb, sondern aus der Phantasie stammt, verleiht dem Sexualobjekt Zaubermacht, mit der es nun nicht nur den Trieb, sondern die ganze Seele des Menschen erregt.<sup>1608</sup>

Dabei unterscheidet Rousseau sehr wohl zwischen den vergänglichen Leidenschaften und der unauflöslchen Liebe, die zwar ebenso in der Seele angesiedelt ist, aber einen deutlich höheren Stellenwert hat, sogar ihre Erhebung bewirkt:

Wo sind sie, jene groben Seelen, welche die Entzückungen der Liebe für nichts als ein Fieber der Sinne halten, eine Brunst der verderbten Natur? Sie sollen kommen, sollen sehen, sollen fühlen, was im Grunde meines Herzens vorgeht, sollen einen unglücklichen Liebenden sehen, getrennt von dem, was er liebt, ungewiß, ob er es je wieder sehen wird, ohne Hoffnung, sein verlorenes Glück wieder zu erlangen, und dennoch beseelt von dem unsterblichen Feuer, das er in deinen Augen auffing, und das dein hoher Sinn genährt hat; bereit, dem Geschehe zu trotzen, seine Widerwärtigkeit zu ertragen, selbst sich deiner beraubt zu sehen und aus Tugenden, die du ihm eingeflößt hast, eine würdige Zierde des anbetungswerthen Bildes zu machen, welches nie aus seiner Seele verlöschen wird.<sup>1609</sup>

---

<sup>1606</sup> Rousseau, Julie, S. 357.

<sup>1607</sup> Rousseau, Julie, S. 369.

<sup>1608</sup> Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 304.

<sup>1609</sup> Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 235].

Im Gegensatz zu den Leidenschaften wird die Liebe erstaunlicherweise überhöht und scharf von jenen abgegrenzt. Julie beschreibt die Liebe und separiert dabei zwischen der triebgesteuerten Liebe, die Rousseau für den Naturzustand beschrieben hat und die nicht die Wahl und die Einzigartigkeit eines Partners reflektiert, und dem, was sie für die einzig wahre Liebe hält, die keusch ist und dementsprechend mit dem Geschlechtstrieb nicht mehr viel zu tun hat, bzw. diesen Trieb mäßigt:

Ich weiß nicht, ob ich mich irre; mich dünkt aber, wahre Liebe sei das allerkeuscheste Band. Nur sie, nur ihr göttliches Feuer kann unsre natürlichen Neigungen läutern, indem sie sie mit vereinigter Kraft auf einen einzigen Gegenstand wirken läßt. Nur sie entzieht uns den Versuchungen und macht, daß diesen einen Gegenstand ausgenommen, das eine Geschlecht für das andere bedeutungslos wird. Für ein Frauenzimmer, das nach gewöhnlicher Art denkt, ist jede Mannesperson immer eine Mannesperson; für ein Frauenzimmer aber, bei dem das Herz liebt, gibt es keine Männer außer ihrem Liebhaber.<sup>1610</sup>

Julie löst die Liebe von den Begierden und lässt nicht den Verstand die Sinne kontrollieren, sondern das Herz wird zum obersten Prinzip, obwohl der Verstand immer noch eine Rolle spielt. Das Konstrukt der unteren und oberen Erkenntniswege wird um die Komponente des Herzens erweitert. Der Verstand wird zurückgedrängt, ohne dass dabei – wie noch bei Gellert – Schaden assoziiert wird. Die Liebe, die Julie beschreibt, ist ein seelisch-harmonischer Gleichklang und weder triebhafter Naturzustand noch leidenschaftlich-körperliche Begierde. Diese Form der „liebenden Seelen“ ermöglicht gegen Ende des Romans den Transfer der Liebe als Seelenzustand im Jenseits.

Die anfängliche leidenschaftliche Liebe zwischen St. Preux und Julie wird dennoch reformiert. Die bis dato schrittweise Erkenntnis der Vorgängerromane, dass leidenschaftliche Liebe im Unglück endet, gestaltet Rousseau neu. Dieser Liebe ist allerdings auch bei Rousseau keine unbeschwerter Zukunft gegeben, aber sie verliert durch die Ergänzung der Tugend und die Beteiligung des Herzens ihre Unmoral, so dass im Gegensatz zu den vergänglichen Begierden eine neue Liebesauffassung kreiert wird.

Sie hegen keine Begierden, sie lieben. Das Herz folgt nicht den Sinnen, es leitet sie; es bedeckt ihre Vergehen mit einem angenehmen Schleier. Nein, nichts ist schändlicher, als unkeusches Leben und dessen grobe Sprache. Wahre Liebe ist stets sittsam, erzwingt sich nie ihre Gunstbezeugungen auf vermeßene Art, sondern entwendet sie nur schüchtern. Heimlichkeit, Stillschweigen, furchtsame Schamhaftigkeit beleben und verbergen sogleich ihre süßen Entzückungen; ihre Flamme läutert all ihre Liebkosungen und macht sie ehrenhaft; Sittsamkeit und Ehrbarkeit begleiten sie auch selbst in der Wollust Schoße; und sie allein, die wahre Liebe, weiß den Begierden alles zu verstaten, ohne der Schamhaftigkeit das geringste zu nehmen. O sagen Sie, der Sie der Liebe wahre Freuden erfahren haben, wäre es möglich, daß sie neben zynischer Unverschämtheit bestehen könnten? Daß diese nicht den Taumel und den ganzen Reiz jener Freuden vertreiben würde? Daß sie nicht dieses Bild der Vollkommenheit, unter dem man so gern den geliebten Gegenstand im Geiste betrachtet, beflecken sollte? Glauben Sie mir, mein Freund, unkeusches Leben und wahre Liebe können sich nicht beisammen finden, diese kann nicht einmal durch jenes ersetzt werden. Das Herz macht in der Liebe das wahre Glück aus; und nichts kann den Verlust ersetzen sobald man sich nicht mehr liebt.<sup>1611</sup>

In diesem oft zitierten Brief geht Julie auf die wesentlichen Unterschiede zwischen Liebe und Leidenschaft ein. Zunächst ist die Funktion der Sinne eine andere als im damals etablierten Konzept. Waren die Leidenschaft zuvor Dienerin der Sinne, so ist es nun die Liebe, die im Herzen wohnt, die die Sinne leitet. Damit wird diese Form der Liebe grundlegend reformiert

---

<sup>1610</sup> Rousseau, Julie, S. 138.

<sup>1611</sup> Rousseau, Julie, S. 139.

„Ich weiß sehr wohl bei Ihnen die Macht, die das Herz sich zu verschaffen mußte, von dem Rausch erhitzter Einbildungskraft zu unterscheiden.“<sup>1612</sup> Die Affektivität, die z. B. bei Gellert die Liebe von Mariane und Carlson begleitet, ist nicht mehr Bestandteil der Liebe zwischen St. Preux und Julie. Bei Rousseau ist das Herz nun Träger der keuschen Liebe, die Julie deutlich von der Leidenschaftlichkeit unterschieden haben will, denn nur die herzbestimmte Liebe tituliert sie als wahre, glückliche Liebe.

War bisher das Glück an die Vervollkommnung durch die Erkenntnis gekettet, zu der erst Baumgarten den Anspruch geltend macht, dass auch die unteren Erkenntniswege die Möglichkeit zur Vervollkommnung haben, so wird hier nun die Liebe als Möglichkeit zum Glück thematisiert. Gleichzeitig wird die Vervollkommnung nicht mehr auf geistigem Wege versucht, sondern Tugend und Liebe werden als konkrete Möglichkeiten des diesseitigen Glücks diskutiert. Auch bei Gellert ist die Rede von der Tugend als einzigem Weg zum Glück, das jedoch erst im Jenseits erreichbar schien. Rousseaus Liebesbegriff dagegen vereint sowohl Leidenschaft als auch Tugend.

Obwohl Rousseau persönlich die Vergänglichkeit der Liebe aufgrund ihrer Entstehung aus der Einbildungskraft als Illusion herleitet und aufgrund ihres illusionären Charakters auch nur ein illusionäres Glück daraus ableiten kann, das keinerlei Beständigkeit hat und daher für die Ehe hinderlich ist, so ist diese Haltung nur zum Teil in seinem Briefroman dargestellt. Sicher sieht Julie in ihrer Ehe eine Zweckgemeinschaft, für die eine Liebesleidenschaft, wie sie sie für St. Preux empfunden hat, wenig zweckdienlich wäre. Auf der anderen Seite gesteht sie aber vor ihrem Tod, dass ihre Liebe zu St. Preux nie aufgehört habe, so dass von der Vergänglichkeit der Liebe keine Rede sein kann, sondern es zeigt im Gegenteil das vergebliche Bemühen seitens des Paares um ihr Liebesglück. Die Liebe lässt sich nicht mit Hilfe der Vernunft in eine Freundschaft mutieren, wie es bei Gellert bei der Rückbesinnung auf die erste Ehe zuungunsten der zweiten Ehe geschildert wird. St. Preux ist diese Wandlung nicht möglich und so weist er Julies Wunsch, ihn mit ihrer Cousine zu verheiraten, zurück:

Unvermerkt werde ich für sie derjenige, der ich gewesen wäre, wenn ich niemals Sie erblickt hätte; und nur Sie konnten mich den Unterschied zwischen Liebe und dem, was sie in mir erregt, fühlen lassen. Die Sinne, von jener schrecklichen Leidenschaft befreit, verbinden sich mit der süßen Empfindung der Freundschaft. Wird sie aber darum Liebe? O Julie, welch ein Unterschied! Wo ist die Begeisterung, wo die Anbetung? Wo jene himmlischen Verirrungen der Vernunft, die strahlender, erhabener, stärker und hundertmal besser sind als die Vernunft selbst? Hier aber verzehrt mich nur ein flüchtiges Feuer; nur der Rausch des Augenblicks ergreift mich. Ich finde in ihr und mir bloß zwei Freunde wieder, die sich zärtlich lieben, und es sich sagen. Aber zwei Liebende, lieben die einander? Nein, Sie und ich sind in ihrer Sprache unbekannte Wörter; sie sind nicht mehr zwei, sie sind eins.<sup>1613</sup>

Damit ist die Liebe eine zutiefst individuelle Erfahrung, die sich weder übertragen noch transformieren lässt. Rousseau gibt nicht nur der leidenschaftlichen Liebe ein neues Fundament, sondern gibt ihr einen Raum und den Ansatz einer Perspektive, der zuvor ausschließlich durch die vernünftige Ehe besetzt war. Bedenkt man, dass aus soziologischer Sicht die romantische Liebe erst seit ca. 1800 bekannt ist und sich mit dem Heraustreten des Individuums aus der Kollektivstruktur wie z. B. dem Stand entwickelt,<sup>1614</sup> stellt Rousseaus Roman einen sehr mo-

---

<sup>1612</sup> Rousseau, Julie, S. 54.

<sup>1613</sup> Rousseau, Julie, S. 710.

<sup>1614</sup> Vgl. Kuchler, Barbara, Behr, Stefan, Soziologie der Liebe, Romantische Beziehungen in theoretischer Perspektive, Berlin, 2014, S. 12.

deren Blickwinkel dar, der die Standesliebe nach rationalem Vorbild der Idee der Liebesgemeinschaft gegenüberstellt. Rousseau definiert einen Liebesbegriff an einer historischen Schnittstelle, an der die standesgleiche Liebe, unter der Julie und St. Preux leiden, durch die Entwicklung zur schrankenlosen Liebe ersetzt wird. Dabei entsteht mit der seelischen Liebe eine neue Liebeskonstellation, die als Ideal begriffen wird. Dieses Liebeskonzept bezieht sich auf die Liebe, die weder ökonomische Erwägungen noch affektive Begierden und feurigen Leidenschaften kennt:

Die Liebe, welche ich erkannt habe, kann nur aus einer gegenseitigen Zuneigung und aus einer Übereinstimmung der Seelen entstehen. Man liebt nicht, wenn man nicht geliebt wird, wenigstens liebt man nicht lange. Jene Leidenschaft ohne Gegenliebe, welche, wie man sagt, so viele Unglücklicher schafft, ist nur auf die Sinne gegründet. Dringt eine einmal bis in die Seele, so geschieht es nur durch fälschlich angenommene Gemeinsamkeiten, und man wird bald eines Bessern belehrt. Die sinnliche Liebe kann des Besitzes nicht entbehren und erlischt, wenn sie ihn erlangt hat. Die wahre Liebe kann des Herzens nicht entbehren und dauert so lange als die Übereinstimmung, die sie erzeugt hat.<sup>1615</sup>

### 3.3.6 Entsagung des individuellen Glücks für ein gemeinschaftliches Leben

Rang stellt Rousseaus ganzes Werk unter das Thema „Anweisung zum glücklichen Leben“<sup>1616</sup>. Nun ist die ganze Aufklärung auf der Suche nach einer Theorie des Glücks, so dass die Frage vielmehr lautet, ob dieses Glück im Diesseits möglich ist und ob der Mensch darauf Einfluss nehmen kann. In Rangs Interpretation wird diese Frage mit Ja beantwortet.<sup>1617</sup> Bevor sich Rousseau im Alter auf die These vom Glück in der Einsamkeit festlegt, diskutiert er in seinem Roman unterschiedliche Glückstheorien. Diese reichen von jenseitigem Glück bei Julie über ein verstandstangierendes Glück bei Mylord Eduard bis hin zu St. Preux und seine überschwänglichen Liebesbekundungen als seligmachendes Glück. Diesen individuellen Glücksauffassungen stellt Rousseau die Gesellschaft von Clarens mit ihrem Glückspotential gegenüber.

Neben der Relation von irdischem und überirdischem Glück wird die Opposition zwischen individuellem und gesellschaftlichem Glück insbesondere bei Bolle thematisiert,<sup>1618</sup> der den Glücksbegriff bei Rousseau in Relation zu Epikur und die *Stoa* setzt.<sup>1619</sup> Bolle verweist auf den Gegensatz zwischen Cassirer und Rang, wobei er Ersterem unterstellt, die Abhängigkeit von Freiheit und Glück in der Rousseau'schen Denkweise unberücksichtigt zu lassen und eine bewusste Abgrenzung zum eudämonischen Denken seiner Zeit herbeizuführen. Betrachtet man Rousseau im Korrelat zur Metaphysik, lässt sich Bolles Argumentation nicht von der Hand weisen.

Bolle grenzt die Jahre zwischen 1749 und 1762 als den Zeitraum ein, in dem sich Rousseau ausführlich mit der Glückseligkeit beschäftigt hat. Von 1756 bis 1762 macht er eine Phase der Beschäftigung mit dem individuellen Glück im Schaffen Rousseaus aus, an die sich von 1759 bis 1762 die Thematik des Glücks in Bildungs- und Erziehungsfragen anschließt, wie sie auch

---

<sup>1615</sup> Rousseau, Julie, S. 354.

<sup>1616</sup> Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 265.

<sup>1617</sup> Vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 261

<sup>1618</sup> Vgl. Bolle, Rainer, Jean-Jacques Rousseau, Das Prinzip der Vervollkommnung des Menschen durch Erziehung und die Frage nach dem Zusammenhang von Freiheit, Glück und Identität, New York, 1995.

<sup>1619</sup> Zu Beginn dieser Arbeit wurde bereits gezeigt, wie sehr sich die gesamte Thematik in der Aufklärung aus dem *Stoizismus* speist (siehe Kapitel 2.1.2 und 2.2.1 ff.), so dass an dieser Stelle kein weiterer Exkurs erfolgt.

in der *Héloïse* im Rahmen der Erziehung der Kinder diskutiert wird. Es ist demnach kein Zufall, dass Rousseaus 1761 geschriebener Briefroman ebenfalls die Frage nach dem Glück aufgreift. Dabei befasst er sich nicht nur mit dem subjektiven Glück in der Liebesbeziehung zwischen St. Preux und Julie, sondern vertieft das Thema auch innerhalb der Gesellschaft von Clarens. Dadurch lassen sich sowohl die von Cassirer und Neuhausser forcierte Glückstheorie in der Gesellschaft als auch die Frage des individuellen Glücks, dessen Finden Bolle als die Lebensaufgabe des modernen Menschen ausmacht,<sup>1620</sup> aus dem Werk Rousseaus heraus belegen. Setzt man St. Preux' individuelles Glück als Resultat seiner leidenschaftlichen Liebe in diesen Zusammenhang, zeigt sich, dass Bolle hier eine wegweisende Entwicklung für den Einfluss der Begierden und der Einbildungskraft auf das Glück und dessen individuelle Ausrichtung ausmacht, die es vom verstandsgeliteten Erkenntnisweg wegführt und der Literatur eine neue Grundlage gibt.

Während die Metaphysik das Erlangen größtmöglicher Erkenntnis und Vollkommenheit als Schlüsselweg vorschlägt, setzt Rousseau in seinem Spätwerk auf die Formel der Reduktion des *Ichs* auf seine Existenz, die durch das Lossagen von allen Leidenschaften in der Einsamkeit erreichbar ist. Zwar treten der Erkenntnisprozess und die Betonung der Vollkommenheit beim älteren Rousseau im Gegensatz zur Metaphysik zurück, die „Ruhe der Begierden und Leidenschaften“ bleibt aber weiterhin im Fokus. Auch die Diskrepanz zwischen der individuellen Glückseligkeit, die beispielsweise die Pietisten gegen Wolff aufbrachte und die durch den Vorwurf der Eigenliebe begründet war, und dem Glück in der Gesellschaft sowie dessen Abhängigkeit vom Mitmenschen thematisiert Rousseau, wenn auch unter anderen Vorzeichen. So ist die Glücksdefinition bei Rousseau äußerst zwiagespalten und unterscheidet zwischen Kurzzeitigkeit und Langzeitigkeit wie auch zwischen individuellem und gesellschaftlichem sowie zwischen wahren und illusionärem Glück, wobei immer die Frage nach dem Bezug bzw. der Abhängigkeit zum Mitmenschen gestellt wird.

Rousseau bezeichnet es als Glück, mit sich und dem Universum allein zu sein: „Aber was genieße ich denn, wenn ich mit mir allein bin? Ich genieße mich selbst, das gesamte Universum, alles was ist und was sein kann, alles was es Schönes in der intellektuellen Welt gibt.“<sup>1621</sup> Er setzt damit dem *Ich* als Teil der Gemeinschaft ein höchst individuelles *Ich* der inneren Einkehr entgegen. Dieses *Ich* entspricht so gar nicht dem vernunftgesteuerten Entscheider und Erbauer einer harmonischen Gemeinschaft, wie er es im Gesellschaftsvertrag skizziert, sondern es folgt ganz und gar der Einbildungskraft und der Möglichkeit einer sinnlich-schönen Welt.

Das Glück in der Einsamkeit wird mit St. Preux' Wanderung durch das Wallis dargestellt. Doch unterscheidet Rousseau sehr genau zwischen einem wahren, dauerhaften Glück und einem kurzfristigen Augenblick. So beschreibt er das wahrhafte Glück als Zustand, „dem mein Herz am meisten nachtrauert, setzt sich nicht aus solchen flüchtigen Augenblicken zusammen, sondern bildet einen einfachen, dauernden Zustand, der in sich selbst nicht von besonderer Stärke ist, dessen Beständigkeit aber seinen Reiz so anwachsen läßt, daß man darin schließlich die höchste Seligkeit findet“<sup>1622</sup>. Die Dauerhaftigkeit des Glücks wird bei Baum-

---

<sup>1620</sup> Vgl. Bolle, Das Prinzip der Vervollkommnung des Menschen, S. 132.

<sup>1621</sup> Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 53.

<sup>1622</sup> Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 256.

garten relativiert und als unerreichbar eingestuft, so dass nur ein kurzweiliges Glück möglich ist. Dagegen ist die Ansicht, dass das Glück in der Ruhe der Begierden liegt, sowohl bei Wolff als auch Baumgarten Grundvoraussetzung. Rousseau leitet diesen Gedanken zwar anders her, aber er beschreibt Glück als „ohne irgendein Gefühl der Entbehrung oder des Besitzes, der Lust oder der Pein. Der Begierde oder Furcht, wo vielmehr allein das Gefühl unseres eigenen Daseins unsere ganze Seele erfüllt: allein wer diesen Zustand erlebt, könnte sich wahrhaft glücklich nennen“<sup>1623</sup>.

In seinen früheren Werken wie der *Nouvelle Héloïse* ist das zerbrechliche Glück der Liebe kurzzeitig möglich,<sup>1624</sup> wobei der Roman selbst der beste Beweis für die Unmöglichkeit des dauerhaften Glücks auf Erden ist. Hier ist die Frage nach der Ruhe der Begierden als Bedingung für Glück noch offen. „Soll man, einen lebenswürdigen Zustand zu nützen, einen bessern versäumen und Ruhe der höchsten Glückseligkeit vorziehen?“<sup>1625</sup>, fragt St. Preux und nimmt damit Bezug auf Gellerts Standpunkt der ruhigen Seele.

Aufgrund der Flexibilität seiner vielen Facetten und Perspektiven ist der Glücksbegriff im Gesamtwerk Rousseaus schwer zu fassen. Dies gilt insbesondere für seinen Briefroman. Dementsprechend ist auch die Sekundärliteratur zu Rousseaus Glücksbegriff entsprechend weitläufig und wird in erster Linie mit seinen Erwägungen zum Naturzustand und dem Gesellschaftskonstrukt erörtert. So heißt es bei Neuhouser:

Die erste Bedingung – allgemeiner Erfüllbarkeit – verlangt von einem Ziel, dass dieses für alle Mitglieder einer Gesellschaft zugleich erfüllt werden kann. Wäre dies nicht möglich, so würde das elementare Glück einiger notwendigerweise auf Kosten des Glücks anderer erlangt, und das, so glaubt Rousseau, ist nicht zulässig.<sup>1626</sup>

Dieser Ansatz negiert die damalige Auffassung eines individuellen Glücksstrebens.

Cassirer wiederum interpretiert Rousseaus Glücksbegriff anhand seiner Überlegungen zum Naturzustand aus der Opposition zu Diderot. Rousseau trage Diderots Naturzustand als Glückseligkeit und die Aufforderung zur Befreiung vom Joch der Religion nicht mit. Für ihn könne der Naturmensch nicht über Glück und Unglück oder Gut und Böse reflektieren.<sup>1627</sup>

Es ist aber Rousseau, der der Debatte um das Lebensziel Glückseligkeit neue Impulse gibt, indem er sich mit Blick auf seinen Entwurf einer neuen Gesellschaft an die Definition eines gemeinschaftlichen Glücks wagt, das sich konträr zum persönlichen Blick konstituiert. War bei Wolff und Baumgarten noch das Glück anderer Garant für das eigene und mit Mitleid und Nächstenliebe assoziiert, so verschiebt Rousseau die Frage hin zur Selbstbestimmung und zum freien Willen. Es ist nicht die glücksbringende Wohlfahrt und das Mitleid gegenüber den Mitmenschen, die zur Gemeinschaft führt, sondern die „Anerkennung eines sittlichen Gesetzes, dem sich der Einzelwille aus freien Stücke unterwirft.“<sup>1628</sup> Nichts anderes verkörpert St. Preux, wenn er der Gemeinschaft von Clarens beitrifft. Dabei spielt für Rousseau auch die Unterdrückung der sinnlichen Triebe eine Rolle, da sie dem Willen und der Freiheit im Wege

---

<sup>1623</sup> Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 256.

<sup>1624</sup> Vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 261.

<sup>1625</sup> Rousseau, Julie, S. 52.

<sup>1626</sup> Neuhouser, Frederick, Pathologie der Selbstliebe, Freiheit und Anerkennung bei Rousseau, Berlin, 2012, S. 76.

<sup>1627</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 67.

<sup>1628</sup> Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 69.

stehen. Der Antrieb des Menschen liegt nicht mehr im Erreichen der Glückseligkeit durch die Wohlfahrt anderer, sondern die Selbstbestimmung des Menschen lässt ihn gütig sein. Sein Wille lässt ihn das sittliche Gesetz akzeptieren und ihn sich in die Gemeinschaft einfügen. Dem steht Rangs Interpretation des subjektiven *Ichs* gegenüber, die für das *Ich* in seinem Glückserleben eine Abhängigkeit diagnostiziert, die nicht in seiner Macht steht.<sup>1629</sup> Dies belegt zudem Julies Aussage zum Zusammenwirken von Innerem und Äußerem, „daß der Glückseligkeit Quelle sich weder völlig im ersehnten Gegenstand noch im Herzen findet, das ihn besitzt, sondern im Verhältnis beider zueinander“<sup>1630</sup>. Rang betont, dass Rousseau nicht an ein unabhängiges Glückserleben glaubt.<sup>1631</sup> Darin stimmt er mit Baumgarten überein und bestätigt die aufgeklärte Debatte um die Rolle des Glücks. Da sich Rousseau zudem keine Welt ohne Gott vorstellen kann, kann er folgerichtig auch keinen Glücksbegriff vertreten, der unabhängig von ihm und damit in der Hand des *Ichs* läge. Diese Haltung wäre blasphemisch. Im *Émile* wird allein Gott absolutes Glück zugestanden, das der Mensch aufgrund seiner Unvollkommenheit nicht erreichen kann.<sup>1632</sup> Entsprechend wird im Briefroman auf die Unmöglichkeit der Glückseligkeit durch unerreichbare Vollkommenheit hingewiesen. Als Mensch mit empfindsamer Seele „wird er die höchste Glückseligkeit suchen; sein Herz und seine Vernunft werden unaufhörlich miteinander Krieg führen, und unumschränkte Wünsche werden ihm ewigen Mangel zuziehen“<sup>1633</sup>.

Diese These ist nicht neu, sondern begleitet die Ausführungen der pietistischen Lehre. Ebenso wie der Gedanke an ein temporäres Glück ihr immanent ist. Damit sind Vollkommenheit und Glückseligkeit bei Rousseau immer noch verknüpft und entsprechend der christlichen Lehre weder durch Erkenntnis noch durch Tugend auf Erden erreichbar. So denkt Julie, dass es „auf Erden kein wahres Glück“<sup>1634</sup> gibt, und folgt damit der christlichen Offenbarungslehre.

Doch auch die traditionellen Ansichten wie die Untrennbarkeit von Vollkommenheit und Glückseligkeit, ebenso wie die Annahme, dass dauerhaftes, absolutes Glück nur für Gott, aber nicht für den unvollkommenen Menschen möglich ist, finden sich bei Rousseau. Doch während Rousseau für das gesellschaftsimmanente Glücksstreben den traditionellen Eudämonismus verwirft und als Glück auf Kosten anderer entlarvt,<sup>1635</sup> behält die Wechselseitigkeit des Glücks als abhängig vom Glück des anderen in der privaten Beziehung zwischen Julie und St. Preux ihre Gültigkeit. Julies Aussage „Hatten Sie also jemals die Hoffnung, sich ein abschließliches Glück zu erwerben und auf Kosten des meinigen zu erkaufen, so entsagen Sie ihr!“<sup>1636</sup>, zeigt, dass sie sich von diesem Glücksverständnis distanziert. Sie verbindet das Glück beider Partner in einer individuellen Beziehung zu einem gemeinsamen Glück. Idealerweise soll das Glück beider Partner zu einem verschmelzen. Mit ihrer Feststellung „Der Rat desjenigen von beiden, der sein Glück am wenigsten von dem des andern trennt, verdient den Vorzug“<sup>1637</sup>, trennt sie das Glück auf Kosten anderer von dem des vom anderen abhängigen.

---

<sup>1629</sup> Vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 250.

<sup>1630</sup> Rousseau, Julie, S. 230.

<sup>1631</sup> Vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 250.

<sup>1632</sup> Vgl. Rousseau, *Émile*, S. 403.

<sup>1633</sup> Rousseau, Julie, S. 88.

<sup>1634</sup> Rousseau, Julie, S. 535.

<sup>1635</sup> Vgl. Bolle, Das Prinzip der Vervollkommnung des Menschen, S. 137.

<sup>1636</sup> Rousseau, Julie, S. 55.

<sup>1637</sup> Rousseau, Julie, S. 55.



Damit zieht sie gleichzeitig die Grenze zwischen individuellem Glück und gesellschaftlichem Glücksstreben, dem Rousseau das „Glück auf Kosten anderer“ attestiert.

### 3.3.6.1 Tugend als Bedingung für das individuelle Glück

In allen bisher vorgestellten Theorien war das Glück stets mit der Tugend verbunden und so verhält es sich auch bei Rousseau. Julies Glücksdefinition im dritten Teil lautet: „Ich will lieber zu Ihnen sagen: Laufen Sie, die Glückseligkeit zu erlangen; sie ist das Glück des Weisen. Wir waren stets überzeugt, daß es ohne Tugend keine Glückseligkeit gebe [...]“<sup>1638</sup> Dieser Appell entspricht ganz dem bisherigen Denken, das die Tugend als verstandsmäßige Ruhe der Begierden auffasste und gleichzeitig als Weg zum glücklichen Leben sah. So ist die Suche nach der Ruhe der Begierden, die, wie oben angeführt, Rousseau noch im Alter als unabdingbar für das Glück wertet, charakteristisch für die Beziehung zwischen Julie und St. Preux. Obwohl St. Preux das individuelle Glück sucht, ist er gleichzeitig im Verlauf des Romans das Beispiel für die Ruhe durch die Mäßigung der Begierden, getreu dem Idealbild der gemeinschaftsfokussierten Aufklärung. Die quietistisch geprägte Julie legt St. Preux ans Herz: „Welcher Reiz einer sanften Vereinigung zweier reiner Seelen! Deiner Begierden Überwindung wird die Deines Glücks Quelle sein, und das Vergnügen, das du genießen wirst, wird des Himmels selbst würdig sein.“<sup>1639</sup> Während Julie ihren Geliebten zur Mäßigung ermahnt, schwelgt St. Preux zu Beginn des Romans in seiner Liebe, von der er betont, dass sie ihn glücklich mache. Nur ist sein Glück kein dauerhaftes und kann nach Rousseau auch kein wahres sein, aber für den Augenblick wird es durch die Liebe möglich. Die Schuldgefühle, die bisher der leidenschaftlichen Liebe zugeschrieben wurden (wie z. B. bei Carlson und Mariane), sind ob der Heimlichkeit des Verhältnisses ebenso vorhanden, werden aber durch die Tugendhaftigkeit und die Vollkommenheit „reingewaschen“. Die Vollkommenheit gewinnt bei Rousseau durch die Betonung der Seele eine zweite Dimension. „Ja, teure Geliebte, mich dünkt, meine Liebe ist ebenso vollkommen als ihr anbetungswürdiger Gegenstand; alle Begierden, durch Ihre Reize entflammt, erlöschen in Ihrer Seele Vollkommenheit; ich sehe sie so friedlich, daß ich mich nicht erkühne, ihre Ruhe zu stören.“<sup>1640</sup> Hier wird die Ruhe der Seele, die frei von Begierden ist, wiederum als Weg zur Vollkommenheit hergeleitet. Dennoch setzt Rousseau andere Schwerpunkte. Zum einen wird die Seele zum Träger der Vollkommenheit, gleichzeitig wird aber die Liebe als vollkommen betrachtet, so dass hier deutlich wird, aus welcher Quelle sich Goethes Werther mit seiner Seelen- und Gefühlswelt entwickelt und warum Werther in seinen letzten Stunden zur Ruhe kommt. Die ruhige Betrachtung frei von Begierden ist bereits bei St. Preux Voraussetzung für Vollkommenheit, die er, ebenso wie später Werther, im Bereich der Liebe und Seele ausmacht. Aber diese Vollkommenheit gründet nicht einzig in der Tugend oder der Erkenntnis, sondern die Liebe wird als fast vollkommen geschildert. Bedenkt man, dass die Liebe aus der Sinnlichkeit und Einbildungskraft entspringt – den ehemals zu kontrollierenden und fehleranfälligen Quellen –, ist es erstaunlich, dass nun von Vollkommenheit die Rede ist. Deshalb ist die These, dass Rousseau eine „rationalistische Liebe“, die Liebe und Tugend verbindet, wobei die Empfindung nicht handlungs-

---

<sup>1638</sup> Rousseau, Julie, S. 392.

<sup>1639</sup> Rousseau, Julie, S. 40.

<sup>1640</sup> Rousseau, Julie, S. 53.

bestimmend ist, nicht von der Hand zu weisen,<sup>1641</sup> wobei die Beschreibung als rationalistisch zu sehr das metaphysische Konzept betont und Rousseaus Betonung der Seele und des Herzens verdeckt.

Diese Vollkommenheit wird z. B. durch die Vollkommenheit des Gegenstandes der Anbetung bewirkt. Julie ist durch ihre Tugendhaftigkeit für St. Preux anbetungswürdig. Obwohl diese Überzeugung der vernünftigen Tugend die gesamte Liebe zwischen St. Preux und Julie als Korrektiv begleitet, konstatiert Bolle eine Wende im subjektiven Glück, die ihren Höhepunkt in der *Nouvelle Héloïse* erreicht, da hier „eine ästhetische Darstellung des Zusammenhangs von Tugend, Liebe und Glück auf der Grundlage ausdifferenzierter menschlicher Empfindsamkeit im Gefühl“<sup>1642</sup> erreicht wird. Hier offenbart sich die Schnittstelle von alter und neuer Denkweise: tugendhaftes Glück und ein Glück durch Liebe. So ist bereits im *Émile* die Rede davon, dass die Vorstellung schwerfalle, jemand, der nicht liebt, könne glücklich sein.<sup>1643</sup>

Der Gedanke der Liebe als Komponente für Vervollkommnung oder Glück ist neu. Wegbereiter dafür dürfte in gewisser Hinsicht Baumgarten sein, der den unteren Erkenntniswegen überhaupt die Möglichkeit zur Vervollkommnung einräumt, so dass die Empfindsamkeit im Zusammenhang mit dem Glück an Bedeutung gewinnen konnte. Nun wird eine gänzlich neue Möglichkeit des Glücks thematisiert, die nicht kongruent zum tugendhaften Weltbild ist, aber dennoch Tugend und Glück aufs Engste verknüpft. „Das Herz macht in der Liebe das wahre Glück aus; und nichts kann den Verlust ersetzen, sobald man sich nicht mehr liebt“<sup>1644</sup>, behauptet Julie und skizziert dieses neue Glücksverständnis, das frei von rationaler Erkenntnis ist. Bolle sieht in der „Reinheit des Herzens“ den Ursprung des Glücks bei Rousseau, gleichzeitig verbindet er aber diese Reinheit mit der Tugend als Preis des wahren Glücks in der Gesellschaft.<sup>1645</sup> Damit deutet er an, dass die Tugend für ein Leben in der Gesellschaft notwendig ist. Rousseau integriert Teile der traditionellen Idee der Glückseligkeit, erneuert sie dann aber mit dem Faktor Liebe auf Basis der unteren, sinnlichen Erkenntniswege. Die Glückseligkeit der Metaphysiker war auf die oberen Erkenntniswege ausgerichtet, verfolgte aber z. T. ebenfalls ein subjektives Glück, was die Debatte um die Selbstliebe belegt. Nun konstruiert Rousseau ebenso einen individuellen Glücksbegriff, den er aber geschickt am gängigen Tugendkonzept orientiert, und bietet so der Liebe, als Ausdruck sinnlicher Empfindsamkeit, eine Möglichkeit, im damaligen, intellektuellen Glückskonzept zu bestehen. Die Hauptaussage des Romans, die Glück ohne Tugend negiert, fasst der Vikar im *Émile* zusammen:

Wohl ist es wahr, dass er glücklich sein würde, aber es würde seinem Glück, doch der höchste Grad mangeln, nämlich der Ruhm der Tugend und das gute Zeugnis seiner selbst. Er würde nur wie die Engel sein, während ein tugendhafter Mensch unzweifelhaft einst mehr sein wird als sie.<sup>1646</sup>

---

<sup>1641</sup> Vgl. Schlüter, Stephan, Jean-Jacques Rousseaus *Nouvelle Héloïse*, in: Reitemeyer, Ursula, Zumhof, Tim (Hg.), *Rousseau zur Einführung*, Berlin, 2014, S. 171.

<sup>1642</sup> Bolle, Das Prinzip der Vervollkommnung des Menschen, S. 141.

<sup>1643</sup> Vgl. Rousseau, *Émile*, S. 403.

<sup>1644</sup> Rousseau, Julie, S. 139.

<sup>1645</sup> Vgl. Bolle, Das Prinzip der Vervollkommnung des Menschen, S. 142.

<sup>1646</sup> Rousseau, *Émile*, S. 558.

### 3.3.6.2 Das Glück in der Gesellschaft

Eine andere Facette von Rousseaus Glücksbegriff nimmt das Thema im Zusammenhang zu seiner Gesellschaftstheorie auf und setzt so einen Kontrapunkt zum individuellen Glücksbegriff. Das wahre Glück ist bei Rousseau ein illusionäres und lässt sich nicht verwirklichen – weder in der Gesellschaft, die Pflichten impliziert, noch im Privaten, wo ihm die Dauerhaftigkeit und der Realitätssinn fehlen: „Der träumende Mensch versetzt sich in den Zustand, in dem er sein Glück erreicht durch die vollkommene Übereinstimmung zwischen dem Verlangen und dem erdichteten Gegenstand.“<sup>1647</sup> In der Wirklichkeit ist das Glück unerreichbar oder höchstens für einen Augenblick spürbar. So ist gerade das subjektive, leidenschaftliche Glück eines St. Preux’ nur ein kurzes. Determiniert wird es von der Gesellschaft, woran nicht allein die Standesschranken schuld sind, sondern die Pflicht gegenüber den Mitmenschen. So bestätigt St. Preux: „Julie aber hat mich nur zu gut gelehrt, wie man der Pflicht das Glück opfern muß.“<sup>1648</sup> Ist im *Émile* die Rede davon „unser Glück in der Erfüllung unserer Pflichten zu finden!“<sup>1649</sup>, so wissen in der *Nouvelle Héloïse* beide Partner um ihre Pflicht, vermittelt durch Tugend und Gewissen, die sie als Teil der Gesellschaft zwingt, das subjektive Glücksbestreben aufzugeben. Der Glücksbegriff bei Rousseau ist zweigeteilt: das Glück in der Gesellschaft, das auf Kosten anderer erschaffen wird,<sup>1650</sup> steht dem individuellen Glück von Julie und St. Preux gegenüber, das aber nur innerhalb der Zweierbeziehung möglich ist und dem keine Dauerhaftigkeit gegeben ist.

Die Unmöglichkeit des individuellen Glücks in der Gemeinschaft wird in Clarens deutlich. Dieses gemeinschaftliche Leben braucht Normen und ist folglich einem gewissen Zwang ausgesetzt,<sup>1651</sup> der das Beherrschen der Begierden inkludiert. Wenn Wolmar vom Glück im Frieden spricht,<sup>1652</sup> meint er, dass das Glück, das St. Preux leidenschaftlich mit Julie erfahren hat, in der Gesellschaft keinen Bestand hat. Das friedliche Glück der Seelenruhe kann St. Preux nicht in der leidenschaftlichen, kurzfristigen Liebe finden, schon aber in der Gesellschaft von Clarens. Dies impliziert, dass das wahre Glück des gesellschaftlichen Menschen nicht identisch sein kann mit dem natürlichen Glück des natürlichen Menschen in seiner ursprünglichen Einfachheit und auch nicht mit dem zweisamen Glück aus Leidenschaft.<sup>1653</sup> Dementsprechend wäre das wahre, dauerhafte Glück ein Glück der friedlichen Seele, das aus Tugendhaftigkeit und geistig-moralischem Wollen entsteht.<sup>1654</sup> Doch dieses Glück ist an Pflichten und eine Einschränkung der Freiheit gebunden und folglich auch kein umfassendes.

Mit Blick auf die Freiheitsthematik und das Wollen stellt sich die Frage nach dem Einfluss des rationalen Denkens in Bezug auf das tugendhafte Glück. So behauptet Bolle: „Da Rousseau auf diese Weise das Gewissen wie das Glück in der Unmittelbarkeit des Gefühls und nicht im abstrakten Rationalismus verankert, kann er Glück und Tugend miteinander vermit-

---

<sup>1647</sup> Starobinski, Jean, Jean-Jacques Rousseau und die List der Begierde, S. 101.

<sup>1648</sup> Rousseau, Julie, S. 323.

<sup>1649</sup> Rousseau, *Émile*, S. 560.

<sup>1650</sup> So beschrieben bei Bolle, Das Prinzip der Vervollkommnung des Menschen, S. 141.

<sup>1651</sup> Vgl. Rejewitz, *L'illusion salutaire*, S. 177.

<sup>1652</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 516.

<sup>1653</sup> Vgl. Bolle, Das Prinzip der Vervollkommnung des Menschen, S. 144.

<sup>1654</sup> Vgl. Bolle, Das Prinzip der Vervollkommnung des Menschen, S. 146.

teln.“<sup>1655</sup> Wie bereits erwähnt, definiert Rousseau tatsächlich das Gewissen in den Empfindungen und trennt es strikt vom rationalen Urteil ab. Obwohl das Gewissen als Empfindung eingeordnet wird, ist die Entscheidung für die Gemeinschaft, der Wolmar vorsteht, keine Gewissensentscheidung, sondern Ergebnis einer rationalen Entscheidung. Sicher sind Tugend, Gewissen und Glück miteinander verbunden, aber die Gesellschaft, in der sie zum Tragen kommen, ist eine vernunftorientierte, wählbare Konzeption. St. Preux kann wählen, ob er Teil der Gemeinschaft sein will. Dass er dafür sein subjektives Glück mit Julie hintanstellen muss, ist unabdingbar. Er entscheidet sich für das Glück des Friedens in der Gemeinschaft – eine rationale Wahl. Insbesondere im Vergleich zu Werther fällt auf, dass das Individuum bei Rousseau nicht unabhängig von der Gesellschaft gesehen wird. Die Idee einer Autonomie des *Ichs* wird verworfen und die These, dass Rousseaus Grundstruktur eine non-individualistische Aussage habe,<sup>1656</sup> ist berechtigt: „An individual is not permanently defined by self-contentedness, nor does an individual define himself, whether by passive, unaided reception of sensations from outside, by the suspension of private desire, [or] by a natural capacity for rational self-direction.“<sup>1657</sup> Der Mensch ist abhängig von der Gesellschaft und erhält seine Identität durch sie: „Rousseau’s acquisitive individuals are new, artificial men, transformed creatures indebted to common life for their identity. Their desires are particular, not private.“<sup>1658</sup> Dieses Verhältnis von Individuum und Gesellschaft versinnbildlicht St. Preux. Doch für alle Personen in Clarens gilt: „Aus der völligen Entfremdung, durch welche die Wesen sich einander darbieten und sichtbar machen, erwächst ihnen zuletzt das Recht als autonome und freien Person zu existieren; [...] ihre persönliche Existenz wird gerechtfertigt und getragen von der auf einmütiges Wohlwollen gegründeten Anerkennung des Anderen.“<sup>1659</sup> Damit ist ihre Autonomie wiederum abhängig vom anderen, wie es im christlichen Weltbild durch die Nächstenliebe als Komponente auf dem Weg zur Glückseligkeit dargestellt wurde. Die These, dass der Prozess der Zivilisation den Menschen von der ursprünglichen Güte und Einfachheit entfernt habe, so dass die Tugend umso größer sein müsse, um Glück zu finden,<sup>1660</sup> spiegelt der ebenso Roman wider: Lediglich der Hausvater, der nie mehr verlangt, als er genießt, wäre wie Gott Herr seines eigenen Glücks.<sup>1661</sup> So werden in Clarens die negativen Auswirkungen der Gesellschaft kleingehalten, was die Einfachheit im Vordergrund stehen lässt und Glück zur Möglichkeit macht. Julie würde ihr Glück an andere weitergeben<sup>1662</sup> und somit allen zu ihrem Glück verhelfen wollen. „Gibt es auf der Welt ein glücklicheres Leben, so ist es ohne Zweifel das, welches sie dort führen.“<sup>1663</sup> Rousseau gelingt es, dem verloren gegangenen individuellen Glück mit dem eingeschränkten gemeinschaftlichen Glück in Clarens eine Alternative zu bieten. Diese ist umso attraktiver, da sie nicht an die Höhen und Tiefen der Leidenschaft gebunden ist, sondern Dauerhaftigkeit verspricht, wo im leidenschaftlichen Glück nur Augenblicke möglich waren. Obwohl Rousseaus Blick auf die Gemeinschaft

<sup>1655</sup> Bolle, Das Prinzip der Vervollkommnung des Menschen, S. 148.

<sup>1656</sup> Vgl. Ellenburg, Rousseaus Political Philosophy, S. 51.

<sup>1657</sup> Ellenburg, Rousseaus Political Philosophy, S. 51.

<sup>1658</sup> Ellenburg, Rousseaus Political Philosophy, S. 56.

<sup>1659</sup> Starobinski, Rousseau, Eine Welt von Widerständen, S. 129.

<sup>1660</sup> Vgl. Bolle, Das Prinzip der Vervollkommnung des Menschen, S. 144.

<sup>1661</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 487.

<sup>1662</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 559.

<sup>1663</sup> Rousseau, Julie, S. 554.

oft negativ ist und die Interpretationen zu Rousseaus Glücksbegriff darauf abheben, trifft dies auf seinen Briefroman nicht zu. Hier wird eine idealisierte Gesellschaft skizziert, die nicht durch das Glück auf Kosten anderer, durch Depravieren und Ökonomisierung entsteht, sondern dem Einzelnen eine glückliche Perspektive eröffnet.

Doch auch in der Frage nach dem Glück finden sich immer noch die Spuren der christlich-metaphysischen Tradition. Immer noch ist Gott ein wichtiger Faktor für das Glück, ebenso wie die Tugend. Die Leidenschaften müssen gemäßigt werden, um ein dauerhaftes, friedliches Glück in der Gemeinschaft zu finden.

Blickt man im Gegenzug auf Gellerts Theorie und lässt Rousseaus politische Ambitionen außen vor, ist offensichtlich, wie sehr Rousseau Gellerts Idee von einer Harmonie durch Gemeinschaft teilt. Diese innere Ruhe ist nicht nur für Gellert eine Prämisse, sondern ebenfalls für Rousseau; bei ihm stehen jedoch der Verzicht und das Versagen individueller Ambitionen im Fokus.

Der ursprüngliche Ausgangspunkt eines individuellen, autonomen Glücks bei Wolff hat sich vollkommen ins Gegenteil verkehrt. Wo einst nur das *Selbst* nach Glück und Vollkommenheit suchte, geht nun der Einzelne in der Gesellschaft auf und findet hier sein Glück in der Entscheidung. Von Kants individueller Glücksdefinition einer „Befriedigung aller Vergnügen überhaupt“<sup>1664</sup>, sowohl sinnlicher als auch rationaler Wünsche, ist Rousseaus Entwurf weit entfernt.

### 3.3.7 Freiheit als Entscheidung für das Gute

Rousseaus Freiheitsbegriff hat viele Interpretationen erfahren, da dieser in seinem Entwurf einer Gemeinschaftsform, die sich um die Gewichtung des Willens des Einzelnen und die *volonté générale* formt, zentral ist. Während Voltaire oder Wolff nach einer subjektiven Freiheit suchen, diskutiert Rousseau diese Frage im Roman unter dem Aspekt der Gesellschaft. Der Mensch könne nur solange sein Wohl und seine Freiheit verfolgen, solange er das Gute möchte: „Der Mensch kann Alles thun, was seiner Wahl unterliegt, aber er soll nur das Gute thun.“<sup>1665</sup> Damit schränkt Rousseau die Freiheit wieder ein, indem sie auf das Wollen des Guten zurückgedrängt wird. Zwar ist es Rousseaus Bestreben, die Gesellschaft so zu formen, dass das Individuum seine Freiheit nicht einbüßt,<sup>1666</sup> aber dennoch zeigt der Roman eindrucksvoll, dass sich St. Preux sehr wohl zwischen dem Leben in der Gemeinschaft und seinen leidenschaftlichen Gefühlen für Julie entscheiden muss. Beides zugleich ist innerhalb von Clarens nicht möglich.

Die individuelle Freiheit hat keine Bedeutung. Nicht die Vervollkommnung des Einzelnen steht im Mittelpunkt, sondern die „Rechtfertigung Gottes“ durch die Schaffung einer Ordnung, die ihn frei sein lässt.<sup>1667</sup> Wenn Julius in seinem Nachwort zur Übersetzung des Romans die Freiheit als Schein enttarnt, so gilt dies für die individuelle, gefühlte Freiheit, während die vernunftgesteuerte Freiheit das Gute erkennt und sich dafür entscheidet. Diese Ent-

---

<sup>1664</sup> Horn, Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen, S. 49.

<sup>1665</sup> Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 662].

<sup>1666</sup> Vgl. Sturma, Dieter, Rousseaus Kulturphilosophie, in: Kersting, Wolfgang (Hg.), *Die Republik der Tugend: Jean-Jacques Rousseaus Staatsverständnis*, Baden-Baden, 2003, S. 190.

<sup>1667</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 49.

scheidung ermöglicht es ihm, zum eigenen Wohl und zum Wohl der anderen in der Gemeinschaft zu leben. Damit geht die Diskussion wieder auf das Eingangsproblem zurück, dass nämlich das Gute erkannt werden muss, um dem Bösen zu entsagen. Rousseaus Lösung greift dann aber wieder auf die rationale Ebene zurück.

Wenn die Freiheit als Wahlfreiheit aufgefaßt wird, so bedarf der Mensch einer Kraft, das Gute zu erkennen: diese Kraft nennt Rousseau an einer Stelle, wo er die Freiheit als die Fähigkeit das Gute zu wählen bezeichnet, Vernunft. Die Vernunft ist hier die vernehmende Kraft, das vernehmende Gefühl, das Gefühl, welches das Gepräge des Urbildes in uns empfindet.<sup>1668</sup>

Was vom Freiheitsbegriff bleibt, ist die Bindung an die Wahl des Guten, die das Wohl der anderen impliziert. Die individuelle Freiheit ist Schein.<sup>1669</sup> Rousseaus wie auch Kants Freiheitsbegriff wird immer wieder von der Pflicht begrenzt und bildet den Grundstein einer Gesetzesethik.

### 3.3.7.1 Pflicht und Wahl als Produkte des Verstandes

In seiner Beschreibung des Menschen sieht Rousseau nicht im Verstand den zentralen Faktor zur Unterscheidung vom Tier, sondern für ihn ist es die Handlungsfreiheit, die den Menschen auszeichnet:

Es ist daher nicht so sehr der Verstand, der die spezifische Unterscheidung des Menschen unter den Tieren ausmacht, als vielmehr dessen Eigenschaft, ein frei Handelnder zu sein. Die Natur befiehlt jedem Lebewesen, und das Tier gehorcht. Der Mensch empfindet den gleichen Eindruck, aber er erkennt sich frei, nachzugeben oder zu widerstehen; und vor allem im Bewußtsein dieser Freiheit zeigt sich die Geistigkeit seiner Seele: denn die Physik erklärt in gewisser Weise den Mechanismus der Sinne und die Bildung der Vorstellungen, aber in dem Vermögen zu wollen, oder vielmehr zu wählen, und im Gefühl dieses Vermögens stösst man nur auf rein geistige Akte, bei denen man mit den Gesetzen der Mechanik nichts erklärt.<sup>1670</sup>

Die Mechanismen, die Alternativen zu erkennen, zwischen denen zu wählen ist, das Vermögen der Wahl und des Handelns sind die Paradigmen des Rousseau'schen Freiheitsdenkens. Dem Menschen wird eine Wahl zugestanden, die es ihm erlaubt, sein Glück zu suchen. In dieser Wahl zeigt sich bereits bei Condillac seine Freiheit,<sup>1671</sup> die er von Gott erhalten hat, um Entscheidungen treffen zu können. Dabei wird der Verstand als Stütze der Entscheidungsfindung betrachtet. Die Vernunft wird als das „Vermögen das Gute zu wählen“ bezeichnet. Sie enthält die erkennende Vernunft, „das vom Guten zeugende Gewissen und die Wahlfreiheit zugleich in sich; Gewissen wird an dieser zweiten Stelle der Trieb das Gute zu wollen, genannt und die Freiheit ist die Macht es zu tun, also die sittliche Freiheit.“<sup>1672</sup> Diese Korrelation war bereits bei den Metaphysikern gegeben, so dass Rang darauf verweist, dass sich Rousseaus Freiheitsbegriff an die Eudämonismus-Diskussion seiner Zeit anlehnt.

Die Wahl ist auch bei Rousseau Produkt des Verstandes und kann umso besser getroffen werden, umso weniger sie von den Begierden beeinflusst wird. „Der höchste Genuss“, heißt es im *Émile*, „liegt in der Zufriedenheit mit sich selbst. Gerade um diese Zufriedenheit zu verdie-

<sup>1668</sup> Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 663].

<sup>1669</sup> Vgl. Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 663].

<sup>1670</sup> Rousseau, Diskurs über den Ursprung, S. 101-103.

<sup>1671</sup> Vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 181.

<sup>1672</sup> Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 663].

nen, wird uns diese Erde angewiesen, werden wir mit Freiheit begabt, von unseren Leidenschaften versucht, von unserem Gewissen zurückgehalten.“<sup>1673</sup> So lebt der Roman von den bewussten Wahlentscheidungen seiner Protagonisten. Trotz Julies Gottgläubigkeit, die durchaus eine gewisse Schicksalsgläubigkeit in sich trägt, wählt sie und hat damit ihr Schicksal selbst in der Hand. Julie entscheidet sich gegen Mylord Eduards Offerte, mit St. Preux auf seinem Gut zu leben, und entsagt damit dem Glück, das sie glaubt an St. Preux' Seite zu finden. Clara schreibt sie, dass sie keine Kraft mehr hätte zu wollen und keine Vernunft mehr zu wählen, weshalb sie ihr die Entscheidung überlassen wolle.<sup>1674</sup> Vernunft und Wahl sind ebenso eng verbunden wie in der metaphysischen Anschauung und beide führen weg von einer gottergebenen Schicksalsgläubigkeit hin zu einer selbstbestimmten Lebenssteuerung. „Wenn die Freiheit als Wahlfreiheit aufgefasst wird, so bedarf der Mensch einer Kraft, das Gute zu erkennen: diese Kraft nennt Rousseau an einer Stelle, wo er die Freiheit als die Fähigkeit das Gute zu wählen bezeichnet, Vernunft.“<sup>1675</sup>

Ein weiteres Beispiel ist Laura, die auf die Ehe mit Mylord Eduard verzichtet, weil St. Preux sie über ihre Pflicht belehrt.<sup>1676</sup> Beide Frauen entscheiden sich auf Kosten ihres persönlichen Glücks gegen das Gefühl und für ihre Pflicht. Damit kommt ein weiterer wichtiger Faktor ins Spiel: Der Mensch hat zwar die Freiheit der Wahl, diese wird aber determiniert durch die Pflicht.

Doch auch die männlichen Protagonisten treffen Entscheidung von großer Tragweite. St. Preux wählt das Leben in der Gemeinschaft von Clarens und entsagt dem leidenschaftlichen Glück. Wolmar unterbreitet ihm zwei Vorschläge zum Umgang mit Julie in Clarens und fordert ihn auf: „Wählen Sie frei denjenigen, der Ihnen am besten gefällt, aber wählen Sie einen von beiden.“<sup>1677</sup> Doch um dieses freie *Ich* geht es Rousseau nicht, sondern um eine gemeinschaftliche Gebundenheit, die dem individuellen Freiheitsbegriff entsagt:

Findet sich unter unseren Leuten jemand [...], dem unsre Regeln nicht gefallen und der ihnen die Freiheit vorzieht, unter verschiedenen Vorwänden nach Gutdünken herumzulaufen, dem wird die Erlaubnis dazu niemals abgeschlagen; wir betrachten aber diese Lust an der Ungebundenheit als ein Verdächtiges Zeichen und zögern nicht, uns solcher Leute zu entledigen.<sup>1678</sup>

Somit ist die individuelle Freiheit kein erstrebenswertes Konzept für Wolmar, da sie dem Wohl der anderen entgegensteht und damit in Clarens keinen Platz hat.

Ebenso wird rund um das Thema Selbstmord die Wahl, das Lebensende selbst zu bestimmen, diskutiert. St. Preux definiert seine Weltanschauung mit den folgenden Worten:

Gott hat ihn [den Menschen] nicht beseelt, damit er unbeweglich in einer Trägheit verharre. Er hat ihm vielmehr die Freiheit gegeben, um das Gute zu tun, das Gewissen, um es zu wollen und die Vernunft, um es zu wählen. Er hat ihn zum alleinigen Richter seines Tuns eingesetzt. Er hat ihm ins Herz geschrieben: Tue, was dir heilsam und keinem anderen schädlich ist. Wenn ich fühle, daß es gut für mich ist zu sterben. So widersetze ich mich seinem Befehle, wenn ich trotzdem weiterlebe; denn indem er mir den Tod wünschenswert macht, so schreibt er mir vor ihn zu suchen.<sup>1679</sup>

---

<sup>1673</sup> Rousseau, *Émile*, S. 534.

<sup>1674</sup> Vgl. Rousseau, *Julie*, S. 206.

<sup>1675</sup> Rousseau, *Julie oder Die neue Heloise* [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 663].

<sup>1676</sup> Vgl. Rousseau, *Julie*, S. 687.

<sup>1677</sup> Rousseau, *Julie*, S. 444.

<sup>1678</sup> Rousseau, *Julie*, S. 476.

<sup>1679</sup> Rousseau, *Julie*, S. 400.

In der Herleitung seiner Ansicht findet sich vieles aus der gängigen Philosophie, wie das natürliche Streben nach dem Guten, das Gewissen als Regulator und der Verstand als Instrument der Wahl und Besserung des Willens. Die argumentative Logik in Bezug auf den Selbstmord ist sicher ungewöhnlich, zeigt aber die enge Verknüpfung des Wählens mit der Freiheit auf. Die von Gott gegebene Freiheit der Wahl darf der Mensch nutzen, solange er niemandem schadet. Die Vernunft ist dabei die Richtschnur, die ihn das Gute erkennen und wählen lässt.<sup>1680</sup> Im Roman hält Mylord Eduard ihm im weiteren Verlauf des Gesprächs die Pflicht anderen gegenüber entgegen und erinnert an die Grenze der Freiheit. Diese Argumentation gleicht Claras, wenn sie gegenüber Julie von „Pflichten“<sup>1681</sup> spricht und Julie sich für die Ehe mit Wolmar entscheidet. So hat der Mensch zwar die Wahl, durch die die Freiheit gekennzeichnet ist, aber die Pflicht erinnert ihn daran, das Gute zu wählen, und sei es auf Kosten des eigenen Glücks. Im Nachwort von Gustav Julius wird darauf hingewiesen, dass die Freiheit eine Scheinfreiheit sei, weil sie durch Pflicht, Gewissen und das Wollen des Guten die Wahlmöglichkeiten einschränke:

Der Mensch hat also die Freiheit, Alles zu thun, was er will, wofern er kann; darf aber um der Freiheit willen nichts von dem wollen, was er kann, wofern er es nicht soll. Der Mensch kann Alles thun, was seiner Wahl unterliegt, aber er soll nur das Gute thun. Das Gute ist also die bestimmende Macht des Menschen, wie er sein soll. Der Mensch, wie er sein soll, ist der gute Mensch. Das Gute beherrscht den guten Menschen. Der freie Mensch ist also als guter nicht frei, sondern von dem Guten gebunden.<sup>1682</sup>

Dass dieses Streben nicht einzig vom Pflichtgedanken und dem Wunsch, Gutes zu tun, getrieben ist, führt Urs Marti-Brander an, wenn er feststellt, dass der Mensch seine Freiheit und Unabhängigkeit in dem Maße verliere, wie neue Bedürfnisse ihn seinen Mitmenschen unterwerfen.<sup>1683</sup> Schließlich gibt St. Preux seine leidenschaftliche Lebensanschauung für ein ruhiges Leben in Clarens auf.

Im *Émile* wird diese Auffassung von der Freiheit als Gefühl in Abhängigkeit von der Moral bestätigt: „Ich bin durch meine Laster Sklave, und frei durch meine Gewissensbisse. Das Gefühl meiner Freiheit verliert sich in mir nur dann, wenn ich sittlich so tief sinke, dass ich die Stimme der Seele verhindere, sich gegen das Gesetz des Körpers zu erheben.“<sup>1684</sup> Die Beschreibung der Freiheit als Gefühl ist hierbei bemerkenswert, so resümiert Julius:

Was beweist dem Menschen das Dasein der Freiheit? Nicht der Verstand, denn der kann Alles und von Allem das Gegentheil beweisen. Das Gefühl sagt dem Menschen, daß er frei ist. „Mag mir einer doch beweisen, daß ich nicht frei bin: mein inneres Gefühl, das stärker ist als alle seinen schönen Gründe, straft ihn Lügen.“ Das Gefühl des Vorbilds und das Gefühl der Freiheit ist ein und dasselbe Gefühl. [...] Das Gefühl ist das Mittel, durch welches der Mensch seiner selbst inne wird.<sup>1685</sup>

Die Freiheit in Rousseaus Briefroman ist demnach Gefühl, das durch das Gewissen und die Stimme der Seele sittlich ist. Als sittliche Freiheit ist es gesellschaftlich akzeptable.

---

<sup>1680</sup> Vgl. Rousseau, Julie, S. 395.

<sup>1681</sup> Rousseau, Julie, S. 211.

<sup>1682</sup> Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 662].

<sup>1683</sup> Vgl. Marti-Brander, Urs, Rousseaus Schuld, Essays über die Entstehung philosophischer Feindbilder, Basel, 2015, S. 94.

<sup>1684</sup> Rousseau, Émile, S. 532.

<sup>1685</sup> Rousseau, Julie oder Die neue Heloise [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 662].



### 3.3.7.2 Gehorsam, Wille und Willkür

Rang führt an, dass sich die Freiheitsthematik im religiösen Disput zwischen Julie und St. Preux wiederfindet. Während St. Preux die absolute Freiheit und die Gleichheit aller Menschen vor Gott ins Feld führt, ist es Julie, die letztlich durch das Bittgebet ihre Abhängigkeit von der Willkür des göttlichen Herrschers bezeugen würde.<sup>1686</sup> Forderte Gellert noch den freiwilligen Gehorsam gegen den allmächtigen Gott, so liegt der freiwillige Gehorsam jetzt in den Händen des Individuums, das sich nach seinem eigenen inneren Gesetz richten soll. Damit knüpft Rousseau wieder an die Funktion des Gewissens als Regulativ der Gesetzestreue an, um eine Entscheidungsunabhängigkeit von Gott rechtfertigen zu können. Ähnlich fasst es auch Cassirer auf, der in Rousseaus Freiheitsidee eine Überwindung der Willkür und eine Bindung an ein selbstbestimmtes individuelles Gesetz sieht. Rousseau setzt auf die Selbstbestimmung, die durch den Willen des Einzelnen gesteuert wird, der aus Vernunftgründen seinen individuellen Willen einer sittlichen Norm unterstellt. Damit sehe Rousseau zwar weiterhin einen ursprünglich guten Menschen mit dem Vermögen der Perfektibilität, was aber nicht im Gefühl begründet liege, sondern im Willen.<sup>1687</sup> Kants ethische Argumentation zur praktischen Vernunft knüpft genau hier an Rousseaus Denken an: Er setzt auf das Zusammenspiel aus gutem Willen, der Selbstbestimmung durch den freien Willen und den kategorischen Imperativ.

Interessanter aber ist Rousseaus Auffassung, dass das Individuum sich selbstständig und freiwillig diesem persönlichen, strengen Gesetz verpflichten müsse.<sup>1688</sup> Gleichzeitig fügt er die individuelle Freiheit in das Gesamtkonzept seines Gemeinschaftsentwurfs ein. Nach Cassirer handelt es „sich vielmehr darum, eine solche Gemeinschaftsform zu finden, daß sie mit der gesamten vereinten Kraft des staatlichen Verbandes die Person jedes einzelnen schützt, so daß der einzelne, indem er sich mit anderen zusammenschließt, nichtsdestoweniger in ebendiesem Zusammenschluß nur sich selbst gehorcht.“<sup>1689</sup> Schließlich formuliert Rousseau im Gesellschaftsvertrag, dass der Bürger seinem eigenen Willen gehorchen würde, wenn er den Gesetzen unterläge, denen er freiwillig und selbstständig nach vernünftiger Erkenntnis zugestimmt habe. Denn die wahre Freiheit liege nicht im ungebundenen Naturzustand, sondern in der Bindung aller an das Gesetz. Für Rousseau liegen die Erkenntnis seiner selbst und die Erforschung seines inneren Gesetzes, wie sie u. a. Wolff beschrieben hat, vor der Verpflichtung zum allgemeinen, freiwilligen Bürgergesetz.

Dieses Ideal versucht Rousseau in Julie zu veranschaulichen, wenn sie ihren Lebensentwurf schildert. Während sich Werther später zu einer individuellen Freiheit ohne Rücksicht auf gesellschaftliche Regeln bekennt, ist in Rousseaus Konzept die Freiheit nur in einem gemeinschaftlich-sittlichen Rahmen möglich:

Das Gesetz allein ist es, dem der Mensch die Gerechtigkeit und die Freiheit allein verdankt; dieses Organ des Willens aller ist es, das die natürliche Gleichheit unter den Menschen in der Ordnung des Rechts wiederherstellt; diese göttliche Stimme stellt für jeden Bürger die Normen der allgemeinen Ver-

---

<sup>1686</sup> Vgl. Rang, Rousseaus Lehre vom Menschen, S. 555.

<sup>1687</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 69.

<sup>1688</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 25.

<sup>1689</sup> Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 25.

nunft fest und lehrt ihn, gemäß den Maximen seines eigenen Urteils zu urteilen und niemals in Widerstreit mit sich selbst zu geraten.<sup>1690</sup>

Es zeigt sich nicht nur der Glaube an die Vernunft, sondern auch der Glaube an ein göttliches Gesetz.

Das Ende der Freiheit ist die Unterwerfung unter einen fremden Willen. „Die Vernunft darf, sobald sie einmal im Menschen erwacht ist, keiner Bevormundung unterworfen werden. Ihre Mündigkeit, ihre Selbstbestimmung macht ihr eigentliches Wesen aus und bildet ihr nicht zu entziehendes Grundrecht.“<sup>1691</sup>

Das gewaltsame Erzwingen ist Rousseau ein Gräuel, dem er sich entschieden verweigert. Sei es im *Émile* wie auch in der *Héloïse*, wenn ihr Vater sie in die Ehe zwingt, Rousseau ist Verfechter des freien Willens. Dieser eigene Wille müsse pädagogisch geformt werden. Seine Form des Willens ist ein sittlicher Wille, der in seine Gesellschaftsordnung passt und nicht dagegen aufbegehrt.

### 3.3.8 Fazit

Stellt man die Werke Rousseaus in eine Reihe mit den Briefromanen von Gellert, La Roche und Goethe, fällt auf, dass Rousseaus Thesen auf ähnliche Weise auf die Themen seiner Mitstreiter rekurrieren. Es ist erstaunlich, doch die Themen Freundschaft oder Gemeinschaft, die gerade der Traditionalist Gellert mit pietistischem Hintergrund gegen die für ihn fast schon blasphemische *Metaphysik* eines Wolff oder Baumgarten anführt, greift auch Rousseau, Wegbereiter der Moderne, auf und bedient z. T. ähnliche Argumentationsstränge. Er wird z. B. als Begründer einer positiven Religion oder mit dem *Émile* zum Schöpfer eines der Höhepunkte des Deismus gepriesen, während Gellert eher der Beigeschmack einer pedantischen, überholten Erziehungsliteratur anhaftet. Ebenso wie Rousseau vertritt er die Auffassung von der Gemeinschaft als bester Lebensform aber mit christlichem Vorzeichen – was ihn oft als dogmatischen Missionars erscheinen lässt. War dabei noch das christliche Dogma Hemmschuh einer individuellen Entwicklung, so muss sich das Selbst bei Rousseau zugunsten einer Gemeinschaft zurücknehmen. Rousseau entwickelt seine eigene pantheistisch-freiheitliche Gottesbeziehung und entwirft eine Gemeinschaftsordnung, die viel größer und umfassender angelegt ist als Gellerts Familien- und Freundesidyll. Dennoch setzt auch Rousseau auf jene traditionellen Leit motive, was belegt, dass die Gattung des Briefromans auf ein gemeinsames philosophisches Gerüst Bezug nimmt und dieses nach eigenen Ansätzen interpretiert.

Während Gellert jedoch versucht, eine „religiöse Aufklärung“ zu entwickeln, erweitert Rousseau die vernünftige Aufklärung hin zu einer Gefühlsbewegung, die den Ansatzpunkt für nachfolgende Denker bietet. Er schafft eine neue Liebeskonstellation, indem er den Erfahrungsbereich Liebe subjektiv herausbildet.<sup>1692</sup> Diese Liebe überwindet aber nicht das gemeinschaftliche Konzept. Obwohl Rousseau als der Vorreiter der Sturm-und-Drang-Bewegung gesehen wird und er deutliche Spuren in vielen nachfolgenden Werken hinterlassen hat, sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass er der intellektuellen Debatte zwar das Gefühl als indi-

<sup>1690</sup> Zitiert nach Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 28.

<sup>1691</sup> Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 63.

<sup>1692</sup> Vgl. Galle, Roland, Geständnis und Subjektivität, Untersuchungen zum französischen Roman zwischen Klassik und Romantik, München, 1986, S. 68.

viduelle Gemütsstimmung entscheidend eingebrannt hat, andererseits aber nicht den schrankenlosen Freiheitsbegriff, wie er z. B. im *Werther* diskutiert wird, teilt. „Diese Stimmung des ‚Sturmes und Dranges‘ aber ist nicht die intellektuelle und sittliche Grundstimmung Rousseaus. Für ihn ist das Gesetz kein Gegner und Widersacher der Freiheit – es ist vielmehr das, was uns allein Freiheit geben und was sie wahrhaft gewährleisten kann.“<sup>1693</sup> Dabei ist Rousseaus Standpunkt, wie er ihn in seinen Diskursen verdeutlicht, nicht so stark von allmächtiger Religiosität durchdrungen, wie es bei Gellert der Fall ist, dennoch glaubt er an ein stabiles Gerüst, das durch gottgewollte Tugend und sittliche Moral zusammengehalten wird und die Grundlage für ein gemeinschaftliches Zusammenleben bildet.

Rousseau sieht hingegen das Schicksal nicht als unausweichlich und er strebt keinen Menschen an, der sich sittsam in sein Schicksal fügt, wie wir es von Gellert kennen, sondern einen Menschen, der sich von seinem Schicksal befreit und es selbst in die Hände nimmt.<sup>1694</sup> Er setzt auf einen Menschen, der sich selbst und seine Aufgabe in der Gemeinschaft erkennt und sich freiwillig einer Sittlichkeit unterwirft, weil er davon überzeugt ist, dass dies für ihn in der Gesellschaft notwendig ist. Damit löst er sich von sämtlichen gottgegebenen Akzeptanzkonzepten. Rousseaus ganzer Glaube an die Erziehung beruht auf der Idee, dass Schicksal selbst zu gestalten und nicht starr und gottesfürchtig in einer vermeintlich zugewiesenen Position zu verharren.

Dennoch verbleibt Rousseaus Denken in den traditionell gottzentrierten Vorgaben. Den Weg der Loslösung von Gottes Allmacht hin zu einem gänzlich vom Gottesbegriff gelösten Potential des Menschen geht Rousseau nicht mit. Trotz der Verbindung zu Diderot, der vom Theisten zum Verfechter einer Welt ohne Transzendenz wird, bleibt Gott Bestandteil von Rousseaus Weltbild. Wenn Cassirer glaubt, dass Rousseau den Gedanken an die Glückseligkeit weiterentwickelt,<sup>1695</sup> indem er die Frage nach der Glückseligkeit in die nach der Würde des Menschen umformuliert, zeigt der Bezug zu den Metaphysikern, dass Rousseau mit der Würde des Menschen eine Fragestellung im Hier und Jetzt diskutiert, aber die transzendente Frage nach der Glückseligkeit durch die Hand des Menschen verneint. So sehr Rousseau auch als Fortschrittsdenker gesehen wird, so ist sein Denken in diesem Aspekt nicht progressiv, sondern verweigert sich förmlich den Neuansätzen seiner Zeit. So ist das Resümee zutreffend, dass Rousseau sowohl revolutionäre Innovationsansätze entwickelte als auch rückwärts-gewandten Vorstellungen nachhing,<sup>1696</sup> was insbesondere in Zusammenhang mit den aufgeklärten Philosophen und ihrem freien Denken in der Frage nach Gott und seinem Verhältnis zum Menschen zu Tage tritt.

Grund dafür dürfte auch seine Konzentration auf ein neues staatliches Gefüge mit einer sittlichen Norm sein, die sich einfacher entwickeln lässt, wenn man die Idee vom allmächtigen, glücksbestimmenden Gott beibehält. So formuliert Rousseau ein Glücksgebot mit dem Vorsatz, seinem Nächsten bei der Verwicklung des eigenen Glücks nicht schaden zu wollen: „Sorge für dein Wohl mit so wenig Schaden für andere wie möglich.“<sup>1697</sup> Die Entwicklung des *Selbst* ist daher bei Rousseau immer im Kontext zur idealen Gesellschaft zu sehen.

---

<sup>1693</sup> Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 28.

<sup>1694</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 33.

<sup>1695</sup> Vgl. Cassirer, Das Problem Jean-Jacques Rousseau, S. 38-39.

<sup>1696</sup> Vgl. Stackelberg, Der Weg zurück zur Natur, S. 9.

<sup>1697</sup> Rousseau, Diskurs über den Ursprung, S. 151.

Zudem ist Rousseau die Schnittstelle zwischen traditioneller Erkenntnistheorie und emotionaler Seelenlehre. Dabei beleuchtet er in seinem Briefroman die Thematik aus Sicht aller Parteien - theologischer wie metaphysischer. Keine der verschiedenen Perspektiven wird dabei zurückgesetzt oder bevorzugt, obwohl St. Preux mit Blick auf Werther die Entwicklung des sensitiven Bereichs und einer freiheitlichen Überzeugung die fortschrittlichste Haltung vertritt. Jede Sicht wird auf ihre Schwachstellen und Glücksmomente untersucht. Weder Vollkommenheit noch dauerhafte Glückseligkeit werden jedoch von einer der tragenden Figuren erreicht. Somit wird die ausgehende Fragestellung nach der Glückseligkeit der Aufklärung bei Rousseau verneint, wird jedoch durch kurze glückliche und vollkommene Momente durchbrochen.

Rousseau bedient sich bei der Entwicklung dieser Aussage der gesamten Klaviatur der Erkenntnislehre, um einzelne Bausteine umzudeuten oder aufzuwerten und wiederum andere aus der metaphysischen Schule zu übernehmen. Die Frage nach Gott und seinem Verhältnis zum Menschen lässt Rousseau ebenso wenig los wie seine Zeitgenossen. Diesen Aspekt reflektiert sein Werk durchgängig, sei es in Form einer offenbarten Jenseitsorientierung, einer atheistischen Grundhaltung oder des Standpunktes eines von Gott zur Freiheit befähigten Menschen. Eine besondere Relevanz erfährt der Begriff der Freiheit, der getreu der metaphysischen Lehre aus dem Erkennen von Gut und Böse abgeleitet wird, um im nächsten Schritt zu einer unechten Freiheit zu werden, die dem Individuum zwar die Wahl ermöglicht, aber voraussetzt, dass das Gute gewählt wird, weil er als guter Mensch durch Gewissen und Tugend immer das Gute wählen wird.

Die rationale Erkenntnis wird dabei vom Meister des Gefühls keineswegs außen vor gelassen, sondern erfüllt im Konstrukt aus Erkenntnis, Tugend und Emotion nach wie vor ihre Aufgabe. Sie ist notwendig, um in der Gemeinschaft vorurteilsfreie Entscheidung zu treffen. Im persönlichen Bereich hingegen ist die Reduktion des Menschen allein auf die Ratio kein Weg zum Glück.

Im Bereich der unteren Erkenntniswege nimmt Rousseau die meisten Akzentverschiebungen vor. Er setzt sich von Descartes ab, indem er die Sinne als Instrumente des Bewusstseins, aus denen unsere Ideen entstehen, charakterisiert und Teile des Sensualismus nach Condillac prosaisch verarbeitet.<sup>1698</sup> So arbeitet er aus den Sinnen und der Einbildungskraft eine emotionale Ebene heraus, die nicht den Verstand adressiert – denn dieser wird weiterhin von Sinneseindrücken und Vorstellungen gespeist –, sondern die Seele als Wiege der Emotion bedient. Diese Gablung des Erkenntnisverlaufs mit der Vorstellung als Kreuzung lässt eine gleichwertige Position zwischen Emotio und Ratio entstehen. Die bisherige Antithetik, das Gefühl auf die Waage der Vernunft zu legen, wie es Clara bei ihrer Entscheidung für Herrn von Orbe tut,<sup>1699</sup> wird in eine neue Denkrichtung überführt: Weder ein Leben unter der rationalen Vorherrschaft, noch ein Dasein der zügellosen Empfindungen wird im Roman als Ideal entworfen, wie anhand der beiden männlichen Protagonisten deutlich wird. Nur die Verbindung beider Bereiche lässt das *Ich* in der Gesellschaft existieren.

---

<sup>1698</sup> Vgl. Gouhier, *Les Meditations metaphysiques de Jean-Jacques Rousseau*, S. 59.

<sup>1699</sup> Vgl. Rousseau, *Julie oder Die neue Heloise* [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, S. 187].

Das verbindende Element ist die Seele, die sich nicht auf die Verbindung zu Gott beschränkt, sondern als umfassendes System beschrieben wird, das die Harmonie zwischen sinnlich-emotionaler Empfindung und rationaler Erkenntnis herstellt. Dieses Denken legt die Idee eines umfassenden Selbst-Entwurfs nahe, der jedoch im Roman nicht angeboten wird. Dennoch wird das *Selbst* gestärkt, da ihm die Wahlmöglichkeit und die Entscheidungsfreiheit gegeben werden, obwohl beide durch die Tugend und die Pflicht gegenüber der Gesellschaft eingeschränkt werden. Sax schreibt Rousseau trotzdem die Entstehung des *Selbst* zu, da er in der inneren Einheit des Menschen einen Existenzgrund verankern möchte:

In Rousseau man was redefined as essentially a creature of sentiments and from this redefinition it was possible to concentrate on his inner being, his state of feelings. In this sense, Rousseau can be seen as the discoverer of „the self” in the sense we have come to use this world, “the self” as a definite image of the self, a self-concept. This self-conception came not through rational thought, and not through contemplation, but through reflection and awareness of one’s relation to the entirety of the world.<sup>1700</sup>

Das Bewusstsein des *Selbst* findet seine Grenzen, wenn es auf die Gesellschaft trifft. Dieses neue *Selbst* mit seinen Wünschen kann sich nur durch Tugend und die Akzeptanz der sittlichen Norm, die eine Beschneidung seiner individuellen Bedürfnisse bedeutet, in die Gesellschaft eingliedern. Auf diese Aussage steuert der gesamte Roman hin. Er ist ein Pamphlet der Tugendhaftigkeit und des Gewissens: den Säulen einer idealen Gemeinschaft, wie sie Rousseau vorschwebt. Die Autarkie des *Ichs* mit seinem leidenschaftlichen Verlangen ist dieser Gemeinschaft nicht zuträglich, weshalb das *Selbst* aus freien Stücken seine persönlichen Bedürfnisse zurücknimmt, um sich in die Gesellschaft einzubringen.

---

<sup>1700</sup> Sax, Images of Identity, S. 9.

### 3.4 Das *Fräulein von Sternheim* als Genese der unterschiedlichen geistigen Strömungen

Der Briefroman von Sophie de La Roche gilt als Paradebeispiel feministischer Literaturwissenschaft und als Beginn der Frau als Schriftstellerin. Er steht als Vorbild für Goethes *Werther* und beeinflusst folglich das Aufbrechen der Empfindungen in der aufgeklärten Literatur und im Sturm und Drang. Dafür sind nicht nur das innere Bekenntnis durch die Form des Briefromans ausschlaggebend, sondern vor allem die dadurch mögliche Konzentration auf Emotion und Leidenschaft.<sup>1701</sup> War der Roman von La Roche einerseits noch in der Aufklärung verhaftet, sahen andererseits schon die Gegenstimmen der Aufklärung ihre stürmisch und drängende Weltanschauung thematisiert.<sup>1702</sup> Wie sehr beispielsweise Goethe die Autorin verehrte, zeigen seine Briefe<sup>1703</sup> und die gern zitierte Beschreibung der *Geschichte des Fräuleins von Sternheim* als „Menschenseele“. Hier schließen sich auch die Lobeshymnen von Autoren wie Herder, Lenz, Jacobi oder Merck an.<sup>1704</sup> Der Liebeskonflikt aus dem Gegensatz von Pflicht und Neigung<sup>1705</sup> stellt den Roman thematisch in eine Reihe mit fast allen Briefromanen der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, lässt aber Leidenschaft und Affekt in wohltemperierter Form natürlicher und lebensfähiger einfließen.

Aus Sicht der literarischen Empfindsamkeit steht das *Fräulein von Sternheim* darüber hinaus vorbildhaft für ein aufgeklärtes Bildungsideal, die weibliche Erziehung und eine tugendhafte Lebensführung. Die wissenschaftliche Zuordnung des Romans variiert dabei zwischen dem ersten moralischen Roman<sup>1706</sup> in Deutschland über die Zuschreibung als erstem empfindsamem deutschen Roman<sup>1707</sup> bis hin zum Negieren dieser Zuschreibung zum empfindsamem Repertoire im Vergleich mit *Werther*.<sup>1708</sup> Die Verbindung von rationalistischen und empfindsamem Elementen,<sup>1709</sup> ergänzt um ein handelndes Individuum, erlaubt diese vielfältige, teils gegensätzliche Einordnung. Die Zwischenstellung zwischen Gellerts religiös-moralisch motiviertem Roman, Rousseaus Gesellschaftsideal und Goethes Verkehrung der oberen und unteren Erkenntniswege hin zu einem affektiv-sensitiven Menschsein im *Werther* zeigt sich im *Fräulein von Sternheim* als Korrelat zu all diesen Themen und bildet dadurch den wichtigsten Baustein zwischen der Erkenntnisphilosophie hin zum autonomen Individualismus.

Da diese komplexe Lesart des Romans in ihrer Vollständigkeit in der Forschung wenig Berücksichtigung findet, konzentriert sich die Einordnung des Romans auf Richardsons Briefromane als Vorlage für La Roche,<sup>1710</sup> wohingegen z. B. die Bezüge zu Rousseaus Briefroman

---

<sup>1701</sup> Vgl. Miller, Norbert, Der empfindsame Erzähler, S. 166.

<sup>1702</sup> Vgl. Brüggemann, Fritz, Sophie von La Roche, Geschichte des Fräuleins von Sternheim, Leipzig, 1938, S. 8.

<sup>1703</sup> Vgl. Maurer, Michael, Ich bin mehr Herz als Kopf, Sophie von La Roche, Ein Lebensbild in Briefen, München, 1985, S. 173.

<sup>1704</sup> Vgl. Langner, Margrit, Sophie von La Roche – die empfindsame Realistin, Heidelberg, 1995, S. 46.

<sup>1705</sup> Vgl. Schieth, Lydia, Die Entwicklung des deutschen Frauenromans im ausgehenden 18. Jahrhundert, Frankfurt am Main, 1987, S. 33.

<sup>1706</sup> Vgl. Flessau, Kurt-Ingo, Der moralische Roman, Köln, 1968, S. 54.

<sup>1707</sup> Vgl. Touaillon, Christine, Der deutsche Frauenroman des 18. Jahrhunderts, Frankfurt am Main, 1979, S. 72.

<sup>1708</sup> Vgl. Brüggemann, Sophie von La Roche, S. 10.

<sup>1709</sup> Vgl. Touaillon, Der deutsche Frauenroman, S. 73.

<sup>1710</sup> Vgl. Heidenreich, Bernd, Sophie von La Roche – eine Werkbiographie, Frankfurt am Main, 1986, S. 14. Ebenso bei Wiede-Behrendt, Ingrid, Lehrerin des Schönen, Wahren, Guten, Literatur und Frauenbildung im ausgehenden 18. Jahrhundert am Beispiel Sophie von La Roche, Frankfurt am Main, 1987, S. 159-161.

nicht nur durch die Form und die Parallelen zwischen St. Preux und Seymour, sondern auch durch die inhaltliche (z. B. im Bereich der Erziehung oder die Natur als Stimmungsträger) und zeitliche Nähe ebenso stark ausgeprägt sind. Darüber hinaus ist die Verehrung La Roches für Rousseau z. B. durch den Besuch seines Grabes verbrieft.<sup>1711</sup> Dennoch ist der Vergleich mit Richardson insbesondere aufgrund der ähnlichen Konzeption von Lovelace bei Richardson und Lord Derby bei La Roche in der Forschung omnipräsent.<sup>1712</sup>

Es deutet sich aber an, dass *Die Geschichte des Fräuleins von Sternheim* mehr als ein Stück Emanzipation in Briefen ist. Dadurch relativiert sich auch der ein oder andere feministische Interpretationsansatz. La Roches Roman führt die Erkenntnistheorie exemplarisch vor und greift viele Facetten der Diskussion auf.<sup>1713</sup> Kein anderer Briefroman verzeichnet diese geistige Nähe zum Gedankengut der universitären Philosophie wie das *Fräulein von Sternheim*. Die Positionen der Philosophie in Nachfolge von Leibniz und Wolff werden dabei deutlich herausgearbeitet, ohne jedoch die ketzerische Auseinandersetzung zwischen Theologen und Philosophen konfrontierend zu thematisieren. Der Briefroman fokussiert auch auf die Widersprüche zwischen rationaler und empfindsamer Theorie,<sup>1714</sup> wobei La Roche als Einzige eine organische Verbindung zwischen beiden Seiten findet.<sup>1715</sup> Diese natürliche Balance, die ursprünglich in der philosophischen Erkenntnistheorie angelegt ist, überträgt sich auch auf die immer noch angespannte Diskussion zwischen Theologie und Philosophie.

Die Entstehung des Romans (1771) fällt in eine Zeit, in der die rationale Lehre nach Wolff an den Universitäten längst etabliert war, während der Pietismus sich abschwächte und die Gefühlskultur auf dem Vormarsch war, aber die „objektivistischen Anschauungen der Aufklärung“<sup>1716</sup> wurden noch nicht durch die subjektivistische Perspektive des Sturm und Drang in Frage gestellt. Die These, dass die Spannung im Roman aus einer pietistischen Frömmigkeit im Konflikt mit den Autonomiebestrebungen des Individuums entsteht,<sup>1717</sup> belegt, dass sich

---

Ebenso Kimpel, Dieter, Naumann, Dietrich, Fischer, Jens Malte, Deutsche Literaturgeschichte, Von der Aufklärung bis zur Romantik, Düsseldorf, 1981, S. 34.

<sup>1711</sup> Vgl. Sauder, Gerhard, Ansichten der Empfindsamkeit im Werk Sophie von La Roches, in: Loster-Schneider, Gudrun, Becker-Cantarino, Barbara, *Ach, wie wünschte ich mir Geld genug, um eine Professur zu stiften, Sophie von La Roche im literarischen und kulturpolitischen Feld von Aufklärung und Empfindsamkeit*, Tübingen, 2010, S. 17.

<sup>1712</sup> Vgl. Touaillon, Der deutsche Frauenroman, S. 110-117.

<sup>1713</sup> Vgl. Kimpel, Entstehung und Formen des Briefromans, S. 76. Kimpel hält ganz im Sinne der vorliegenden Arbeit anhand des Sternheim-Romans fest, dass die grundlegende Ideologie des Romans auf der Symbiose zwischen affektivem und rationalistischem Denken fußt und beide Entwicklungsstränge nicht als Gegensatz von La Roche aufgegriffen werden. So erklärt sich nicht nur die breite Zuordnung des Romans von empfindsam bis moralisch, sondern auch die These, dass La Roche wie kein anderer beiden Erkenntnisebenen symbiotisch Rechnung trägt, ganz wie es die philosophische Erkenntnistheorie als Wechselwirkung darlegt: „Doch ist die hier entwicklungstheoretische herausgehobene Alternative rational-empfindsam falsch, weil diese beiden Welthaltungen oder Anschauungsweisen des Lebens im 18. Jh. trotz ihres scheinbar antithetischen Charakters sich gleichsam symbiotisch fordern. Es war einleitend ausführlicher davon die Rede, daß die Empfindsamkeit aus der rationalen Ethik resultiert, dem Bemühen, die erfahrungsseelenkundlich entdeckten und seither pedantisch sorgsam belauerten affektiven Vermögen des Menschen dem rationalistisch mechanischen Systemdenken einzugliedern.“

<sup>1714</sup> Vgl. Winkle, Sally A., *Woman as Bourgeois Ideal, A Study of Sophie von La Roche's Geschichte des Fräuleins von Sternheim and Goethe's Werther*, New York, 1988, S. 45.

<sup>1715</sup> Vgl. Winkle, *Woman as Bourgeois Ideal*, S. 52.

<sup>1716</sup> Brüggemann, *Sophie von La Roche*, S. 5.

<sup>1717</sup> Vgl. Becker-Cantarino, Barbara, *Meine Liebe zu den Büchern, Sophie von La Roche als professionelle Schriftstellerin*, Heidelberg, 2008, S. 96.

jedoch noch keine Versöhnung philosophischer und theologischer Positionen durchsetzen konnte, obwohl der Pietismus in einer Art neuer, empfindsamer Religion aus Nächstenliebe und Seelenschönheit<sup>1718</sup> aufgegangen ist. Der zweigeteilte Lebensweg der Protagonisten arbeitet nun einerseits die Positionen der *Wolff'schen Schule* deutlich klarer heraus als z. B. Gellerts Roman, ohne andererseits jedoch die theologische Haltung zu diskreditieren. La Roches theologische Position ist nicht nur durch den elterlichen Pietismus geprägt, sondern lässt breitgefächerte Impulse erahnen. Und so birgt der Roman, obwohl La Roche sich als „mehr Herz als Kopf“<sup>1719</sup> bezeichnet, im Hintergrund das Wesen des Rationalismus.<sup>1720</sup>

Die Thesen Leibniz' und Wolffs kannte La Roche über ihren Freund Wieland, der auch als Herausgeber *des Fräuleins von Sternheim* fungierte. Seine Rolle als Mentor, Herausgeber und Editor des Textes<sup>1721</sup> für seine Freundin La Roche wird immer wieder untersucht, wobei einerseits La Roches Souveränität gegenüber seinen Änderungswünschen betont,<sup>1722</sup> andererseits aber ihre Bevormundung durch Wieland hervorgehoben wird.<sup>1723</sup> Dieser hatte in seiner Studentenzeit in Erfurt die Bekanntschaft von Leibniz und Wolff gemacht.<sup>1724</sup> Zudem kam er auch an der Universität in Erfurt mit den Lehren Wolffs in Berührung und teilte sein Wissen mit Sophie.<sup>1725</sup> Wieland las nicht nur den Vorläufer der *Encyclopédie*, sondern auch Voltaire und Gottsched. Unter den antiken Philosophen war er besonders an Cicero interessiert, der z. T. der *stoischen Schule* zugeordnet werden kann.<sup>1726</sup> Der Höhepunkt des Schaffens von Wolff und seine Rückkehr nach Halle fiel in die Studentenzeit von Wieland, der dessen Leibniz-Rezeption viel Aufmerksamkeit schenkte.<sup>1727</sup> Wielands Position zeichnet sich durch ein Menschenbild aus,

daß der Mensch dank dieser ‚gottesähnlichen Kraft sein eigener zweiter Schöpfer und das heißt ja: immer auch Subjekt seiner Entwicklung zu sein vermag‘. Ähnlich wie Kant ist Wieland sich darüber im klaren, daß Vernunft in ihren verschiedenen Funktionen, nämlich als Erkenntnisvermögen, als produktive Intelligenz, als Wille und als gesetzgebendes, menschliches Handeln bestimmende Kraft, selbst der Entwicklung bedarf.<sup>1728</sup>

---

<sup>1718</sup> Vgl. Touaillon, *Der deutsche Frauenroman des 18. Jahrhunderts*, S. 12: Touaillon beschreibt das Klima zur Entstehungszeit wie folgt: „In dem Maße jedoch, als die Scheidewände zwischen den einzelnen Ständen niedergerissen wurden und als sich auf dem Boden des Pietismus, der Philosophie und der sozialen Erkenntnis eine Interessengemeinschaft bildete, welche das Trennende in den Hintergrund schob, konnte in viel weiterem Umfang als bisher eine Kunst entstehen, deren Grundlagen allen bekannt waren.“

<sup>1719</sup> Becker-Cantarino, *Meine Liebe zu den Büchern*, S. 19. So auch der Titel des Buchs von Michael Maurer: *Ich bin mehr Herz als Kopf*.

<sup>1720</sup> Vgl. Touaillon, *Der deutsche Frauenroman*, S. 72.

<sup>1721</sup> Vgl. Kimpel, Dieter, Naumann, Dietrich, Fischer, Jens Malte, *Deutsche Literaturgeschichte, Von der Aufklärung bis zur Romantik*, Düsseldorf, 1981, S. 35. Selbst der Erzählvorgang in La Roches Briefroman entspricht der aufgeklärten Romantheorie, die Wieland unter den Paradigmen Authentizität und Wahrscheinlichkeit für sein Werk *Geschichte des Agathon* definiert hatte (vgl. Wieland, Martin, *Geschichte des Agathon*, Frankfurt, Leipzig, 1766–1767). Eben diese Merkmale zeigen, wie sehr sich die Romanform von Gellert zu La Roche weiterentwickelt hat.

<sup>1722</sup> Vgl. Langner, *Empfindsame Realistin*, S. 26-7.

<sup>1723</sup> Vgl. Schieth, *Entwicklung des deutschen Frauenromans*, S. 46.

<sup>1724</sup> Vgl. Sensch, Patricia, *Sophie de la Roches Briefe an Johann Friedrich Christian Petersen (1788–1806)*, Berlin, 2016, S. 336.

<sup>1725</sup> Vgl. Sensch, *Sophie von La Roches Briefe*, S. 336, Fußnote 34-36.

<sup>1726</sup> Vgl. Newmark, *Passion-Affekt-Gefühl*, S. 53.

<sup>1727</sup> Vgl. Zaremba, Michael, *Christoph Martin Wieland. Aufklärer und Poet: Eine Biografie*, Köln, 2007, S. 35.

<sup>1728</sup> Buddecke, Wolfram, C.M. *Wielands Entwicklungsbegriff und die Geschichte des Agathon*, Göttingen, 1966, S. 76.



Darüber hinaus war die Autorin in eine Gesellschaft eingebunden, die sie mit Eindrücken „tiefer Frömmigkeit, rationalistischen Gelehrtenstolzes, weltentrückter Dichterekstase, seraphischer Tugendliebe, skeptischen Zweiflertums und bunten weltmännischen Treibens“<sup>1729</sup> umfing und die sie in ihrem Roman abbildet. Als begeisterte Leserin hatte sie Voltaire und Diderot selbst gelesen, die das Verhältnis von Mensch und Gott deutlich radikaler formulierten, als dies im pietistischen Deutschland möglich war. Misst man die Fortschrittlichkeit der hier aufgeführten Briefromane an ihrer Nähe zur philosophischen Lehre und an ihrem Mut, diese Nähe auch in Fragen der Theologie, Glückseligkeit und der Eigenverantwortlichkeit des Menschen literarisch auszudrücken, so ist La Roches Roman sicher der mutigste.

Anders als Gellert fühlt sich La Roche nicht verpflichtet, einen pietistischen Glauben zu verteidigen.<sup>1730</sup> Sicher ist ihr eine christliche Prägung zu eigen<sup>1731</sup> und die Gliederung ihres Romans in die biblischen Abschnitte aus Versuchung, Erniedrigung und Erhöhung ist nicht weit hergeholt,<sup>1732</sup> doch insbesondere im Vergleich zu Gellert oder der stark christlich gezeichneten Figur der Julie bei Rousseau ist La Roches Roman deutlich zurückhaltender. Chambers vertritt sogar die These, dass ihre Passion als Madame Leidens von der Passion Christi deutlich abweicht:

Sophie is not purified, validated, or elevated by her suffering. Sophie does not tout her having suffered as a badge of achievement, or as something inherently edifying. Sophie's triumph resides in the principles she maintains and the actions she employs in escaping her suffering; in this way, Sophie's tale diverges significantly from that of the Passion of Christ. In Christianity, man possesses a sinful nature inherited from the Original Sin (Erbsünde, or "inherited sin") [...] Sophie repeatedly emphasizes that she sees her suffering as a product of poor, hasty decision-making that was neither necessary nor good in any way.<sup>1733</sup>

Viele christliche Anklänge wie z. B. die tugendhafte Wohltätigkeit oder sozialpädagogische Absichten sind bereits von der empfindsamen Strömung inkorporiert worden, so dass die Unterscheidung zwischen pietistischer Glaubenslehre und empfindsamer Gesinnung verschwimmen. Dabei hat dennoch bei La Roche Gott immer noch eine Position inne, die jedoch vorrangig – auch sprachlich – den schöpferischen Aspekt betont, der sich häufig in der Natur zeigt und anders als im Pietismus kaum auf Jenseitserwartungen ausgerichtet ist.

---

<sup>1729</sup> Touaillon, Der deutsche Frauenroman, S. 71.

<sup>1730</sup> Vgl. Wiede-Behrendt, Lehrerin des Schönen, Wahren, Guten, S. 159. Mit Sicherheit lassen sich die zeitgemäßen Leitgedanken aus christlicher und moralischer Verpflichtung im Roman finden, dies sollte jedoch nicht ausreichend sein, um den Roman als religiös-moralisch zu verstehen. Das Aufbegehren gegen ein oberflächliches Gesellschaftsleben und adlige Strukturen ist allen Briefromanen zu eigen. Die Verwandtschaft mit Richardson und die Aufnahme bürgerlicher Weltanschauungen sollten jedoch nicht über die Eigenständigkeit La Roches und die Einflüsse anderer Philosophen hinwegtäuschen. Eine enge Verbindung beider Romane und die Reduktion und die Typisierung der Protagonistin auf eine pietistische Moral wie bei Wiede-Behrendt beschneiden die Tiefe von La Roches Roman.

<sup>1731</sup> Vgl. Becker-Cantarino, Meine Liebe zu den Büchern, S. 54. Becker-Cantarino verweist hier auf die pietistische Prägung von La Roche und ihre übertriebene Religiosität. Sicher ist es richtig, dass La Roche – insbesondere als Frau – die pietistischen Leitlinien ihrer Zeit in ihrem Roman berücksichtigen musste, um nicht der theologischen Kritik ausgeliefert zu sein. Im Vergleich mit Gellert oder auch Rousseaus *Julie* findet sich wenig religiöse Schwärmerei im Roman. Im Gegenteil: Die Integration von Themen wie Glückseligkeit, Schicksal oder Erkenntnis durch Verstand, die an Wolffs Thesen erinnern, stellen La Roche eher auf die Seite der Philosophie.

<sup>1732</sup> Vgl. Touaillon, Der deutsche Frauenroman, S. 104.

<sup>1733</sup> Chambers, Adam D., Radical Enlightenment in German Literature 1771–1811, Urbana - Champaign, 2013, S. 166-167.

Die Bedeutung von Beobachtung, Erfahrung und naturwissenschaftlichen Themen sind nicht nur mit Blick auf die Bildung von Frauen im 18. Jahrhundert signifikant, sondern auch angesichts eines Bildungsideals, das sich immer weiter von theologischen Inhalten entfernt und der Beobachtungs- und Erfahrungslehre Gewicht einräumt, wie es die aufgeklärte Metaphysik vorgibt. Ihr „unbedingter Wille zur Huldigung“ an das aufklärerische Wissen mit Vertretern wie Leibniz<sup>1734</sup> zeigt sich daher nicht erst in ihrem Spätwerk, sondern bereits in ihrem Erstlingswerk. Nirgendwo ist diese Entwicklung so deutlich wie in den Bereichen Glückseligkeit, Schicksal und Leidenschaft.

### 3.4.1 Wissenschaft, Moral und Tugend als Pfeiler eines guten Lebens

War lange Zeit die Wissenschaft nur unter religiösen Paradigmen geduldet, wird bei La Roche die Emanzipation der Wissenschaft deutlich. Wolffs Bestrebungen, die Philosophie als eigenen Fachbereich neben die Theologie zu stellen, fallen bei La Roche auf fruchtbaren Boden. Sie stellt das Denken ihrer Hauptfigur unter das Postulat der Wissenschaft und folgt damit Wolffs Intention. Bereits im Vorwort heißt es, dass Weisheit und Tugend die einzigen Quellen der Glückseligkeit seien.<sup>1735</sup> Der Gedanke eines natürlichen Strebens zum Guten, der durch die Tugend ausgedrückt und vom Fräulein von Sternheim verkörpert wird, bildet den Antrieb zum Glücklichen und ist frei von religiöser Jenseitserwartung und limitierender Erbsünde. Dafür gewinnen moralische Grundsätze und eine verstandsbasierte, ebenso wie sozial-verantwortliche Erziehung an Einfluss und bilden die geistige Basis der Protagonistin. Nicht wie bei Gellert das Gewissen wird zum Regulator guten Handelns, sondern ein inkorporierter moralischer Maßstab gepaart mit Weisheit durch Erkenntnis und Erfahrung. Der aufgeklärte Mensch, der tugendhaft, gebildet und edel denkend ist, stellt für das Fräulein von Sternheim das Ziel der Bildung dar, womit mehr als eine reine Individualität gemeint ist.<sup>1736</sup> Wissen mag in einem Atemzug mit der Moral und Tugend etwas seltsam anmuten, stellt aber die Grenze zum theologischen Glauben dar und bildet die Brücke zwischen einer naturgebundenen Erfahrungslehre nach metaphysischem Vorbild und der daraus resultierenden inneren Erfahrung als Weg zur subjektunabhängigen Lebenserkenntnis, aus der die Moral hervorgeht. Zwar ist die *Geschichte des Fräuleins von Sternheim* wie alle Briefromane des 18. Jahrhunderts ein Loblied auf die Tugend, aber anders als bei Gellert ist diese nicht symbiotisch mit der Religion verschränkt, sondern orientiert sich an einer inneren sittlichen Norm, die in der Lage ist, gesellschaftliche Grenzen und sogar Standesschranken zu durchbrechen. Tugend bedeutet für das *Fräulein von Sternheim* nicht die logische Konsequenz aus dem Verstand mit dem Ziel der göttlichen Erlösung, sondern ist der Weg zur „Selbstverwirklichung des Individuums in der Gesellschaft“<sup>1737</sup>. Sie ist Bindeglied zwischen Eigenliebe und Nächstenliebe.

---

<sup>1734</sup> Vgl. Barner, Wilfried, Sophie von La Roche im Feld kosmopolitischer Literatur der späten Aufklärung in: Loster-Schneider, Gudrun, Becker-Cantarino, Barbara, *Ach, wie wünschte ich mir Geld genug, um eine Professur zu stiften, Sophie von La Roche im literarischen und kulturpolitischen Feld von Aufklärung und Empfindsamkeit*, Tübingen, 2010, S. 35.

<sup>1735</sup> Vgl. La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 10.

<sup>1736</sup> Vgl. Flessau, Moralischer Roman, S. 64.

<sup>1737</sup> Osinski, Jutta, Zum rousseauistischen Tugendbegriff in Sophie von La Roches *Sternheim*-Roman, in: Loster-Schneider, Gudrun, Becker-Cantarino, Barbara, *Ach, wie wünschte ich mir Geld genug, um eine Profes-*

God and religion in Sternheim's argument are, at an implicit level, tools to improve society and the material conditions of people. For example, his reference to a preacher being able to be both a "friend of man" ("Menschenfreund") and a "caretaker of souls" ("Seelsorger") gives primacy to the former. His manner of privileging the "activities of daily life" ("Handlungen des täglichen Lebens") over "diligence in churchgoing" ("Fleiß im Kirchengehen") further stresses material, daily conditions over spiritual and religious concerns.<sup>1738</sup>

Nicht die Religion an sich wird geschmälert und angegriffen, sondern lediglich die Art und Weise der theologischen Vermittlung wird bezweifelt. Dennoch ist der Unterschied in der Gewichtung und Bedeutung Gottes für den Menschen im Vergleich zur pietistischen Ergebnisdeutlichkeit deutlich. So glaubt das Fräulein von Sternheim an einen gütigen Gott und keinen straffenden getreu der Weltanschauung ihres Vaters: „Ich habe mich gründlich von der Güte und dem Nutzen der großen Wahrheiten unsrer Religion überzeugt; aber die wenige Wirkung, die ihr Vortrag auf die Herzen der größten Anzahl der Zuhörer macht, gab mir eher einen Zweifel in die Lehrart, als den Gedanken ein, daß das menschliche Herz durchaus so sehr zum Bösen geneigt sei, als manche glauben.“<sup>1739</sup>

Die Tugend mit ihren moralischen Grundsätzen ist im Roman bestimmend, während zwar über allem der Geist Gottes schwebt, die Handlungsparameter sind hingegen moralisch ausgerichtet. Insbesondere als These einer weiblichen Autorin ist dieser Gedanke 1771 immer noch heikel.<sup>1740</sup>

The manner in which Sternheim [gemeint ist: Oberst von Sternheim] argues for Christianity's goodness and usefulness, as well as his pleas elsewhere in the same monologue for Menschlichkeit ("humaneness" or "humanity"), reveals that he judges things by their utility to maintaining and improving the status of man as well as that, philosophically, he acknowledges that "goodness" and "usefulness" must have a secular, non – divine, and possibly innate source. Secular grounding of "goodness" remained a point of contention between Spinozists and some Cartesians and Voetian – Aristotelian theologians as well as Natural Law proponents well through the 1740s.<sup>1741</sup>

Bereits zu Beginn der Geschichte wird der bürgerliche Oberst aufgrund seines edlen Herzens, seiner Wissenschaft und seiner Freundschaft<sup>1742</sup> als Ehemann für die adlige Schwester akzeptiert, was die wachsende Bedeutung des Menschenfreundes unterstreicht. Diese Verbindung aus Adel und Bürgertum ist zwar zunächst ein Makel des Fräuleins von Sternheim, der sie überhaupt erst zum Objekt des Fürsten werden lässt, andererseits ist der Werdegang der Sternheim von der designierten, fürstlichen Mätresse zur englischen Lady das Ergebnis jener drei Faktoren, die schon ihren Vater befähigten, Standesschranken zu überwinden. So bildet die Aussage des Vaters gleichzeitig das Grundanliegen des Romans: „Die Liebe und Übung der Tugend und der Wissenschaften“, sagte er, „geben ihrem Besitzer eine von Schicksal und Menschen unabhängige Glückseligkeit, und machen ihn zugleich durch das Beispiel, das seine edlen und guten Handlungen geben, durch den Nutzen und das Vergnügen, das sein Rat und Umgang schaffen, zu einem moralischen Wohltäter an seinen Nebenmenschen.“<sup>1743</sup> Wa-

---

*sur zu stiften, Sophie von La Roche im literarischen und kulturpolitischen Feld von Aufklärung und Empfindsamkeit*, Tübingen, 2010, S. 15.

<sup>1738</sup> Chambers, *Radical Enlightenment*, S. 155.

<sup>1739</sup> La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 39.

<sup>1740</sup> Schieth, *Entwicklung des deutschen Frauenromans*, S. 45.

<sup>1741</sup> Chambers, *Radical Enlightenment*, S. 143.

<sup>1742</sup> Vgl. La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 26.

<sup>1743</sup> La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 37.

ren Gellerts Säulen für ein glückliches Leben die bindungslose Unterwerfung unter den göttlichen Willen und die daraus resultierende Schicksalsergebenheit, die Pflicht zur Tugend als Ausdruck der christlichen Nächstenliebe und die durch die Offenbarungslehre definierte jenseitige Glückseligkeit, so steht La Roches Roman auf einem anderen Fundament, das der zeitgenössischen Debatte der *Wolff'schen Schule* Rechnung trägt,<sup>1744</sup> und sich weit von religiösen Dogmen entfernt hat:<sup>1745</sup> „Glück, das vom Schicksal unabhängig ist, schöpfen ihre Gestalten nicht allein aus dem Gefühl, sondern auch aus dem Wissen.“<sup>1746</sup>

In *Sophie von Sternheim* verbinden sich die väterlichen und mütterlichen Tugenden,<sup>1747</sup> wobei dem aufgeklärten Geschlechtermodell mit der Zuschreibung der Güte der Mutter und des Geists des Vaters Rechnung getragen wird. Wichtig ist hier aber, dass das angestrebte Ideal vom ganzen Menschen entsteht, der handlungsfähig und selbstbestimmt ist. Dabei ist die Mutter nicht vollkommen bar jedes Verstandes, sondern verfügt über eine „scharfe und höchst eigenständige moralische Urteilskraft“<sup>1748</sup>, die Kant den Frauen absprach. Schließlich ist das Urteil immer ein Ausdruck des Verstandes, der damals nicht nur von Kant, sondern auch von vielen seiner Zeitgenossen den Frauen eher abgesprochen wurde. Dieses Frauenbild wird bei La Roche ansatzweise überwunden, jedoch nicht bis zur Gleichstellung fortgeführt. Immer wieder rekurriert der Roman auf eine naturwissenschaftliche Beobachtungslehre vorrangig des Pflanzen- und Tierreichs<sup>1749</sup> und nennt die führenden literarischen Köpfe „Schakspears, Thomsons, Addisons und Popes“<sup>1750</sup> als intellektuelle Vorbilder für das Fräulein von Sternheim. In ihr Erziehungsprojekt unter der Schirmherrschaft von Madame Hills integriert sie physikalische Kenntnisse neben der Anleitung zu tugendhaftem Verhalten für ihre Schülerinnen.<sup>1751</sup> Ihre Vorstellung von Erziehung geht damit weit über die Ansichten von beispielsweise Fénelon oder Rousseau hinaus und postuliert eine autonome Bildung, die über die Konzentration der Erziehung auf die Mutterrolle und die Haushaltsführung hinausgeht.<sup>1752</sup> Rousseaus Pädagogik hatte sicher eine Vorbildrolle, doch La Roche geht noch weiter darüber hinaus<sup>1753</sup> und transferiert das aufgeklärte Postulat der verständigen Erkenntnis und der Ausbildung des Verstandes in Anfängen auf die weibliche Erziehung.<sup>1754</sup> Obwohl Wieland die

---

<sup>1744</sup> Vgl. Kimpel, *Deutsche Literaturgeschichte*, S. 43-44.

<sup>1745</sup> Vgl. Kimpel, *Deutsche Literaturgeschichte*, S. 40. Hier wird die Weltsicht des Oberst und folglich die von *Sophie von Sternheim* als physikotheologisch eingeordnet. Demnach sei die vorgegebene (nach Leibniz *præstabile*) Harmonie der Natur imstande, „den Menschen an die ihm aufgegebene Verantwortung für staatliches, gesellschaftliches, wirtschaftliches Ordnungsdenken zu erinnern“.

<sup>1746</sup> Touaillon, *Der deutsche Frauenroman*, S. 73.

<sup>1747</sup> Vgl. May, Anja, *Wilhelm Meisters Schwestern, Bildungsromane von Frauen im ausgehenden 18. Jahrhundert*, Königstein/Taunus, 2006, S. 83.

<sup>1748</sup> May, *Wilhelm Meisters Schwestern*, S. 80.

<sup>1749</sup> Vgl. La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 268. Die Forschung von Lord Rich konzentriert sich auf naturwissenschaftliche Fragestellungen.

<sup>1750</sup> La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 266.

<sup>1751</sup> Vgl. La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 256-257.

<sup>1752</sup> Vgl. Langner, *Empfindsame Realistin*, S. 38-39.

<sup>1753</sup> Vgl. Langner, *Empfindsame Realistin*, S. 38-39.

<sup>1754</sup> Vgl. Meise, Helga, *Die Unschuld und die Schrift, Deutsche Frauenromane im 18. Jahrhundert*, Berlin, 1983, S. 97-98. Meise fasst die Haltung Rousseaus zum Denken der Frau wie folgt zusammen: „Damit ist das Feld abgesteckt, auf dem Frauen ihre Vernunft bilden können: Logik, Gründlichkeit, Ernsthaftigkeit sind ausgeschlossen, ihre Vernunft läßt sich im wahrsten Sinne des Wortes als ‚praktisch‘ charakterisieren.“ Als Beleg führt sie Rousseaus Aussage im *Émile* an: „Die Untersuchung der abstracten und speculativen Wahrheiten, die Principien, die Axiome in der Wissenschaft; alles was darauf abzielt, die Ideen zu verallgemeinern, liegt

Rolle des weiblichen Verstandes im Roman kleinzuhalten sucht,<sup>1755</sup> lässt sich diese Entwicklung innerhalb des Genres nicht ausblenden. Große theologische oder philosophische Erörterungen, wie man sie bei Rousseau und Gellert findet, bleiben dennoch bei La Roche aus,<sup>1756</sup> was der Handlung und dem Unterhaltungswert zugutekommt. Die philosophischen Aspekte sind natürlicher und verdeckter in den Roman eingearbeitet, was für eine weibliche Autorin allerdings auch kaum anders zu bewerkstelligen gewesen wäre.

Die Wissenschaft wird als Ausdruck selbstständigen Denkens aufgefasst und als Mittel zur Weiterentwicklung, was indirekt zur Forschungssicht des *Fräulein von Sternheim* zum emanzipierten Frauenbild beiträgt. Das selbstständige Denken und fundierte Wissen ist nicht nur der Weg zu unabhängiger Individualität, sondern schützt auch gemeinsam mit der Erfahrung vor einer zu naiven Weltsicht,<sup>1757</sup> die ihren Teil zum unglücklichen Verlauf der Sophie von Sternheim beiträgt.<sup>1758</sup> So ist es bezeichnend, dass ihr die Bücher weggenommen werden,<sup>1759</sup> um ihr Denken an das der höfischen Gesellschaft anzupassen. Sah Gellert noch die Grenzen der Wissenschaft im Fehlen religiöser Heilsversprechen, ist es hier nun die höfische Gesellschaft, die dem freien Denken entgegensteht. Daraus entsteht bereits der Gegensatz einer empirischen, verständigen Wissenschaft als Basis des Individuums zur Schein-geprägten, oberflächlichen Gesellschaft.

### 3.4.2 Die Verbindung von menschlichem und göttlichem Glück in La Roches Briefroman

Dieser höfischen Gesellschaft attestiert das Fräulein lediglich eine „schöne Wissenschaft“<sup>1760</sup>, die Anteil an der Glückseligkeit haben kann. Sie heißt die Fähigkeit des Vergleichens, Verwerfens und Wählens in Bezug auf Schönheit und Zierlichkeit gut. In Analogie zum Tier- und Pflanzenreich sieht sie dieses Verhalten als natürlich an. Auch Kant hatte die höfischen Galanterie und das Spielen einer gesellschaftlichen Rolle als harmloses Zeichen der Zivilisation gewertet und geglaubt, dass das Vorgaukeln von Tugenden letztlich zum Wesenszug werden würde.<sup>1761</sup> Das Fräulein von Sternheim hingegen verfolgt den Gedanken in Bezug auf ein Übermaß an Begierden und nicht als Inkorporation der Tugend: „Doch wer weiß, ob nicht

---

ausserhalb des Kreises der Weiber [...]. Alle Reflexionen der Weiber in dem, was nicht unmittelbar ihre Pflichten betrifft, müssen das Studium der Männer oder angenehme Kenntnisse für den Geschmack zum Gegenstand haben.“

<sup>1755</sup> Vgl. Schieth, Entwicklung des deutschen Frauenromans, S. 43.

<sup>1756</sup> Vgl. Touaillon, Der deutsche Frauenroman, S. 112.

<sup>1757</sup> Vgl. Kimpel, Deutsche Literaturgeschichte, S. 38. Hier wird La Roches Briefroman als Familienroman aufgefasst, der den Leitlinien pietistischer Weltfrömmigkeit und zeitgenössischer Morallehre nach Christian Wolff und seinen Anhängern, „die die natürliche Ordnung des menschlichen Gemüts (psychologia rationalis) zum Schutz gegen Verführbarkeit bzw. künstlich verursachte Zivilisationsschäden dauerhafter Überwachung (psychologia empirica) anempfohlen hatte“, darstellt.

<sup>1758</sup> Vgl. Meise, Die Unschuld und die Schrift, S. 96. Meise führt aus, dass in Anklang an Rousseau das Denken in der Erziehung der Frau als Ausdruck der Tugend immer stärker eine Rolle spielt. Meise zitiert Marianne Ehrmann, Antoine von Warnstein. Eine Geschichte aus unserem Zeitalter, Hamburg, 1798, S. 237, die genau zur Erziehung des Fräulein von Sternheim passt: „Ein dummes Mädchen ist tausendmal schwächer als ein vernünftiges. Witz, Wohlstand und Beurteilungskraft sind für junge Mädchen durchaus nöthige Dinge, wenn sie nicht das Spiel eines jeden Angriffs werden will.“

<sup>1759</sup> Vgl. La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 76.

<sup>1760</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 107.

<sup>1761</sup> Vgl. Kant, Anth, AA VII, 244.

selbst dieses Überschreiten der Grenzen seine Triebfeder in der Begierde nach Vermehrung der Vollkommenheit unsers Zustandes hat?“<sup>1762</sup>

Wie bei Wolff ist das Begehren ein natürlicher Trieb, dem der Wunsch nach Vollkommenheit innewohnt. Übereinstimmend mit der Theorie des Halleschen Philosophen wird das Erreichen der Vollkommenheit als Weg zur Glückseligkeit durch den Menschen und seine Handlungen bestimmt. Das Streben nach dem Guten ist ein Merkmal der Protagonistin. Selbst angesichts schwieriger Situationen, wie z. B. in Schottland, sucht sie das Gute, lässt es in ihre Handlungen zum Nutzen anderer einfließen und kann dadurch ihr Schicksal erträglicher gestalten.

Gleichzeitig wird bei La Roche auf die Tugend verwiesen, die ebenso wie in der philosophischen Sicht Instrument zum Erreichen der Vollkommenheit ist. Analog zum Denken Baumgartens heißt es: „Ihr Verdienst, nicht das Glück hat Sie erhoben“<sup>1763</sup>, womit die Möglichkeit des Menschen, sein Glück selbst zu gestalten, formuliert wird. Somit ist tugendhaftes Handeln nicht allein Pflicht gegen Gott und den Nächsten, sondern „ein Tun im Dienste der eigenen Glückseligkeit“<sup>1764</sup>.

Baumgartens Vorstoß zur Harmonisierung des philosophischen Ansatzes Wolffs mit dem theologischen Dogma lässt sich insbesondere in der Schicksalsfrage bei La Roche verfolgen. Während sie einerseits ihren Schöpfer und das jenseitige Glück nicht verwirft, sondern als Bestandteil der Glückseligkeit bestehen lässt, betont sie an anderer Stelle die Möglichkeiten, das Schicksal selbst durch positives Handeln beeinflussen zu können. Dieses Denken vom „moralischen Glücksbau“<sup>1765</sup> erinnert an Baumgartens Zweiteilung von Glück haben und glücklich sein,<sup>1766</sup> womit er darlegt, dass Glück nicht allein von unserem eigenen Tun abhängt, sondern es eine unkalkulierbare Komponente gibt: das Schicksal. Ein Ansatz, der bei Baumgarten der Überwindung der unterschiedlichen zeitgenössischen Positionen geschuldet ist und weniger einer stoischen Lehre.<sup>1767</sup>

Mit diesem Wissen lässt sich die Gegensätzlichkeit der Sternheim'schen Aussagen einerseits zur Glückseligkeit durch Wissenschaft und Tugend, z. B. im Vorwort, und andererseits zur jenseitigen Glückseligkeit durch Gott auflösen.<sup>1768</sup> Baumgartens Geist, der die Pflichten ge-

---

<sup>1762</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 107.

<sup>1763</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 17.

<sup>1764</sup> May, Wilhelm Meisters Schwestern, S. 63.

<sup>1765</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 240.

<sup>1766</sup> Vgl. Schwaiger, Alexander Gottlieb Baumgarten, S. 107.

<sup>1767</sup> Vgl. Nenon, Monika, Über das Glück. Stoizismus und Popularphilosophie im Spätwerk Sophie von La Roches, in: Loster-Schneider, Gudrun, Becker-Cantarino, Barbara, *Ach, wie wünschte ich mir Geld genug, um eine Professur zu stiften, Sophie von La Roche im literarischen und kulturpolitischen Feld von Aufklärung und Empfindsamkeit*, Tübingen, 2010, S. 53.

<sup>1768</sup> Vgl. Kimpel, Deutsche Literaturgeschichte, S. 36. Kimpel, Naumann und Fischer vertreten einen ähnlichen Ansatz in Bezug auf das Fräulein von Sternheim und arbeiten daran heraus, wie sich der aufgeklärte Mensch zwischen Selbstverantwortung, Erkenntnis und Glücksbestreben entwickelt hat: „Mittelpunkt des Geschehens ist das Individuum als Gattungs- (Mensch) und Geschichtswesen (Bürger), das nicht mehr in globaler Heilsvorstellung gutgläubig sich zuhause fühlt, sondern das nach vernünftiger Selbstständigkeit verlangt; dabei die natürlichen Gesetze und moralischen bzw. politischen (geschichtlichen) Verbindlichkeiten als Voraussetzung und Konsequenz des Bewußtwerdens seiner Freiheit zu unterscheiden lernt. Der aufklärerisch gebildete Bürger tritt der zu Natur und Geschichte säkularisierten göttlichen Vorsehung als motivierendes Geschöpf, d.h. den Verstand nutzendes und damit verantwortliches Subjekt entgegen, das sich selbst in der Welt erforschen will, um die eigene Lebenswirklichkeit mit Hoffnung auf ein glückliches Dasein vernünftig planen zu können.“

gen Gott, sich selbst und anschließend gegen den anderen betont, findet sich bei Sophies Vater in abgeänderter Reihenfolge wieder:

[...] so wünsche ich, daß mein Pfarrer, [...] seiner anvertrauten Gemeinde das Maß von Erkenntnis bei[bringt], welches ihnen zu freudiger und eifriger Erfüllung ihrer Pflichten gegen Gott, ihre Obrigkeit, ihrem Nächsten und sich selbst nötig ist. Der geringe Mann ist mit der nämlichen Begierde zu Glück und Vergnügen geboren wie der größere, und wird, wie dieser, von den Begierden oft auf Abwege geführt. Daher möchte ich ihnen auch richtige Begriffe von Glück und Vergnügen geben lassen.<sup>1769</sup>

Damit ist das Streben nach Glück im Menschen angelegt und um es zu erlangen, bedarf der Mensch der Erkenntnis, die seine Begierden in die richtigen Bahnen leitet. Daraus lässt sich folgern, dass das Glück nicht nur im Diesseits erreichbar ist, sondern dass es sogar „verdoppelte Pflichten des Glücklichen“<sup>1770</sup> in Bezug auf seine Mitmenschen gibt – also die Pflicht, seinem Nächsten im hier und jetzt zum Glück zu verhelfen. Für Wolff ist diese Pflicht, für das Glück des anderen zu sorgen, mit dem Begriff der Liebe verwoben.<sup>1771</sup> Die Auffassung vom Erreichen der Glückseligkeit folgt im Roman ganz einer gemäßigten philosophischen Richtschnur, räumt aber der christlichen Lehre einen Platz ein, so dass ähnlich wie bei Baumgarten zwischen zwei Glückskomponenten unterschieden wird:

Gott habe zwei Gattungen Glückseligkeit für uns bestimmt, wovon die erste ewig für unsre Seele verheißt ist, und deren wir uns durch die Tugend würdig machen müssen. [...] [So] läßt sich auch in diesem Leben weder öffentliche noch Privatglückseligkeit ohne Tugend denken; und nach den Grundsätzen der Offenbarung gehört noch etwas mehr als nur Tugend zur Erlangung der ewigen Glückseligkeit. H. Die zweite geht unser Leben auf dieser Erde an. Diese können wir durch Klugheit und Kenntnisse erhalten. [...] [Z]u den Pflichten der Tugend und der Religion sei der Fürst wie der Geringste unter den Menschen verbunden.<sup>1772</sup>

Betont wird, dass die Glückseligkeit individuell ist<sup>1773</sup> und damit nicht einer pauschalen Idee eines jenseitigen Glücks entspricht. Dennoch ist die Glücksidee von Sophies Mutter, dass Glück das Leben nach eigenem Charakter und persönlichen Neigungen sei,<sup>1774</sup> eine diesseitige Idee, die ohne religiösen Impetus ganz auf die Persönlichkeit ausgerichtet ist.

Die Frage nach der inneren Ruhe und Zufriedenheit als Grundvoraussetzungen für das Glück, wird zwar angerissen, ist aber gleichzeitig der vermeintliche „Sündenfall“ des Fräuleins von Sternheim mit dem Fürsten. Derby schreibt an seinen Freund: „Willst Du mir sagen, daß die innerliche Zufriedenheit unsre wahre Belohnung sei, so darf ich nur denken, daß just der Ausdruck dieser Zufriedenheit auf dem Gesichte des englischen Mädchens, da es vom Pfarrhof zurückkam, zu einem Beweis ihres Fehlers gemacht wurde.“<sup>1775</sup> So spricht der Schein gegen sie. Ihre innere Zufriedenheit wird als sexuelle Hingabe gedeutet. Diese Ironie zeigt einerseits, dass die innere Ruhe tatsächlich individuell ist, sie aber nicht vor den Fallstricken des Schicksals in Gestalt der höfischen Gesellschaft bewahrt.

---

<sup>1769</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 39-40.

<sup>1770</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 327-328.

<sup>1771</sup> Vgl. Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 775.

<sup>1772</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 155-156.

<sup>1773</sup> Vgl. La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 242.

<sup>1774</sup> Vgl. La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 34-35.

<sup>1775</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 130.

### 3.4.3 Die Betonung des Verstandes als Lebensweisheit

Analog zur aufgeklärten Erkenntnislehre ist der Verstand eine zwingende Voraussetzung zum Erreichen des Glücks. Dabei geht es nicht um wissenschaftliche Erkenntnisse und verkopfte Metaphysik, sondern um durch Beobachtung und Erfahrung<sup>1776</sup> gewonnene Lebensweisheit und gesunden Menschenverstand. Vom Vater wird die Bildung des Verstandes eingesetzt als Gegengewicht zur Empfindsamkeit, die den Umgang mit dem Unglück erschwert.<sup>1777</sup> Darin lassen sich wiederum die beiden Erkenntnisstränge aus unteren und oberen Erkenntniswegen erkennen, um deren Balance sich der Herr von Sternheim in der Erziehung seiner Tochter bemüht. Die „harmonische, gesunde und tapfere Lebensanschauung“ der Sophie von Sternheim gründet im Rationalismus, dem sich die Autorin bei aller Empfindsamkeit nicht entziehen kann.<sup>1778</sup> Diese Harmonie zwischen Verstand und Gefühl kennzeichnet den Roman und schafft eine natürliche Verbindung.

Der intellektuellen Erkenntnis wird jedoch zumindest in Bezug auf Sophie Sternheim eine Absage erteilt.<sup>1779</sup> Dieser Aspekt wird im Gespräch zwischen Sophie und Frau von C. über die Bildung der Schülerinnen noch verstärkt, wo es heißt, dass „eine gelehrte Bildung“ für Frauen nicht gewollt sei.<sup>1780</sup> Sophies Verstand steht immer unter dem moralischen Aspekt, der als Leitstern fungiert und in dessen Dienst der Verstand steht.

Aber bei jedem Schritte meines jetzigen Lebens vergrößert sich das Glück meiner genossenen Erziehung, worin mir alles in den richtigen moralischen Gesichtspunkt gestellt wurde. Nach diesem bildete man meine Empfindungen, währenddem mein Verstand zu Beobachtungen über verkehrte Begriffe, und dadurch eingewurzelte Gewohnheiten geleitet wurde.<sup>1781</sup>

Der Verstand folgt dem erkenntnistheoretischen Aufbau aus Bemerkten, Beobachten, Reflektieren und der daraus abgeleiteten Erkenntnis der gesellschaftlichen Zustände. Diese Abfolge gilt auch für die Selbstbespiegelung der Protagonistin in ihren Briefen – einem Credo aus stetiger Selbstbeobachtung und daraus resultierender Selbsterkenntnis. Doch anders als im Pietismus führt diese Erkenntnis seiner Selbst zum verständigen Handeln, das sehr wohl in der rationalistischen Lehre nach Wolff und Baumgarten zu finden ist.<sup>1782</sup> So ist es weniger der intellektuelle Verstand, der Sophie von ihren Vorgängerinnen bei Gellert und Rousseau abhebt, sondern vielmehr ihr handelnder Verstand, der über die Tugend und die Wohlfahrt hinaus selbstständige, rationale Entscheidungen ermöglicht, die Urteil und Wahl implizieren. „Die wahre Stärke der Tugend ist das Gemüt in Ruhe mit einer überlegten und festen Ent-

---

<sup>1776</sup> Vgl. La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 42: „Die guten Leute werden durch die Erfahrung am besten überzeugt.“

<sup>1777</sup> Vgl. La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 48.

<sup>1778</sup> Vgl. Touaillon, *Der deutsche Frauenroman*, S. 118.

<sup>1779</sup> Vgl. La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 120: „Mit edler Freimütigkeit sagte er mir einst: ob sich schon Fähigkeiten und Wissensbegierde in beinahe gleichem Grade in meiner Seele zeigten, so wäre ich doch zu keiner Denkerin geboren; hingegen könnte ich zufrieden sein, daß mich die Natur durch die glücklichste Anlage, den eigentlichen Endzweck unsers Daseins zu erfüllen, dafür entschädiget. entschädiget hätte; dieser bestehe eigentlich im Handeln, nicht im Spekulieren; Wohlverstanden, daß die Spekulationen der Gelehrten, sobald sie einigen Nutzen für die menschliche Gesellschaft haben, eben dadurch den Wert von guten Handlungen bekommen.“

<sup>1780</sup> Vgl. La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 258.

<sup>1781</sup> La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 229.

<sup>1782</sup> Vgl. Brüggemann, *Sophie von La Roche*, S. 14. Brüggemann verweist auf die sozialen Ideen des Rationalismus, die sich seiner Ansicht nach aber nie in einer handelnden Lebensgestaltung niedergeschlagen hätten.



schließung, ihr Gesetz in Ausübung zu bringen“<sup>1783</sup>, heißt es bei Kant und eben dies ist der Leitgedanke im Roman, der die kantsche Verbindung von Tugend und Moral als Ausdruck eines rationalen Denkens im Gegensatz zu einer gottgefälligen Tugend, die im Jenseits auf Erlösung hofft, favorisiert.

Darüber hinaus macht das Fräulein von Sternheim den Verstand als Ort für den Wahnsinn aus. Dank göttlicher Kraft wird ihr Verstand vor dem Wahnsinn bewahrt.<sup>1784</sup> Damit hebt sie sich aber von der erkenntnistheoretischen Meinung zum Wahnsinn ab. Bei Kant war er mit der Einbildungskraft verbunden und auch später im *Werther* geht der Wahnsinn mit einem Zunehmen der Leidenschaften und der Einbildung einher, wobei dadurch der Verstand zurückgedrängt wird. Hier entsteht der Wahnsinn durch das Unglück über verlorenes Glück und harte Lebensbedingungen im schottischen Gebirge. Das Abgleiten in eine Hoffnungslosigkeit kann eher als Ursache für den Wahnsinn angenommen werden, der der Glaube an einen gütigen Gott entgegensteht. Gott ist hier Wächter über den Verstand, spielt aber in philosophischen Überlegungen zum Verstand gar keine Rolle. Lediglich die These, dass Gott dem Menschen den Verstand gegeben habe, damit der Mensch ihn nutze, findet sich in der philosophischen Debatte. So hat die Errettung des Verstandes durch die Hand Gottes im *Fräulein von Sternheim* eine vollkommen andere Korrelation.

### 3.4.4 Die Erfahrung als Mittel, um Fehltritte zu vermeiden

Ein weiterer wichtiger Faktor im Roman ist die Wertung der Erfahrung. Wie bei Wolff und Baumgarten theoretisch dargelegt, wird das Fräulein von Sternheim durch die Erfahrung geprägt. Bereits Madame Hills bewertet die Beobachtungs- und Erfahrungsgewichtung bei der Erzieherin Sternheim als etwas Außergewöhnliches.<sup>1785</sup> Letztlich lobt sie das selbstständige Denken des Fräuleins, das nicht durch die Nachahmung, sondern aufgrund eigener Lernprozesse entsteht. Für ein emanzipiertes Frauenbild ist diese positive Bewertung des eigenen Denkens grundlegender Bestandteil und gleichzeitig Beleg für die neue philosophische Schule, die nicht tradierte, theologische Dogmen übernehmen will. Die Erfahrung trägt zu einer Erkenntnis bei, die Wolff als „historische Erkenntnis“ bezeichnete. Grundlegender Impuls der Erfahrungslehre des Fräuleins von Sternheim bleibt die Erziehung, die durch die Erfahrung des Schicksals als praktischem Aspekt vervollständigt wird.<sup>1786</sup>

Ihre unglückliche Verbindung zu Lord Derby betrachtet die Protagonistin im Nachhinein als eine Erfahrung, die sie nicht nur geformt, sondern die ihr auch den Weg zu einem tugendhaften, glücklichen Leben geebnet hat. Ihr Resümee: „Kenntnisse des Geistes, Güte des Herzens – die Erfahrung hat mir bis an dem Rande meines Grabes bewiesen, daß ihr allein unsere

---

<sup>1783</sup> Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, S. 44.

<sup>1784</sup> Vgl. La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 290.

<sup>1785</sup> Vgl. La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 14. Bereits im Vorwort heißt es: „Sie werden die Beobachtung machen, daß unsre Sternheim, ungeachtet die Vorteile ihrer Erziehung bei aller Gelegenheit hervorschimern, dennoch ihren Geschmack und ihre Art zu denken, zu reden und zu handeln, mehr der Natur und ihren eigenen Erfahrungen und Bemerkungen, als dem Unterricht und der Nachahmung zu danken habe.“

<sup>1786</sup> Vgl. La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 225: „Meine Erziehung hat mich gelehrt, daß Tugend und Geschicklichkeiten das einzige wahre Glück, und Gutes tun, die einzige wahre Freude eines edlen Herzens sei; das Schicksal aber hat mir den Beweis davon in der Erfahrung gegeben.“

wahre irdische Glückseligkeit ausmachtet!“<sup>1787</sup> Dieser Rückblick zeigt wiederum die Botschaft des Romans auf, indem auf Erkenntnis durch Wissen, Tugend und Erfahrung verwiesen wird.

### 3.4.5 Schicksal: von Gott vorgezeichnet – vom Menschen gestaltet

Diesen Handlungsparametern steht nun das Schicksal gegenüber, das sich dem menschlichen Handeln entzieht; bei Gellert ein gottgewolltes unabänderliches Los, bekommt es bei La Roche eine andere Bedeutung. Die Funktion des Schicksals wird umgedeutet, dennoch bleibt es ein zentraler Begriff im Roman, der in einem Wettbewerb zwischen der Theologie und dem Glauben an ein selbstbestimmtes Individuum eine Schlüsselrolle innehat. Folglich ist das Schicksal in einem Roman, der auf tugendhaftes, selbstständiges Handeln als Weg zum Glück abzielt, ein Kernthema. So lehnt das Fräulein von Sternheim zunächst auch eine göttliche Vorherbestimmung des Menschen ab: „Unser Herz und Verstand sind dem Schicksal nicht unterworfen. Wir können ohne eine adeliche Geburt edle Seelen, und ohne großen Rang einen großen Geist haben.“<sup>1788</sup> Dem entspricht auch ihr Handeln. Sie bemüht sich, insbesondere vom Schicksal benachteiligten Kindern eine positive Lebensperspektive zu eröffnen. Sie nimmt deren Schicksal nicht als gottgegeben oder dem gesellschaftlichen Stand geschuldet hin, sondern setzt sich aktiv für eine positive Wendung des Schicksals ein.

Ähnlichkeit mit Rousseaus Julie weist sie in Bezug auf ihren Leidensweg im schottischen Gebirge und ihre daraus resultierende Selbsterlösung auf, die ebenso wie bei Rousseau durch Tugend erwirkt wird. Doch zehn Jahre nach Rousseau dürfte dies nicht mehr als Affront gegen das göttliche Vorrecht der Vergebung gewertet werden.

Wie auch in den anderen Briefromanen wird vom Menschen die Annahme seines Schicksals und die Zufriedenheit<sup>1789</sup> damit erwartet, die beim Fräulein von Sternheim durch eine positive Weltsicht bewirkt werden soll: „Doch ich will nach seinem Rat immer die schöne Seite meines Schicksals suchen, und Ihnen in Zukunft nur diese zeigen.“<sup>1790</sup> Diese Einstellung wird kennzeichnend für die Protagonistin und lässt sie trotz widrigster Umstände die positiven Aspekte ihrer Lebenssituation suchen. So wird es ihr Schicksal, benachteiligten Mädchen zu helfen und ihre Fähigkeiten in den Dienst anderer zu stellen. Damit folgt sie ihrer Erziehung und wählt ihr Schicksal selbst. Diese „Aktivität persönlicher Initiative“<sup>1791</sup> ist ein Novum in der Literatur des 18. Jahrhunderts. Nachdem sie von Lord Derby verlassen wird, ist sie am Boden zerstört und muss sich nun eine neue Bestimmung suchen und ein neues Leben aufbauen. Als Lebensinhalt will sie „Gutes tun, und einige arme Mädchen im Arbeiten unterrichten“<sup>1792</sup>. Bereits in diesem Plan offenbart sich eine selbstbestimmte Wahl, so dass sie zur Beurteilung ihres Lebenswegs feststellt: „[D]ie Hälfte meines widrigen Schicksals [hätte ich] meiner eignen Unbedachtsamkeit zuzuschreiben.“<sup>1793</sup> Damit macht sie nicht Gott für ihr Unglück verantwortlich, sondern nimmt eine Teilschuld auf sich. Sie erkennt, dass die Ursache ihres „Jammers weder in den Geschöpfen, noch in ihrem wohlthätigen Urheber“ liegt, sondern

---

<sup>1787</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 327-328.

<sup>1788</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 156.

<sup>1789</sup> Vgl. Brüggemann, Sophie von La Roche, S. 13.

<sup>1790</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 126.

<sup>1791</sup> Brüggemann, Sophie von La Roche, S. 13.

<sup>1792</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 222.

<sup>1793</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 228.

in ihrem selbstbestimmten Abweichen von der vorgeschriebenen Bahn zu suchen ist.<sup>1794</sup> So wirken göttliche Vorsehung und menschliche Schicksalslenkung zusammen: Solange die Gesinnung und die moralische Absicht das Handeln bestimmen, lässt Gott den Menschen walten. Erst mit dem Abweichen vom vorgegebenen Verhaltenskodex scheitert der Mensch. Gott wird als „verantwortlich für die Gleichheit des physischen und psychischen Potentials des Menschen gezeichnet“<sup>1795</sup>, aber was der Mensch daraus macht, liegt in seinen Händen. Schließlich ist eine der Lehren des Romans, dass Handeln wichtiger ist als Denken<sup>1796</sup> – ganz im aristotelischen Sinne wird eine aktive Handlung dem passiven Bewegtwerden der Seele vorgezogen.<sup>1797</sup> Ähnlich wie bei der Glückseligkeit ist das Schicksal geteilt in einen selbstverschuldeten Teil und einen göttlich bestimmten.

Diese grundlegende Sichtweise übernimmt das Fräulein von Sternheim wiederum von ihrem Vater, der zwischen einem moralischen Schicksal in der Hand des Menschen und einem „physikalischen“ Schicksal durch Gott unterscheidet:

Die Geschichte der moralischen Welt [...] macht uns geschickt mit den Menschen umzugehen, sie zu bessern, zu tragen und mit unserm Schicksal zufrieden zu sein; aber die Beobachtung der physikalischen Welt macht uns zu guten Geschöpfen in Absicht auf unsern Urheber. Indem sie uns unsre Unmacht zeigt, hingegen seine Größe, Güte und Weisheit bewundern lehrt, lernen wir ihn auf eine edle Art lieben und verehren; außerdem, daß uns diese Betrachtungen sehr glücklich über mancherlei Kummer und Verdrüßlichkeiten trösten und zerstreuen.<sup>1798</sup>

### 3.4.6 Eigenliebe als Weg ins Unglück

Mit der Verankerung einer teilweisen Eigenverantwortung für das Schicksal und die Glückseligkeit bringt sich La Roche in Opposition zur theologischen Lehre. Bereits bei Wolff hatte der Gedanke an die menschliche Eigenmächtigkeit in Bezug auf die Glückseligkeit eine scharfe theologisch-pietistische Kritik zur Folge, die sich in erster Linie im Vorwurf der Eigenliebe manifestierte, durch die die Liebe und Ergebenheit zu Gott degradiert würden. Dem Menschen, dem sich durch Erkenntnis seiner selbst ein Weg zur Glückseligkeit eröffnet, wurde ein selbstherrlicher Egoismus unterstellt, bei dem für ihn nur der individuelle Vorteil zählt und der gemeinsam mit der Idee einer durch den Menschen erfassbaren Erkenntnis auf eine Eigenliebe schließen lässt, die die Liebe zu Gott übersteigt. Schließlich setzt das pietistische Weltbild auf blinden Gehorsam und das Vertrauen auf einen Gott, der die Geschicke des Einzelnen unabänderlich lenkt, so dass das Schicksal des Menschen vollkommen in den Händen eines absoluten Gottes liegt.

Darüber hinaus steht der Vorwurf der Eigenliebe dem Ideal der Wohlfahrt als Inbegriff der tugendhaften Nächstenliebe gegenüber – das selbstherrliche *Ich* und das selbstlose *Wir* bilden die Front zwischen Wolff'scher Vollkommenheitsidee und theologischem Dogma. Im *Fräulein von Sternheim* setzt sich diese Diskussion fort.

Hatte schon Baumgarten versucht, hier durch die Aufspaltung des Begriffs in Selbstliebe und Eigenliebe entschärfend zu wirken, ist die Eigenliebe bei La Roche einer der Kernpunkte des

---

<sup>1794</sup> Vgl. La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 221.

<sup>1795</sup> Langner, *Empfindsame Realistin*, S. 33.

<sup>1796</sup> Vgl. Langner, *Empfindsame Realistin*, S. 36.

<sup>1797</sup> Vgl. Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl*, S. 46.

<sup>1798</sup> La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 46.

Romans. Dabei unterscheidet sie aber anders als Baumgarten nicht anhand der Liebe zu Gott, sondern anhand der Liebe zum Nächsten zwischen Eigenliebe und empfindsamer Tugend:

Oh, wie sehr hab ich den Unterschied der Wirkungen, der Empfindsamkeit für andere, und der für uns allein kennengelernt! Die zwote ist billig, und allen Menschen natürlich; aber die erste allein ist edel; sie allein unterhält die Wahrscheinlichkeit des Ausdrucks, daß wir nach dem Ebenbild unsers Urhebers geschaffen sein, weil diese Empfindsamkeit für das Wohl und Elend unsers Nebenmenschen die Triebfeder der Wohltätigkeit ist, der einzigen Eigenschaft, welche ein zwar unvollkommnes, aber gewiß echtes Gepräge dieses göttlichen Ebenbildes mit sich führt.<sup>1799</sup>

So steht zwar entsprechend dem theologischen Vorwurf die Eigenliebe antithetisch zur christlichen Nächstenliebe, aber der Grad der Nächstenliebe und die dafür notwendige Gesinnung bilden den Indikator für die Eigenliebe, während die Liebe zu Gott von der Diskussion um die Eigenliebe weitgehend abgekoppelt ist.

La Roche integriert Gott in ihr Konzept zwischen vom Menschen geleitetem Schicksal und göttlicher Vorsehung. Gott ist erstrebenswertes Vorbild und die Eigenliebe ist keineswegs als Kritik am christlichen Glauben zu verstehen, sondern sie ist natürlich und zutiefst menschlich. Sie verankert die Eigenliebe im von Gott gegebenen freien Willen des Menschen, so dass diese kein Affront gegen Gott, sondern angeboren<sup>1800</sup> und damit von Gott gegeben ist:

Eigenliebe! angenehmes Band, welches die liebevolle Hand unsers gütigen Schöpfers dem freien Willen anlegte, um uns damit zu unsrer wahren Glückseligkeit zu ziehen; wie sehr hat dich Unwissenheit und Härte verunstaltet, und die Menschen zu einem unseligen Mißbrauch der besten Wohltat gebracht!<sup>1801</sup>

Eine Liebe, die den Menschen absolut setzt und Gott verdrängt, wird bei La Roche nicht angedacht.

Die negativen Seiten der Eigenliebe des Fräuleins von Sternheim zeigen sich in einer gewissen Eitelkeit, einem Stolz,<sup>1802</sup> der dafür sorgt, dass sie stets ihre Tugend und ihre anderen positiven Anlagen, wie z. B. ihre Stimme,<sup>1803</sup> ins rechte Licht rückt und sich erhaben fühlt über jene, die ein weniger tugendhaftes Leben führen. Es ist der Glaube, besser zu sein als die anderen, allen voran die Hofgesellschaft, gepaart mit dem Wunsch nach Bewunderung, sowohl für ihre Stimme als auch für ihre edle Gesinnung und schließlich auch für ihre Wohltätigkeit. Doch gerade Stolz und Eigenlob widersprechen dem angestrebten Ideal.<sup>1804</sup>

Die Eigenliebe steht zunächst noch als Gegenstück zur selbstlosen Nächstenliebe: „[S]ollte die Delikatesse meiner Eigenliebe nicht der Pflicht der Hülfe meines notleidenden Nächsten Platz machen“,<sup>1805</sup> fragt sich das Fräulein von Sternheim, bevor sie den Fürsten um Hilfe bittet. Sie weiß sehr wohl, dass sie sich damit dem Fürsten gegenüber verpflichtet, auch wenn sie nicht ahnt, welche Art von Verpflichtung der Fürst dabei im Auge hat. Ihr Wunsch, das Leben der Familie zu verbessern und damit eigenmächtig deren Schicksal eine positive Richtung zu

---

<sup>1799</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 203.

<sup>1800</sup> Vgl. La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 229: „den meine geliebten Eltern von der uns allen angebornen Eigenliebe bei meiner Erziehung machten!“

<sup>1801</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 238-239.

<sup>1802</sup> Vgl. La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 183: „Ihr Stolz ist beleidigt“, stellt Lord Derby fest und sieht darin einen Ansatzpunkt, um seinem Plan zum Erfolg zu verhelfen.

<sup>1803</sup> Vgl. La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 176: „Die halbe Maske zeigte uns den schönsten Mund, und ihre Eigenliebe bemühte sich die Schönheit ihrer Stimme zu aller Zauberkraft der Kunst zu erhöhen.“

<sup>1804</sup> Flessau, Moralischer Roman, S. 66.

<sup>1805</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 148-149.

geben, lässt sie über ihre Bedenken hinweggehen. Dieses Denken trägt mit zu ihrem Unglück bei, da ihre Wohltätigkeit nach der Logik des Romans nicht frei von Eigenliebe ist. Eigenliebe und Schein blockieren die positiven Bestrebungen und bilden damit den Grundstein für eine verhängnisvolle Entwicklung des Fräuleins von Sternheim zur Madame Leidens. Diese beiden Faktoren erkennt die Protagonistin sehr wohl als Ursachen ihres Unglücks und sie ist sich darüber im Klaren, dass es ihr Fehlverhalten war, das sie in diese Lage gebracht hat. Kein Gott, kein Schicksal, sondern ihre naive Blindheit gegenüber den Machenschaften des Lord Derby und ihre Eigenliebe, die sich in der Wohlfahrt gegen andere sonnte, entscheiden über ihren Lebensweg.

Lord Derby kann das Fräulein von Sternheim lenken, weil er an jenen Schwachpunkten ansetzt: „[S]o werde ich sie, in dem Harnisch ihrer Tugend und den Banden der Eigenliebe verwickelt zum Streit mit mir untüchtig sehen.“<sup>1806</sup> Ihm ist bewusst, dass sie sich in der Rolle des tugendhaften Vorbilds gefällt und an jene Eitelkeit appelliert er,<sup>1807</sup> indem er ihr erst „Tugendhaftigkeit“ vorgaukelt und ihr dann durch die fingierte Heirat zeigt, dass lediglich ihr Wunsch, tugendhafter als die Hofgesellschaft zu sein, ihr Wille, das Schicksal zu lenken, und die Empfindlichkeit ihrer Ideale zu dieser entehrenden Heirat geführt haben, die all ihre Ideale demaskiert und ihre vermeintlich vorbildhafte Tugend als Eigenliebe enttarnt. So erkennt Sophie Sternheim selbst ihre Fehlbarkeit: „[D]urch meine Eigenliebe und Empfindlichkeit so weit von mir selbst geführt worden, daß ich mit hastigen Schritten einen Weg betrat, vor welchem ich in gelassenen denkenden Tagen mit Schauer und Eifer geflohen wäre.“<sup>1808</sup>

Gleichzeitig wird hier der Verstand als Barriere zu überstürztem Handeln benannt. Sie glaubt, dass der Verstand ihr eine Erkenntnis ermöglicht hätte, die sie von diesem verhängnisvollen Schritt ins Unglück hätte Abstand nehmen lassen. Damit knüpft sie an die philosophische Überzeugung an, dass der Verstand eine klare Erkenntnis hervorbringt, die uns das Richtige tun lässt. Es sind hier aber nicht die Leidenschaften, die den Einsatz des Verstandes blockieren, sondern anders als in den theoretischen Überlegungen ist es diesmal die Eigenliebe.

Ihre Eigenliebe besteht jedoch nicht nur im Streben nach Bewunderung, sondern in dem Wunsch, das Schicksal zu lenken. So schließt sich der Kreis wieder zur theologisch-philosophischen Diskussion: Die Eigenliebe, die glaubt, an Gottes Stelle das Schicksal und damit das Glück lenken zu können, provoziert das Unglück, dessen Herr immer noch Gott ist. So scheint es eine Grenze zu geben, bis zu der der Mensch durchaus Einfluss auf sein Schicksal nehmen kann, solange er es aus den richtigen Gründen tut, wohingegen eigennützige Versuche, Einfluss zu nehmen, durch eben jenes und die Hand Gottes diskreditiert werden. Bereits Aristoteles verwies auf die Wichtigkeit der richtigen Haltung des Tugendhaften.<sup>1809</sup> Nur Wohlfahrt aus edler Gesinnung und nicht aus Eigenliebe kann zum Guten führen, so dass der Eingriff in das Schicksal zum Positiven führt. Da Gott das Vorbild ist, muss folglich ein Lenken des Schicksals immer an göttlichen Maßstäben und Absichten orientiert sein, d. h. durch Nächstenliebe oder Gottesliebe motiviert sein. Dem steht die Eigenliebe entgegen.

---

<sup>1806</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 165.

<sup>1807</sup> Vgl. La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 185.

<sup>1808</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 200.

<sup>1809</sup> Vgl. Newmark, Passion – Affekt – Gefühl, S. 46.

Durch diese Differenzierung lässt sich bei La Roche eine Einflussnahme auf das Schicksal realisieren, die Gott nicht herabsetzt. Gutes menschliches Handeln versus eigennütziges Handeln führt zu einem gottgewollten Schicksal oder stürzt den Handelnden ins Unglück.

Schließlich errettet sich das Fräulein von Sternheim selbst aus ihrer misslichen Lage in den Bergen Schottlands, noch bevor Lord Derby bereit und bevor Lord Rich und Seymour von ihrem Unglück erfahren. Hier ist ihre Motivation, das Schicksal zu ihren Gunsten zu lenken, tugendhaft und durch die Hilfe für andere sowie die Annahme von Derbys Kind frei von Eigennutz. „Der innere Gang der Sophie von Sternheim führt von der Eigenliebe zur Nächstenliebe, von einem ängstlichen Bemühen um die eigene Reinheit und Tugendhaftigkeit zum tätigen Leben, zu einer Tugend, die nicht um ihrer selbst willen, sondern für andere da ist.“<sup>1810</sup> Ihr Leidensweg hat ihr zu einer wahrhaften Tugend verholfen, so dass auch ihr eigenmächtiges Handeln zu einer Verbesserung ihres Schicksals führt. Wenn jedoch die Eigenliebe das Zepter schwingt, sind die Urteile nicht durchdacht und beeinflussen das Schicksal nachteilig: „Niemals mehr, o Schicksal! niemals mehr will ich mich dem Murren meiner Eigenliebe überlassen! Wie verkehrt heißt sie uns urteilen!“<sup>1811</sup> Zwar vergleicht Madame Leidens ihr Schicksal mit einem auf See umherschaukelnden Kahn<sup>1812</sup> und drückt damit die Eigenwilligkeit des Schicksals aus, die sich ihrem Einfluss entzieht, gleichzeitig arbeitet sie aber daran, ihr Los durch eigene Planung zu ändern.<sup>1813</sup>

Allerdings wird die Eigenliebe nicht von Grund auf verteufelt. Als natürlicher Wesenszug des Menschen soll sie positiv umgeleitet werden, was wiederum den hohen Stellenwert der Erziehung im Roman unterstreicht. Wenn die verheiratete Lady Seymour ihre künftigen Vorsätze als Quintessenz ihres Leidenswegs formuliert, hat sie die Eigenliebe als natürlich akzeptiert und bemüht sich nun, den Umgang mit der Eigenliebe so zu gestalten, dass diese nicht zu Leid führt. Sie stellt ihre Kenntnisse über den Umgang mit der Eigenliebe in den Dienst ihrer Mitmenschen, was die theologische Antithetik von Egoismus versus Gemeinschaft auflöst.

Meine Kenntnisse, die die Stütze meiner leidenden Eigenliebe und die Hilfsmittel waren, durch welche ich hier und da einzelne Teile von Vergnügen erreichte, sollen dem Dienst der Menschenliebe geweiht sein, sie zum Glück derer, die um mich leben, und zu Ausspähung jedes kleinen, jedes verborgenen Jammers meiner Nebenmenschen zu verwenden, um bald große, bald kleine liebevolle Hilfe ausfindig zu machen.<sup>1814</sup>

Bereits zuvor hatte sie überlegt, dass man die Eigenliebe durch Klugheit zum Guten wenden könne.<sup>1815</sup> Diesen Gedanken lässt sie nun zum Vorsatz werden. „Sternheim maintains that with the proper reasoning and guidance, self-love can be directed toward the expression of love for humanity and thus contributes to the improvement of a person’s own life and that of others.“<sup>1816</sup>

---

<sup>1810</sup> Becker-Cantarino, *Der lange Weg zur Mündigkeit*, München, 1987, S. 296.

<sup>1811</sup> La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 296.

<sup>1812</sup> Vgl. La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 299.

<sup>1813</sup> Vgl. La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 296.

<sup>1814</sup> La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 327-328.

<sup>1815</sup> Vgl. La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 238: „Oh, dachte ich, wenn man bei Beweggründen zum Guten allezeit in die Umstände und Neigungen der Leute einginge, und der uns allen gegebenen Eigenliebe nicht schnurstracks Gewalt antun wollte, sondern sie mit eben der Klugheit zum Hilfsmittel verwände, wodurch der schmeichelnde Verführer sie zu seinem Endzweck zu lenken weiß: so würde die Moral schon längst die Grenzen ihres Reichs und die Zahl ihrer Ergebenen vergrößert haben.“

<sup>1816</sup> Winkle, *Woman as Bourgeois Ideal*, S. 77.

### 3.4.7 Schein als Blendung des Verstandes und nicht als sinnliche Täuschung

Neben der Eigenliebe macht das Fräulein von Sternheim den „blendenden Schein“<sup>1817</sup> und das Vorspiegeln falscher Tatsachen als Ursachen für ihr Unglück aus. Dabei führt sie ihre eigene Unbedarftheit, Ränke zu durchschauen, an.

Ach! ich will nicht mit meinem Schicksal rechten. Das erstmal in meinem Leben erlaubte ich mir einen Gedanken von Rache, von heimlicher List; muß ich es nicht als eine billige Bestrafung annehmen, daß ich in die Hände der Bosheit und des Betrugs gefallen bin? Warum glaubte ich dem Schein? – Aber, o Gott! wo soll ein Herz wie dies, das du mir gabst, wo soll es den Gedanken hernehmen, bei einer edlen, bei einer guten Handlung böse Grundsätze zu argwöhnen!<sup>1818</sup>

Der Schein täuscht sie auf mehreren Ebenen und beginnt mit der Inobhutnahme durch ihre Tante. Das Fräulein durchschaut zwar die äußere Fassade und die Oberflächlichkeit der höfischen Gesellschaft, aber sie ist blind für die Ränke ihrer Verwandten, gegen die Intrigen am Hof ebenso wie gegen Derbys bewusste Täuschung. Bislang beruhte der Schein in der philosophischen Beurteilung auf einer Sinnestäuschung und der fehlenden Klarheit der Erkenntnis. Die Einbildung wurde bisher ebenso in Zusammenhang mit der sinnlichen Täuschung gebracht, doch bei La Roche spielt sie keine Rolle. Obwohl der Schein die gesamte Handlung des Romans motiviert, folgt die Autorin nicht der gängigen Verkettung von Sinneseindruck, Einbildung und Illusion als Ursachen einer fehlenden Klarheit.

Zunächst wird diese metaphysische Abfolge noch angerissen. Symbolisch für den Schein steht bereits bei der Kontaktaufnahme der Sternheim mit der Gesellschaft die Diskussion um Geist-Erscheinungen.<sup>1819</sup> Der erste Eindruck des Fräuleins täuscht die Sinne und lässt an ein Hausgespenst erinnern. Dennoch sind es weniger die Sinne, die zur Grundlage des Versagens und der fehlenden Klarheit des Verstandes herangezogen werden, vielmehr zeigt das Spielen mit dem Wort Geist, für den man zum einen das Fräulein von Sternheim hielt, und das zum anderen als Ausdruck ihres Verstandes benutzt wird, wie mit Geister-Erscheinungen umzugehen ist. Der Schein wird durch rationale Erkenntnis durchschaut und so wird der Verstand zum Schutzschild der jungen Sophie gegen die Scheinwelt des Hofes.<sup>1820</sup>

Die Sinne spielen hierbei keine Rolle. Zwar sieht sie in ihnen eine natürliche Kraft, die auf unsere Seele wirkt und die man nicht mit Gewalt disziplinieren sollte, damit sie nicht gegen den moralischen Willen aufbegehren, aber sie sind nicht Baustein zum Betrug durch die Sinne. Den Begriff der Sinnesempfindungen dürfte Sophie von Sternheim etwas weiter fassen, wenn sie schreibt: „Denn, solange wir in dieser Körperwelt sind, wird unsere Seele allein durch unsere Sinnen handeln.“<sup>1821</sup> Hier zeigt sich eine gewisse Vorwegnahme der Ideale des Sturm und Drangs, die den Zusammenhang von Sinnen und Seele in den Mittelpunkt der Dichtung stellen.

---

<sup>1817</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 228.

<sup>1818</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 216.

<sup>1819</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 60-61.

<sup>1820</sup> Vgl. May, Wilhelm Meisters Schwestern, S. 97; vgl. Wiede-Behrendt, Lehrerin des Schönen, Wahren, Guten, S. 149. Wiede-Behrendt stellt den Schein in Zusammenhang mit der Multiperspektive des Briefromans und leitet die unterschiedliche Wahrnehmung ein oder derselben Sache anhand des Scheins höfischer Intrige ab. Mit Blick auf einen Brief Wielands verweist sie auf die Verkehrtheit der höfischen Welt und das Missverstehen im Roman als Ausdruck des Scheins.

<sup>1821</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 257.

Wenn auch nicht in der Geist-Szene, so werden die Sinnesempfindungen – allen voran die Musik – ebenso wie bei Goethe und Rousseau ohne Zusammenhang mit dem Schein angesprochen. Es sind nicht die fünf Sinne, die angeführt werden, sondern vielmehr die Stimme als sinnliche Voraussetzung für das Hören. Die schöne Stimme des Fräuleins von Sternheim bildet zudem einen Indikator für ihre Eigenliebe – so erscheint es zumindest Lord Derby, wenn er an seinen Freund schreibt: „Die halbe Maske zeigte uns den schönsten Mund, und ihre Eigenliebe bemühte sich die Schönheit ihrer Stimme zu aller Zauberkraft der Kunst zu erhöhen.“ Und auch Seymour ist nicht begeistert von der Darbietung des Fräuleins vor dem Fürsten: „Sie war so niederträchtig gefällig, ihre schöne Stimme hören zu lassen und ihn nebst der Gesellschaft zur Freude aufzumuntern.“<sup>1822</sup> Diese Schlüsselszene wird noch aus einer dritten Perspektive geschildert, wenn das Fräulein selbst schreibt: „[A]ber meine Stimme vor so vielen Leuten erschallen zu lassen, dies vergället meine Freude; es scheint so zuversichtlich auf ihre Schönheit und so begierig nach Lob“, womit sie den Vorwurf Lord Derbys untermauert.

Es ist kein Zufall, dass diese drei Perspektiven auf die Stimme verweisen, denn die Stimme ist in diesem Roman der Ausdruck der Empfindsamkeit und spiegelt gleichzeitig wider, was der Hörer über die Vortragende denkt. So lobt Derby ihre Schönheit, denn diese macht sie für ihn anziehend, während ihre Eigenliebe das Mittel seiner Wahl ist. Seymour hingegen ärgert sich über ihre vermeintliche Unsittlichkeit, und das Fräulein selbst weiß um ihren Wunsch nach Bestätigung, aber auch die Angst vor den Leuten.

Noch deutlicher wird die Stimme als Träger der inneren Gesinnung und inneren Bewegung im Verlauf des Romans. Die Stimme ist auch Ausdruck des Charakters und gleichzeitig Beschreibung der Seele. Als sinnlicher Ausdruck täuscht die Stimme nicht, sondern unterstützt vielmehr die Erkenntnis über die dazugehörige Person. Damit ist die Sinnlichkeit als Ursache für die Täuschung entkräftet und wird zur Ergänzung des Verstandes durch eine andere Ebene der Erkenntnis. So bewundert die Protagonistin an Lord Seymour, „den sanften männlichen Ton seiner Stimme, die gänzlich für den Ausdruck der Empfindungen seiner edeln Seele gemacht zu sein scheint“<sup>1823</sup>. Lord Derby hingegen hält sie für einen zu raschen Sänger.<sup>1824</sup> Von dieser Hast ist auch sein Werben um das Fräulein charakterisiert, wodurch er sie verschreckt:

Ich mag zärtlich und gerührt ausgesehen haben; der Ton meiner Stimme stimmte zu diesen Zügen. Aber Lord Derby erschreckte mich beinahe durch das Feuer, mit dem er mich betrachtete, durch den Eifer und die Hastigkeit, womit er mich bei der Hand faßte, [...] Meine Verwirrung, die Art von Furcht, die er mir gab, war ebenso sichtbar als meine vorige Bewegungen; sogleich hielt er in seiner Rede inne, zog seine Hand ehrerbietig zurück, und suchte in allem seinem Bezeugen den Eindruck von Heftigkeit seines Charakters zu mildern, den er mir gegeben hatte.<sup>1825</sup>

Ein Großteil der Gefühlswelt und Charakteristik der Protagonisten wird über die Stimme erzählt. Insbesondere die unteren Erkenntniswege zeigen sich in der Stimme – sowohl in negativer Form im Fall von Lord Derby: „Er widersetzte sich mit sehr ehrerbietigen Gebärden, aber mit einer Stimme und Blicken so voll Leidenschaft, daß mir bange und übel wurde“<sup>1826</sup>,

---

<sup>1822</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 194.

<sup>1823</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 66.

<sup>1824</sup> Vgl. La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 78.

<sup>1825</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 109.

<sup>1826</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 168.



als auch in positiver Weise: „Die Gedanken waren schön und fein ausgedrückt, die Melodie rührend, und ihre Stimme so voll Affekt, daß ich ihr mit der süßesten und stärksten Leidenschaft zuhörte.“<sup>1827</sup>

Doch die Stimme dient nicht nur als Gestaltungsmittel zum Ausdruck von Empfindungen und Persönlichkeit, sondern begleitet gleichzeitig den Lebensweg der Sternheim. So ist es die Stimme, die ihr das Wohlwollen am Hofe und auch das des Fürsten einbringt, ebenso wie es ihre stimmliche Darbietung vor dem Fürsten ist, die Seymour veranlasst, ihr – getarnt als weiße Maske – die Wahrheit zu enthüllen. Die Schlüsselszenen des Romans sind oft mit der stimmlichen Begabung des Fräuleins von Sternheim verbunden. Ihr Glück und Wohlbefinden lassen sich im zweiten Teil am Einsatz ihrer Stimme ablesen. Wenn Derby sie verlässt, ist ihre Stimme gebrochen. Erst wenn sie in England ist und innerlich wieder gefestigt, spielt die Musik wieder eine Rolle: „Ich habe meine Laute und meine Stimme wieder hervorgesucht; beide sind mir unschätzbar.“<sup>1828</sup> So ist es kaum überraschend, dass die Stimme von Derbys Tochter ihre Abneigung schürt: „Ich hörte sie kommen; ihr Anrühren, ihre Stimme machte mich schauern, und widerwillig entriß ich ihr meine Hand. Derbys Tochter war mir verhaßt.“<sup>1829</sup> Letztlich ist es zum Ende des Romans immer noch die innere Stimme, die den Segen zu ihrer Hochzeit mit Seymour gibt.<sup>1830</sup>

### 3.4.8 Die Differenzierung von Leidenschaften und Affekten bei La Roche

Anders als in den Vergleichsromanen kommen die unteren Erkenntniswege nicht so sehr in Zusammenhang mit der sinnlichen Wahrnehmung zum Tragen, sondern sind vielmehr Ausdruck der Persönlichkeit. Von einer idealen Welt ohne Leidenschaften und Affekte nach Vorstellungen Campes,<sup>1831</sup> kann nicht die Rede sein, obwohl die Übung der Tugend und die Grundsätze der Vernunft durchaus betont werden. Leidenschaften sind ein fester Bestandteil der männlichen Psyche. Dabei stellen die beiden Rivalen die liebenswerten und die hassenswerten Aspekte der leidenschaftlichen Lebensführung vor. Diese Verteilung der unterschiedlichen Anlagen nach einem geschlechtsspezifischen Muster ist nicht neu<sup>1832</sup> und findet auch bei La Roche Eingang. Bei Gellert war die Gräfin das Ideal einer vernünftigen, tugendhaften Liebe, während Männer wie Steeley oder Carlson affektgesteuert in ihr Unglück rannten. La Roche bindet diese leidenschaftliche Natur des Mannes in einen natürlichen Kreislauf ein:

Die Natur selbst habe die Anweisung hiezu gegeben, als sie z. E. in der Leidenschaft der Liebe den Mann heftig, die Frau zärtlich gemacht; in Beleidigungen jenen mit Zorn, diese mit rührenden Tränen bewaffnet; zu Geschäften und Wissenschaften dem männlichen Geiste Stärke und Tiefsinn, dem weiblichen Geschmeidigkeit und Anmut; in Unglücksfällen dem Manne Standhaftigkeit und Mut, der Frau Geduld und Ergebung vorzüglich mitgeteilt; im häuslichen Leben jenem die Sorge für die Mittel die Familie zu erhalten, und dieser die schickliche Austeilung derselben aufgetragen habe, usw. Auf diese

---

<sup>1827</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 210.

<sup>1828</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 264.

<sup>1829</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 295.

<sup>1830</sup> Vgl. La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 323: „daß eine innerliche Stimme mich meine Vermählung mit Lord Seymour als ein von dem Schicksal gegebenes Mittel ergreifen heißt, um meiner unsteten Wanderschaft ein Ende zu machen.“

<sup>1831</sup> Vgl. May, Wilhelm Meisters Schwestern, S. 65. May führt Campes Thesen in Bezug auf den Sternheim-Roman aus und spricht von einer affektfreien Welt als Ideal.

<sup>1832</sup> Vgl. May, Wilhelm Meisters Schwestern, S. 77.

Weise, und wenn ein jeder Teil in seinem angewiesenen Kreise bleibe, liefen beide in der nämlichen Bahn, wiewohl in zwoen verschiedenen Linien, dem Endzweck ihrer Bestimmung zu.<sup>1833</sup>

Damit wird wie bei Gellert das Schema der männlichen und weiblichen Anlagen als zwei sich ausgleichende Teile eines Ganzen beschrieben. Ein neues Frauenbild wird in diesem Rahmen nicht entworfen. Vielmehr folgt La Roche, wie Sally Winkle dargelegt hat,<sup>1834</sup> dem Geschlechtermodell von Wolff, in dem Mann und Frau theoretisch gleichgestellt sind und sich in ihren Anlagen wechselseitig ergänzen sollen. Wolff leistet auch einen Beitrag zur Betonung von Familie und Ehe<sup>1835</sup> – dem Ideal des Fräuleins von Sternheim.

Die leidenschaftlichen Züge des Mannes finden sich selbst beim Vater der Sternheim, dem Oberst von Sternheim, wenn in Zusammenhang mit der leidenschaftlichen Liebe zur Schwester seines Freundes vom Unterdrücken der Leidenschaft die Rede ist: „Ich habe eine Leidenschaft zu bekämpfen, die mein Herz zum ersten Mal angefallen hat. Ich hoffte, vernünftig und edelmütig zu sein; aber ich bin es noch nicht in aller der Stärke, welche der Zustand meiner Seele erfordert.“<sup>1836</sup> Die innere Ruhe wird wieder als Balance zwischen Leidenschaft und Vernunft geschildert und wurde noch nicht von dem Ideal der Leidenschaft im Sturm und Drang abgelöst.<sup>1837</sup>

Doch im Weiteren folgt der Roman nur zum Teil der gängigen Annahme der Affektkontrolle und Selbstbeherrschung. Es werden vielmehr zwei Seiten der Leidenschaft dargestellt.

Daher ist es gewagt, hier ein stoizistisches Weltbild La Roches abzuleiten.<sup>1838</sup> Zumindest in der *Geschichte des Fräuleins von Sternheim* lässt sich eher eine nikomachische Ethik erkennen, die Emotionen mit der Tugend in Zusammenhang bringt<sup>1839</sup> und nicht, wie in der Lehre der *Stoa*, das Ausmerzen der Leidenschaften anstrebt. Ebenso wie die nikomachische Ethik<sup>1840</sup> beschreibt auch La Roches Programm im *Fräulein von Sternheim* die Suche nach dem Mittelweg zwischen zwei Extremen.

### 3.4.8.1 Lord Derby als affektgetriebener Libertin

Derby wird als jemand gezeichnet, der seinen Leidenschaften, solange sie nicht seinen Plänen im Wege stehen, freie Hand lässt und dabei keine moralischen Bedenken hat. Er ist „gewissenlos und sinnlich bis zur Perversität“<sup>1841</sup>. Seine Begierden werden, wie bei Kant ausgeführt, von seinen Vorstellungen bestimmt und bestimmen sein Tun:<sup>1842</sup>

Mein Täubchen ist noch nicht kirre genug, um das Feuer meiner Leidenschaft in der Nähe zu sehen. Dieses loderte die ganze Nacht durch in meiner Seele; keinen Augenblick schlief ich; immer sah ich das Fräulein vor mir, und meine Hand schloß sich zwanzigmal mit der nämlichen Heftigkeit zu, mit welcher ich die ihrige gefaßt hatte. Rasend dachte ich, Sehnsucht und Liebe in ihr gesehen zu haben, die einen

---

<sup>1833</sup> La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 121.

<sup>1834</sup> Vgl. Winkle, *Woman as Bourgeois Ideal*, S. 14-15.

<sup>1835</sup> Vgl. Touaillon, *Der deutsche Frauenroman*, S. 11.

<sup>1836</sup> La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 22.

<sup>1837</sup> Vgl. Brüggemann, *Sophie von La Roche*, S. 6.

<sup>1838</sup> Vgl. Nenon, *Über das Glück*, S. 53.

<sup>1839</sup> Vgl. Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl*, S. 45.

<sup>1840</sup> Vgl. Newmark, *Passion – Affekt – Gefühl*, S. 45.

<sup>1841</sup> Touaillon, *Der deutsche Frauenroman*, S. 109.

<sup>1842</sup> Vgl. Kant, *Anth*, AA VII, 251.

Abwesenden zum Gegenstand hatten; aber ich schwur mir, sie mit oder ohne ihre Neigung zu besitzen.<sup>1843</sup>

Als das Fräulein von Sternheim Derby anhand seiner Stimme als hastig und voller Feuer beschreibt, nimmt sie bereits sein Wesen vorweg. Ihre sinnliche Wahrnehmung von Derbys als „feuriges Falkenauge, in welchem Unruh war“<sup>1844</sup>, vermittelt ihr den richtigen Eindruck. Seine Aussage, dass die Liebe immer nur Gewalt über seine Sinne, aber nie über seinen Verstand gehabt hätte,<sup>1845</sup> bis er das Fräulein von Sternheim kennenlernte, zeigt bereits, dass seine ursprünglich verständige Liebe zu einer leidenschaftlich-affektgesteuerten Liebe mutiert. Er bezeichnet sich selbst als „tollen brennenden Narren mit offner Brust“<sup>1846</sup>, spricht von verstörten Gesichtszügen und seiner „Satansgestalt“. Er ist wild, über die Gewalt, die sie über ihn gewonnen hat, und zeigt die Merkmale eines Wahnsinnigen. Kant hatte bereits den Wahnsinn in die Nähe der Affekte gerückt und damit von der Erkenntnis abgetrennt und gleichzeitig Traum und Täuschung in Zusammenhang zum Wahnsinn gesetzt.<sup>1847</sup> Entsprechend dieser Theorie steht auch bei La Roche der latente Wahnsinn Derbys in Zusammenhang mit seinen nächtlichen Träumen und Vorstellungen. Derbys Beschreibung zeichnet ihn auf der Schwelle zum Wahnsinn. Einzig der Verstand, den er zur Erfüllung seiner Pläne braucht, macht ihn wieder gleichmütig und geduldig. Sein ganzes Verführungskonzept basiert einerseits auf kaltblütiger Kalkulation, fordert ihm aber andererseits sehr viel ab, weil er seine Leidenschaften unter Kontrolle halten muss, was ihm sehr schwerfällt.<sup>1848</sup> Verstand und Leidenschaft liegen kontinuierlich miteinander im Wettkampf und darin besteht der Reiz der Verführung des Fräuleins für Derby. Seine unterdrückten Leidenschaften lassen ihn das Gelingen des Plans umso mehr ersehnen. Während Kant jedoch die Leidenschaften mit den Sinnen in Verbindung bringt, spielen für Derby die Vorstellungen die hauptsächliche Ursache seiner fast schon unkontrollierten Affektwelt. Sinnesempfindungen werden eher vernachlässigt. Das Scheitern seines Plans liegt daher auch in seinen Vorstellungen begründet, denn das Fräulein war ein Ideal, ein Trugbild seiner Einbildung,<sup>1849</sup> das sich in der Realität nicht nach seinen Vorstellungen fügt. Während er an eine „entzündbare“, leidenschaftliche Seite der Sternheim appelliert, bleibt sie tugendhaft. Derbys Feststellung, „[s]ie ist nicht mehr die Kreatur, die ich liebte“<sup>1850</sup>, zeigt, dass er nur die selbst kreierte Vorstellung geliebt hat und mit der realen Person nicht zurechtkommt.

Als „scharfer Beobachter“<sup>1851</sup> gehen Derbys Vorstellungen aus seiner Beobachtung hervor. Er reflektiert sowohl die Beobachtungen von anderen als auch seine eigenen. Zudem vergleicht er sich stetig mit Seymour. Die Erkenntnisleiter von *attentio* – *abstractio* – *reflexio* – *comperatio* wird hier anhand von Derby dargestellt. Doch die darauf aufbauende Vorstellung entspricht trotz ihrer Klarheit nicht dem metaphysischen System vom Wollen des Guten aus

---

<sup>1843</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 114-115.

<sup>1844</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 78.

<sup>1845</sup> Vgl. La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 95.

<sup>1846</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 115.

<sup>1847</sup> Vgl. Kant, Anth, AA VII, 212-216.

<sup>1848</sup> Vgl. La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 128: „Meine Leidenschaft kostete mich herkulische Mühe, sie im Zügel zu halten;“

<sup>1849</sup> Vgl. Winkle, Woman as Bourgeois Ideal, S. 90.

<sup>1850</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 212.

<sup>1851</sup> Heidenreich, Werkbiografie, S. 36.

Vernunftgründen. Ohne eine moralische Leitlinie versagt also die Erkenntnistheorie der Metaphysiker. Der positive Gegenaffekt oder die vernünftige Seite der Leidenschaft, wie sie von Wolff bis Kant postuliert wird,<sup>1852</sup> sind bei Derby nicht zu finden, während sich beim Fräulein Liebe und Hass gegenseitig aufheben.<sup>1853</sup> Lediglich das Wissen um das Scheitern seines Plans im Falle eines unkontrollierten Leidenschaftsausbruchs lässt ihn ruhig werden. Es sind also nicht die guten Vorstellungen, die seine Affekte mäßigen oder gar das Gute anstreben. Somit wird die Idee eines natürlichen Strebevermögens nach dem Guten und eine Abscheu vor dem Schlechten, wie bei Wolff ausgeführt, als utopisch verworfen. Ohne eine moralische Richtlinie bleibt das Strebevermögen unkontrolliert. Die Überzeugung, Fehlverhalten entstehe aus undeutlichen Vorstellungen, ist angesichts von Derbys konkreten Plänen kaum zu halten. Interessant ist jedoch der Hinweis Wolffs, dass man die wahren Güter von den Schein-Gütern und das wahre Übel von dem vermeintlichen Übel unterscheiden lernen müsse,<sup>1854</sup> um Vorstellungen und Affekte richtig beurteilen zu können. In Verbindung zu dem affektbehafteten Derby und dem von Leidenschaft gesteuerten Seymour ist es der Schein, der zwischen dem wahren Guten und dem Schein-Guten unterscheidet: Derby, der das Gute vortäuscht, und Seymour, der unbedacht das Gute falschen Vorstellungen opfert, um zu spät zu erkennen, dass das Fräulein von Sternheim tatsächlich seinem Tugendbegriff entsprochen hat und ergo seiner Bewunderung wert war. Erst nachdem er den höfischen Schein durchbrochen hat, kann er das Gute im Fräulein von Sternheim sehen.

### **3.4.8.2 Lord Seymour als Beispiel für leidenschaftliche Liebe mit edler Gesinnung**

Seymour leidet unter der gleichen unheilvollen Konstellation von leidenschaftlicher Begierde und vernünftiger Kontrolle, wobei er anders als Derby nicht in den Verlauf der Dinge eingreift, sondern sein Schicksal still erduldet: „Sie wissen, daß ich meine Leidenschaft für das Fräulein von Sternheim ganz unterdrückt hatte, weil die Versicherung ihres niederträchtigen Bündnisses mit John ihren Geist und Charakter aller meiner Hochachtung beraubte.“<sup>1855</sup> Seine Unentschlossenheit und seine Tendenz, zu klagen, statt zu handeln,<sup>1856</sup> tragen zum unheilvollen Verlauf der Geschichte bei, so dass auch er eine Lernkurve beschreiten muss, bevor er einer Verbindung mit dem Fräulein von Sternheim würdig ist. Seine Liebe zum Fräulein liegt anders als bei Derby nicht in ihrer Schönheit und ihrer Ausnahmerecheinung im Kreise der Hofleute begründet, sondern ganz dem aufklärerischen Ideal entsprechend in ihrer Tugend und ihrer moralischen Grundhaltung. Die Liebe des Fräuleins zu Seymour wurzelt ebenso wenig in ihrer Leidenschaft (und auch die sinnliche Wahrnehmung seiner Stimme stellt sie zurück), als vielmehr in den klassischen Tugenden der Aufklärung: „Wenn ich den Auftrag bekäme den Edelmut und die Menschenliebe, mit einem aufgeklärten Geist vereinigt, in einem Bilde vorzustellen, so nähme ich ganz allein die Person und Züge des Mylord Seymour.“<sup>1857</sup> Anders als bei Derby ist ihre Beurteilung ganz auf rational-moralische Aspekte konzentriert. Dabei folgt sie mit Seymours Beschreibung der Persönlichkeit ihres Vaters, der

---

<sup>1852</sup> Zitiert nach Brandt, Kommentar zu Kants Anthropologie, S. 394.

<sup>1853</sup> Vgl. Touaillon, Der deutsche Frauenroman, S. 111.

<sup>1854</sup> Vgl. Wolff, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, § 397.

<sup>1855</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 246.

<sup>1856</sup> Vgl. Touaillon, Der deutsche Frauenroman, S. 108.

<sup>1857</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 66.

bereits eingangs als sorgfältig erzogener Professorensohn beschrieben wird: „Edelmut, Größe des Geistes, Güte des Herzens, waren die Grundzüge seines Charakters.“<sup>1858</sup>

Während jedoch der Vater ausschließlich gute Leidenschaften zu besitzen scheint, trifft dies auf Seymour weniger zu. Das Ziel seines Lehrers ist es, durch die „Zärtlichkeit [s]eines Herzens den Weg zu der Biogsamkeit [s]eines Kopfs“<sup>1859</sup> zu finden und ihn somit zumindest in der Wissenschaft zur Vollkommenheit zu führen. Doch der Erfolg dieser Zusammenführung von empfindsamer und rationaler Erkenntnisebene zweifelt Seymour zu Recht an. Er bemüht sich, seine Affekte zu kontrollieren, scheitert aber immer wieder, weil sein „brennender Zorn“<sup>1860</sup> die Oberhand gewinnt und er dadurch das Schicksal herausfordert. Seine wutgeleitete „Unbesonnenheit“ treibt das Fräulein von Sternheim in eine „übereilte und gewiß unglückliche Ehe“<sup>1861</sup>. Seymour ist derjenige, der einen deutlichen Hass auf Derby empfindet. An ihm werden die Affekte Zorn, Hass und Rache ebenso wie Begierde sichtbar. Obwohl er die edlere Gesinnung hat, kann auch er seine Leidenschaften genauso wenig wie Derby kontrollieren. Gerade sein „unbiegsamer Zorn“<sup>1862</sup> entfernt ihn vom Fräulein und bringt Derbys rasende Eifersucht hervor, so dass dieser in seinem Handeln noch bestärkt wird, während Seymour von seinen Zielen immer weiter abrückt. Dennoch führt beider affektgeleitete Liebe ins Unglück, ganz so wie es bereits bei Gellert dargestellt wurde:

„Ich fühle, daß du glücklicher bist, als ich [...], aber ich kann mich nicht ändern“, stellt Seymour im Gespräch mit Derby fest, so dass dieser denkt:

Verdammt sei die Liebe, [...] die diesen und mich zu so elenden Hunden macht. Seymour, zwischen dem Schmerz der Verachtung für einen angebeteten Gegenstand, und allen Reizungen der Sinne herumgetrieben, war unglücklich, weil er nichts von ihrer Unschuld und Zärtlichkeit wußte. Ich, der meiner Hochachtung und Liebe nicht entsagen konnte, war ein Spiel des Neides und der Begierde mich zu rächen, und genoß wenig Freude dabei als diese, andern die ihrige sicher zu zerstören, es folge daraus, was da wolle.<sup>1863</sup>

Beide sind von Affekten wie Abscheu und Neid geleitet, woraus sich ableiten lässt, dass eine affektgeladene Gesinnung kein Glück bringt. Während jedoch Derby zur Tat schreitet, versinkt Seymour in Melancholie, die Pago als Zeichen dafür wertet, dass die vielbeschworene Unterdrückung der Affekte bei La Roche nicht mehr problemlos möglich ist.<sup>1864</sup>

### **3.4.8.3 Das empfindsamer Fräulein von Sternheim als Verkörperung der gemäßigten Leidenschaft**

Das Fräulein selbst vertraut ganz und gar auf die Lehre der gemäßigten Leidenschaften, wenn sie der Familie des Rats T\* Anweisungen zu einem glücklicheren Leben gibt.<sup>1865</sup> Sie unterteilt

---

<sup>1858</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 17.

<sup>1859</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 85.

<sup>1860</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 194.

<sup>1861</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 198.

<sup>1862</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 131.

<sup>1863</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 133.

<sup>1864</sup> Vgl. Pago, Der empfindsamer Roman, S. 58.

<sup>1865</sup> Vgl. La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 158: „Je mehr Geschmack Ihre Kinder an der natürlichen Geschichte unsers Erdbodens, je mehr Kenntnisse sie von seinen Gewächsen, Nutzbarkeit und Schönheit erlangen, je sanfter werden ihre Gesinnungen, Leidenschaften und Begierden sein.“

in gute<sup>1866</sup> und schlechte<sup>1867</sup> Leidenschaften, wie es auch der Roman selbst anhand der leidenschaftlichen, männlichen Protagonisten tut. Besonders im Vergleich zu den anderen Romanen fällt diese feine Unterscheidung auf. So stellt Becker-Cantarino fest, dass Sympathie, Freundschaft und Mitgefühl ins Lager der guten Affekte fallen (auch wenn sie im klassischen Sinn keine Affekte sind), während Stolz, Eifersucht und Leidenschaft negativ beurteilt werden.<sup>1868</sup> Nach dieser Zuordnung wäre jedoch eher Lord Rich Vertreter der guten Leidenschaften, der eigentlich durch seine überlegten Aussagen und Handlungen einem rationalen Entwurf entspricht. Seymour würde durch sein Ungestüm und seine Heftigkeit auf der Strecke bleiben. Ein Blick auf Baumgarten macht deutlicher, nach welchen Kriterien das Fräulein differenziert. Er beschrieb Freude, Fröhlichkeit, Zufriedenheit, Frohsinn, Hoffnung, Zuversicht ebenso wie Ehrbegierde, Mut und Kühnheit als positive Leidenschaften. Schlechte hingegen sind Bosheit und Verspottung, mit denen Lord Derby charakterisiert wird. Und auch die weiteren negativen Aspekte der Leidenschaft finden sich bei Derby, aber z. T. auch bei Seymour: Betrübnis, Traurigkeit, Harm, Reue, Besorgnis, Furcht, Grausen, Verzweiflung und Schreck. Diese lassen sich aber auf die seelische Gesundheit des Einzelnen beziehen und sind weitestgehend unschädlich für die Gesellschaft. Anders steht es um die Affekte Scham, Mitleid, Hass, Neid und Zorn,<sup>1869</sup> die sowohl Seymour als auch seinen Konterpart Derby kennzeichnen. Doch hier führt La Roche die Bedeutung der Erziehung ein. Leidenschaften und Affekte sind natürliche Anlagen, die es zu „zivilisieren“ gilt. Sie müssen in den Dienst der Gemeinschaft und der Nützlichkeit gestellt werden, worin das Fräulein die Aufgabe der Erziehung sieht: „[I]ch wünschte, die Moralisten möchten durch ihre Kenntnis der verschiedenen Stärke und Gattung angeborener Neigungen und Leidenschaften auch auf Vorschriften der mannichfaltigen Mittel geraten, wie alle auf ihre Art nützlich und gut gemacht werden könnten.“<sup>1870</sup> Diese Ansicht ist insofern neu, als sie zum einen eine Umlenkung zum Nützlichen impliziert und zum anderen zwar der Gedanke, der angeborenen Leidenschaften und auch die Idee vom positiven Gegenaffekt in Ansätzen aufgenommen wird, aber diese deutliche Trennung zwischen guten und bösen Leidenschaften wie bei La Roche wird sonst nicht in dieser Deutlichkeit vollzogen. Zwar unterscheidet Kant in seiner *Anthropologie* zwischen leidenschaftlichen und affektiven Gemütsregungen, aber die Idee einer klaren Beurteilung anhand der persönlichen Gesinnung vollzieht Kant nicht. Man kann bei La Roche auch nicht von einem Zusammenhang zwischen Gutem und Schlechtem in gegensätzlicher Zuordnung sprechen. Vielmehr ist auch hier die Gesinnung der Faktor, der zwischen positiver Ausrichtung und negativer Lebensentwicklung unterscheidet. Hier nun aber sind sowohl Lord Derby als auch Lord Seymour von den Leidenschaften und Affekten bestimmt, während das Fräulein selbst ‚nur‘ von Empfindsamkeit beeinflusst wird. Wosgien spricht vom klassischen Ideal der weiblichen Affekt- und Triebbeherrschung nach dem Vorbild Richardsons.<sup>1871</sup> Zorn, Hass oder

<sup>1866</sup> Vgl. La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 253: „Oh! möchte doch dieses Übermaß einer guten Leidenschaft der einzige Fehler meiner künftigen Jahre sein!“

<sup>1867</sup> Vgl. La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 28. Bereits hier ist von unanständigen und bösen Leidenschaften die Rede, die jedoch nicht dem Vater des Fräuleins zugeschrieben werden; dessen Leidenschaften sind gute Leidenschaften.

<sup>1868</sup> Vgl. Becker-Cantarino, Meine Liebe zu den Büchern, S. 87.

<sup>1869</sup> Vgl. Baumgarten, Metaphysik, S. 162. Baumgarten kategorisiert hier exemplarisch.

<sup>1870</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 271.

<sup>1871</sup> Vgl. Wosgien, Literarische Frauenbilder, S. 336.

Ungestüm sucht man bei dem Fräulein vergebens. Selbst Lord Seymour spürt Hass gegenüber Lord Derby, aber diesen Hass kann er durch seinen Verstand und mit Hilfe seines Bruders zügeln, während Lord Derbys leidenschaftliche Affekte ganz im Dienste seines niederträchtigen Charakters stehen und er keinerlei Bestrebungen zeigt, sich zu zügeln und auf einen moralischen Lebensweg zu finden.

Der Roman zeigt, dass jeder gute wie schlechte Leidenschaften besitzt, aber die moralische Gesinnung letztlich den Ausschlag für ein glückliches Leben (Seymour) oder einen frühen schmerzvollen Tod (Derby) gibt. Beide Männer stellen zwei Blickwinkel der ungezügelten Leidenschaften dar: Während Lord Derby elend zugrunde geht, gewinnt Lord Seymour das Fräulein von Sternheim für sich, womit er auch seinen rational geprägten Bruder übertrumpft. Steht Lord Derby für das Böse, so ist Lord Seymour zwar stetig von seinen Leidenschaften zu unglücklichen Entschlüssen beeinflusst, gleichzeitig aber verkörpert er den edlen und tugendhaften Ritter. Diese Konstellation ist ungewöhnlich angesichts eines doch recht starren erkenntnistheoretischen Konzepts. In keinem der hier vorgestellten Briefromane ist der Held, der am Ende sein Glück findet, so leidenschaftlich geprägt wie Lord Seymour. Jedoch muss darauf hingewiesen werden, dass eine Mäßigung des Temperaments Seymours angedeutet wird,<sup>1872</sup> so dass der Rahmen des aufgeklärten Konzepts bestehen bleibt.

Sophie von Sternheim bleibt von den leidenschaftlichen Gefühlen ihrer zwei Verehrer erstaunlich unbefleckt. Obwohl sie sonst ihr Leben durchaus aktiv gestaltet, bleibt sie beiden Männern gegenüber passiv. Inwiefern diese Teilnahmslosigkeit darauf hindeutet, dass die tugendhafte Sternheim nur im Rahmen einer Ehe aktiv werden kann,<sup>1873</sup> oder ob schlichtweg die Zeit noch nicht reif war für eine Protagonistin, die selbst in Bezug auf Liebe, Ehe und Gemeinschaft aktiv wird, lässt sich nicht beantworten. Der Paradigmenwechsel von der vernünftigen Liebe zur gefühlvollen war jedoch schon vollzogen:

Während bis etwa 1740, in der ersten rationalistischen Phase der Aufklärung, der Glaube nicht nur an die Erkenntniskraft, sondern überhaupt an die Allmacht der Vernunft dominiert, erkennt man in der folgenden sensualistischen Phase unter dem verstärkten Einfluss des Pietismus und im Namen der Empfindsamkeit eine zunehmende Emanzipation des Gefühls – und damit auch der Liebe.<sup>1874</sup>

#### 3.4.8.4 Lord Rich als Stereotyp des aufgeklärten Vernunftmenschen

Lord Rich geht anders als bei Gellert, Rousseau und Goethe nicht als der Sieger vom Feld. Dabei entspricht seine Art von Liebe genau dem Ideal, das z. B. der Graf oder Herr R\*\* bei Gellert für sich in Anspruch nehmen können. „Es ist [...] die Leidenschaft eines fünfundvierzigjährigen Mannes, die durch die Vernunft in sein Herz gebracht wurde, alle Kräfte meiner Erfahrung, meiner Kenntnis der Menschen bestärken sie.“<sup>1875</sup> So beschreibt Lord Rich seine Gefühle für das Fräulein von Sternheim und verweist dabei auf die drei Säulen der metaphysischen Lehre: Vernunft, Erfahrung und Erkenntnis. Seine Angebetete versteht es hier, zwischen leidenschaftlicher und freundschaftlicher Liebe zu differenzieren. Letztere aber ent-

---

<sup>1872</sup> Vgl. Winkle, *Woman as Bourgeois Ideal*, S. 83.

<sup>1873</sup> Vgl. Heidenreich, *Werkbiographie*, S. 35.

<sup>1874</sup> Charvat, Filip, *Leidenschaftliche Liebe? Überlegungen zur Darstellung von Liebe im ausgehenden 18. Jahrhundert bei Sophie von La Roche und Johann Wolfgang von Goethe*, in: *Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Ostraviensis / Studia Germanistica*, 2010, Bd. 6, S. 254.

<sup>1875</sup> La Roche, *Fräulein von Sternheim*, S. 278.

spricht nicht mehr ihren Vorstellungen einer Ehe und sie weist ihn und damit das Konzept der freundschaftlich-vernünftigen Ehe zurück: „Teurer Lord Rich, Sie betrügen sich; niemals hat die Vernunft für die Liebe gegen die Freundschaft gesprochen; Sie besitzen den höchsten Grad dieser edlen Neigung in meinem Herzen.“<sup>1876</sup> Lord Rich schwebt eine Bindung vor, wie sie bei Gellert angeführt wird, und auch Rousseaus Entwurf einer Ehe zwischen Wolmar und Julie entspricht diesem Bild. Selbst Goethes Werther nimmt in der Figur Alberts die Idee des vernünftigen Ehemanns auf.

Hier wird die Loslösung vom aufgeklärten Liebes- und Eheideal und damit von der pietistischen wie auch rationalen Erkenntnislehre deutlich. Als einziger Briefroman folgt die Ehe nicht dem Konzept der vernünftigen Liebe. Eine Zurückweisung des rationalen Lord Rich impliziert eine Wertung, die für das eheliche Glück keine Vernunfttheoreme postuliert. „Nein, Mylord, denn Freundschaft und freie Wahl ist kein Sturm“<sup>1877</sup>, heißt es, was die Freundschaft in den rationalen, nicht-leidenschaftlichen Bereich verweist und zeigt, dass dies nicht mit der Vorstellung von Ehe des Fräuleins von Sternheim in Einklang steht.<sup>1878</sup> Die guten Leidenschaften des Lord Seymour erlauben eine neue Konstellation, die der vernünftigen Liebe vorgezogen wird. Nicht mehr das Standhalten angesichts eines unumgänglichen Geschicks zeichnet den Protagonisten aus, sondern das Leiden, sowohl Seymours als auch des Fräuleins, erhält einen Sinn und wird „am Ende aller fürchterlichen Irrwege mit vollkommener Glückseligkeit belohnt“<sup>1879</sup>. Der leidenschaftliche Lord gewinnt die Hand des Fräuleins, nicht, weil er leidenschaftlich ist, sondern weil seine Leidenschaft Liebe impliziert, die nicht nur freundschaftlich fundiert ist. „Gleichmut und Affektkontrolle – das Ideal des Pietismus und Rationalismus – braucht es nur angesichts übersteigerter Leidenschaften,<sup>1880</sup> wie es Werther darstellt. So darf Lord Seymour mit einer „jugendlich aufwallenden Leidenschaft“ lieben, während Lord Rich von sich selbst sagt: „[M]eine Liebe war von der Art Anhänglichkeit, welche ein edel denkender Mann für Rechtschaffenheit, Weisheit, und Menschenliebe fühlt.“<sup>1881</sup> Gemäß der Zeit wird eine gefühlvolle Liebe zur Grundlage einer Ehe.<sup>1882</sup> Möglich wird dieses Romanende nicht nur durch eine Betonung der guten Leidenschaften, sondern durch eine weniger extreme Gefühlslage, als sie Werther oder auch anfänglich St. Preux aufweisen.<sup>1883</sup> Dadurch fällt die Eingliederung der Leidenschaften in ein glückliches Ehekonzept bei La Roche deutlich leichter und ein Zurückdrängen der leidenschaftlichen Liebe sowie eine Umwandlung zur freundschaftlichen Seelenverwandtschaft wie bei Rousseau ist nicht mehr notwendig.

Die Liebe wird aufgeteilt zwischen Lord Rich als freundschaftlichem Seelenverwandten und Lord Seymour in gefühlsbeladener Ehegemeinschaft. Dennoch bleibt die individuelle Autonomie und gefühlvolle Grundlage für eine Ehe ein Ideal, dem die bürgerliche Gesellschafts-

---

<sup>1876</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 278.

<sup>1877</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 272.

<sup>1878</sup> Vgl. Wiede-Behrendt, Lehrerin des Schönen, Wahren, Guten, S. 51. Der These von Wiede-Behrendt, wonach La Roche „in all ihren Schriften der leidenschaftlichen Liebe die sanfte Freundschaft vorzog“, widerspricht das Zurückweisen Lord Richs im Roman selbst. Das Fräulein von Sternheim weist die sanfte, freundschaftliche Liebe als Ideal der moralischen Empfindsamkeit zurück.

<sup>1879</sup> Pago, empfindsamer Roman, S. 63.

<sup>1880</sup> Vgl. Pago, empfindsamer Roman, S. 63.

<sup>1881</sup> Winkle, Woman as Bourgeois Ideal, S. 20.

<sup>1882</sup> Vgl. Winkle, Woman as Bourgeois Ideal, S. 18.

<sup>1883</sup> Vgl. Schieth, Entwicklung des deutschen Frauenromans, S. 34.



ordnung entgegensteht und von der sich auch La Roche nicht freimachen kann. Aus dieser Konstellation entsteht Werther, der vielfach als Nachfolger Seymours gesehen wird.<sup>1884</sup>

### 3.4.9 Wille und Wahl als göttliches Geschenk zur Freiheit

Aus dem Blickwinkel der Erkenntnistheorie ist das Ende des Romans mit der Wahl zwischen den potentiellen Ehepartnern – Lord Seymour und Lord Rich – weder ein emanzipatorisches Zugeständnis an die Entscheidungsfreiheit der Frau bei der Partnerwahl noch die Quintessenz aus dem Sprichwort ‚Aus Schaden wird man klug‘, sondern die logische Schlussfolgerung der rationalen Erkenntnis in Form der vernünftigen Wahl als Möglichkeit zur Freiheit. Gleichzeitig aber ist das Ergebnis der Wahl mit Lord Seymour als Partner ein Bruch mit den rationalistischen Vorstellungen von Leidenschaft im Verhältnis zur vernünftigen Liebe.

Trotz der Hinwendung des Romans zur leidenschaftlichen Liebe mit edler Gesinnung hält der Roman an einigen Topoi der metaphysischen Erkenntnislehre fest. Signifikant sind dabei die freie Wille und damit verbunden die Möglichkeit zur Wahl. Im gesamten Handlungsverlauf ist sich die Protagonistin immer über die Möglichkeit ihrer Wahl im Klaren, weshalb sie folglich auch immer einen selbstverschuldeten Anteil an ihrem Schicksal hat. „Ich wählte ihn, ich übergab ihm mein Wohl, meinen Ruhm, mein Leben“<sup>1885</sup>, stellt das Fräulein bezüglich ihrer Ehe mit Derby fest. Die Ehe mit Derby ist eine Fehlentscheidung, die sie aber aufgrund ihrer Selbsttäuschung gefällt hat<sup>1886</sup> und nicht aufgrund eines rationalen Urteils. Diesen Fehler braucht der Roman, um im Anschluss die Kriterien einer richtigen Wahl herauszuarbeiten. Alle drei Hauptfiguren machen Fehler,<sup>1887</sup> so dass das Kriterium im Roman nicht die Fehlbarkeit an sich ist, sondern der Umgang mit dem eigenen Fehlverhalten und die verstandsgelenkte Einsicht und Entscheidung. Das Ideal der Wahl ist immer eine verstandsgelenkte Entscheidung. Die Wahl aus rationalen Gründen zeigt sich auch im Gespräch mit Lord Rich, indem Sophie Sternheim darauf verweist, dass die freie Wahl „kein Sturm“<sup>1888</sup> sei, also keine aufwallende, leidenschaftliche Affekthandlung, sondern eine durchdachte Entscheidung. Dabei ist die freiwillige Wahl Grundvoraussetzung für eine glückliche Ehe.<sup>1889</sup>

Dennoch wird diese freie Wahl in gewisser Weise im Gespräch mit der Frau von C. wieder eingeschränkt, durch die Verpflichtung gegen den Nächsten.

Hier nähert sich La Roche ein wenig Rousseau an, der mit dem Freiheitsbegriff immer den Willen zum Guten verbunden hat, und auch bei La Roche ist es der Wille zum Guten für sich und den Nächsten, der die freie Wahl limitiert. In Übereinstimmung mit Wolff entspricht der Wille immer dem Willen zum Guten und lediglich die Unkenntnis und der trügerische Schein lassen den Willen das Schlechte forcieren. Die natürliche Anlage des Willen zum Guten ist

---

<sup>1884</sup> Vgl. Becker-Cantarino, Barbara, Von der Sternheim und vom Werther zur Reise nach Offenbach nach Weimar und Schönebeck und zu Dichtung und Wahrheit: Sophie von La Roche und Johann Wolfgang von Goethe, in: Loster-Schneider, Gudrun, Becker-Cantarino, Barbara, *Ach, wie wünschte ich mir Geld genug, um eine Professur zu stiften, Sophie von La Roche im literarischen und kulturpolitischen Feld von Aufklärung und Empfindsamkeit*, Tübingen, 2010, S. 103.

<sup>1885</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 207.

<sup>1886</sup> Vgl. Becker-Cantarino, *Meine Liebe zu den Büchern*, S. 97.

<sup>1887</sup> Vgl. Flessau, *Moralischer Roman*, S. 68.

<sup>1888</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 272.

<sup>1889</sup> Vgl. Maier, *Zwischen Autonomie und Bestimmung*, S. 245.

jedoch gottgegeben.<sup>1890</sup> Dieser lässt dem Menschen aber die Freiheit, seine Anlagen selbstverantwortlich zu nutzen, indem er dem Menschen den freien Willen gab. „Der richtige Gebrauch der Freiheit ist die Tugend“<sup>1891</sup> als freie Wahl des Menschen.

Trotzdem bleibt die Dankbarkeit gegen Gott Bestandteil ihres Freiheitsgefühls: „Ich schreibe auf meinen Knien, um meine Dankbarkeit gegen Gott für das entzückende Gefühl von Freiheit, Leben und Freundschaft in kindlicher Demut auszudrücken.“<sup>1892</sup> „Die Einfügung in die göttlich geregelte Universalordnung garantiert, dass der Mensch wie die Gesellschaft sich nicht zum Mittelpunkt machen.“<sup>1893</sup> Sie bildet den Maßstab menschlichen Handelns und Richtlinie der Tugend. Diese Auffassung begründet auch den Ratschlag des Fräuleins. Eine tugendhafte Wahl aufgrund von Erfahrung und genauer Kenntnis soll für alle Beteiligten Gutes erzeugen. Diese Wahl ist nicht sinnlich wie die „feurige Phantasie“, von der die Frau von C. Abstand nimmt. Das Fräulein von Sternheim propagiert eine vernünftige Wahl. Sie unterscheidet also ähnlich wie Wolff, Baumgarten und Kant zwischen beiden Ausprägungen, forciert aber lediglich die rationale. Im Gespräch mit der Frau von C. weist das Fräulein von Sternheim zudem explizit auf die Erfahrung als Grundlage für das Urteil hin,<sup>1894</sup> was eine weitere Parallele zur *Wolff'schen Schule* ist.

Allein die Fragestellung in Zusammenhang mit der Ehe geht weit über die Möglichkeit der Wahl und des Urteils hinaus, die der Frau bei Gellert eingeräumt wird. Hier wird eine echte Wahl diskutiert mit Pro und Contra, die zu Recht als außergewöhnlich für eine Zeit angesehen werden kann, in der die Bestimmung der Frau ein Dasein als Mutter und Gattin war<sup>1895</sup> und Ehelosigkeit als unweiblich galt.

Im Vergleich zur philosophischen Theorie ist die Wahl des Fräuleins von Sternheim logische Konsequenz der Erkenntnislehre. In Zusammenhang mit den anderen Briefromanen ist sie revolutionär. Das Fräulein von Sternheim ist die einzige Protagonistin, die selbstständig wählt und nicht durch das Schicksal, gesellschaftliche Restriktionen oder als Spielball des Vaters in ihrem Willen gebeugt wird. Grundlage dafür ist ein Aufbau auf Basis der Erkenntnislehre, der die „richtigen“ Voraussetzungen schafft, um eine gute Wahl zu treffen. Bemerkenswert ist dabei, dass die Wählende eine Frau ist, der die Eckpfeiler der Erkenntnis und Erfahrung als Grundlage ihres Handelns und Wählens zugebilligt werden. In eine Reihe mit der Schwedischen Gräfin von G\*\*\*, Rousseaus Julie oder Goethes Lotte gestellt, wirken diese im Vergleich zum Fräulein von Sternheim passiv, fremdbestimmt und wenig eigenständig. La Roche kreiert eine weibliche Protagonistin, die im Vergleich zu den „hölzernen Figuren“ bei Gellert aktiv und selbstständig handelnd und denkend ist.<sup>1896</sup> Damit unterscheidet sie sich auch von den Rousseau'schen Vorstellungen vom weiblichen Geschlecht als „natürlicher Qualität“<sup>1897</sup>. Das Fräulein von Sternheim zeichnet sich durch ein neues Selbstbewusstsein aus, das sich in der Liebe niederschlägt<sup>1898</sup> und sie eine selbstbewusste Wahl treffen lässt.

---

<sup>1890</sup> Vgl. La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 238-239.

<sup>1891</sup> Osinski, Zum rousseauistischen Tugendbegriff, S. 57.

<sup>1892</sup> La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 313.

<sup>1893</sup> Osinski, Zum rousseauistischen Tugendbegriff, S. 57.

<sup>1894</sup> Vgl. La Roche, Fräulein von Sternheim, S. 242.

<sup>1895</sup> Vgl. Winkle, Woman as Bourgeois Ideal, S. 86-87.

<sup>1896</sup> Vgl. Becker-Cantarino, Der lange Weg zur Mündigkeit, München, 1987, S. 296.

<sup>1897</sup> Bovenschen, Silvia, Die imaginierte Weiblichkeit, Frankfurt am Main, 1979, S. 196.

<sup>1898</sup> Vgl. Brüggemann, Sophie von La Roche, S. 16.

### 3.4.10 Fazit

La Roches Roman ordnet sich nicht stringent in die hier vorgestellten Briefromane ein. In der Zeit nach Rousseau erschienen, übernimmt er keineswegs den kommunen Gedanken von Rousseau oder den Schwerpunkt auf eine rationale Lebenssicht. La Roches Fräulein ist belastbar und zeichnet sich durch ein aktives Zur-Wehr-Setzen gegen das Schicksal aus. Sie lebt praktisches Handeln als weiblich-autonomes Lebenskonzept vor. Dem steht Gellerts Gräfin diametral entgegen: „Gelassenheit und Vernunft, Kontrolle der Affekte durch den Verstand und der Verzicht auf eine umfangreiche Bildung als für die weibliche Lebensführung nicht notwendig sind die Kennzeichen weiblicher Erziehung bei Gellert.“<sup>1899</sup> Das Fräulein von Sternheim steht für eine weibliche Vernunft und Bildung, für eine positive Wertung der guten Leidenschaften, eine freie Wahl und für eine ganzheitliche Erkenntnis.

Als Vorreiter von Goethe wird die Sinnlichkeit erstmals bei La Roche für den Briefroman rehabilitiert, indem sie sie vom Stigma der Täuschung loslöst und zu einer sinnlichen Erkenntnisebene erhebt, die ebenso wie der Verstand eine eigene Art von Erkenntnis gewinnt. Gemeinsam mit dem Rationalen ist das Ergebnis vollständiger und umfassender, so dass es vor Täuschung feil ist. In gleicher Weise wertet La Roche die Leidenschaften aus, indem sie sie als Ausschlusskriterium für die Ehe nicht mehr gelten lässt, sondern ihnen eine positive Seite abgewinnt. So kann Goethe den leidenschaftlichen Charakter Werthers entwerfen, ohne durch dessen leidenschaftliche Seite eine Antipathie beim Leser hervorzurufen. Ihre Berufung auf die Autonomie des Gefühls und die Berücksichtigung der Seele<sup>1900</sup> ebnet ebenfalls den Weg für Werther. Durch ihre Umwertung etablierter Etikettierungen geht La Roche weiter über tradierte Muster hinaus, als es Werther tut. Die „Individualisierung des Charakters der Heldin“<sup>1901</sup> trifft zwar auf Werther zu, aber Lotte bleibt vergleichsweise farblos.<sup>1902</sup> Zudem entwirft La Roche ein handlungsfähiges Konzept, in das sie Leidenschaft integriert. Bei Goethe führen Werthers Leidenschaften zur Krankheit, zum Tode und scheiden damit als Lebensentwurf von vornherein aus. Während Werther eine Persiflage der rational dominierten Erkenntnistheorie ist, bietet La Roche mit ihrem Briefroman eine stille Umlenkung der aufgeklärten Schlüsselthemen, die sich hinter Erziehungsfragen und Tugendanweisungen tarnt. Diese Umdeutung macht auch vor brisanten Themen nicht Halt, wie einer aktiv handelnde Protagonistin, die versucht, ihr Schicksal zu lenken, und die neben Gott selbst Anteil an ihrem eigenen Glück hat.

Interessant ist bei La Roche insbesondere das Gottesbild. In jedem der Briefromane ist es ein wichtiger Aspekt, doch bei keinem wirkt das Zusammenspiel aus Glück, Schicksal und göttlicher Allmacht so natürlich und abgerundet wie bei La Roche. Die großen Diskussionspunkte zur Selbstverantwortlichkeit für das eigene Schicksal und einem Eigenanteil am Glück beantwortet La Roche im Sinne der *Wolff'schen Schule*, fügt sie aber mit der christlichen Lehre eines liebenden, Freiheit gewährenden Gottes zusammen, so dass beide Perspektiven nicht unversöhnlich aufeinanderprallen oder hierarchisch geordnet werden, wie bei Gellert, sondern

---

<sup>1899</sup> Maier, Zwischen Bestimmung und Autonomie, S. 187.

<sup>1900</sup> Vgl. Becker-Cantarino, Meine Liebe zu den Büchern, S. 99.

<sup>1901</sup> Kimpel, Entstehung und Formen des Briefromans, S. 10.

<sup>1902</sup> Vgl. Winkle, Woman as Bourgeois Ideal, S. 107.

symbiotisch zusammenwirken. Der nächste Schritt zum Menschen als Halbgott wird dann von Werther vollzogen.

Die Feststellung, dass La Roche keine „Radikalempfindsame“<sup>1903</sup> war, mag den Bereich der unteren Erkenntniswege treffend kennzeichnen, betrachtet man aber das gesamte philosophische Konzept der Aufklärung, ist ihr Roman durch ihre Einstellung zum Glück, Schicksal und zur Eigenverantwortung nicht nur aus feministischer Sicht, sondern vor dem geistesgeschichtlichen Hintergrund seiner Epoche der fortschrittlichste. Er bietet eine Harmonisierung der unterschiedlichen Erkenntniswege an, wirkt vermittelnd in Fragen der göttlichen Hand bei Glück und Schicksal, bietet eigene Impulse im Bereich der Leidenschaft und zeigt als einziger Briefroman auf, wie Leidenschaften in ein tragfähiges Gemeinschaftswesen integriert werden können.

---

<sup>1903</sup> Sauder, Ansichten der Empfindsamkeit im Werk Sophie von La Roches, S. 15.

### 3.5 Goethes *Werther* – ein Revolutionär der Erkenntnistheorie?

Widmet man sich nun mit Goethes *Die Leiden des jungen Werther* dem deutschen Höhepunkt des Briefromans, mag der erste Eindruck keine direkte Verbindung zum Ausgangspunkt dieser Arbeit über Wolff in der Leibniz-Nachfolge und der Erkenntnistheorie aufweisen.<sup>1904</sup> Viel eher wird Goethe oft mit Kant in Relation gesetzt,<sup>1905</sup> wobei zu bedenken gilt, dass Kants Position aus Wolff und Baumgarten hervorgeht. Die enge Verbindung zu Rousseau sticht im *Werther* hingegen sofort ins Auge und dies nicht nur aufgrund der Form des Briefromans.<sup>1906</sup> Demzufolge wurde diese Parallele in der Forschung vielfach gezogen.<sup>1907</sup> Zunächst ähnelt sich die Figurenkonstellation beider Romane, so dass Werther als eine Weiterbeschreibung St. Preux' gesehen werden kann und Albert Ähnlichkeit mit Wolmar hat. Dabei entwickelt Goethe die Figur des St. Preux' im *Werther* weiter.<sup>1908</sup> Ebenso wie für St. Preux spielt auch für Werther das Naturerlebnis eine große Rolle. Darüber hinaus wird der Selbstmord bereits bei St. Preux diskutiert,<sup>1909</sup> und auch damals beliebte Themen wie das Freundschaftsideal oder die Rolle der Kinder finden sich in beiden Romanen. „Ich finde darin die Rückkehr zur Natur, das Gefühl menschlicher Gleichheit, das reine Gefühl der Liebe: es sind dies drei Rousseausche Züge, die wie ein heiliges, ideales Bild in Goethes Seele übergangen und dort während der Zeit lebten, wo er den Werther schuf“<sup>1910</sup>, fasst Schmidt die Verwandtschaft mit Rousseaus Briefroman zusammen. Die Verbindung zwischen beiden Briefromanen ist jedoch tiefschichtiger. „Diese Verbindungslinie ergibt sich [...] über den neuen Typus des *homme sensible* und die durch ihn verkörperte Problematik der inneren Entzweiung.“<sup>1911</sup> Diese Zerrissenheit wurzelt in der philosophischen Erkenntnisdebatte ihrer Zeit. Beide Autoren sind mit den Lehren Wolffs oder Baumgartens bzw. Diderots, als französischem Rezipienten von Leibniz, und Voltaires vertraut. Vergleicht man nun Werther nicht nur mit Rousseau, sondern mit der philosophisch-metaphysischen Theorie der Aufklärung und betrachtet gleichzeitig andere Briefromane, so fügt sich der Roman in ein Gesamtbild intellektueller Erörterung, die sich philosophisch in Kants *Anthropologie* bündelt<sup>1912</sup> und literarisch im *Werther* ihren Höhepunkt erreicht.

---

<sup>1904</sup> Bell geht davon aus, dass sich Goethe in jungen Jahren dem *Pietismus* zugewandt, während er sich von der französischen Aufklärung abgewandt hätte. Später sieht Bell eine Umkehr dieser Vorlieben. Eine genaue Periodisierung nimmt Bell nicht vor. Er kommt lediglich zu dem Schluss, dass Goethe einen eigenen „ideal empiricism“ vertrat und er „returned to the mainstream, becoming interested in Kant“ (Bell, Goethe's Naturalistic Anthropology, S. 5-6).

<sup>1905</sup> Vgl. dazu Cassirer, Rousseau, Kant, Goethe, oder auch Vorländer, Karl, Kant, Schiller, Goethe, Leipzig, 1907.

<sup>1906</sup> Vgl. Jauß, Hans Robert, Ästhetische Erfahrung, und literarische Hermeneutik, Frankfurt am Main, 1984, S. 588-589. Jauß wirft sogar die Frage auf, ob *Werther* als Replik auf Rousseau gelesen werden kann (vgl. dazu auch: Wosgien, Literarische Frauenbilder, S. 264).

<sup>1907</sup> Vgl. dazu Schmidt, Erich, Richardson, Rousseau und Goethe, ein Beitrag zur Geschichte des Romans im 18. Jahrhundert, Jena, 1825.

<sup>1908</sup> Vgl. Jacobs, Angelika, Torquato Tasso: Goethes Antwort auf Rousseau, in: Gutjahr, Ortrud, Segeberg, Harro (Hg.), *Klassik und Anti-Klassik, Goethe und seine Epoche*, Würzburg, 2001, S. 43.

<sup>1909</sup> Vgl. Hotz, Karl, Goethes *Werther* als Modell für kritisches Lesen, Materialien zur Rezeptionsgeschichte, Stuttgart, 1980, S. 12.

<sup>1910</sup> Schmidt, Richardson, Rousseau und Goethe, S. 4.

<sup>1911</sup> Jacobs, Torquato Tasso: Goethes Antwort auf Rousseau, S. 43.

<sup>1912</sup> Vgl. Bell, Goethe's Naturalistic Anthropology, S. 90. Bell weist darauf hin, dass die Meinung, Goethe hätte Kants Philosophie intuitiv literarisch verarbeitet, nicht ausreichend widerspiegelt, dass die Aufklärung eine

Grund dafür ist nicht allein der poetisch-überschwängliche Ausdruck, der bereits Rousseau zur Lichtgestalt einer empfindsamen Sprache gemacht hat, oder die Thematisierung des Selbstmords als „Krankheit zum Tode“, sondern allgemein wird die Betonung des Gefühls in einer Zeit, die auf Vernunft, Nützlichkeit und Empirie ausgerichtet ist, als bedeutender Umbruch verstanden. Dieser Umbruch ist Teil eines Denkprozesses, der in dieser Arbeit in den Theorien französischer und deutscher Philosophen der Aufklärung untersucht und daraus hergeleitet wird. Goethe wird innerhalb der unterschiedlichen Weltanschauungen der Aufklärung, dem erkenntnistheoretischen *Empirismus* bzw. dem Sensualismus zugeordnet und stand abstrakten systematisierenden Ansätzen kritisch gegenüber.<sup>1913</sup> Der Einfluss dieser Ansichten ist im *Werther* spürbar, obwohl das Werk oft als Bruch mit der konventionellen Literatur und Geisteshaltung verstanden wird.

Bereits bei Bell wird Goethe als Kind der Aufklärung verstanden, denn dieser hätte sich als selbstbestimmter Bürger verstanden, der sich ganz im Sinne der Aufklärung von den alten Fesseln freigemacht habe und nun das Diesseits als Aufgabe begreife, eine neue Ordnung zu setzen. Gleichzeitig wird darauf verwiesen, dass zu Goethes Zeit mit jener neuen Ordnung vorsichtig umzugehen war, da Wolff und Diderot wegen ihrer heterodoxen Philosophie angegriffen worden waren,<sup>1914</sup> was der intellektuellen Welt im Gedächtnis blieb. Deren Lehren waren vor allem von theologischer Seite attackiert worden, denn die Theologie sah weder „im System für wahr zu haltender Glaubenslehre“ noch im „unpersönlichen, logischen und teleologischen Denken“<sup>1915</sup>, wie es Wolff in seinen Psychologien verfechtet, eine gottesfürchtige Ordnung.

Zu Goethes Studienzeit hatte sich nun aber längst die *Wolff'sche Schule* in Nachfolge von dessen Lehre gebildet und Diderot wurde in intellektuellen Kreisen rezipiert. So kam Goethe bereits in seiner Leipziger Studienzeit mit dem an der Leipziger Universität omnipräsenten Lehren Wolffs in Berührung und besuchte die Vorlesungen Gellerts<sup>1916</sup> und Gottscheds,<sup>1917</sup> von denen Ersterer kritisch und Letzterer wohlwollend das Gedankengut Wolffs und Baumgartens inklusive der Erkenntnislehre erörterten.

Auch die pietistische Lehre war Goethe nicht fremd.<sup>1918</sup> Die Beschäftigung mit Rousseau und Diderot fällt in seine Straßburger Zeit.<sup>1919</sup> Wobei die Forschung darauf hinweist, dass mit der Bewunderung für Rousseau eine Ablehnung der Enzyklopädisten, die eine eher verstandsgerechtere Auffassung vertraten, einherging.<sup>1920</sup> Dabei bilden jedoch die populärsten Enzyklopädisten – Voltaire und Diderot – eine Ausnahme. Voltaires antiklerikale Kritik und seinen antidogmatischen-deistischen Glauben fand der Student Goethe interessant,<sup>1921</sup> während sein

---

europäische Bewegung war, die vom regen Gedankenaustausch zwischen England, Frankreich und Deutschland lebte. Diesen Gedanken verfolgt auch die vorliegende Arbeit.

<sup>1913</sup> Vgl. Wolf, Norbert Christian. *Streitbare Ästhetik*, Goethes kunst- und literaturtheoretische Schriften 1771–1789, Tübingen, 2001, S. 144.

<sup>1914</sup> Vgl. Bell, Goethe's Naturalistic Anthropology, S. 14.

<sup>1915</sup> Fricke, Gerhard, Goethe und Werther, in: *Studien und Interpretationen*, Frankfurt, 1956, S. 150.

<sup>1916</sup> Vgl. Koch, Christian Fürchtegott Gellert, S. 116.

<sup>1917</sup> Vgl. Boyle, Goethe, S. 85 und S. 109.

<sup>1918</sup> Vgl. Kemper, Hans-Georg, Goethe und der Pietismus, in: *Hallesche Forschung*, 6, Halle, 2001.

<sup>1919</sup> Vgl. Schmidt, Richardson, Rousseau und Goethe, S. 122.

<sup>1920</sup> Vgl. Starobinski, Jean (zugeeignet), Rousseaus „Nouvelle Héloïse“ und Goethes „Werther“ S. 618.

<sup>1921</sup> Vgl. Buck, Theo, Die Einflüsse von Molière, Voltaire und Diderot auf das Werk Goethes, in: *Études Germaniques*, Paris, 2011, S. 608.

Schlüsselerlebnis mit Diderot im Jahr 1780 – also nach *Werther* – in Form der Lektüre von Diderots *Jacques, der Fatalist und sein Herr* auszumachen ist.<sup>1922</sup>

In seiner Studienzeit pflegte Goethe zudem intensiven Umgang mit Herder, der die Sinne als Grundlage des Gefühls bezeichnet und sich intensiv mit Sinnesempfindungen, Bewusstsein und Vorstellung auseinandersetzte.<sup>1923</sup> Der Einfluss Baumgartens auf Herder ist vielfach belegt,<sup>1924</sup> so dass Herders immanente Wirkung auf Goethe wohl kaum frei vom Denken Baumgartens gewesen sein dürfte.<sup>1925</sup> Vermutlich hatte Herder Baumgartens *Metaphysik* durch Kants Vorlesung kennengelernt,<sup>1926</sup> während Goethe sowohl Baumgarten als auch Meier vermutlich durch Dritte kennenlernte, aber nicht selbst gelesen hatte.<sup>1927</sup> Herder kritisiert zwar Baumgartens Theorie als zu wenig fundiert, jedoch „hinter der Wolffianischen Hülle erblickt er [...] wahrhafte Lebendigkeit, die schon durch die Hervorhebung des Begriffes von der sinnlichen Erkenntnis deutlich werde“<sup>1928</sup>. Herder sieht Baumgartens Wurzeln in der Wolff'schen *Metaphysik*, verweist aber darauf, dass Wolffs Ausführung für den Schüler Baumgarten „vielversprechende, für unruhige Geister anlockende Ketzerei war“<sup>1929</sup>, während er Wolff vorwirft, „daß er für die dunkelsten Gegenden der Seele kein Verständnis“ hätte. In Baumgarten hingegen sieht er den jungen Dichter und Verfechter von Sinnlichkeit und Seele.

Baumgarten sei durch jene „benebelten Gefilde“, die Wolff als Gebiet der unteren Kräfte bezeichnete, mit einem „ihm eigenen Scharfsinn“ gegangen, „um in der Sinnlichkeit, in der Einbildungskraft, ... im Gefühl und in der Leidenschaft alles aufzusuchen, was poetisch war“, was um so schätzenswerter sei, als „eben in diesem dunklen Grunde mein ganzes Gefühl für das Schöne und Gute liegt“. Die menschliche Seele liege vor Baumgarten „ihrem sinnlichen d. i. ihrem wirksamsten und lebendigsten Teile nach, wie ein ungeheures Weltmeer...: da stelle ich dich, o Philosoph des Gefühls, wie auf einen hohen Fels mitten unter den Wellen. Nun siehe in den dunkeln Abgrund der menschlichen Seele hinunter, wo die Empfindungen des Tieres zu den Empfindungen eines Menschen werden etc.“<sup>1930</sup>

In Anlehnung an Baumgarten, der an eine sinnliche Erkenntnisfähigkeit glaubte, führt Herder den Begriff der Sinnlichkeit, *sensitivus*, als Beschreibung der unteren Erkenntniswege, weiter aus und unterscheidet zwischen der Sinnlichkeit als Quelle der Vorstellungen (wie es bereits vor ihm üblich war) und führt dann Seelenkräfte an, die als untere Fähigkeiten des Geistes Vorstellungen erzeugen. Dann differenziert er wie seine Vorgänger die Art der Vorstellungen mit den üblichen Vokabeln verworren und klar und fügt als weiteres Charakteristikum die Stärke der Vorstellungen hinzu, die bereits Wolff und Baumgarten benannten, die aber nun bei Herder besonders in ihrer „Wirkung auf die Leidenschaften und die Emotionalität des Menschen“ gesehen wird.<sup>1931</sup>

---

<sup>1922</sup> Vgl. Buck, Theo, Die Einflüsse von Molière, Voltaire und Diderot, S. 600.

<sup>1923</sup> Vgl. Kritschil, Zwischen „schöpferischer Kraft“ und „selbstgeschaffnem Wahn“, S. 28.

<sup>1924</sup> Vgl. Hilliard, Kevin F., Die Baumgartische Schule und der Strukturwandel der Lyrik in der Gefühlskultur der Aufklärung, in: Aurnhammer, Achim, Martin, Dieter, Seidel, Robert (Hg.), *Gefühlskultur in der bürgerlichen Aufklärung*, Tübingen, 2004, S. 14.

<sup>1925</sup> Vgl. zum Beispiel Sax, Images of Identity, S. 18.

<sup>1926</sup> Vgl. Irscher, Hans Dietrich, Johann Gottfried Herder, Stuttgart, 2015, S. 75.

<sup>1927</sup> Vgl. Wolf, Streitbare Ästhetik, S. 145.

<sup>1928</sup> Kondylis, Die Aufklärung, S. 617.

<sup>1929</sup> Kondylis, Die Aufklärung, S. 617.

<sup>1930</sup> Kondylis, Die Aufklärung, S. 617.

<sup>1931</sup> Vgl. Irscher, Herder, S. 85.

Diese Philosophie des Gefühls, die Herder von Baumgarten ableitet und an den jungen Goethe weitergibt, prägt *Werther*. Darüber hinaus fließt auch Herders Auseinandersetzung mit Ossian und Homer ein. Mit Blick auf *Werther* resümiert Müller:

In-Beziehung-Treten und Zusammenwirken von Empfinden, Denken und Handeln ist – wie bereits Werthers Selbstverwirklichungsprozeß zeigt – von Voraussetzungen abhängig und durch Gesetzmäßigkeiten gekennzeichnet, die sowohl aus der objektiven Wirklichkeit als auch aus dem anthropologischen Aufbau des Menschen herrühren. Herder hat die Gesetzmäßigkeit in der Empfinden-Erkennen-Beziehung und Subjekt-Objekt-Relation bereits im Entstehungsjahr des *Werther* in seiner Schrift *Übers Erkennen und Empfinden in der menschlichen Seele*<sup>1932</sup> untersucht.<sup>1933</sup>

Wesentlich an Herders Untersuchungen ist, dass er einen Menschen entwirft, der nicht zwischen Erkennen und Empfinden wählen kann. Er muss beide Kräfte – also die oberen und unteren Erkenntnisebenen – zusammenbringen. Diese Theorie führt die Gedankenlinie der metaphysischen Ausarbeitungen weiter und versucht den Menschen in seiner Ganzheit zu erfassen. So fließt auch der Gedanke Rousseaus von der Ganzheit des Menschen hier wieder ein.<sup>1934</sup> Ohne sinnliches Empfinden kann der Mensch keine rationale Erkenntnis erlangen. Reflexionen, Gedächtnis und Einbildung bleiben leer. Ohne Intellekt verbleibt der Mensch zudem in seiner Triebhaftigkeit.

Herders Entwicklung ist wegbereitend für Goethes *Ich-Subjekt* und zeigt gleichzeitig, wie Herder aus der metaphysischen Theorie sein *Ich* entwickelt. In den Schriften zu Thomas Abbt heißt es: „Mit einem lebendigen aber verworrenen Bewußtseyn unserer selbst, gehen wir einher wie in einem Traume, von welchem uns nur bei Gelegenheit ein und ander Stück einfällt, abgerissen, mangelhaft, ohne Verbindung.“<sup>1935</sup> Nach Keppler spricht auch Herder ebenso wie die Philosophen seiner Zeit von einem *Ich*, das schwer zu beobachten ist, und einem dunklen Grund, womit er das Hell-Dunkel-Schema aufgreift.<sup>1936</sup> Wenige Jahre später ist seine Sicht auf das *Ich* differenzierter und er spricht von einem einheitlichen *Selbst* als Grundlage der Erkenntnis, das jedoch nur erkennt, was die Schule Gottes ihm zeigt.<sup>1937</sup> Diese Position entwickelt er direkt aus Leibniz' Erklärungen.

Mit den Impulsen aus Herders Theorie passt Goethes Frühwerk allein aufgrund seiner damaligen aufgeklärt-religiösen Berührungspunkte in den gleichen Kontext wie die vorherigen Briefromane, wobei zu bedenken ist, dass der junge Goethe noch keine vollständige Weltansicht darstellt, sondern verschiedene Entwürfe der Zeit nebeneinander stellt.<sup>1938</sup> Goethe selbst gibt im *Werther* einen Hinweis, welcher Denkrichtung er sich verwehrt bzw. von welcher er sich absetzen möchte: Während sich Werthers Lektüre vornehmlich auf Homer, Ossian und Klopstock beschränkt, lehnt er Sulzer ab. Sulzer ist einer der maßgebenden Intellektuellen zu Goethes Zeit und ein bekennender Anhänger Wolffs.<sup>1939</sup> Er betreibt aufbauend auf der Lehre

---

<sup>1932</sup> Herder, Johann Gottfried, Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, Riga, 1778 [zitiert nach: Brummack, Jürgen, Bollacher, Martin (Hg.), *Johann Gottfried Herder, Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787*, Band 4, Frankfurt am Main, 1994] (Hervorheb. K. P.).

<sup>1933</sup> Müller, Zeitkritik und Utopie, S. 75.

<sup>1934</sup> Vgl. Starobinski (zugeeignet), Rousseaus „Nouvelle Héloïse“ und Goethes „Werther“, S. 619.

<sup>1935</sup> Zitiert nach Keppler, Grenzen des Ich, S. 143.

<sup>1936</sup> Vgl. Keppler, Grenzen des Ich, S. 143.

<sup>1937</sup> Vgl. Herder, Vom Erkennen und Empfinden, S. 354–356.

<sup>1938</sup> Vgl. Gose, Goethes Werther, S. 85.

<sup>1939</sup> Vgl. Grunert, Frank, Johann Georg Sulzer (1720–1779), Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume, Berlin, 2011, S. 13.



von Leibniz und Wolff<sup>1940</sup> eine Vereinigung der sinnlichen und intellektuellen Ansätze und wertet dafür die Sinnlichkeit auf:

Das zeigte sich schon im Bestreben, den breiten Rahmen der Leibniz-Wolffschen Vorstellungslehre dazu zu benutzen, den von allen Seiten her durchbrechenden Empirismus, zunächst in seiner Lockeschen Form, unterzubringen. In der Leibnizschen Vorstellungslehre, in welcher alle geistigen Modifikationen auf einen Begriff gebracht werden, fand sich Gelegenheit zu einer Koordination von Denken und Empfinden, welche eine Vereinigung dieser Leibnizschen Lehre mit der Lockeschen Ableitung der Begriffe aus Sinnesempfindungen historisch ermöglicht hat. Dieser Vorgang begann mit der Betrachtung des Empfindens als einer Art vollständiger Erkenntnis und entwickelte sich bald zur These von der Möglichkeit eines „sinnlichen Denkens“ neben einem „denkenden Empfinden“: so muß sich Sulzer beim Versuch ausdrücken, aus seiner Leibniz-Wolffschen Position heraus dem ästhetischen Phänomen gerecht zu werden.<sup>1941</sup>

Gegen ihn und seine Theorie spricht sich Werther am Anfang des Romans aus<sup>1942</sup> und distanziert sich von Sulzer als Vertreter einer universitären Lehre, die von Wolff bestimmt ist,<sup>1943</sup> obwohl Schopenhauer Sulzer eine Kritik am wolffianischen Suprematismus des Verstandes zuschreibt.<sup>1944</sup> Werther ist das genaue Gegenstück zum von Sulzer propagierten Nützlichkeitsdenker der Aufklärung und stimmt folglich mit Ansichten z. B. zur Nützlichkeit der Kunst nicht überein. Als Empiriker lehnt er eine Systematisierung der Sinne ab, was aber keineswegs als Ablehnung einer Verstandslehre gesehen werden kann, sondern Goethes Widerwillen gegen die Systematisierungsbestrebungen seiner Zeit ausdrückt.

Nun ist bekannt, dass Goethe vor allem Sulzers *Theorie der schönen Künste* kritisierte, die dieser in Anlehnung an Diderots Enzyklopädie zur Einordnung der Kunst verfasst hatte. Goethe schreibt in seiner Rezension „Gott erhalt unsre Sinnen, und bewahr uns vor der Theorie der Sinnlichkeit.“<sup>1945</sup> Neben Goethes Rezension zu Sulzer bezieht sich offensichtlich dieser Brief Werthers<sup>1946</sup> ebenso auf den ersten Teil von Sulzers Werk, der wenige Jahre vor der Veröffentlichung des Werthers herausgegeben wurde. Darüber hinaus gibt es eine *Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen* von Sulzer aus dem Jahr 1762, die ganz im Sinne des Leibniz-Wolff-Schemas steht und von Herder als „vortrefflich“<sup>1947</sup> klassifiziert wird. Sulzer verband zudem eine enge Freundschaft mit Gellert<sup>1948</sup>, dessen Roman eingangs dieser Arbeit behandelt wurde und der orientiert an der pietistischen Lehre die Tugend und das Freundschaftsideal ebenso wie das Gewissen und die Mäßigung der Leidenschaften hervorhob. Seine Vorlesung besuchte der junge Student Goethe regelmäßig. So überrascht es wenig, dass die zitierten Romane von Lotte – der Vikar von Wakefield und Miss Jenny Granville – ganz im Stil der frommen Tugendlektüre bzw. im Stil der Nachfolge Richardsons verfasst wurden, wobei Goethe und Herder wohl in Ersterem eine empfindsame Lektüre sahen,<sup>1949</sup> was aber nicht darüber hinwegtäuschen kann, dass beide Romane die christliche Tu-

---

<sup>1940</sup> Vgl. Gose, Goethes Werther, S. 95. Gose legt dar, dass Goethe das System von Leibniz und Wolff gekannt haben muss.

<sup>1941</sup> Kondylis, Die Aufklärung, S. 592-593.

<sup>1942</sup> Vgl. Gose, Goethes Werther, S. 14.

<sup>1943</sup> Vgl. Goethe, Werther, S. 202.

<sup>1944</sup> Vgl. Riedel, Homo natura, S. 49.

<sup>1945</sup> Zitiert nach Wolf, Streitbare Ästhetik, S. 157.

<sup>1946</sup> Vgl. Goethe, Werther, S. 202.

<sup>1947</sup> Herder, Vom Erkennen und Empfinden, S. 346-347.

<sup>1948</sup> Vgl. Reynolds, Gellerts Briefwechsel, z. B. S. 264-265, Brief vom 26.12.1755.

<sup>1949</sup> Uellenberg, Gisela (Hg.), Kindlers Literatur Lexikon, München, 1974, Band 22, S. 9920.

gendhaftigkeit postulieren. Anders als bei Richardson wird hier eine konfliktlose Menschlichkeit in der eigenen Welt veranschaulicht.<sup>1950</sup> So ist die Figur der Lotte ganz dem christlichen Tugendideal inklusive der Mäßigung der Affekte und Leidenschaften angepasst. Ihr verständiger Wille beherrscht ihre Affekte, z. B. ihre Furcht vor Gewitter,<sup>1951</sup> und ebenso ihre Leidenschaft, die sie vermutlich für Werther hegt.<sup>1952</sup> Sie bringt sich sozial in die Gesellschaft ein und ist die Stütze der Familie.<sup>1953</sup> Ihre Haltung erfährt von Werther uneingeschränkte Bewunderung. Dennoch ist sie auf ihre Weise ebenso ein Gegenentwurf zu Werther wie es Albert ist. Während Albert für eine rationalistische Weltsicht steht, verkörpert Lotte den bürgerlich-moralischen Kodex. Ihre Form der Liebe ist das Mitleid, wie es Wolff definiert und wie Kant vor ihm als Vermehrung des Schmerzes warnt. Inwieweit Werther Lottes Mitleid als leidenschaftliche, verborgene Liebe interpretiert, sei dahingestellt.

Lotte ist eine Figur, die Gellerts Tugendideal exemplarisch umsetzt und daher ebenso in Gellerts Roman vorkommen könnte. Goethe fasst in späten Jahren die verschiedenen Positionen zur moralisch-sittlichen Tugendbewegung seiner Zeit zusammen:

Über das Princip, woraus die Sittlichkeit abzuleiten sey, hat man sich nie vollkommen vereinigen können. Einige haben den Eigennutz als Triebfeder aller sittlichen Handlungen angenommen; andere wollten den Trieb nach Wohlbehagen, nach Glückseligkeit als einzig wirksam finden; wieder andere setzten das apodiktische Pflichtgebot oben an, und keine dieser Voraussetzungen konnte allgemein anerkannt werden, man mußte es zuletzt am gerathensten finden, aus dem ganzen Complex der gesunden menschlichen Natur das Sittliche so wie das Schöne zu entwickeln. In Deutschland hatten wir schon vor sechzig Jahren das Beyspiel eines glücklichen Gelingens der art. Unser *Gellert*, welcher keine Ansprüche machte ein Philosoph vom Fach zu seyn, aber als ein grundguter, sittlicher und verständiger Mann durchaus anerkannt werden mußte, las in Leipzig unter dem größten Zulauf eine höchst reine, ruhige, verständige und verständliche Sittenlehre mit großem Beyfall und mit dem besten Erfolg; sie war den Bedürfnissen seiner Zeit gemäß und wurde erst spät durch den Druck bekannt.<sup>1954</sup>

Goethes Brief belegt, wie vertraut er mit dem moralisch-philosophischen Diskurs seiner Zeit war und welche Wertschätzung er Gellert entgegenbrachte. Von einem kompletten Bruch mit dem theologisch wie philosophischen System im *Werther* kann daher kaum ausgegangen werden, was schon die Figur der Lotte deutlich macht. Die Auffassung, dass *Werther* ein Gegenentwurf zum traditionellen Denken der Aufklärung darstellt, ist mit Blick auf Lotte und Albert nicht mit einer vollständigen Ablehnung des tugendhaften Moralegebäudes gleichzusetzen. Dennoch zeigen die Protagonisten, dass trotz Bemühungen beide Ansichten nicht vereinbar sind, obwohl alle Blickwinkel auf das Individuum – religiöse, sinnlich-gefühlvolle und verstandsorientierte – zum Tragen kommen. Im *Werther* kommen „bei Berücksichtigung des Zusammenwirkens beider Wesenselemente, von Erkennen und Empfinden, in einem einheitlichen abgeschlossenen Lebensprozeß“<sup>1955</sup> alle Facetten zusammen. Werther kann nicht als „bloß rationales Wesen existieren [...], sondern [bedarf] zu seiner Glückseligkeit der Ausbildung und des Gebrauchs seiner sinnlich-körperlichen Kräfte“<sup>1956</sup>. Jedoch lässt sich diese Abhängigkeit auch umkehren, denn Werther bedarf trotz der vorrangigen Gefühlserkenntnis

---

<sup>1950</sup> Vgl. Müller, *Zeitkritik und Utopie*, S. 117.

<sup>1951</sup> Vgl. Goethe, *Werther*, S. 215.

<sup>1952</sup> Vgl. Goethe, *Werther*, S. 294. Lotte fürchtet um Werther, schluckt aber ihre Tränen hinunter.

<sup>1953</sup> Vgl. Wosgien, *Literarische Frauenbilder*, S. 272.

<sup>1954</sup> Oldenberg, Hermann (Hg.), *Goethes und Carlyles Briefwechsel*, Bremen, 2013, S. 37-38.

<sup>1955</sup> Müller, *Zeitkritik und Utopie*, S. 63.

<sup>1956</sup> Müller, *Zeitkritik und Utopie*, S. 63.

ebenso des Intellekts und versinkt nicht vollkommen im „irrationalen Empfindungsrausch“. Er will seinem „Anspruch auf körperliche Realisation einen bloß intellektuellen erwerbbaaren Sinn“<sup>1957</sup> verleihen. Folglich kommen bei Werther „empfindungserfülltes Träumen, empfindungsgegründete Leidenschaft und intellektuelle Reflexion untrennbar zusammen“<sup>1958</sup>. Beide Lebenswelten sind bei Werther jedoch stark polarisiert.

### 3.5.1 Die Farbwelt als Sinnbild des erkenntnistheoretischen Topos

*Werther* thematisiert nicht nur in Bezug auf die bürgerliche Empfindsamkeit, sondern auch in Hinblick auf die Aufklärung gegensätzliche Ansichten.<sup>1959</sup> Das Werk sollte als Loslösungsprozess aufgefasst werden. Die Aussage Lukács' über *Werther* als ein Dokument revolutionärer Aufklärung und somit einer „unversöhnliche[n] Gegensätzlichkeit aufklärerischer Vernunftdichtung und irrationaler Trieb- und Gemütsdichtung“<sup>1960</sup>, vernachlässigt die Reflexion und Diskussion der aufgeklärten Metaphysik, die das oppositionelle Rückgrat und gleichzeitig die Vorlage der Diskussion bilden. *Werther* ist ein Komplement der Erkenntnistheorie, das entgegen der Betonung der rationalen Seite nun die sinnlich-emotionale durchdenkt und aus ihr hervorgeht. Dabei war die Frage nach dem Anteil der Sinne an der menschlichen Erkenntnis sowie die Art und Weise der Sinnlichkeit Leitmotiv der aufgeklärten Theorie.<sup>1961</sup> Aber Goethes *Werther*

sets it apart from the (on the whole) optimistically structured novels of the Enlightenment. *Werther* ends with the very opposite of a normative resolution of Werther's troubles. Yet despite this difference, *Werther* can be read in the context of Enlightenment anthropology. It contains elements of anthropology theories which, for convenience, I shall call the anthropology of the Sturm und Drang.<sup>1962</sup>

So kommt Jessing zu dem Schluss, dass dem „Bewußtwerden bislang verdrängter Lebensbereiche und im Ausleben von unterdrückten Gefühlen und Empfindungen höchst aufklärerische Momente innewohnen“<sup>1963</sup>.

Egal wie sehr *Werther* in der Forschung als Prototyp des Gefühls und als Sieger über den Verstand gesehen wird, so entspringt seine Erfahrungs- und Erkenntniswelt doch einer ähnlichen Reihenfolge, wie die seiner aufgeklärten Vorgänger. Basis aller Überlegungen sind auch bei *Werther* die Sinne, so dass man an *Werther* den gleichen Aufbau beginnend bei der sinnlichen Wahrnehmung hin zur Erkenntnis anwenden kann.

Goethe hat sich allerdings nicht nur im *Werther* mit der Sinnlichkeit beschäftigt. In einer Zeit, die noch unter dem Einfluss von Universalgelehrten und Übervätern wie Leibniz oder Wolff stand, hat sich Goethe auch naturwissenschaftlich mit den Sinnen auseinandergesetzt. Dabei

---

<sup>1957</sup> Müller, *Zeitkritik und Utopie*, S. 63.

<sup>1958</sup> Müller, *Zeitkritik und Utopie*, S. 63.

<sup>1959</sup> Vgl. Assling, Reinhard, *Werthers Leiden, Die ästhetische Rebellion der Innerlichkeit*, Frankfurt am Main, 1981, S. 7-18. Assling analysiert *Werther* aus soziologischer Sicht und arbeitet dabei Werthers Verhältnis zum bürgerlichen Moralkonzept heraus.

<sup>1960</sup> Scherpe, Klaus R., *Werther und Wertherwirkung, Zum Syndrom bürgerlicher Gesellschaftsordnung im 18. Jahrhundert*, Zürich, 1970, S. 12.

<sup>1961</sup> Vgl. Wolf, *Streitbare Ästhetik*, S. 144.

<sup>1962</sup> Bell, *Goethe's Naturalistic Anthropology*, S. 68.

<sup>1963</sup> Jessing, Benedikt, *Johann Wolfgang Goethe*, Stuttgart, 1995, S. 119.

lernt er auch Leibniz' Monadenlehre wohl zunächst durch Dritte kennen, bevor die Verwendung des Begriffs ab 1800 von Goethes Beschäftigung mit Leibniz zeugt.<sup>1964</sup>

Goethes Farbenlehre, die zwar lange nach *Werther* veröffentlicht wurde, zeigt, dass für Goethe die Sinnlichkeit nicht nur eine philosophisch-erkenntnisrelevante Facette hat, sondern auch eine physikalisch-psychologische. Bereits 1777 begann Goethe mit seinen Überlegungen hierzu.<sup>1965</sup> Sein Vorwort dazu gilt als der umfassendste Kommentar Goethes zur Philosophiegeschichte. Hier spricht er sich gegen das Primat der Vernunft gegenüber der Einbildungskraft und den Sinnen aus ebenso wie gegen das Verhältnis von innerer und äußerer Natur.<sup>1966</sup>

Goethes Farbenlehre versucht, Gefühle und Gefühlszustände den Farben zuzuordnen, so dass man die enge Verbindung zwischen der für die Aufklärung charakteristischen, experimentellen Erfahrungen (insbesondere im naturwissenschaftlichen Bereich) und den sogenannten unteren Erkenntniswegen aus Sinnlichkeit, Beobachtung und Wahrnehmung erkennt. Für ihn ist Farbe ein „unteilbares Sinneserlebnis“<sup>1967</sup>, so dass er Physikalisches auch sensuell begreifen will. „Jede Erfahrung setzt im Menschen den komplexen Vorgang des Begreifens in Bewegung, durch welchen er die Wirklichkeit sich aneignet, indem er ihr Bedeutung gibt. Die Fähigkeit zur aneignenden Verwandlung hebt den Menschen über die Natur.“<sup>1968</sup>

In der Metaphorik der Aufklärung entwickelt Goethe sein Farbschema unter den Prämissen hell und dunkel, wie es aus der Naturwissenschaft auf die Erkenntnistheorie übertragen wurde. Danach ordnet er den einzelnen Farben eine „Wirkung auf das Gemüt“<sup>1969</sup> zu. Dieses Farbschema orientiert sich genau an den Bereichen, die die Aufklärung beschäftigen: Sinnlichkeit, Phantasie, Vernunft und Verstand. Goethe zeigt in seiner Farbenlehre, dass jede Farbwahrnehmung von einem Gefühlsunterton begleitet ist, der zunächst nur unbewusst erlebt wird, aber mit der Aufmerksamkeit ins Bewusstsein tritt. Der Gefühlsunterton ist dabei von einer persönlich bedingten Sympathie und Antipathie begleitet, die für eine bestimmte Farbe empfunden wird.<sup>1970</sup>

Damit definiert Goethe zwar einen naturwissenschaftlichen Sinnlichkeitsbegriff, schafft aber zusätzlich eine Verschränkung des Gefühlsbereichs mit dem Farbspektrum und beschreibt die in der Aufklärung allgegenwärtige Leiter von der Wahrnehmung zum Bewusstsein und zum willentlichen Entschluss. Schließlich lässt sich über Goethes Weltverständnis sagen, dass es zwischen Philosophie und Wissenschaft angesiedelt ist,<sup>1971</sup> wofür die Farbenlehre bestes Beispiel ist. In der Vorrede seiner Farbenlehre nimmt Goethe die einzelnen Schritte der Erkennt-

---

<sup>1964</sup> Vgl. Tiedemann, Rolf, *Abenteuer anschauender Vernunft, Essay über die Philosophie Goethes*, München, 2014, S. 181.

<sup>1965</sup> Vgl. Ay, Andreas, *Nachts : Göthe gelesen, Heinrich Wölfflin und seine Goethe-Rezeption*, Götting, 2010, S. 226.

<sup>1966</sup> Vgl. Keppler, Grenzen des Ich, S. 105.

<sup>1967</sup> Küppers, Harald, Von Goethe zur modernen Farbenlehre, in: Kimpel, Dieter, Pompetzki, Jörg (Hg.), *Allerhand Goethe, Seine wissenschaftliche Sendung aus Anlaß des 150. Todestages und des 50. Namenstages der Johann-Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main*, Frankfurt am Main, 1985, S. 182.

<sup>1968</sup> Viëtor, Karl, *Goethes Anschauung vom Menschen*, Bern, 1960, S. 27.

<sup>1969</sup> Vgl. Goethe, Johann Wolfgang von, *Zur Farbenlehre, didaktischer Teil*, Stuttgart, 1810 [zitiert nach: Schmidt, Peter (Hg.), *Zur Farbenlehre*, in: Richter, Karl (Hg.), *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, Münchner Ausgabe, München, 1989, S. 229-242].

<sup>1970</sup> Trapp, Ulla, Lüscher, Alexander (Hg.), *Rudolf Steiner Gesamtausgabe, Abteilung B: Vorträge*, 1. Öffentliche Vorträge hrsg. von der Rudolf Steiner Nachlassverwaltung, Band GA 73a, S. 250-259.

<sup>1971</sup> Vgl. Tiedemann, *Abenteuer anschauender Vernunft*, S. 191.

nisleiter von den Sinnen zum Verstand auf und stellt sich in eine Reihe mit seinen sensualistischen und rationalistischen Vorgängern. So heißt es:

Das bloße Anblicken einer Sache kann uns nicht fördern. Jedes Ansehen geht über in ein Betrachten, jedes Betrachten in ein Sinnen, jedes Sinnen in ein Verknüpfen, und so kann man sagen, daß wir schon bei jedem Blick in die Welt theoretisieren. Dieses aber mit dem Bewußtsein, mit Selbsterkenntnis, mit Freiheit, und um uns eines gewagten Wortes zu bedienen, mit Ironie zu tun und vorzunehmen, eine solche Gewandtheit ist nötig, wenn die Abstraktion, vor der wir uns fürchten, unschädlich und das Erfahrungsergebnis, das wir hoffen, recht lebendig und nützlich werden soll.<sup>1972</sup>

Er beginnt mit dem einfachen, sinnlichen Sehen, das automatisch zum wahrgenommenen Betrachten wird, um dann als Ideen-Verknüpfung, wie sie Condillac beschrieb,<sup>1973</sup> zur Theorie, einer Form des rationalen Denkens wird.

In den vorangegangenen philosophischen Erörterungen wie auch in den Briefromanen, vor allem bei St. Preux, wurde ein ähnliches Schema für den Bereich der Erkenntnis und das Zusammenspiel der sinnlichen und rationalen Ebene besprochen.

Es gelingt Goethe mit seinem Farbschema, die naturwissenschaftlichen Überlegungen der Aufklärung, aus denen sich die Fragestellungen um die unteren und oberen Erkenntniswege formten, wieder in die Naturwissenschaften zurückzuführen und deren Verbindung mit der Gefühls- und Verstandslehre zu verbildlichen. So gibt es im *Werther* diverse Hinweise auf naturwissenschaftliche Forschungen wie die Bononischen Steine oder den Vergleich der Gefühlswelt von Lotte mit einem Glas, das an ein Prisma erinnert: „Und doch wieder konnte sie sich verstellen gegen den Mann, vor dem sie immer wie ein krystallhelles Glas offen und freigestanden, und dem sie keine ihrer Empfindungen jemals verheimlicht noch verheimlichen können?“<sup>1974</sup>

Doch es sind nicht nur die physikalischen Facetten der Naturwissenschaft, sondern die Bewunderung für die Natur, die sich als Fortschreibung von Rousseaus Pantheismus lesen lässt und Goethes *Werther* kennzeichnet.<sup>1975</sup>

Obwohl die Farblehre zu Zeiten Werthers noch nicht konstruiert ist, lässt ein Blick darauf erahnen, welche vielfältigen Gedanken Goethe zum Thema Sinne und Verstand hatte. So ist die Farbenwelt, die Goethe deutlich später in seiner Lehre herausarbeitet, in Werthers farbreichen Schilderungen präsent: Der Sonnenuntergang wird beschrieben mit den Worten: „im letzten roten Strahle der Sonne mutig tanzten“<sup>1976</sup>, als Werther noch positiv in die Welt blickt. „Meine Blätter werden gelb und schon sind die Blätter der benachbarten Bäume abgefallen“<sup>1977</sup>, schreibt Werther, wenn der Herbst einzieht und sich seine Stimmung verschlechtert, während kurz vor dem Ende wieder alle Farben auftauchen, die der Verrückte braucht, um glücklich zu sein. „Da haußen sind auch immer Blumen, gelbe und blaue und rote, und das Tausend Güldenkraut hat ein schön Blümgen. Keines kann ich finden.“<sup>1978</sup> Daneben finden

---

<sup>1972</sup> Zitiert nach Tiedemann, Abenteuer anschauernder Vernunft, S. 191.

<sup>1973</sup> Vgl. Condillac, Essai über den Ursprung, S. 133.

<sup>1974</sup> Goethe, Werther, überarbeitete Fassung [in: Schlaffer (Hg.), *Erstes Weimar Jahrzehnt 1775–1786*, S. 459].

<sup>1975</sup> Vgl. Schöffler, Herbert, Die Leiden des jungen Werther, Ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund, Frankfurt am Main, 1938, z. B. S. 24. Schöffler beschreibt insbesondere in Zusammenhang mit Werthers Ossian die pantheistischen Strömungen im *Werther*.

<sup>1976</sup> Goethe, Werther, S. 238.

<sup>1977</sup> Goethe, Werther, überarbeitete Fassung [in: Schlaffer (Hg.), *Erstes Weimar Jahrzehnt 1775–1786*, S. 418].

<sup>1978</sup> Goethe, Werther, S. 270.

sich die zentralen Begriffe der Aufklärung nicht nur im Zusammenhang mit Goethes Farbkreis, sondern stellen die Kernthemen der Epoche dar.

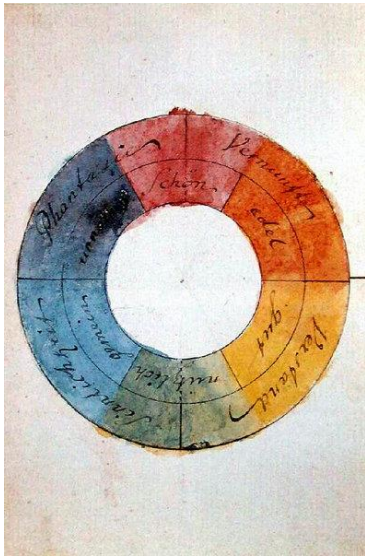


Abbildung 1: Goethes Farbkreis<sup>1979</sup>

Ergänzt man diese Überbegriffe um die Bereiche Beobachtung, Wahrnehmung und Bewusstsein im sinnlichen, während man die Einbildungskraft und die Täuschung im Phantasie-Bereich einordnet, ergeben sich daraus die Komponenten der Gefühlsebene und ihrer Leidenschaften. Die Verstands- und Vernunftsegmente hingegen stehen für den rationalen Teil, aus dem sich Wahl und Urteil ergeben. Ihnen schreibt er ein ordnendes Prinzip zu, das er für die Vernunft als werdendes erklärt und für den Verstand als auf das Gewordene angewiesene beschreibt.<sup>1980</sup>

Aus diesen Komponenten will Goethe eine Erkenntnisform ableiten, die „jedes sinnlich wahrgenommene Einzelne zugleich und unmittelbar als auf ein Ganzes bezogen erfasst“<sup>1981</sup>. Im *Werther* wird Ähnliches versucht: Aus den Sinneswahrnehmungen werden Gefühle,<sup>1982</sup> die das Subjekt totalisieren.

Nun gilt es, diese Bereiche im *Werther* zu analysieren und in Verbindung zu den anderen Briefromanen und den philosophischen Theorien der Zeit zu setzen.

### 3.5.2 Die Sinne als Tor zum Gefühl

Goethes einleitende Worte zum didaktischen Teil seiner Farbenlehre beschreiben das gesamte sinnliche Themenfeld:

Man schließe die Augen, man öffne, man schärfe das Ohr, und vom leisesten Hauch bis zum wildesten Geräusch, vom einfachsten Klang bis zur höchsten Zusammenstimmung, von dem heftigsten leidenschaftlichen Schrei bis zum sanftesten Wort der Vernunft ist es nur die Natur, die spricht, ihr Dasein, ihre Kraft, ihr Leben und ihre Verhältnisse offenbart, so daß ein Blinder, dem das unendlich Sichtbare

<sup>1979</sup> Farbkreis, aquarellierte Federzeichnung von Goethe, 1809, Original: Freies Deutsches Hochstift – Frankfurter Goethe-Museum.

<sup>1980</sup> Vgl. Weinhandl, *Die Metaphysik Goethes*, S. 112.

<sup>1981</sup> Maatsch, Jonas, *Ideen mit den Augen sehen, Anschauliche Erkenntnis bei Goethe*, in: Böhmer, Sebastian, Holm, Christiane (Hg.), *Weimarer Klassik, Kultur des Sinnlichen*, München, 2012, S. 72.

<sup>1982</sup> Vgl. Gose, *Goethes Werther*, S. 18.

versagt ist, im Hörbaren ein unendlich Lebendiges fassen kann. So spricht die Natur hinabwärts zu andern Sinnen, zu bekannten, verkannten, unbekanntem Sinnen, so spricht sie mit sich selbst und zu uns durch tausend Erscheinungen.<sup>1983</sup>

Goethe fokussiert sich hierbei vor allem auf das Sehen und das Hören – die Sinne, die auch bei *Werther* im Vordergrund stehen und auch Goethe selbst wird als „Augenmensch“<sup>1984</sup> beschrieben. Doch auch die vielfach angeführte Klopstockszene ist ein Zusammenspiel sämtlicher Sinne:

Es donnerte abseitwärts und der herrliche Regen säuselte auf das Land, und der erquickendste Wohlgeruch stieg in aller Fülle einer warmen Luft zu uns auf. Sie stand auf ihren Ellenbogen gestützt und ihr Blick durchdrang die Gegend, sie sah den Himmel und auf mich, ich sah ihr Auge tränenvoll, sie legte ihre Hand auf die meinige und sagte – Klopstock!<sup>1985</sup>

Während Worte aufs Nötigste reduziert werden, sind es die sinnlichen Eindrücke, die die Verbundenheit von Werther und Lotte herbeiführen. Ihr Hören, Riechen und Sehen befinden sich im Gleichklang und stellen eine gefühlte Übereinstimmung her, die auch das künftige Verhältnis zwischen beiden beschreibt. Dabei sind es vor allem der visuelle und auditive Sinn, die im *Werther* im Vordergrund stehen: Während Lotte mit ihrem Klavierspiel das Gehör adressiert, nimmt Werther die Welt hauptsächlich übers Sehen wahr. Lotte gesteht gleich zu Beginn der Bekanntschaft ihre Liebe zur Musik und bezeichnet sie als Leidenschaft, wobei sie ganz im pietistisch-rationalen Sinn, die Leidenschaften als Fehler einstuft: „,[W]enn diese Leidenschaft ein Fehler ist, [...]“ sagte Lotte, „so gestehe ich Ihnen gern.“<sup>1986</sup> Die Musik als Symbol des Hörens wird künftig ihr Ausdrucksmittel sein. Ebenso war bei St. Preux die Musik Ausdruck seiner Leidenschaft.

Werthers Wahrnehmung der Musik geht in eine affektive Richtung, aber gleichzeitig empfindet er zu Beginn des Romans keine Begierden, sondern seine sensitive Aufnahme der Musik, transformiert in eine Verehrung für Lotte, die eine platonisch-christliche ist:

Sie ist mir heilig. Alle Begierd schweigt in ihrer Gegenwart. Ich weiß nimmer, wie mir ist, wenn ich bei ihr bin, es ist als wenn die Seele sich mir in allen Nerven umkehrte. Sie hat eine Melodie, die sie auf dem Klavier spielt mit der Kraft eines Engels, so simpel und so geistvoll, es ist ihr Liebling, und mich stellt es von aller Pein, Verwirrung und Grillen her, wenn sie nur die erste Note davon greift.<sup>1987</sup>

Verglichen mit dem rationalen Schema, das die Leidenschaften mäßigen will, um Tugendhaftigkeit als Weg zur Glückseligkeit zu erreichen, nimmt Werther einen erstaunlichen Mittelweg, indem zunächst die Sinnlichkeit bei ihm keine Begierden erzeugt,<sup>1988</sup> aber dennoch eine affektive Ebene erreicht. Zwar ist für ihn die Mäßigung seiner Begierden nicht nötig, aber auch der Weg über die Tugend und den Verstand wird von ihm nicht beschränkt.

---

<sup>1983</sup> Goethe, Zur Farbenlehre, didaktischer Teil, S. 9.

<sup>1984</sup> Maatsch, Ideen mit den Augen sehen, S. 66.

<sup>1985</sup> Goethe, Werther, S. 215.

<sup>1986</sup> Goethe, Werther, S. 211.

<sup>1987</sup> Goethe, Werther, S. 226-227.

<sup>1988</sup> Vgl. Engel, Ingrid, Werther und die Wertheriaden, Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte, Köln, 1986, S. 63. Engel führt aus, dass sich Werthers Begierden zum Ende der Bekanntschaft ins Affektive steigern und damit aufzeigen, wie sehr sich Werther von der bürgerlichen Kultur löst. Für die damalige Auffassung der zu mäßigen Begierden ist aber ein „Schweigen der Begierden“ ausgesprochen ungewöhnlich, insbesondere, da keine tugendhaft-belehrende Instanz diesen Zustand herbeiführt.

Kein Wort von der Zauberkraft der alten Musik ist mir unwahrscheinlich, wie mich der einfache Gesang angreift. Und wie sie ihn anzubringen weiß, oft zur Zeit, wo ich mir eine Kugel vor'n Kopf schießen möchte. Und all die Irrung und Finsternis meiner Seele zerstreut sich, und ich atme wieder freier.<sup>1989</sup>

Lottes Klaviermusik birgt eine befreiende Kraft, die den Geist von Werther mehr klärt, als ihn zu verdunkeln, womit das Hell-Dunkel-Schema der Erkenntnistheorie aufgegriffen wird. Nur ist es nicht der Verstand, der die dunklen, sinnlichen Empfindungen klärt, sondern es ist die sinnliche Ansprache über die Musik, die Werther hilft, seine Seele zu erhellen. Die sinnliche Erfahrung als Kraft entspricht Herders Auffassung der „Sinnlichkeit des Menschen als ein aktives, die Wirklichkeit, die ihn bedrängt und die er als Kraft erfährt, in je verschiedener Art gestaltendes Vermögen“<sup>1990</sup>.

Dennoch schildert Werther die Musik nicht so leidenschaftlich wie St. Preux. Es ist die Darbietung durch Lotte, auf die er seine Überschwänglichkeit richtet. Werthers Hören ist nicht mehr sinnliche Wahrnehmung, sondern nur noch Gefühl, das durch die Musik angeregt wird, aber letztlich nur den Rahmen für seine Bewunderung für Lotte bietet. Die Leidenschaftlichkeit als solche verschwindet hinter der Bewunderung für sie. Obwohl sich Lottes Klavierspiel als Leitmotiv immer wieder im Roman findet, ist es für Werther nur der Auftakt, um Lotte zu beschreiben:

Sie nahm ihre Zuflucht zum Klaviere und hauchte mit süßer, leiser Stimme harmonische Laute zu ihrem Spiele. Nie habe ich ihre Lippen so reizend gesehen, es war, als wenn sie sich lechzend öffneten, jene süße Töne in sich zu schlürfen, die aus dem Instrument hervorquollen, und nur der heimliche Widerschall aus dem süßen Munde zurückklänge – Ja wenn ich dir das so sagen könnte! Ich widerstund nicht länger, neigte mich und schwur: Nie will ich's wagen, einen Kuß euch einzudrücken Lippen, auf denen die Geister des Himmels schweben – Und doch – ich will – Ha siehst du, das steht wie eine Scheidewand vor meiner Seele – diese Seligkeit – und da untergegangen, die Sünde abzubüßen – Sünde?<sup>1991</sup>

Die Leidenschaft für die Musik und die Möglichkeit, damit Gefühl auszudrücken, ist auf Lottes Seite zu suchen. Sie wird als die Person geschildert, die in umgekehrter Reihenfolge, zunächst ihre Gefühle über das Klavier zum sinnlichen Ausdruck bringt und sich dahinter zurückzieht, wenn sie keine Worte findet. Während Werther vom Sinn des Hörens ein Gefühl entwickelt, nutzt Lotte das Gefühl, indem sie es nachträglich in Töne umsetzt. Ob nun Lottes Ausdruck tatsächlich die Gefühle beschreibt, die Werther herausliest, kann der Leser nur selbst erschließen. Ihr ausdrucksvolles Klavierspiel aus einem von Werthers letzten Briefen<sup>1992</sup> und ihre verzweifelte Zuflucht zum Klavier bei seinem letzten Besuch mit dem Hinweis, dass ihr gerade hier, das Spiel nicht fließend gelinge,<sup>1993</sup> zeigen, dass Lotte innerlich berührt ist.

Werther hingegen ist hauptsächlich ein Augenmensch. All seine Naturbeobachtungen sind Folge einer sinnlichen Aufnahme. Bereits bei der ersten Begegnung ist es nicht das Gespräch, das Werther an Lotte anzieht, sondern er nimmt sie über das Hören und Sehen wahr. Nicht der Inhalt fesselt Werther, sondern der Klang und der Ausdruck.

---

<sup>1989</sup> Goethe, Werther, S. 227.

<sup>1990</sup> Irmscher, Herder, S. 85.

<sup>1991</sup> Goethe, Werther, S. 269.

<sup>1992</sup> Vgl. Goethe, Werther, S. 272.

<sup>1993</sup> Vgl. Goethe, Werther, überarbeitete Fassung [in: Schlaffer (Hg.), *Erstes Weimar Jahrzehnt 1775–1786*, S. 448].



Wie ich mich unter dem Gespräche in den schwarzen Augen weidete, wie die lebendigen Lippen und die frischen, muntern Wangen meine ganze Seele anzogen, wie ich in den herrlichen Sinn ihrer Rede ganz versunken, oft gar die Worte nicht hörte, mit denen sie sich ausdrückte!<sup>1994</sup>

So ist Werthers weitere Kommunikation mit Lotte eher eine „Augensprache“. Gefühle werden über Blicke ausgetauscht, Worte hingegen spielen weniger eine Rolle. „So lang ich diese Augen offen sehe, sagt’ ich, und sah sie fest an, so lang hats keine Gefahr.“<sup>1995</sup> Werthers Hochgefühl ebenso wie seine gefühlte Zurückweisung durch Lotte ereignen sich im nonverbalen Bereich, was besonders beim Ausflug nach Wahlheim zu Tage tritt:

Was man ein Kind ist! Was man nach so einem Blicke geizt! Was man ein Kind ist! Wir waren nach Wahlheim gegangen, die Frauenzimmer führen hinaus, und während unserer Spaziergänge glaubt ich in Lottens schwarzen Augen – Ich bin ein Tor, verzeih mir's, du solltest sie sehen, diese Augen – [...]. Ich suchte Lottens Augen! Ach sie gingen von einem zum andern! Aber auf mich! Mich! Mich! der ganz allein auf sie resigniert dastund, fielen sie nicht! Mein Herz sagte ihr tausend Adieu! Und sie sah mich nicht! Die Kutsche fuhr vorbei und eine Träne stund mir im Auge.<sup>1996</sup>

Doch ebenso wie der Abschied einzig über die Augen kommuniziert wird, ist es die Anteilnahme, die Werther glaubt über das Visuelle bestätigt zu finden: „Nein, ich betrüge mich nicht! Ich lese in ihren schwarzen Augen wahre Teilnehmung an mir, und meinem Schicksale. Ja ich fühle, und darin darf ich meinem Herzen trauen, daß sie – O darf ich, kann ich den Himmel in diesen Worten aussprechen? – daß sie mich liebt!“<sup>1997</sup>

Im Kontext der philosophischen Diskussion um die Täuschung durch die Sinne ist genau diese sinnliche Kommunikation signifikant. Allein auf ihr baut Werther seine Illusion von der Liebe auf. So überrascht es kaum, dass Werther, wenn er Lotte das erste Mal begegnet, seinen ganzen Enthusiasmus für sie als sinnliches Erlebnis – sie hat all [s]eine Sinne gefangen genommen<sup>1998</sup> – beschreibt.

Gab es für St. Preux eine Bestätigung seiner sinnlichen Leidenschaft über den gegenseitigen Briefverkehr und die Treffen mit Julie und ihrer Cousine, so setzt Werther einzig auf die visuelle Kraft und Lottes musikalische Antwort. Eingedenk der aufgeklärten Ansicht, dass die Sinne täuschen, ist daher vorhersehbar, dass auch Werthers Gefühlswelt enttäuscht wird, indem die Bestätigung der sinnlich-empfundenen Liebe durch eine rationale Handlung ausbleibt. Auch der Leser kann nicht sicher erfassen, welche Gefühle Lotte wirklich für Werther hegt.

Die Beschreibung des sinnlichen Kontakts ist bei Werther hingegen nicht so detailliert wie beispielsweise bei Condillac, dennoch lässt sich der sinnliche Anstoß, der in der Philosophie zur Vorstellung, Einbildung und zum Gedanken wird, bei Werther erkennen: „Ach wie mir das durch alle Adern läuft, wenn mein Finger unversehens den ihrigen berührt, wenn unsere Füße sich unter dem Tische begegnen. Ich ziehe zurück wie vom Feuer, und eine geheime Kraft zieht mich wieder vorwärts, mir wirts so schwindelig vor allen Sinnen.“<sup>1999</sup> Die Sinne Werthers sind erweitert auf eine Gefühlsebene, die über die reine Sinnesempfindung hinausgeht und damit die Möglichkeit der Unruhe bietet, die zuvor erst in den Begierden angelegt

---

<sup>1994</sup> Goethe, Werther, S. 212.

<sup>1995</sup> Goethe, Werther, S. 216.

<sup>1996</sup> Goethe, Werther, S. 224.

<sup>1997</sup> Goethe, Werther, S. 226.

<sup>1998</sup> Vgl. Goethe, Werther, S. 207.

<sup>1999</sup> Goethe, Werther, S. 226.

war. Verglichen mit Julie verkörpert Werther im ersten Teil eine Liebe, die vornehmlich im Herzen angelegt ist und zunächst keiner körperlichen Komponente bedarf: „For Julie love is a matter of tender feelings: her heart, she says, needs love, but senses do not need a lover.“<sup>2000</sup> Der Gedanke an eine Herzensliebe ist bereits angelegt und diese wird höher bewertet als die leidenschaftliche Liebe, so dass der Schritt von Julies idealistischer Liebe hin zu Werthers Gefühlswelt klein ist, denn er benötigt keinen realen Partner, sondern nur die Liebe in seinem Herzen, die ihm aber die Einbildungskraft erschaffen kann. Trotzdem erwacht gegen Ende von Werthers Leben der Wunsch nach sinnlicher Liebe. So heißt es im zweiten Teil: „Sein Kuß [...] ist nicht ganz ohne Begierde“<sup>2001</sup>, was belegt, wie sich Werthers Bedürfnisse von einer rein seelisch-imaginären Herzensliebe zu einer sinnlich-begehrenden Leidenschaft wandeln. Schließlich bleibt die eindeutige Bestätigung seiner Liebe durch Lotte aus, weshalb ein Kuss – anders als die sinnliche Vorstellung – für Klarheit sorgen würde. Doch die Beziehung der beiden bleibt einzig auf Werthers Gefühl und seine unzuverlässigen Sinne reduziert. Werthers Sinneswahrnehmung ist somit fragil angelegt. Diese Relevanz zeigt sich insbesondere an Werthers Ende: Bereits vor seinem körperlichen Ableben stirbt er einen emotionalen Tod. Sein wahrer Tod ist der Tod der Affekte als Grundlage der Emotionen:

Und das Herz ist jetzt tot, aus ihm fließen keine Entzückungen mehr, meine Augen sind trocken, und meine Sinne, die nicht mehr von erquickenden Tränen gelabt werden, ziehen ängstlich meine Stirne zusammen. Ich leide viel, denn ich habe verloren was meines Lebens einzige Wonne war, die heilige, belebende Kraft, mit der ich Welten um mich schuf; sie ist dahin!<sup>2002</sup>

In diesem Textausschnitt zeigen sich alle Komponenten der unteren Erkenntniswege: die Sinne, die Affekte der Trauer und der Angst und die Vorstellungs- bzw. Einbildungskraft. Werthers ganzes Leben baut einseitig auf der Sinnlichkeit auf, die bereits die philosophische Debatte bestimmt hat und hier nun ohne den regulierenden Verstand dargestellt wird. Der Zusammenhang zwischen Sinneswahrnehmung, Vorstellung und Sprache, den sowohl Condillac als auch Kant thematisieren, ließe sich auch in Verbindung zu Werthers Sprache setzen, hier sei aber nur darauf hingewiesen, dass Werthers Kommunikation nicht erst mit Lotte ihre sinnliche Basis findet, sondern das Wesen von Werther charakterisiert, das ohne die sinnliche Ebene nicht lebenswert bzw. überhaupt möglich zu sein scheint. Wie in der Kommunikation mit Lotte genügen ihm oft die Worte nicht und er vertraut darauf, dass z. B. sein Briefpartner Wilhelm ihn kennt und daher seine Stimmungen und Gedanken einordnen könne. Dabei ist die sinnliche – meist visuelle – Beschreibung seiner Erlebnisse und Wahrnehmungen Inhalt seiner Briefe, während die weitere Verarbeitung dieser Sinneseindrücke einfach im Vertrauen auf die Freundschaft zu Wilhelm als logische Schlussfolgerung vorausgesetzt wird. Worte scheinen ihm kein adäquates Mittel des Ausdrucks zu sein. Während Goethe in späten Jahren die vernünftige Idee ohne ein Fundament in der sinnlichen Welt als hinfällig betrachtet,<sup>2003</sup> gilt dieser Zusammenhang in umgekehrter Reihenfolge für Werther nicht. Er bestreitet den Weg zur Idee nur gefühlsmäßig, nicht intellektuell.

---

<sup>2000</sup> Miller, R.D., *The beautiful Soul, A study of eighteenth-century Idealism as exemplified by Rousseau's La Nouvelle Héloïse and Goethe's Die Leiden des jungen Werther*, Harrogate, 1981, S. 2.

<sup>2001</sup> Goethe, *Werther*, überarbeitete Fassung [in: Schlaffer (Hg.), *Erstes Weimar Jahrzehnt 1775–1786*, S. 421].

<sup>2002</sup> Goethe, *Werther*, S. 266.

<sup>2003</sup> Vgl. Tiedemann, *Abenteuer anschauender Vernunft*, S. 184.

Gleich einem Maler nimmt er seine Umwelt durch die Augen wahr, ohne sie allerdings reproduzieren zu können:

Ich könnte jetzt nicht zeichnen, nicht einen Strich, und bin niemals ein größerer Maler gewesen als in diesen Augenblicken. [...] Mein Freund, wenn's denn um meine Augen dämmert, und die Welt um mich her und Himmel ganz in meiner Seele ruht, wie die Gestalt einer Geliebten; dann sehn ich mich oft und denke: ach könntest du das wieder ausdrücken, könntest du dem Papiere das einhauchen, was so voll, so warm in dir lebt, daß es würde der Spiegel deiner Seele, wie deine Seele ist der Spiegel des unendlichen Gottes.<sup>2004</sup>

Im Vergleich zu Rousseaus St. Preux fällt neben der Überschwänglichkeit auf, dass Werthers Sinnlichkeit von ihm fast unbemerkt in das Gefühl übergeht, das er jedoch noch nicht auszudrücken weiß. War bei St. Preux noch eine Stufe zwischen dem Blick durchs Fernrohr und der Vorstellung von der Geliebten zu erkennen, verschwimmt diese im Werther zunehmend. Am deutlichsten beschreibt er es selbst: „Ein großes dämmerndes Ganze ruht vor unserer Seele, unsere Empfindung verschwimmt darinne, wie unser Auge, und wir sehnen uns, ach! unser ganzes Wesen hinzugeben, uns mit all der Wonne eines einzigen großen herrlichen Gefühls ausfüllen zu lassen.“<sup>2005</sup>

Herder vertrat die Auffassung, dass sich Erkenntnis und Empfindung nicht voneinander trennen lassen.<sup>2006</sup> Dies bedeutet, dass sich der cartesianische Dualismus von Körper und Seele, dessen Aufhebung die Aufklärung charakterisiert, in einem Kräfteorganismus auflöst,<sup>2007</sup> indem er Sinnliches und Geistiges miteinander verflochten hat. Diese Entwicklung hatte schon vor Herder begonnen, wobei dieser die Wechselwirkung körperlicher und seelischer Kräfte betont, wie sie Werther in seinem Gespräch mit Albert über den Selbstmord in Relation setzt. Darüber hinaus verbindet sich bei Werther die Sinnlichkeit übergangslos mit einer gefühlten Erkenntnis, wie sie Herder angedacht hat. Der Rückgriff auf die cartesianische Zwei-Kräfte-Lehre und deren Überwindung durch Goethes *Werther* ist folglich zu grob gefasst<sup>2008</sup> und vernachlässigt mehr als 100 Jahre Philosophie.

Darüber hinaus zeigt sich mit der Betonung der Sinne im *Werther* die Teilnahme Goethes am philosophischen Diskurs um die Priorisierung der Sinne,<sup>2009</sup> der, durch Diderot und Condillac befeuert, bereits seit Jahrzehnten geführt wurde. Beide hatte den Tastsinn betont, der auch von Herder als dem Sehen überlegener Sinn postuliert wird. Goethe findet laut Wolf eine eigene Position,<sup>2010</sup> die zumindest 1770 den Tastsinn außen vor lässt und das Sehen noch nicht als zu oberflächlich brandmarkt:

Der kälteste Sinn ist das Sehen, Erkenntnis ist sein Gefühl, und darum behaupte ich, daß man das nie mit einem zärtlichen Herzen lieben kann, was allein Ansprache macht, unsern Augen zu gefallen [...]. Und so meine Liebe halt ich das Sehen für eine Vorbereitung der übrigen Sinne denn der Geruch ist Genuß und das Gehör und der Geschmack, das Sehen nicht.<sup>2011</sup>

---

<sup>2004</sup> Goethe, *Werther*, S. 199.

<sup>2005</sup> Goethe, *Werther*, S. 217.

<sup>2006</sup> Vgl. Kritschil, Zwischen „schöpferischer Kraft“ und „selbstgeschaffnem Wahn“, S. 29.

<sup>2007</sup> Vgl. Hermann-Huwe, *Pathologie und Passion*, S. 48.

<sup>2008</sup> Vgl. Gose, *Goethes Werther*, S. 25. Für Gose überwindet Werther durch eine dynamische Denkart den cartesianischen Dualismus, was zu einem naturalistisch fundierten Kräftespiel im *Werther* führen soll. Diese Überwindung des dualistischen Denkmodells ist zu Zeiten *Werthers* bereits vollzogen.

<sup>2009</sup> Vgl. Wolf, *Streitbare Ästhetik*, S. 152.

<sup>2010</sup> Vgl. Wolf, *Streitbare Ästhetik*, S. 151.

<sup>2011</sup> Zitiert nach Wolf, *Streitbare Ästhetik*, S. 150.

Folglich schlägt sich im *Werther* die Debatte um die Sinne nieder, ohne jedoch eine Hierarchisierung anzustreben. Vielmehr berücksichtigt Goethe sowohl das Sehen als auch das Hören und Tasten gleichberechtigt, so dass die These des Wahrnehmens durch die Einbeziehung aller Sinne für Werthers Gefühlshaushalt zutreffend erscheint.<sup>2012</sup>

### 3.5.3 Bewusstsein und Erkenntnis als Ursache determinierter Gefühle

Kritschils Behauptung, dass Goethe zwischen Empfindung und Vernunft, die den unteren und oberen Erkenntniswegen entsprechen, keinen Gegensatz, sondern ein „interdependentes Polaritätsdenken“ entwickle, in dem er Herder folge, der Vollkommenheit nur bei Beteiligung der Ratio erkennen könne,<sup>2013</sup> ist vor dem Hintergrund der gesamten aufgeklärten Epoche, mit ihrem Streben nach rationaler Erkenntnis, zu kurzgefasst. Wie gesehen, entwickelte sich bereits vor Herders Einfluss eine rationale Vollkommenheitsidee, deren Basis eine stufenweise Entwicklung ist, die bei den Sinnen anfängt und keineswegs einseitig, aber hierarchisch strukturiert ist. Aufeinander aufbauend ging man den Weg vom Sinneseindruck, dem Aufmerken, dem Wahrnehmen über das Bewusstwerden, bevor sich über die Abstraktion, Vorstellung und Einbildungskraft die vernünftige Erkenntnis herauskristallisierte.

Im Vergleich zur *Wolff'schen* und auch *Kant'schen Schule* fällt bei *Werther* auf, dass die Zwischenschritte nach den Sinneswahrnehmungen hin zum Bewusstwerden und Vorstellen kaum thematisiert werden, aber dennoch eine Vorstellung entsteht. Obwohl *Werther* mit den Sinnen wahrnimmt, sich selbst beobachtet und seine Einbildungskraft einen hohen Stellenwert hat, finden Bewusstsein und Erkenntnis wenig Platz. Goethe hat diese Leiter verkürzt. Seine Priorität liegt nicht auf den Zwischenschritten, sondern auf der Verbindung von Sinneswahrnehmung, Gefühl und Einbildung und auf dem Verschwimmen dieser Teilschritte, deren Abgrenzung ein Hauptanliegen der aufgeklärten Philosophie ist, in deren Konzept schließt sich das Bemerkende und das Bewusstsein an die Sinneswahrnehmung an und ist somit Teil der Ausgangsbasis der Gesamt-Theorie. Gerade die Beobachtung des inneren Geschehens, für die die Form des Briefromans in der Literatur steht, bezeichnen die Metaphysiker als Bewusstsein, dem die Wahrnehmung vorangeht. Innere Beobachtung wäre sogar eine besondere Erfahrung auf dem Weg zur Erkenntnis.<sup>2014</sup>

Betrachtet man nun *Werther*, belegt seine Verarbeitung der Sinneseindrücke und der Selbstbeobachtung einen Erkenntnisweg, der nicht zum *Leibniz-Wolff-Baumgarten-Schema* passt, weder in Bezug auf die oberen noch auf die unteren Erkenntniswege. Goethes Roman drängt nicht nur die Ratio zurück, sondern auch die Bildung des Bewusstseins. Die drei Schritte hierzu – das Aufmerken, Überdenken und Vergleichen – werden im *Werther* nur sehr sparsam eingesetzt und kommen nur dann zum Tragen, wenn *Werther* versucht, sich z. B. in der Berufswelt mit der rationalen Perspektive auseinanderzusetzen. Da die rationale Erkenntnis eine untergeordnete Rolle spielt und die Vorstellung in eine irrationale Richtung geht, verliert nicht nur die Erkenntnis ihre Aufgabe des Unterscheidens zwischen Gut und Böse als Weg zum tugendhaft-richtigen Tun, sondern bereits im Bewusstwerden verliert sich dieser Aufbau. Diese Feststellung ist insofern überraschend, als Goethe sich für die Spinoza-Auslegung Ja-

<sup>2012</sup> Vgl. Wolf, *Streitbare Ästhetik*, S. 156.

<sup>2013</sup> Vgl. Kritschil, *Zwischen „schöpferischer Kraft“ und „selbstgeschaffnem Wahn“*, S. 33.

<sup>2014</sup> Vgl. Kim, *Die Entstehung der Kantischen Anthropologie*, S. 43.

cobis erwärmte und dessen Äußerungen zur personalen Identität des Menschen im sogenannten Spinoza-Streit diskutierte. Jacobi war der Auffassung: „Das Daseyn vernünftiger Naturen wird, zum Unterschiede von allen anderen Naturen, ein persönliches Daseyn genannt. Dieses besteht in dem Bewusstseyn, welches das besondere Wesen von seiner Identität hat, und ist die Folge eines höheren Grades des Bewußtseyns überhaupt.“<sup>2015</sup> War zu Beginn der Aufklärung z. B. bei Condillac das Bewusstsein wenig ausgeprägt, so erfuhr es bei Leibniz schon eine Erweiterung als Startpunkt des Erkenntnisprozesses. Wolff brachte es zudem mit der geistig und wirkenden Kraft der Seele in Zusammenhang.<sup>2016</sup> Hierbei stand es jedoch immer in Verbindung mit der Unterscheidung zwischen dem Empfundenen und dem *Ich*. Daran anschließend wurde der Weg zur Reflexion über das Empfundene beschritten. Auch für Kant ging es vorrangig um die Frage, inwieweit sich das *Ich* selbst erkennen kann, da die Wahrnehmung und Vorstellung des *Ichs* immer subjektiv sei. Obwohl Jacobi ebenso die Identität aus dem Bewusstsein ableitet, rückt nun die Frage nach der persönlichen Einzigartigkeit in den Fokus. Nicht mehr die Tiefe der Erkenntnis, sondern die individuelle Persönlichkeit als Abgrenzung vom anderen wird relevant. Nun war zu Zeiten der *Werther*-Entstehung Jacobis Analyse noch Zukunftsmusik, dennoch überrascht, dass Goethe bei der Schaffung eines *Ich-Subjekts* wie Werther nicht an den gängigen Zusammenhang von Bewusstsein, Selbstbewusstsein und *Ich*-Entstehung anknüpft. Der letzte Absatz von Werthers Aufzeichnungen belegt, dass er Bewusstsein ablehnt:

Was ist der Mensch? der gepriesene Halbgott! Ermangeln ihm nicht da eben die Kräfte, wo er sie am nötigsten braucht? Und wenn er in Freude sich aufschwingt, oder im Leiden versinkt, wird er nicht in beiden eben da aufgehalten, eben da wieder zu dem stumpfen kalten Bewußtsein zurück gebracht, da er sich in der Fülle des Unendlichen zu verlieren sehnte?<sup>2017</sup>

Zwar charakterisiere das Bewusstsein den Menschen, aber es entferne ihn gleichzeitig von seinen tiefsten Sehnsüchten. Damit ist das Bewusstsein als Basis der Erkenntnis kein Weg zum Glück, sondern vielmehr eine Fessel, die den Menschen vom Unendlichen abhält. Hier beginnt Werthers Ablehnung der rationalen Erkenntnis zugunsten des uneingeschränkten Gefühls nicht erst auf der Erkenntnisebene, sondern er beginnt bereits bei der Bewusstwerdung seinen Gegenentwurf vom etablierten Konzept abzugrenzen. So passt es auch, dass Werther vom „dumpfen Bewusstsein“<sup>2018</sup> spricht und ihm dabei eine negative Färbung gibt. Keppler verweist auf die Fragestellung, ob das Subjekt nur Träger von Vorstellungen oder das Bewusstsein über sich selbst ausschlaggebend ist, also ob „das Ich, das sich als Resultat von Erstbewusstsein auf die Welt bezieht, sich damit nicht auch auf sich selbst beziehen sollte und erst dadurch vom Träger zum Eigentümer von Vorstellungen wird“<sup>2019</sup>. Diese Fragestellung erinnert an Kant, der definierte: „Ich bin mir des ‚identischen Selbst‘ bewußt, weil ich die mir gegebenen Vorstellungen als ‚meine‘ Vorstellungen zu einer Einheit zusammenfasse.“<sup>2020</sup> Werthers Bewusstseinsauffassung als Limitierung seiner vorstellenden Fähigkeiten lässt sich als Umdeutung des Bewusstseins lesen. Werthers *Selbst* ist aufgrund seiner Vorstellungen

---

<sup>2015</sup> Zitiert nach Keppler, Grenzen des Ich, S. 108.

<sup>2016</sup> Vgl. Krieger, Die Erziehung zur Individualität und Brauchbarkeit, S. 74.

<sup>2017</sup> Goethe, Werther, S. 273.

<sup>2018</sup> Goethe, Werther, S. 236.

<sup>2019</sup> Keppler, Grenzen des Ich, S. 94.

<sup>2020</sup> Eisler, Kant-Lexikon, S. 246.

individuell, nicht durch das einfache Bewusstsein. Folglich sind seine Vorstellungen nicht im positiven Sinne abhängig vom Bewusstsein, sondern scheinen einer anderen Quelle zu entspringen. Bei Kant ist das *Ich* immer von Vorstellungen begleitet, so dass die enge Beziehung zwischen Werthers *Ich* und seinen individuellen Vorstellungen nachvollziehbar ist.

In der Diskussion um die Selbstmörderin stellt Werther eine „ruhiger Sinneskraft“ fest und sieht diese Kraft nicht im affektiv-sinnlichen Rausch, der bislang durch die sinnliche Empfindung als Begierden und Leidenschaften beschrieben wird, sondern als frei von Sinneseindrücken – sie würde nicht mehr hören, sehen oder fühlen. Hier wird das Bewusstsein zur Ursache ihres Unglücks, während die Verbindung zu den Sinnen aufgelöst ist. Für Werther sind es nicht die Sinne oder darauffolgend die Empfindungen, die das Unglück forcieren, sondern einzig das Bewusstsein über die Realität, in diesem Fall den Verrat des Geliebten. Freude und Leid werden vom Bewusstsein determiniert, so dass der Mensch „die Fülle der Unendlichkeit“ weder im Positiven noch im Negativen erreichen kann. Bewusstsein bedeutet Realität, und Werther bevorzugt die Traumwelt. War es bisher notwendig, die Affekte Freude und Leid durch die Vernunft zu mäßigen, erfolgt diese Mäßigung bzw. Ernüchterung im Fall der Selbstmörderin durch das Bewusstsein, das ihr Ende herbeiführt. Wenn das Bewusstsein ein Leben in der Traumwelt verhindert, bleibt angesichts der harten Realität nur noch der Freitod. In diese Weltsicht passt auch, dass Werther seine negativen Affekte im zweiten Teil des Romans kaum kaschiert. Während er im ersten Teil noch Albert Eifersucht unterstellt und den Neid unter den Menschen tadelt,<sup>2021</sup> brechen im zweiten Teil durch seine vollkommene Flucht in seine Gefühlswelt jene Affekte bei ihm durch: Eifersucht und Neid.<sup>2022</sup> Affekte, die in der aufgeklärten Philosophie in der fehlenden Mäßigung der Begierden und Leidenschaften wurzeln.

Bedenkt man, dass Wolff in der Seele ein Vermögen sieht, das sowohl Empfindungen als auch Einbildungen bereithält und es uns ermöglicht, die Aufmerksamkeit auf eine Sache zu richten, die dadurch klarer wird und uns bewusst wird, wobei wir immer noch andere Dinge wahrnehmen, so ist Werthers Aufmerksamkeit – denn so definiert Wolff diese<sup>2023</sup> – zwar auf die Einbildungen und die Empfindungen gerichtet, bricht danach aber mit dem metaphysischen Aufbau. Der Weg von der Aufmerksamkeit zum Bewusstsein und zum Klären des Bewussten verliert sich. Die Präferenz des Abstraktionsvermögens gegenüber dem Aufmerken und Erkennen bei Kant mit dem Verweis, dass das Abstraktionsvermögen die Vorstellung in der Gewalt hätte, macht deutlich, welchen Stellenwert die Theorie bei Werther hat und wo der Weg der Erkenntnistheorie verlassen wird. Ganz im Sinne Kants, der überzeugt war, aus dem Bewusstsein keine Erkenntnis ableiten zu können, sieht Werther einen Zusammenhang zwischen Bewusstsein und rationaler Erkenntnis, konvertiert diesen aber vom metaphysischen Leitgedanken zum Bremsstein des Glücks.

Als Werther sich um ein arbeitsames Leben bemüht, scheint dieses System aus *attentio* – *abstractio* – *reflexio* – *comperatio* kurz in der sonst gefühlszentrierten Weltsicht durch und er erlaubt sich einen objektiveren Blick auf sich selbst. Er betrachtet seine Mitmenschen und vergleicht:

---

<sup>2021</sup> Vgl. Goethe, Werther, S. 222-230.

<sup>2022</sup> Vgl. Goethe, Werther, S. 260-261.

<sup>2023</sup> Vgl. Krieger, Die Erziehung zur Individualität und Brauchbarkeit, S. 80.

Gedult! Gedult! Es wird besser werden. Denn ich sage dir, Lieber, du hast recht. Seit ich unter dem Volke so alle Tage herumgetrieben werde, und sehe was sie tun und wie sie's treiben, steh ich viel besser mit mir selbst. Gewiß, weil wir doch einmal so gemacht sind, daß wir alles mit uns, und uns mit allem vergleichen; [...].<sup>2024</sup>

Im zweiten Teil des Romans wird das Vergleichen jedoch zum Verhängnis, denn Werther zieht eine Parallele zum Bauernburschen, der zum Mörder wird.<sup>2025</sup> Werther reflektiert das Geschehen rational, aber es gelingt ihm nicht, eine klare Unterscheidung zwischen Gefühlen und Verstand bzw. Gut und Böse zu treffen. Die rationale Erkenntnis versagt.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Goethe im *Werther* einen eigenen Standpunkt vertritt, der auf sein Wissen um die Erkenntnisleiter schließen lässt und den er nun für seinen Entwurf anpasst. Er beschreibt seinen Standpunkt zur Erkenntnistheorie als „das Gewährwerden einer großen Maxime, welches immer eine genialische Geistesoperation ist; man kommt durch Anschauung dazu, weder durch Nachdenken oder Überlieferung“<sup>2026</sup>. So würde die Betonung des Anschauens – bei den hier angeführten Philosophen als *attentio* bezeichnet – Gefühl und Empfindung verstärken, denn dieser Bereich sei dem rein begrifflichen Denken nicht zugänglich.<sup>2027</sup>

#### 3.5.4 Leidenschaften und Begierden als negativer Einfluss auf die Sinneskraft

Mit der Neugestaltung und Bewertung der Schritte zwischen Sinneswahrnehmung und Erkenntnis schließt sich die Frage an, was vom Verstand in dieser gefühlszentrierten Entwicklung übrigbleibt. Die Sinne sind nun vom neutralen Informationsträger zum Akteur geworden:

Wenn ich bei ihr gesessen bin, zwei, drei Stunden, und mich an ihrer Gestalt, an dem Betragen, an dem himmlischen Ausdruck ihrer Worte geweidet habe, und nun so nach und nach alle meine Sinne aufgespannt werden, mir's düster vor den Augen wird, ich kaum was noch höre, und es mich's an die Gurgel faßt, wie ein Meuchelmörder, dann mein Herz in wilden Schlägen den bedrängten Sinnen Luft zu machen sucht und ihre Verwirrung vermehrt.<sup>2028</sup>

Bislang lag die Verwirrung in den dunklen Vorstellungen, bei Werther schließt sie sich direkt an die Sinne an. Sein Fokus liegt auf den ruhigen Sinnen und im Herzen, das vergeblich versucht, die Sinne zu beruhigen – eine Aufgabe, die sonst der Verstand übernahm, ebenso wie das Klären der Vorstellung.

Von den Leidenschaften und Begierden ist hier nicht die Rede, dabei sind es jene Anzeichen, die bislang als Folge der Sinneseindrücke und der dunklen Vorstellungen beschrieben wurden. Die klaren Vorstellungen dagegen führten zur Erkenntnis. Obwohl Werther an anderer Stelle von den Leidenschaften spricht, die in der Philosophie so dringend gemäßigt werden müssen, rehabilitiert er sie wider Erwarten nicht. Er spricht von ängstigenden Leidenschaften, die die Seele quälen,<sup>2029</sup> und wertet sie als schädigend für die Sinne: „Nun mein Lieber, laß uns das auf den Geist anwenden. Sieh den Menschen an in seiner Eingeschränktheit, wie Ein-

---

<sup>2024</sup> Goethe, *Werther*, S. 247.

<sup>2025</sup> Vgl. Goethe, *Werther*, überarbeitete Fassung [in: Schlaffer (Hg.), *Erstes Weimar Jahrzehnt 1775–1786*, S. 418–420].

<sup>2026</sup> Weinhandl, *Die Metaphysik Goethes*, S. 60.

<sup>2027</sup> Vgl. Weinhandl, *Die Metaphysik Goethes*, S. 60.

<sup>2028</sup> Goethe, *Werther*, S. 242.

<sup>2029</sup> Vgl. Goethe, *Werther*, S. 222.

drücke auf ihn wirken, Ideen sich bei ihm festsetzen, bis endlich eine wachsende Leidenschaft ihn aller ruhigen Sinneskraft beraubt, und ihn zu Grunde richtet.“<sup>2030</sup> Die Leidenschaften tragen die Schuld für den Untergang, die Sinne hingegen nicht. Solange die Sinne ruhig sind, scheint Werther zufrieden. Waren es bisher die Sinne, die recht neutral unreflektierte Information weitergegeben haben, die zur Vorstellung wurde, um anschließend durch den Verstand geklärt zu werden, so sind nun die Sinne positiver besetzt und werden erst durch die Leidenschaften zur unkontrollierbaren Gefühlsregung. Auch die Ideen, die sich aus den Sinnen und Vorstellungen ergeben, haben für Werther keinen hohen Stellenwert, sondern einzig die Ruhe der Sinne, nicht die Ruhe der Leidenschaften, liegt ihm am Herzen.

Zwar agiert auch Goethe im klassischen Hell-Dunkel-Schema, aber die klärende Erkenntnis bleibt aus und hat in seinem Konzept keinen Raum: „Wieder mehr in Ahnung und dunkler Begier, als in Darstellung und lebendiger Kraft. Und da schwimmt alles vor meinen Sinnen, und ich lächle dann so träumend weiter in die Welt.“<sup>2031</sup> Während in der Philosophie die verständige Erkenntnis die undeutlichen Vorstellungen klärt, lässt Goethe diesen Konflikt der Klärung offen und wechselt einfach in die Traumwelt. Das Kernstück der metaphysischen Debatte um die Erkenntnis des Menschen wird nicht weiterverfolgt, sondern durch die Traumwelt ersetzt, die keiner rationalen Erkenntnis bedarf, sondern nur einer emotional-illusorischen.

Dabei ist sich Goethe der metaphysischen Auffassung der Sinne, Leidenschaften und Vorstellungen durchaus bewusst. Bereits zu Beginn des Romans spricht Werther davon, dass er vom „Kummer zur Ausschweifung“ und der süßen „Melancholie“ zu den „verderblichen Leidenschaft“ übergegangen sei und dass er eben jenen nicht die aufgeklärt-pietistische Mäßigung widerfahren lasse: „Auch halt ich mein Herzgen wie ein krankes Kind, all sein Wille wird ihm gestattet. Sag das nicht weiter, es gibt Leute, die mir's verübeln würden.“<sup>2032</sup> Die Anspielung auf die Direktive der Mäßigung der Leidenschaften ist unverkennbar. Nicht nur in diesem Ausspruch, sondern auch an anderer Stelle sind es die Kinder, denen Begierden ohne Mäßigung gestattet sind: „Sie sind vertraut, erzählen mir allerhand, und besonders ergötz' ich mich an ihren Leidenschaften und simplen Ausbrüchen des Begehrens, wenn mehr Kinder aus dem Dorfe sich versammeln.“<sup>2033</sup> Bei Kindern lehnt Werther die Mäßigung der Begierden komplett ab und auch in anderem Kontext formuliert Werther seine Kritik an der Mäßigung der Begierden und Leidenschaften. Dies kommt besonders bei seiner Debatte mit Albert zum Ausdruck. Werther glaubt nicht, dass der Mensch genügend Verstand habe, um seine Leidenschaften tatsächlich kontrollieren zu können. „Der Mensch ist Mensch, und das Bißgen Verstand das einer haben mag, kommt wenig oder nicht in Anschlag, wenn Leidenschaft wüetet, und die Grenzen der Menschheit einen drängen.“<sup>2034</sup> Damit hebt Werther nicht nur das Bewusstsein aus, sondern verweist ebenso den Verstand auf die Plätze. Die Säulen der metaphysischen Erkenntnistheorie werden nach und nach kleiner. Obwohl die Leidenschaften nicht positiv besetzt sind, wird die Fortführung der aufgeklärten Wissenschaftler zur Mäßigung der Leidenschaften über den Verstand und die Erkenntnis als wirkungslos klassifiziert. Es stellt

---

<sup>2030</sup> Goethe, Werther, S. 235.

<sup>2031</sup> Goethe, Werther, S. 203.

<sup>2032</sup> Goethe, Werther, S. 200.

<sup>2033</sup> Goethe, Werther, S. 207.

<sup>2034</sup> Goethe, Werther, S. 237.



sich nun die Frage nach dem Umgang mit den Leidenschaften, wenn der Verstand kein ausreichendes Mittel mehr ist. Im *Werther* wird zwar die Notwendigkeit einer solchen Lösung zur Beherrschung der Begierden angemahnt, aber nicht ausgeführt. Lottes Versuch, ihrem Verhältnis zu Werther die ungezügelte Leidenschaft zu nehmen, scheitert: „Werther, Sie können, Sie müssen uns wiedersehen, nur mäßigen Sie sich. O! warum mußten Sie mit dieser Heftigkeit, dieser unbezwinglich haftenden Leidenschaft für alles, das Sie einmal anfassen, geboren werden.“<sup>2035</sup>

### 3.5.5 Wahnsinn als Folge der eingeschränkten Leidenschaften

Die Frage nach den ungezügelten Leidenschaften stellt sich in Goethes Roman im Gespräch zwischen Werther und Albert. Im Kontext des Selbstmords macht Albert die Leidenschaften für den Wahnsinn verantwortlich, „weil ein Mensch, den seine Leidenschaften hinreißen, alle Besinnungskraft verliert, und als ein Trunkener, als ein Wahnsinniger angesehen wird“<sup>2036</sup>. Alberts Standpunkt entspricht der sittlichen Auffassung.<sup>2037</sup> Werther folgt dieser Argumentation nicht, was allerdings weniger im Zusammenhang von Leidenschaft und Wahnsinn zu sehen ist, sondern in Werthers Abneigung gegen gängige Pauschalurteile:

Ach ihr vernünftigen Leute! [...] Leidenschaft! Trunkenheit! Wahnsinn! Ihr steht so gelassen, so ohne Teilnahme da, ihr sittlichen Menschen [...] Ich bin mehr als einmal trunken gewesen, und meine Leidenschaften waren nie weit vom Wahnsinne, und beides reut mich nicht, denn ich habe in meinem Maße begreifen lernen: Wie man alle außerordentlichen Menschen, die etwas großes, etwas unmöglich scheinendes wirkten, von jeher für Trunkene und Wahnsinnige ausschreien müßte.<sup>2038</sup>

Wahnsinn ist ihm lieber als ein klares, bewusstes Gefühl für die Qual.<sup>2039</sup> Obwohl Werther die Leidenschaften vordergründig skeptisch bewertet, verfiert er hier die Ansicht, dass nur durch Leidenschaft Großes erreicht werden könne. Ebenso verteidigt er den Mörder, der aus Leidenschaft mordet. Sowohl im Gespräch mit Albert als auch bei der Verteidigung des Mörders zeigt sich, dass Werther die Leidenschaften für verzeihbar hält, selbst wenn damit Schäden für die Gemeinschaft einhergehen. Die Gefühlsmäßigkeit wiegt mehr als der unmäßige Ausbruch der Leidenschaft und dessen Schäden für andere. Gleichzeitig rückt er in beiden Situationen die Leidenschaften und den Wahnsinn dicht aneinander, wie es auch die aufgeklärte Philosophie tut.

Ihm ist also die Gefahr der ungemäßigten Leidenschaften bewusst, gleichzeitig verteidigt er sie gegen die sittliche Gesellschaft. Das Vermögen des *Ichs* auf Basis der Leidenschaft, Großes zu vollbringen, und das subjektive Gefühl der Liebe sind für Werther wichtig und lassen die Kollateralschäden für die Gesellschaft entschuldigen. Werther führt deutlich vor, dass die Mäßigung der Leidenschaften lediglich aus Rücksicht auf die Gesellschaft und die Sittlichkeit der Gemeinschaft gefordert wird, während ein autarkes *Ich* uneingeschränkt leidenschaftlich sein darf. So kristallisieren sich die absolute Hingabe an die Leidenschaften als Kernproblem des Romans heraus: „Werther enacts a universal human dilemma; the choice between self and

---

<sup>2035</sup> Goethe, *Werther*, S. 279.

<sup>2036</sup> Goethe, *Werther*, S. 233-234.

<sup>2037</sup> Vgl. Hermann-Huwe, „Pathologie und Passion“, S. 53.

<sup>2038</sup> Goethe, *Werther*, S. 234.

<sup>2039</sup> Vgl. Schmidt, Richardson, Rousseau und Goethe, S. 150.

other.“<sup>2040</sup> Werther kann mit dieser Anschauung kein Roman der bürgerlichen, gemeinschafts-fokussierten Empfindsamkeit mehr sein, denn er thematisiert den Kernkonflikt einer ganzen Epoche. Schon Rousseau versuchte in seinem Gesellschaftsvertrag diese Diskrepanz zu überwinden. Während die literarische Zuordnung zur Empfindsamkeit damit anachronistisch ist, sind die erkenntnistheoretischen Wurzeln des Romans weiterhin gegeben.

### 3.5.6 Einbildungskraft und Vorstellung als Grundlage einer individuellen Welt

Das direkte Zusammenspiel von Leidenschaft und Wahnsinn findet sich in der Philosophie in dieser Form nicht, sondern bezieht die Vorstellung und Einbildungskraft ein. Die Vorstellung ist in der Metaphysik das Produkt aus Sinneseindrücken und Empfindungen, woraus sich die Einbildung entwickelt. Wie auch beim Bewusstsein liegen dazwischen weitere Erkenntnis-schritte. Im *Werther* ist diese Reihenfolge komprimierter. Goethes Vorstellung der Einbil-dungskraft scheint weniger detailliert zu sein als in der philosophischen Analyse. Sie stelle „ein Vermögen dar, das sich in der Gestaltung und Umwandlung von Bildern – in einem me-taphorischen Prozeß – äußert. Auf diese Weise kann der jeweilige Einfall ausgedrückt wer-den. Um Produktivität geht es beim imaginären Prozeß, um ‚Gestaltung, Umgestaltung‘“<sup>2041</sup>. In seinen *Maximen und Reflexionen*<sup>2042</sup> schreibt er, dass der Verstand auf das Gewordene an-gewiesen wäre und die Einbildungskraft „das Entstehen statt des Entstandenen“<sup>2043</sup> zu repro-duzieren suche.

Diese Auffassung erinnert an Herder, der Einfühlungsvermögen und Empfindung verbindet. Die Einbildungskraft mache die Affekte anschaulich: „Sobald im Innern des Menschen Bilder auftreten, werden sie von der Einbildungskraft ergriffen und – wie es heißt – ‚abgedrückt‘“. Die Affekte verkörpern sich in „lebhaft[e] Begriffe[n], Bilder[n], Gestalten und Formeln“ der Seele“<sup>2044</sup>. Obwohl Herder sich eingehend mit den sinnlich-affektiven Komponenten be-schäftigt, lässt sich ebenso Kants Anschauung im *Werther* erkennen. So ist bei Kant in erster Linie der Wahnsinn Resultat einer fehlgeleiteten Einbildungskraft. Zwar knüpft Kant an die Sinneserfahrung an, um daraus die Einbildungskraft abzuleiten, unterteilt hier aber zwischen der produktiven, reproduzierenden und der dichtenden Einbildungskraft. Das Erinnerungs-vermögen, das ebenso Wolff und Baumgarten der Einbildungskraft zuschreiben und das bei Condillac eine zentrale Bedeutung innehat, ist bei Kant an die reproduzierende Einbildungs-kraft gekoppelt, bei der Gegenwärtiges mit der Erinnerung abgeglichen wird. In Bezug auf *Werther* ist Kants Definition der dichtenden Einbildungskraft interessant, denn hier siedelt Kant Wahnsinn, Traum und Phantasie an. Goses These, dass die Phantasie im 18. Jahrhundert als Gefühlsäußerung aufgefasst wird,<sup>2045</sup> ist auf die philosophische Erörterung nicht übertrag-bar, denn hier hängen vorrangig Phantasie und Einbildung zusammen. Der dichtenden Einbil-

---

<sup>2040</sup> Bell, Goethe's Naturalistic Anthropology, S. 72.

<sup>2041</sup> Kritschil, Zwischen „schöpferischer Kraft“ und „selbstgeschaffnem Wahn“, S. 11.

<sup>2042</sup> Goethe, Johann Wolfgang von, *Maximen und Reflexionen*, zu Lebzeiten gedruckt, Stuttgart, 1833 [zitiert nach: Fink, Gonthier-Louis (Hg.), Johann Wolfgang Goethe, Wilhelm Meisters Wanderjahre, *Maximen und Reflexionen*, in: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, Münchner Ausgabe, München, 1991, S. 821].

<sup>2043</sup> Maatsch, Ideen mit den Augen sehen, S. 75.

<sup>2044</sup> Kritschil, Zwischen „schöpferischer Kraft“ und „selbstgeschaffnem Wahn“, S. 29.

<sup>2045</sup> Vgl. Gose, Goethes Werther, S. 18.

denkungs-kraft hält Kant eine fruchtbare Vorstellung zugute, die über die Sinne hinausgeht, verweist aber darauf, dass die Leidenschaften hierbei verstärkend wirken. Hierin liegt für Kant der Ansatz des Wahnsinns. Zwar ist die Einbildungskraft das zentrale Instrument, den Ausschlag zum Wahnsinn geben aber die ungezähmten Leidenschaften. Kant folgt hier seinen Vorgängern und plädiert für eine Mäßigung der Leidenschaften, denn das Entgleiten der Macht über sie ist für Kant Kennzeichen des Wahnsinns.

Folgt man der philosophischen Lehre bei der, wenn Empfindung und Einbildung nicht übereinstimmen, dunkle Vorstellungen entstehen, aus denen dann die Begierden erwachsen,<sup>2046</sup> ist es nötig, Werthers Einbildungskraft zu betrachten. Denn neben den Leidenschaften haben ebenso die Empfindungen großen Anteil an den dunklen Einbildungen, wie bereits Baumgarten ausführte:

[I]ndem die Empfindungen, welche mit den Einbildungen zugleich wirklich sind, diese auch verdunkeln, so bilde ich mir nichts so klar ein, als ich es empfunden habe, doch dergestalt, daß der Grad der Klarheit der Einbildung von dem Grade der Klarheit der Empfindungen, welche durch jene wiederholt werden, abhänget. Folglich je stumpfer oder schärfer der Sinn ist [...] desto dunkeler oder klärer kann die Einbildung seyn.<sup>2047</sup>

Für den Wolff-Schüler ist die Unterscheidung zwischen Einbildung, Vorstellungen und Empfindung vom Grad der Klarheit abhängig. Genau hier verschwimmen bei Werther stetig die Sinne, die wiederum die Grundlage der Empfindung sind. Goethe ersetzt das Hell-Dunkel-Schema durch eine unklare Sinnenwelt.

Zunächst beschreibt Werther gleich in seinem ersten Brief die reproduzierende Einbildungskraft, die er für die Ursache vieler Schmerzen hält: „Gewiß Du hast recht, Bester: der Schmerzen wären minder unter den Menschen, wenn sie nicht – Gott weiß warum sie so gemacht sind – mit so viel Emsigkeit der Einbildungskraft sich beschäftigten, die Erinnerungen des vergangenen Übels zurückzurufen, ehe denn eine gleichgültige Gegenwart zu tragen.“<sup>2048</sup> Diese Form der Einbildung wird mit dem Kennenlernen von Lotte um die sogenannte dichtende Einbildung ergänzt und überlagert. Nach der Begegnung mit ihr sieht Werther nur noch sie, erkennt aber die leidenschaftliche Wirkung und die Verblendung, die ihn betrügt und von der realen Welt isoliert.<sup>2049</sup>

So gleitet Werther stetig in eine phantastische Einbildungskraft, die keine Verankerung mehr in der Wirklichkeit hat. Seine Einbildung hat nichts Reproduzierendes mehr, sondern beschränkt sich auf die Phantasie: „Was die Einbildungskraft für ein göttliches Geschenk ist, [...] ich konnte mir einen Augenblick vorspiegeln, als wäre es an mich geschrieben.“<sup>2050</sup>

Bald schon lassen sich Empfindungen, für die bei Werther das Herz steht, nicht mehr von den Einbildungen trennen. Wenn Werther sagt: „Sie sollte es nicht tun! sollte nicht meine Einbildungskraft mit diesen Bildern himmlischer Unschuld und Seligkeit reizen und mein Herz aus dem Schlafe, in den es manchmal die Gleichgültigkeit des Lebens wiegt, nicht wecken!“<sup>2051</sup>, so beschreibt er die gefühlsmäßige Verbindung zwischen seinem empfindsamen Herzen und

---

<sup>2046</sup> Vgl. Wolff, Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 815.

<sup>2047</sup> Baumgarten, Metaphysik, S. 127.

<sup>2048</sup> Goethe, Werther, S. 197.

<sup>2049</sup> Vgl. Goethe, Werther, S. 241-242.

<sup>2050</sup> Goethe, Werther, überarbeitete Fassung [in: Schlaffer (Hg.), *Erstes Weimar Jahrzehnt 1775–1786*, S. 420].

<sup>2051</sup> Goethe, Werther, überarbeitete Fassung [in: Schlaffer (Hg.), *Erstes Weimar Jahrzehnt 1775–1786*, S. 421].

der Einbildung. Sicher sind auch vor ihrem Kennenlernen Gefühle und Phantasie miteinander verknüpft, denn die Phantasie sei in seinem Herzen,<sup>2052</sup> doch lassen sich Werthers Einbildungen in diesem Kontext als künstlerisch einordnen. Schließlich spricht er vom Malen der Natur und sucht nach Ausdrucksmöglichkeiten. Hier wird Kants dichtendes Einbildungsvermögen aufgegriffen, das auch Sulzer als Basis des Künstlers definiert. So ist es auch die dichtende Einbildungskraft, die Werther beschreibt, wenn er Lotte verlassen hat: „Unsere Einbildungskraft, durch ihre Natur gedrungen sich zu erheben, durch die phantastischen Bilder der Dichtkunst genährt, bildet sich eine Reihe Wesen hinauf, wo wir das unterste sind, und alles außer uns herrlicher erscheint, jeder andre vollkommener ist. Und das geht ganz natürlich zu.“<sup>2053</sup>

Dennoch wird spürbar, dass die dichtende, künstlerische Einbildungskraft mehr und mehr an Einfluss verliert, was u. a. daran liegt, dass Sinne und Empfindungen nicht mehr klar sind. „ich weiß nicht, wie ich mich ausdrücken soll, meine vorstellende Kraft ist so schwach, alles schwimmt, schwankt vor meiner Seele, daß ich keinen Umriß packen kann; aber ich bilde mir ein, wenn ich Ton hätte oder Wachs, so wollt ich’s wohl herausbilden.“<sup>2054</sup> Letztlich beschreibt er ähnlich wie Baumgarten die fehlende Klarheit seiner Sinne und Empfindungen, die die Vorstellung schwächen und so in Folge für die Einbildungskraft kein eindeutiges und klares Fundament bilden können. Dennoch ist sich Werther zunächst noch darüber bewusst, dass seine Einbildung eine Welt geschaffen hat, die für ihn Antrieb war, der Realität hingegen nicht zwingend entsprach: „Ich leide viel, denn ich habe verloren was meines Lebens einzige Wonne war, die heilige, belebende Kraft, mit der ich Welten um mich schuf. Sie ist dahin!“<sup>2055</sup> Ist bei Kant Schmerz der Stachel der Tätigkeit, wird er bei Goethe durch die Illusion ersetzt.

Spätestens im Brief vom 30. November, in dem Werther von seiner Begegnung mit dem Blumen suchenden Heinrich schreibt, wird die Übersteigerung der Einbildung, die fehlgeleitete Erinnerung und der daraus geschlossene Wahnsinn noch deutlicher. Dieses Unvermögen, Vorstellung und Erinnerung abzugleichen, nimmt den Faden der philosophischen Diskussion auf.

Damit beschreibt Werther drei unterschiedliche Arten von Einbildungskraft, die sich mit den drei Klassifizierungen bei Kant decken: die reproduzierende Einbildungskraft des Erinnerns, die dichtende Einbildungskraft des Künstlers und schließlich die wahnsinnige Einbildungskraft, die Realität und Wunsch nicht mehr voneinander unterscheiden kann. Die Einschätzung von Kraitschil, nach der sich Goethe in Bezug auf die Einbildungskraft weder dem Extremen der Ablehnung noch der Überhöhung unterwerfe, sondern die Vielfalt und Ambivalenz beleuchte und diese als lebenswichtiges, schöpferisches Vermögen darstelle, sofern es mit der Erfahrung kooperieren würde, lässt sich für Werther nicht halten. Ebenso fraglich ist die Diagnose, dass sich erst mit der absoluten Verbindung von Freiheit und Realitätsverlust eine krankhafte Tendenz zeige.<sup>2056</sup> Goethe stellt die gesamte Palette der Einbildungskraft dar und führt anschließend als „Fehlentwicklung“ den Wahnsinn an, der bereits in dieser Konstellation angelegt ist und schon aufgrund des fehlenden Bewusstseins und der minimierten Erkennt-

---

<sup>2052</sup> Vgl. Goethe, Werther, S. 199.

<sup>2053</sup> Goethe, Werther, S. 247.

<sup>2054</sup> Goethe, Werther, S. 228.

<sup>2055</sup> Goethe, Werther, S. 266.

<sup>2056</sup> Vgl. Kraitschil, Zwischen „schöpferischer Kraft“ und „selbstgeschaffnem Wahn“, S. 10.

nis keine Möglichkeit einer geklärten Einbildungskraft bietet. Bereits hier wird daher die ganze bis dato bekannte Bandbreite der Einbildung, wie sie zuletzt Kant dargestellt hat, nicht nur bedient, sondern um ihre Anknüpfungspunkte wie das Gedächtnis gebracht und überschreitet dabei den Grenzbereich der Krankheit hin zum Wahnsinn. Werthers Gedächtnis ist ein Gefühls- und Stimmungsgedächtnis und verlässt damit die Position, die noch Condillac dem Gedächtnis zugeschrieben hatte. Zwar hatte auch er das Gedächtnis mit der Einbildung verbunden, es aber über der Vorstellung angesiedelt, um mit Hilfe des Gedächtnisses Einbildungen haben zu können. Erst wenn wir Herr über unsere Vorstellungen seien, sollte das Gedächtnis eine Rolle spielen. Sowohl Einbildung als auch Gedächtnis sah er als Parameter für das Begreifen an.<sup>2057</sup> Da Werthers Gedächtnis nur Stimmungen speichert, kann er – will man Condillacs Schema bemühen – auch nur Vorstellungen mit seinem sentimentalischen Gedächtnis abgleichen und so nur zu einer Einbildung basierend auf Stimmungen kommen, die ein rationales Begreifen unmöglich macht. Condillacs Weg hin zur Ideen-Verknüpfung mag noch in seinen einzelnen Schritten bestehen, aber durch das einzig auf Stimmungen konzentrierte Gedächtnis kann die Verknüpfung der Ideen nur noch im Bereich der Gefühle funktionieren.

Werthers übersteigerte, unkontrollierte Empfindungen machen es unmöglich, die Einbildung zu kontrollieren, so dass sie ins Extreme umschlägt. Als Komponente der Einbildung bringt der Kontrollverlust darüber das ganze Konzept ins Wanken. „Die pathologische Imagination führt zu Realitäts- und Ichverlust. Begleit- und Folgeerscheinungen sind hier Melancholie, Hypochondrie und Wahnsinn.“<sup>2058</sup> Die Frage nach dem Umgang mit den unangenehmen Empfindungen und die Kontrolle der Empfindung wird von Werther eingangs sogar angeführt und der Hinweis des jungen Herren, dass man doch Herr seiner Empfindungen sein möge,<sup>2059</sup> verweist auf die allgemeine Denkrichtung der Aufklärung, doch verschwindet jene bei Werther mit der Vertiefung der Bekanntschaft zu Lotte. Zu Beginn des Romans sieht Werther hier noch keine Gefahr. Gleichzeitig lässt sich diese Stelle mit Bezug auf Sulzers Abhandlung zu den angenehmen und unangenehmen Empfindungen lesen. Werthers Standpunkt macht deutlich, dass er den Lastern, unangenehmen Empfindungen und der Missgunst eine optimistische Weltsicht entgegensetzen möchte, geht aber über den Hinweis, dass wir „das Gemüt nicht in unserer Gewalt“<sup>2060</sup> haben, hinweg. Für ihn hängt vieles von uns selbst ab. Dem Schicksal ergibt er sich zunächst nicht, kann er doch Lottes Eheschließung beispielsweise nicht annehmen. Damit fordert er sein Schicksal geradezu heraus und belegt mit seinem Tod, dass er die Empfindungen nicht mehr steuern kann, wodurch sein Vorstellungsvermögen getrübt ist.

Nun darf eine Betrachtung des philosophischen Gedankenguts im *Werther* nicht nur auf Kant abzielen, sondern auch Sulzer muss Erwähnung finden, und das nicht nur, weil er eingangs von Werther erwähnt wird. Es ist anzunehmen, dass Goethes Aversion gegen Sulzers Lexikon maßgeblich in der Definition der Einbildungskraft begründet lag. Da diese dazumal eine wichtige Komponente im Erkenntnis-System war, musste, wer hier neue Wege gehen wollte, zur Einbildung Stellung beziehen. Ihre Definition ist von Wolff bis Kant ziemlich identisch geblieben. Sulzer, als Wolff-Schüler, versucht sich mit seinem Lexikon an einer Ergänzung

---

<sup>2057</sup> Vgl. Condillac, *Essai über den Ursprung*, S. 134.

<sup>2058</sup> Kritschil, *Zwischen „schöpferischer Kraft“ und „selbstgeschaffnem Wahn“*, S. 12.

<sup>2059</sup> Vgl. Goethe, *Werther*, S. 220-221.

<sup>2060</sup> Goethe, *Werther*, S. 220.

der rationalen Lehre durch die sinnliche Komponente und will damit für die Kunst eintreten. Goethe unterstellt ihm, den Kunstbegriff nicht zu verstehen, das Nachahmungsprinzip zu missverstehen und den Anspruch an den Künstler zu verfehlen. Insbesondere wehrt sich Goethe gegen die Nützlichkeitsausrichtung und das Ordnungsprinzip seiner Zeit,<sup>2061</sup> die Sulzer als Leitlinien für die Einbildungskraft gefordert hat.

Denn die Einbildungskraft ist an sich leichtsinnig, ausschweifend und abenteuerlich, wie die Träume, die ihr Werk sind, wenn sie allein in der Seele wirkt: allein kann sie den Künstler nicht groß machen. Ein feines Gefühl der Ordnung und Übereinstimmung muss sie beständig begleiten, um dem Werk, das sie erschafft, Wahrheit und Ordnung zu geben; eine durchdringende Beurteilungskraft und starke aber allezeit auf Wahrheit und auf die wichtigsten Beziehungen der Dinge gegründete Empfindungen, müssen die Herrschaft über sie behalten.<sup>2062</sup>

Nicht nur die Figur des Werthers, sondern auch der ganze Roman lebt von einer Einbildungskraft, die nicht reguliert ist und damit im Kontrast zu Sulzers Forderung steht. Werther sieht sich als den größten Künstler, wenn seine Vorstellungen einfach durch ihn hindurchströmen. So wird die ganze Epoche des Sturm und Drangs eine freie Einbildungskraft kennzeichnen, die Sulzer limitieren wollte.

### 3.5.7 Der Traum als Täuschung

Neben der uneingeschränkten Einbildungskraft adressiert die Betonung der Sinnlichkeit einen weiteren Diskussionspunkt: Bislang stand der Betrug durch die Sinne in Form falscher Vorstellungen im Mittelpunkt. Immer wieder wird in der Philosophie nach der Fehlerquelle für die unvollkommene Erkenntnis gesucht und fast durchgängig wird die Verbindung von Sinnen und Vorstellungen als Ursache genannt. Es wird stetig darauf hingewiesen, dass es des Verstands bedürfe, um hier für Klarheit zu sorgen. So wundert es nicht, dass bei Werthers Eintritt in die Arbeitswelt, wo Verstand und Logik gefordert sind, seine Sinne darniederliegen. Werther vergleicht seinen Seelenzustand mit optischem Betrug, wobei er die Sinne in für ihn unproduktiver Weise erwähnt:

Wenn Sie mich sähen meine Beste, in dem Schwall von Zerstreuung! Wie ausgetrocknet meine Sinne werden, nicht Einen Augenblick der Fülle des Herzens, nicht Eine selige tränenreiche Stunde. Nichts! Nichts! Ich stehe wie vor einem Raritätenkasten, und sehe die Männgen und Gälgen vor mir herumrücken, und frage mich oft, ob's nicht optischer Betrug ist.<sup>2063</sup>

Doch Werthers wahre Täuschung liegt nicht in den Sinnen in Kombination mit den Vorstellungen, sondern setzt eine Entwicklungsstufe höher als Produkt der Einbildungskraft an: in seiner Phantasie und seinen Träumen. „Umsonst strecke ich meine Arme nach ihr aus, Morgens wenn ich von schweren Träumen aufdämmere, vergebens such ich sie Nachts in meinem Bette, wenn mich ein glücklicher, unschuldiger Traum getäuscht hat.“<sup>2064</sup> Werther sagt selbst, dass er sich in seinen Träumen verliere,<sup>2065</sup> und so betrügen ihn nicht die Sinne, bzw. nur in

---

<sup>2061</sup> Vgl. Kramer, Olaf, Goethe und die Rhetorik, Berlin, 2010, S. 123.

<sup>2062</sup> Sulzer, Johann Georg, Allgemeine Theorie der Schönen Künste in einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden, Artikeln abgehandelt, Leipzig, 1771. S. 292.

<sup>2063</sup> Goethe, Werther, S. 251.

<sup>2064</sup> Goethe, Werther, S. 240.

<sup>2065</sup> Vgl. Goethe, Werther, S. 261.

dem Maße, wie sie zur Einbildung beitragen, sondern Werther gaukelt sich im Traum eine Welt vor und betrügt sich selbst.

Sowohl bei Wolff als auch bei Baumgarten und Kant sind Träume ein Produkt der Einbildungskraft und gleichermaßen im Werther, der sie als legitimes Mittel zum Ertragen der bedrückenden Wirklichkeit sieht:

Daß das Leben des Menschen nur ein Traum sei, ist manchem schon so vorgekommen, und auch mit mir zieht dieses Gefühl immer herum. Wenn ich die Einschränkung so ansehe, in welche die tätigen und forschenden Kräfte des Menschen eingesperrt sind, wenn ich sehe, wie alle Wirksamkeit dahinaus läuft, sich die Befriedigung von Bedürfnissen zu verschaffen, die wieder keinen Zweck haben, als unsere arme Existenz zu verlängern, und dann, daß alle Beruhigung über gewisse Punkte des Nachforschens nur eine träumende Resignation ist, da man sich die Wände, zwischen denen man gefangen sitzt, mit bunten Gestalten und lichten Aussichten bemalt. Das alles, Wilhelm, macht mich stumm. Ich kehre in mich selbst zurück, und finde eine Welt! Wieder mehr in Ahnung und dunkler Begier, als in Darstellung und lebendiger Kraft. Und da schwimmt alles vor meinen Sinnen, und ich lächle dann so träumend weiter in die Welt.<sup>2066</sup>

Die eigene Welt, in die sich Werther träumend immer weiter zurückzieht, erinnert an Kants Aussage „Wenn wir wachen, so haben wir eine gemeinschaftliche Welt; schlafen wir aber, so hat jeder seine eigene“<sup>2067</sup>, mit der sich Kant auf den Traum bezieht. Ebenso lässt sich der Rückzug in die eigene Welt mit der Rückwendung in den Naturzustand nach Rousseau in Verbindung bringen.<sup>2068</sup> Grund für die eigene Welt sind – da sind sich alle in dieser Arbeit angeführten Philosophen einig – die Empfindungen, die die Einbildungskraft bedienen. So würden im Traum Empfindungen verarbeitet, was ein natürlicher Prozess sei.<sup>2069</sup>

Kurz, ich stieg aus dem Wagen wie ein Träumender, als wir vor dem Lusthause still hielten, und war so in Träumen rings in der dämmernden Welt verloren, daß ich auf die Musik kaum achtete, die uns von dem erleuchteten Saal herunter entgegen schallte.<sup>2070</sup>

Doch bei Werther vermischen sich bereits mit dem ersten Treffen von Lotte Traum und Wirklichkeit. Werther schläft nicht und träumt dennoch. Dabei ist es nicht der Tagtraum, sondern eine aus Empfindung geborene Schwärmerei, die philosophisch ebenso der Einbildungskraft und dem Traum zugeordnet wird. So ist die Verwechslung von Einbildung und Empfindung im Wachzustand für Baumgarten Schwärmerei. Daran reiht sich die Verrücktheit, die immer dann gegeben ist, wenn die Unterscheidung von Traum und Wirklichkeit beim Aufwachen ausbleibt,<sup>2071</sup> so wie wir es im letzten Brief von Werther mitverfolgen können: „Wachend und träumend füllt sie meine ganze Seele.“<sup>2072</sup>

Goethe schöpft im Bereich der Einbildungskraft alle Facetten der damaligen Erörterung aus, verzichtet aber auf die vielfach geforderte verständige Ordnung. Für Werther ist das Leben ein Traum, was ihm durch seine Gefühlsgewissheit bestätigt wird.<sup>2073</sup>

---

<sup>2066</sup> Goethe, Werther, S. 203.

<sup>2067</sup> Kant, Anth, AA VII, 190.

<sup>2068</sup> Vgl. Starobinski (zugeeignet), Rousseaus „Nouvelle Héloïse“ und Goethes „Werther“ S. 621.

<sup>2069</sup> Vgl. Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 799.

<sup>2070</sup> Goethe, Werther, S. 212.

<sup>2071</sup> Vgl. Baumgarten, Metaphysik, S. 135-136.

<sup>2072</sup> Goethe, Werther, S. 273.

<sup>2073</sup> Vgl. Gose, Goethes Werther, S. 17.

### 3.5.8 Empfindung, Einbildung und Traum ohne regulierenden Verstand

Nun ist Werther gerade für den Umbruch der rational geprägten Denkweise der Aufklärung hin zum empfindsamen Genie berühmt. Die Antithetik von Herz und Verstand kommt nirgendwo so deutlich zum Ausdruck wie im *Werther*. „Werther ist außerstande, als bloß intellektuelles Wesen zu existieren, das heroisch seine sinnliche Natur zu Gunsten einer geistigen Vollkommenheit zu bekämpfen und zu unterdrücken sucht“<sup>2074</sup>, wie es sowohl Pietismus als auch Wolffianismus fordern. Auch Herder hatte zumindest eine Symbiose aus Sinnlichkeit und Intellekt gefordert und keine Einseitigkeit eines einzelnen Erkenntnisweges. Bereits im vorherigen Abschnitt wurde deutlich, dass Goethe bewusst auf die übergeordneten Erkenntniswege verzichtet und sein Roman so in die Dramatik des Selbstmords münden kann. Werther ist davon überzeugt, dass sein Herz höher zu werten ist als sein Verstand,<sup>2075</sup> und verweigert sich der Regulierung der Einbildungskraft, um so in seine hypersensitive Traumwelt flüchten zu können. Die bisherige Rangordnung zwischen unteren und oberen Erkenntniswegen kehrt Werther dabei um: „By downgrading the intellect and upgrading the senses, Werther levels the traditional hierarchy of mental faculties, so that intellect is no longer the sole criterion of truth.“<sup>2076</sup>

Da nun aber die Sinne täuschen können, wie die Metaphysik immer wieder betont, steht diese Wahrheit auf tönernen Füßen. Zudem macht das Ausklammern der Wirklichkeit über die Negerung des Verstandes die Auflösung der Handlung im Selbstmord erst möglich, bietet aber darüber hinaus die Handhabe, Kritik an der rationalen Denkweise der universitären Philosophie zu üben. Einerseits folgt Goethe einigen Überlegungen der metaphysischen Theorie. Andererseits entsteht durch die Änderung der Rangfolge zwischen unteren und oberen Erkenntniswegen unter geändertem Vorzeichen ein Ungleichgewicht, aus dem sich die Epoche des Sturm und Drangs speist und auch noch bei Tieck zu finden ist. Waren bislang beide Bereiche, wenn auch hierarchisch geordnet, eng miteinander verknüpft, so werden nun die Verbindungen voneinander gelöst. Zwar führt das Zurückdrängen des ordnenden Verstandes Werther in die Katastrophe, so dass Goethe hier eigentlich aufzeigt, wie sinnvoll der regulierende Verstand für ein Leben in der Gemeinschaft ist, gleichzeitig bietet ihm der Roman aber eine Plattform, um die etablierte Lehre als verstaubt zu kritisieren. Das Gefühl übernimmt „bei Werther eine Funktion, die bei anderen Menschen durch den Verstand bewirkt wird“<sup>2077</sup>. So ist es kein Zufall, dass der universitär-gebildete Doktor als „dogmatische Drahtpuppe“<sup>2078</sup> bezeichnet wird – ohne Gefühl, sondern ganz als Marionette seines Verstandes. Außerdem fällt in Zusammenhang mit der Erziehung der Kinder immer wieder Werthers Ablehnung der Pädagogik auf.<sup>2079</sup> Seine Ablehnung richtet sich nicht gegen den Verstand als Denkfähigkeit und Erkenntnisinstrument, sondern gegen den Glauben an einen Verstand, der in Werthers Augen z. T. „mehr Eigensinn und übler Humor als Eingeschränktheit des Verstandes“<sup>2080</sup> ist. Er stört sich an einem System, das den Verstand gegenüber den Empfindungen präferiert,

---

<sup>2074</sup> Müller, Zeitkritik und Utopie, S. 32.

<sup>2075</sup> Vgl. Goethe, *Werther*, S. 259.

<sup>2076</sup> Bell, *Goethe's Naturalistic Anthropology*, S. 106.

<sup>2077</sup> Gose, *Goethes Werther*, S. 17.

<sup>2078</sup> Goethe, *Werther*, S. 218.

<sup>2079</sup> Vgl. Goethe, *Werther*, S. 224.

<sup>2080</sup> Goethe, *Werther*, S. 220.



gleichzeitig aber keine wirklich intelligente Erkenntnis beinhaltet, sondern nur in leere, stupide Regulierung mündet.

Darüber hinaus rebelliert Werther gegen die schulmeisterliche Art, für die sein Vorgesetzter steht.<sup>2081</sup> Jedoch geht es ihm weniger um eine Kritik des Verstandes, als wiederum um die Enge des dogmatischen Denkens. Noch deutlicher wird die Kritik am christlichen Dogmatismus im Brief vom 15. September, wenn die Nussbäume gefällt wurden.<sup>2082</sup>

Ein hageres, kränkliches Tier, das sehr Ursache hat an der Welt keinen Anteil zu nehmen, denn niemand nimmt Anteil an ihr. Eine Fratze, die sich abgibt gelehrt zu sein, sich in die Untersuchung des Kanons meliert, gar viel an der neomodischen moralisch kritischen Reformation des Christentumes arbeitet, und über Lavaters Schwärmereien die Achseln zuckt, eine ganz zerrüttete Gesundheit hat, und auf Gottes Erdboden deswegen keine Freude.<sup>2083</sup>

Kritisiert wird hier die Empfindungslosigkeit der Frau ebenso wie das moralische Christentum und eine vermeintliche Gelehrtheit. Doch all dies ist nicht mit dem Verstand im Rahmen der aufgeklärten Theorie gleichzusetzen. Was Werther kritisiert, ist vielmehr die unreflektierte, einzig auf Nützlichkeit ausgerichtete Weltsicht, die ihn auch bei Sulzers Abhandlung abstößt.<sup>2084</sup> Er „erlebt die Natur als Negation des Nützlichkeitszusammenhangs seiner gesellschaftlichen Gegenwart“<sup>2085</sup>, was sich in der Szene der abgeholzten Nussbäume widerspiegelt. Lavater wirft Goethe vor, „daß Phrase der Empfindung, Ausdruck den Gedanken meist so entwickelt [werden], daß alles zusammen auf das Herz gar keine Wirkung tut“ und rät ihm: „für den empfindenden Teil der Menschen zu singen“<sup>2086</sup>.

Die Freiheit des Denkens unabhängig von Kleingeistigkeit und Regelwerk hingegen ist im ersten Teil des Romans Teil von Werther. Bestes Beispiel für Werthers Wertschätzung des Verstandes ist Albert, der als Sinnbild des rational-denkenden Menschen von Werther geschätzt wird. Jedoch ist Werther in seiner vermeintlichen Überlegenheit enttäuscht, wenn andere, die er für ebenbürtig hält, seine Ansichten nicht teilen. Dies ist allerdings mehr Werthers Charakter zuzuschreiben als einer Geringschätzung des Verstandes. Im Gegenteil, er legt im ersten Teil des Romans durchaus Wert auf den Verstand und beschreibt einen Bekannten als jemanden, dem er „Menschensinn zutraute, weil er Verstand hat“<sup>2087</sup>. Werthers Verstandsdefinition ist auf den Menschen gerichtet und hebt sich von einer dogmatisch, verwissenschaftlichten Theorie ab. Ein Teil der Gesellschaftskritik bezieht sich damit nicht auf die Ratio als solche, sondern auf die dogmatische Gelehrtheit.

Werthers Kritik an der Verstandslehre liegt nicht in der fehlenden Würdigung des Verstandes, sondern in der Überzeugung, dass die bis dato postulierte Mäßigung durch den Verstand unmöglich ist. Für ihn sind die Leidenschaften und Affekte unkontrollierbar. Damit stellt er die Grundüberzeugung der rationalen Metaphysik in Frage. Selbst Kant verweist immer wieder auf die Mäßigung der Leidenschaften oder auch der Einbildungskraft, was für Werther keine echte Lösung darstellt: „Vergebens, daß der gelaßne vernünftige Mensch den Zustand des Unglücklichen übersieht, vergebens, daß er ihm zuredet, eben als wie ein Gesunder, der am

<sup>2081</sup> Vgl. Goethe, Werther, S. 260.

<sup>2082</sup> Vgl. Goethe, Werther, S. 262-263.

<sup>2083</sup> Goethe, Werther, S. 263.

<sup>2084</sup> Vgl. Cassirer, Rousseau, Kant, Goethe, S. 70.

<sup>2085</sup> Jessing, Johann Wolfgang Goethe, Stuttgart, 1995, S. 116.

<sup>2086</sup> Wolf, Streitbare Ästhetik, S. 147-148.

<sup>2087</sup> Goethe, Werther, S. 224.

Bette des Kranken steht, ihm von seinen Kräften nicht das geringste einflößen kann.“<sup>2088</sup> Der Vergleich mit der Selbstmörderin ist ein Sinnbild für die Unmöglichkeit, Leidenschaften durch rationale Überlegungen oder durch die zeitliche Dimension etwas entgegenzusetzen. Damit formuliert Goethe seine Zweifel, denn die „Aufklärer, die der Empfindsamkeit prinzipiell keinesfalls feindlich gegenüberstehen, bestehen auf der Harmonie von Verstand und Gefühl und erklären sich gegen den Versuch, Menschlichkeit ausschließlich aus dem Gefühl abzuleiten“<sup>2089</sup>, wohingegen Werther eben diese Harmonie stört und sich damit auch selbst zerstört:

Die Harmonie seines Geistes war völlig zerstört, eine innerliche Hitze und Heftigkeit, die alle Kräfte seiner Natur durcheinanderarbeitete, brachte die widrigsten Wirkungen hervor und ließ ihm zuletzt nur eine Ermattung übrig, aus der er noch ängstlicher emporstrebte, als er mit allen Übeln bisher gekämpft hatte. Die Beängstigung seines Herzens zehrte die übrigen Kräfte seines Geistes, seine Lebhaftigkeit, seinen Scharfsinn auf, er ward ein trauriger Gesellschafter, immer unglücklicher, und immer ungerechter, je unglücklicher er ward.<sup>2090</sup>

Der zum Diktum erhobene bürgerliche Weg zur Glückseligkeit durch Tugend und Harmonie durch Mäßigung wird von Werther abgelehnt. Der Unterwerfung der Sinnlichkeit unter die Moral und den Verstand (auch den göttlichen) setzt Werther entfesselte Sinnlichkeit und ein selbstbestimmtes Individuum, das selbst göttliche Gebote nicht beschränken können, entgegen.

### 3.5.9 Die Rolle der Selbsterkenntnis in der Figur des Werthers

Nun ist der Verstand das wichtigste Instrument der Erkenntnis, insbesondere der Selbsterkenntnis als Produkt der Selbstbeobachtung. Es wurde immer wieder darauf hingewiesen, dass diese Innenschau aus dem Pietismus erwächst. *Werther* ist sicher kein pietistischer Bekehrungsroman, aber er profitiert nicht nur durch die moderne Briefform vom Zeitgeist, sondern ebenso durch den Pietismus, „welcher das innere Leben, nicht das äußere, den Seelencultus und eine mystische Vorstellung von seelischer Brautschau reiche Religiosität pflegte“ und die Menschen sich in sich selbst versenken lasse und der Außenwelt den Rücken zukehre.<sup>2091</sup> So ist *Werther* kaum denkbar ohne diese aus dem Pietismus hervorgehende Geisteshaltung, die eine stetige Selbstbeobachtung gepaart mit der Selbsterkenntnis forciert, wodurch der Unterschied zwischen dem Guten und dem Bösen erkannt werden soll. Dennoch verzichtet Goethe auf die typische pietistische Prägung und Sprache.<sup>2092</sup>

Als Briefschreiber nimmt der Leser an Werthers Innenschau teil. Er spiegelt stetig sein Umfeld, sein Befinden und seine Empfindungen in den Briefen an Wilhelm. Diese monologische Form des Briefromans begünstigt die Radikalisierung der Gefühle, eine Eskalation der Gefühle, denn es gibt keine Kontrollinstanz mehr. Wilhelm, der fiktive Freund, hat nur eine Empfängerfunktion, so dass die Form des Briefromans als Austausch zweier Partner wie z. B. Julie und St. Preux aufgelöst wird, bzw. auf ein Minimum reduziert ist. Übrig bleibt eine Spie-

---

<sup>2088</sup> Goethe, *Werther*, S. 235.

<sup>2089</sup> Hohendahl, *europäische Roman*, S. 6.

<sup>2090</sup> Goethe, *Werther*, S. 112.

<sup>2091</sup> Vgl. Schmidt, Richardson, Rousseau und Goethe, S. 157.

<sup>2092</sup> Vgl. Sauder, Gerhard, *Subjektivität und Empfindsamkeit im Roman*, in: Hinck, Walter (Hg.), *Sturm und Drang*, Kronberg, 1978, S. 166.

gelung von Werthers Gefühlsleben, die durchaus der Selbstbeobachtung nahekommt. Jedoch bleibt die eigentliche pietistische Intention der Selbsterkenntnis ebenso wie die Erkenntnis des Guten, die bei Rousseau den Freiheitsbegriff entscheidend mitbestimmt, aus.

Da Goethe die Selbstbeobachtung mit den Worten: „Dafür bewahr mich Gott, daß ich mich selbst beobachte“<sup>2093</sup> ablehnte, was wiederum an Kant und seine zurückhaltende Position in dieser Frage erinnert, verwundert es kaum, dass die Selbstbeobachtung im *Werther* nicht dem klassischen Schema entspricht und sich weit von ihren christlich-pietistischen Wurzeln entfernt hat.<sup>2094</sup> Die Selbstbeobachtung im *Werther* ist mehr ein Element, das nicht nur den Briefroman mit seiner Innenschau trägt und die Distanz zum Leser verringert, sondern das entscheidend zur Bildung des *Ichs* beiträgt. Dies erinnert an Kants Verweis auf die Selbstbeobachtung als „Stoff zum Tagebuch eines Beobachters seiner selbst“<sup>2095</sup> mit dem Hinweis auf die daraus resultierende Schwärmerei und den Wahnsinn. Zudem ist es für Kant der Ausgangspunkt seiner doppelten *Ich-Gestaltung*. Diese Verdopplung bei Kant unterscheidet zwischen einem *beurteilenden* und einem *beurteilten Ich*: „das zwingende und gezwungene, das tätige und das leidende Ich.“<sup>2096</sup> Dem *Ich* als Subjekt, das Werther als denkendes Subjekt in seinen Briefen beschreibt und dessen Existenz er sich bewusst ist, steht ein *Ich* als Objekt gegenüber, mit dem er sich selbst von außen betrachtet, wie er innerlich von sich selbst „affiziert“ bzw. bewegt wird.<sup>2097</sup> Kants allgemeiner Hinweis, dass Werther darüber keine Erkenntnis seiner Selbst gewinnen könne, weil diese Wahrnehmung nicht objektiv sei – „ich habe demnach keine Erkenntnis ‚von mir‘ wie ich bin, sondern bloß wie ich mir selbst erscheine“<sup>2098</sup> –, ist programmatisch für den Roman. Werthers Betrachtung von außen ist, wie bei Kant beschrieben, abhängig von seinen subjektiven Wahrnehmungen und Vorstellungen. Auffällig ist, dass das Ich-Objekt bei Werther vollkommen zurücktritt. Er bemüht sich nicht, seine innere Erkenntnis mit einem „Anschauen von außen“ abzugleichen. Der innere Richter, den Kant beschrieben hatte, fehlt.<sup>2099</sup> Dabei betont Kant, dass damit keine Selbsterkenntnis möglich sei, zumal dem objektiven *Ich* ein gewisses Korrektiv der Erkenntnis innewohne. Damit geht nicht zwingend die gesellschaftliche Wahrnehmung einher, dennoch ist das *Ich-Objekt* ein wichtiges Instrument, um die eigenen Vorstellungen, was auch Träume inkludiert, zu überprüfen. Dieses Korrektiv verschwindet bei Werther zugunsten einer rein subjektiven Seelenschau von innen nach außen, so dass sich eine Kluft öffnet, die Werthers Scheitern in der Gesellschaft weiter vorantreibt. Sein Ziel ist es, sich selbst möglichst wenig von außen bestimmen zu lassen, so dass aus seiner Sicht ein äußeres Korrektiv an Bedeutung einbüßt. Ebenso wenig braucht er den eigenen Blick von außen auf sein Inneres. Er kehrt das Prinzip um, indem er über sein Innerstes den Kontakt nach außen sucht,<sup>2100</sup> so dass die Außensicht unwichtig wird. In der Literatur wird demzufolge seine radikale Subjektivität und das Anle-

---

<sup>2093</sup> Zitiert nach Luserke, Matthias, *Der junge Goethe: „Ich weis nicht warum ich Narr soviel schreibe*, Göttingen, 1999, S. 114.

<sup>2094</sup> Vgl. Keppler, Grenzen des Ich, S. 99.

<sup>2095</sup> Kant, Anth, AA VII, 132.

<sup>2096</sup> Sommer, Die Selbsterhaltung der Vernunft, S. 173.

<sup>2097</sup> Vgl. Eisler, Kant-Lexikon, S. 246.

<sup>2098</sup> Eisler, Kant-Lexikon, S. 246.

<sup>2099</sup> Vgl. Sommer, Die Selbsterhaltung der Vernunft, S. 161.

<sup>2100</sup> Vgl. Gose, Goethes Werther, S. 91.

gen seines Gefühls als Maßstab für alle Ereignisse ohne Berücksichtigung der Erfahrung als Ursache seiner tödlichen Krise beschrieben.<sup>2101</sup>

Dieses Auseinanderdriften zeigt sich programmatisch in der Selbsterkenntnis, die sich in der Philosophie aus der Selbstbeobachtung ergibt. Auch wenn Werther sich von seinen Gefühlen treiben lässt, erkennt er doch immer wieder seine Situation und reflektiert<sup>2102</sup> – eine Eigenschaft des Verstandes. „Ich bin, wie ich sehe, in Verzückerung, Gleichnisse und Deklamation verfallen“<sup>2103</sup>, stellt Werther z. B. fest und hinterfragt sich selbst.<sup>2104</sup> Im Vergleich zur Selbstbeobachtung in der pietistischen und auch der metaphysischen Konnotation erfährt die Selbstbeobachtung und -erkenntnis bei *Werther* eine Erweiterung. War sie bislang Mittel gegen die Sünde oder Teil der empirischen Forschung, wird sie zum Korrektiv seines Lebens, zur Richtschnur seiner gesellschaftlichen Befähigung und zum Gradmesser seines Entgleitens in die Traumwelt.

Dazu trägt bei, dass das *Selbst* zwar als Individuum gestärkt wird, aber der Schritt, den Wolff daraus ableitet, nämlich das Abgleichen des erkannten *Selbst* mit seiner Umwelt, sowohl zur Abgrenzung des *Selbst* als auch um die eigenen Verfehlungen ebenso wie die Unterschiede zu erkennen, geht bei *Werther* in eine andere Richtung. Zunächst ist die Abgrenzung des *Selbst* von seinen Mitmenschen offensichtlich. Werther geht teilweise auch kritisch mit sich ins Gericht, insbesondere, wenn er sich der Erwartungen seiner Mutter und seines Freundes Wilhelm bewusst wird, was schließlich zu seinem Entschluss, zu arbeiten, führt. Darüber hinaus aber bringt dieser Prozess Werther nicht seiner Umwelt näher, sondern nur zu sich. Zwar hatte Wolff diesen Prozess der Beobachtung der Umwelt als Weg beschrieben, sich einer eigenen, einzigartigen Individualität bewusst zu werden, bei *Werther* führt dieser Prozess jedoch in die Isolation. Die Abgrenzung zur Umwelt ist so deutlich und unüberbrückbar, dass die Intention Wolffs und seiner Nachfolger, die auf eine Besserung und Überprüfung des *Selbst* hinarbeiten, unbeachtet bleibt. Die Verhinderung des Selbstbetrugs durch die Beobachtung seiner selbst und der eigenen Umwelt geht den umgekehrten Weg. Die Selbstbeobachtung wird zum Selbstbetrug und treibt Werther in die Depression und schließlich in den Tod.

Kants Prognose des Wahnsinns und der Schwärmerei als Produkt der Selbstbeobachtung bewahrheitet sich hier. Schließlich, so würde Kant feststellen, ist Werthers Ordnung verkehrt, wenn die Gefühle den Verstand dominieren, und Kants „Krankheit des Gemüts“ führt bei Werther zur „Krankheit zum Tode“.

Dank Werthers Selbstbeschreibung lassen sich die ersten Anzeichen der Gemütskrankheit ausmachen. So beschreibt Werther seinen Zustand zunächst selbst: „Ich hab’s hundertmal wiederholt und gestern Nacht, da ich ins Bette gehen wollte, und mit mir selbst allerlei schwatzte, sag ich so auf einmal: gute Nacht, lieber Werther! Und mußte hernach selbst über mich lachen.“<sup>2105</sup> Zwar beobachtet Werther sich selbst und erkennt auch die Absurdität seiner Situation, aber er zeigt jene Symptome, die Kant den Gemütskrankheiten und dem Wahnsinn zuordnet.<sup>2106</sup> Erst wenn Werther keine Briefe mehr schreibt und nicht mehr über sich selbst

---

<sup>2101</sup> Schwander, *Alles um die Liebe?*, S. 21.

<sup>2102</sup> Vgl. Scherpe, *Werther und Wertherwirkung*, S. 14.

<sup>2103</sup> Goethe, *Werther*, S. 206.

<sup>2104</sup> Vgl. Goethe, *Werther*, S. 241.

<sup>2105</sup> Goethe, *Werther*, S. 268.

<sup>2106</sup> Vgl. Kant, *Anth*, AA VII, 215.

reflektiert, tritt Kants Diagnose offen zutage: „Oft hielt er seinen raschen Schritt an, oft stand er stille und schien umkehren zu wollen; allein er richtete seinen Gang immer wieder vorwärts und war mit diesen Gedanken und Selbstgesprächen endlich gleichsam wider Willen bei dem Jagdhause angekommen.“<sup>2107</sup> Das Selbstgespräch bzw. Irrereden ist bei Kant ein deutliches Indiz der Verrücktheit<sup>2108</sup> und die Beschreibung des Herausgebers zum Schluss des Romans knüpft hier an. Er beschreibt Werthers Verhalten so, er „weinte laut, redete aufgebracht mit sich selbst, ging heftig die Stube auf und ab“<sup>2109</sup>. Dies entspricht Kants Definition des Wahnsinns und Wahnwitzes. Kants Repertoire der Gemütskrankheiten hält sowohl den gestörten Verstand als auch die fehlgeleitete Einbildungskraft ebenso wie die zu genaue Selbstbeobachtung für ursächlich. So lässt sich keine singuläre Ursache für Werthers Krankheit finden, dennoch kann festgehalten werden, dass das Zurückdrängen der Kontrollinstanzen sowohl in Bezug auf die Einbildung als auch in Bezug auf die Selbstbeobachtung Werthers Entwicklung zum Selbstmord möglich machen. So konstatiert Jäger: „Der Hauptcharakter der Schwärmer und der Empfindsamen bestehe „in einem schädlichen Übergewichte der Einbildungskraft, der Fantasie und des Empfindungsvermögens über Vernunft und Beurteilungskraft, die den Schwärmer ‚nur eine Seite‘ der Dinge, nie ihre allseitige Bedingung sehen läßt.“<sup>2110</sup> Damit beschreibt er Werthers Situation ähnlich treffend wie Kant. Bell hält dagegen, dass es nicht hilfreich sei, immer wieder auf die Irrationalität von Werther hinzuweisen, da dieser keineswegs inkohärent in seiner Argumentation wäre:

The structural incoherence of the vitalist ontology, physiological psychology, empiricism, nominalism, and the upgrading of the imagination [...] form the backbone of Werther's thinking. Indeed, the realism of Werther is not so much social as anthropological, for Werther embodies an anthropological theory so intensely as to become its case-study.<sup>2111</sup>

So lässt sich *Werther*, wie kaum ein anderer der hier vorgestellten Briefromane, als Prototyp der *Anthropologie von unten* lesen. Stand bei Werthers Vorgängern noch die moralisch-christliche Vorbildfunktion oder die pädagogische Intention im Vordergrund, so ist Werther die Reduktion auf die Bausteine der unteren Erkenntniswege. War Rousseaus Roman noch weitschweifend und durch wirtschaftliche oder pädagogische Diskurse ergänzt, so ist Werther stringent am anthropologischen Schema ausgerichtet und kann daher guten Gewissens als praktische Ausführung der Theorie, wie sie von Leibniz bis Kant untersucht wurde, herangezogen werden.

### 3.5.10 Die Seele als Ausdruck des *Ichs*

Neben der Selbsterkenntnis wird die Beschreibung der Seele im *Werther* deutlich ausgeweitet. Diese wurde bei Wolff noch durch die Selbstbeobachtung und daran anschließend die Selbsterkenntnis ausgemacht. Ihre Entwicklung innerhalb der Aufklärung ist erstaunlich und wird mit Werther zum Kennzeichen einer neuen Generation. War die Seele eingangs nur etwas, das

---

<sup>2107</sup> Goethe, *Werther*, S. 114.

<sup>2108</sup> Vgl. Kant, *Anth*, AA VII, 213.

<sup>2109</sup> Goethe, *Werther*, S. 280.

<sup>2110</sup> Jäger, Georg, *Empfindsamkeit und Roman*, Stuttgart, 1969, S. 55.

<sup>2111</sup> Bell, *Goethe's Naturalistic Anthropology*, S. 99.

„sich selbst bewußt ist“<sup>2112</sup>, wurde sie bei Rousseau zur übergeordneten Instanz, die Werther nun noch weiterentwickelt, indem er sie zum Zentrum seines *Ichs* macht. Zwar sah bereits Wolff in der Seele eine Vorstellungskraft,<sup>2113</sup> aber den Aufbau der Erkenntnis, den Kant als nicht zielführend kategorisch ablehnt, füllt Werther anders. Zwangsläufig muss ein Konzept, das die Vorstellungen, Empfindungen und Einbildungen thematisiert, wie Goethe es im *Werther* tut, auch den zentralen Seelenbegriff bedienen. Hier nun wird die Seele zum Träger aller Kräfte und Vorstellungen. Sie glüht und empfindet, so dass alle Abläufe der unteren Erkenntniswege in der Seele gebündelt werden, von der Werther glaubt, dass sie sein Innerstes ausmache.<sup>2114</sup> Dementsprechend ist sie es auch, die am Ende leidet und erst in Erwartung des Todes wieder ruhig wird.<sup>2115</sup>

Damit füllt die Seele, die bereits bei Rousseau eine wichtigere Bedeutung bekommen hat, als ihr von den Metaphysikern zugestanden wurde,<sup>2116</sup> eine ganz neue Charakteristik und wird zum zentralen Sammelpunkt von Werthers Welt. Bereits zu Beginn formieren sich in ihr Eindrücke, Empfindungen und Vorstellungen. Nun wird sie wichtiger als der Verstand und löst diesen ab. Damit sagt sich Goethe endgültig vom verstandsgetriebenen Konzept los und plädierte nicht nur für eine Neubewertung der unteren Erkenntniswege, sondern eröffnet mit der Seele eine Instanz, die er über den Verstand stellt. Er entwirft eine Seelenlehre, die mit der Seelenkunde der Frühaufklärung unter Wolff im Schatten des Pietismus nicht mehr viel gemeinsam hat. Die empirische Seelenlehre bekommt mit Werther eine empfindsame Empirie, die zwar ebenso mit Selbstbeobachtung und Erkenntnissuche arbeitet, aber im Resultat zu einem umfassenden menschlichen Wesensbestandteil wird. Dabei spielt die bisherige Funktion der Seele als menschlicher Teil, der ins Jenseits übergeht, nur eine untergeordnete Rolle. Auch Kants kritische Position zur Seele, die sich nicht durch Vernunftgründe erkennen lasse,<sup>2117</sup> ist bei Goethe nicht zu finden. Mehr noch als bei Rousseau wird die Seele zum Gestaltungsbaustein einer gefühlten Identität. Den Zusammenhang eines *Ichs* als Erscheinung der Zeit und der Seele finden wir zwar auch bei Kant, aber in der Literatur verschwimmen die Konturen zwischen dem *Ich* und der Seele immer mehr. Im *Werther* tritt zudem der Verstand, der bislang einen vermittelnden Anteil am Konstrukt der emotionalen und rationalen Ebene hatte, vollkommen zurück.

### 3.5.11 Glückseligkeit als Gefühl

Da nun die gesamte Fragestellung nach der Gewichtung von unteren, sinnlichen-emotionalen Erkenntniswegen im Verhältnis zur rationalen Ebene auf die Vervollkommnung als Weg zum Glück abzielt, gilt es zu erörtern, wie Goethes *Werther* sich hierzu aufstellt. Seine tragische Figur, die ihr Ende im Selbstmord findet, lässt augenscheinlich keine positive Glückseinstellung vermuten. Doch die Diskussion um ein machbares Glück auf Erden in Opposition zum jenseitigen Glück findet sich auch in diesem Briefroman. Die Möglichkeit, durch vollkomme-

---

<sup>2112</sup> Zitiert nach Knote, S. 180.

<sup>2113</sup> Vgl. Wolff, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, § 769.

<sup>2114</sup> Vgl. Goethe, *Werther*, S. 20.

<sup>2115</sup> Vgl. Goethe, *Werther*, S. 296.

<sup>2116</sup> Vgl. Kondylis, *Die Aufklärung*, S. 623. Hier verweist Kondylis auf Herder, der das Wort *Intellekt* bei Leibniz durch *Seele* ersetzt habe.

<sup>2117</sup> Vgl. Eisler, *Kant-Lexikon*, S. 485-486

ne rationale Erkenntnis zum Glück zu gelangen – und sei es nur temporär –, wird allerdings von vornherein ausgeklammert. In einer Konstellation, in der der Verstand so weit zurückgedrängt wird, dass die unteren Erkenntniswege dominieren, kann eine rationale Erkenntnis nicht als Weg zum Glück bestehen. Da nun aber die unteren Erkenntniswege aus Sinnen, Empfindungen, Vorstellungen und Einbildungskraft inklusive des Auslebens der Emotionen im Traum als bestimmendes Konzept dargestellt werden, stellt sich die Frage, ob dies auch Vollkommenheit und Glückseligkeit beinhaltet. Daran schließt sich die Überlegung an, ob diese Art der emotionalen Glückseligkeit überhaupt im Diesseits als realisierbares Paradigma möglich ist. Schließlich deutet Werthers freiwilliges Ende auf ein Scheitern jeglichen Glückskonzepts hin. Bedenkt man jedoch, dass das Glück auch in der rationalen Theorie als temporär eingestuft wird, bleibt zu überprüfen, inwieweit Werthers extreme Gefühlsschwankungen solch momentanes Glück zulassen.

Im ersten Teil spricht Werther von einem Glück im ruhigen Dasein,<sup>2118</sup> was ganz im Sinne der aufgeklärten Philosophie wäre, dort aber durch die Beherrschung der unteren Erkenntniswege durch den Verstand erreicht werden soll. Werther hingegen ist im weiteren Verlauf nur dann glücklich, wenn seine Gefühle jegliche rationale Verknüpfung zurückdrängen. Demzufolge beschreibt Werther eine kindliche, naive Glückseligkeit, die der rationalen entgegensteht. Er führt diese auf die reine Unverfälschtheit des spontanen Gefühls und ein freies, zielloses Dasein zurück. Er stellt fest,

daß diejenigen die glücklichsten sind, die gleich den Kindern in Tag hinein leben, ihre Puppe herum schleppen, aus und anziehen, und mit großem Respekt um die Schublade herum schleichen, wo Mama das Zuckerbrot hinein verschlossen hat, und, wenn sie das gewünschte endlich erhaschen, es mit vollen Backen verzehren, und rufen: „Mehr!“ – das sind glückliche Geschöpfe!<sup>2119</sup>

Sinnliche Genüsse wie ein Zuckerbrot werden nicht rational gewertet, sondern ihnen wird einfach nachgegeben. Die Kinder sind Werthers Vorbild zum Glück: „wir sollen es mit den Kindern machen, wie Gott mit uns, der uns am glücklichsten macht, wenn er uns im freundlichen Wahne so hintaumeln läßt.“<sup>2120</sup> Damit deutet er bereits an, dass Glück bei ihm keine rationale Seite hat, sondern eher einem Wahn gleicht, bei dem man sich schrankenlos den Affekten hingibt. Werthers Ansicht, man finde das Glück eher im Gemüt des Kindes, setzt sich fort, wenn er seinen Geburtsort besucht und sich an seine Kindheit „in glücklicher Unwissenheit“<sup>2121</sup> erinnert: „Sieh, mein Lieber, so beschränkt und so glücklich waren die herrlichen Altväter! So kindlich ihr Gefühl, ihre Dichtung!“<sup>2122</sup>

Werther ist überzeugt, dass zu viel Wissen und Erkenntnis nicht zum Glück beitrage. Die oberen Erkenntniswege, auf denen bisher das Augenmerk für die Glückseligkeit lag, werden als hinderlich aufgefasst. Die Steigerung dieser These liegt in der Begegnung mit dem Verrückten, denn er sei glücklich „wo er nichts von sich wußte“<sup>2123</sup>. Mit dem Verlust der Erkenntnis und des Verstandes ist der verrückte Heinrich glücklich. Das stetige Bemühen um maximales Wissen, höchste Vernunft und größtmögliche Erkenntnis, wie es Wolff und Baumgarten ver-

---

<sup>2118</sup> Vgl. Goethe, Werther, S. 199.

<sup>2119</sup> Goethe, Werther, S. 203.

<sup>2120</sup> Goethe, Werther, S. 224.

<sup>2121</sup> Goethe, Werther, S. 258.

<sup>2122</sup> Goethe, Werther, S. 87.

<sup>2123</sup> Goethe, Werther, S. 271.

suchen, wird als Weg zur Glückseligkeit unübersehbar abgelehnt. Damit dreht Goethe in Folge der neuen Hierarchie aus der Priorisierung der unteren Erkenntniswege die beiden Ebenen für das Glück als logische Schlussfolgerung um. Seine Glückstheorie stellt einen konsequenten Gegenentwurf zum rationalen Eudämonismus dar und stellt ihm eine sensitive Glückstheorie entgegen. Dementsprechend empfindet Werther Glück insbesondere in der Natur und durch Lotte. Er erarbeitet es sich aber nicht verstandsmäßig:

Noch nie war ich glücklicher, noch nie war meine Empfindung an der Natur, bis aufs Steingen, aufs Gräsgen herunter, voller und inniger, und doch – ich weiß nicht, wie ich mich ausdrücken soll, meine vorstellende Kraft ist so schwach, alles schwimmt, schwankt vor meiner Seele, daß ich keinen Umriß packen kann.<sup>2124</sup>

Werther glaubt an ein Glück des Herzens und legt dar, dass das Verschwimmen der Umrise, die Beschränktheit und der Wahnsinn, wenn die oberen Erkenntniswege nicht mehr funktionieren, näher am Glück liegen, als es durch rationale Erkenntnis möglich wäre. War zuvor die Glückseligkeit durch den Menschen und seine Bemühungen erkenntnistheoretisch beeinflussbar, so hat das Zudrängen der rationalen Erkenntnis bei Werther jedoch nicht bewirkt, dass nun die unteren Erkenntniswege als Weg zum vollkommenen, dauerhaften Glück an deren Stelle treten, obwohl Werther davon überzeugt ist, dass allein im Gefühl das Glück möglich ist:

Ich könnte das beste glücklichste Leben führen, wenn ich nicht ein Tor wäre. So schöne Umstände vereinigen sich nicht leicht zusammen, eines Menschen Herz zu ergötzen, als die sind, in denen ich mich jetzt befinde. Ach so gewiß ist's, daß unser Herz allein sein Glück macht!<sup>2125</sup>

Obwohl Werther die unteren, im Herzen angesiedelten Erkenntniswege als einzigen Weg zum Glück benennt, ist dieses Glück ebenso kurzweilig, wie es Baumgarten für die metaphysische Lehre festhält. Dennoch beschäftigt Werther die Frage nach dem Einfluss des Verstandes auf das Glück des Menschen bis zu seinem Ende hin: „Hast du das zum Schicksal der Menschen gemacht, daß sie nicht glücklich sind, als eh sie zu ihrem Verstande kommen, und wenn sie ihn wieder verlieren!“<sup>2126</sup> Zwar wird das Streben des Menschen nach erkenntnisbasierter Vollkommenheit bestätigt, aber gleichzeitig als wenig dauerhaft dargestellt.

Trotz der Neuordnung der menschlichen Potenz und der Position des Glücks bleibt Gott derjenige, der das Glück des Menschen in der Hand hat. Zwar kann und soll nach Werther der Mensch insbesondere das Glück seiner Mitmenschen befördern, aber Gott bestimmt über das Schicksal und damit über das Glück.<sup>2127</sup> Der Mensch kann aber kurzzeitig Glück durch Empfindung erfahren. Dafür ist keine Vervollkommnung durch Erkenntnis notwendig, sondern lediglich das Wahrnehmen, Empfinden und Träumen. Bisher war Gott frei von Sinnlichkeit

---

<sup>2124</sup> Goethe, Werther, S. 228.

<sup>2125</sup> Goethe, Werther, S. 231.

<sup>2126</sup> Goethe, Werther, S. 271.

<sup>2127</sup> Vgl. dazu Viëtor, Goethes Anschauung vom Menschen, S. 29-30, der seine Interpretation zwar auf das Gedicht „Meine Göttin“ bezieht, dabei aber ebenso das Verhältnis von Schicksal und selbstständigem menschlichen Handeln im *Werther* beschreibt: „Göttliche Gewalt hat jedem Individuum seine Bahn vorgezeichnet, hat ihm ein Maß von Glück und Unglück zugeteilt [...] Willkürlich und mit gleichgültiger Hand streut das Glück seine Gaben aus, gebieterisch bedrängt das Schicksal den Menschen.“ So seien dem Menschen aber auch andere Kräfte und Mächte gegeben, „welche die Fessel der Notwendigkeit und Willkür des Schicksals zu lösen vermögen. Die heilende Liebe wird angerufen, die schaffende Phantasie, die Hoffnung als befreiender Genius gepriesen, und schließlich das Sittliche im Menschen als das ‚Göttliche‘ in ihm gerühmt“.



und nun ist es jene Sinnlichkeit, die dem Menschen einen göttlichen Hauch verleiht. Ein Blick auf Herder zeigt wiederum, woher die Verbindung von Sinnlichkeit und Göttlichkeit gekommen sein kann. Für Herder braucht die Seele Sinne, „nicht nur wegen ihrer Eingeschränktheit, sondern auch wegen ihrer Göttlichkeit! Wäre sie nicht im Göttlichen verwurzelt, so wäre ihre Verbindung mit der Welt nicht eine so selbstverständliche Forderung.“<sup>2128</sup> In seiner Idee vom Ganzen werden nicht nur Geist und Sinnlichkeit verflochten, auch die Welt und Gott werden inkludiert: „Die Seele hat bei ihrer göttlichen Natur, da sie eingeschränkt ist, Sinne nötig, die ihr das Weltall ihrer göttlichen Natur gemäß vorspiegeln.“<sup>2129</sup> Diese göttliche Natur nimmt Goethe für Werther in Anspruch. So trägt Werther sicher etwas von Goethes anti-religiöser Überzeugung in sich. Goethe sei „in vielem nicht-christlich“, habe aber eine „humane Religiosität“ gelebt, „die weder die Erbsünde annehmen, noch einem unverstandenen Willen Gottes sich unterwerfen wollte, sondern – wie die deutsche protestantische Aufklärung weiterhin – die Autonomie des Menschen mit der Anerkennung einer göttlichen und sittlichen Weltordnung zu vereinen suchte“<sup>2130</sup>.

Zu ergänzen ist noch die pantheistische Weltsicht, der eine eigene Religiosität innewohnt. „Im Ossian fehlt jeder Gottesbegriff und jede eigentliche Metaphysik, und dadurch ward alles so wichtig für Menschenalter, die verzweifelt um und gegen die Idee eines persönlichen Gottes rangen“<sup>2131</sup>, schreibt Schöffler. Doch dieses Ringen um einen persönlichen Gott und Werthers Auffassung eines „Pan-Theos“ als Einheit Gottes, des Menschen und der Natur zeigt sich bereits bei Rousseaus St. Preux. Wie bereits angeführt, sieht Verena Olejniczak eine Parallele zwischen Plotins pantheistischer Vorstellung vom „All-Einen“ und St. Preux’ Natur- und Gottesverständnis,<sup>2132</sup> das sich jetzt im *Werther* weiterführen lässt. Insbesondere die Unterordnung des Denkens unter das All-Eine und die „Autarkie des empfindsamen Subjekts“<sup>2133</sup> als Grundlage der Einheit des Denkens aus der Einheit in der Natur, von der Seele und aus der Schöpfung bilden die ideale Grundlage sowohl für Werthers Gefühlswelt als auch für sein Gottesbild. Aus dieser Einheit lässt sich der Mensch als Teil der Schöpfung und als Teil Gottes erklären. So ist belegt, dass Goethe Plotin kannte und sich mit dem Verhältnis von Einem und Vielem beschäftigte, wobei er Plotins Auslegung als das Eine, das nicht zusammengesetzt, sondern ein Ganzes ist, übernommen haben dürfte.<sup>2134</sup> Werther findet Gott in sich selbst und nicht als zürnenden Allmächtigen im Jenseits. Der Unterschied zwischen Mensch und übermächtigem Gott wird irrelevant, denn beide sind eins.

Schließlich bezeichnet Werther den Menschen als Halbgott, was auf eine andere Deutung des Verhältnisses zwischen Mensch und Gott hindeutet als bisher. „For Goethe, Christ was not the God of the orthodox theologians, but son of man.“<sup>2135</sup> Für Werther lässt sich dieselbe These in Anspruch nehmen. Der Pietismus als Gegenentwurf zum theologischen Dogmatismus

---

<sup>2128</sup> Kondylis, *Die Aufklärung*, S. 624.

<sup>2129</sup> Kondylis, *Die Aufklärung*, S. 625.

<sup>2130</sup> Vierhaus, Rudolf, *Goethe und die Aufklärung*, in: Kimpel, Dieter, Pompetzki, Jörg (Hg.), *Allerhand Goethe, Seine wissenschaftliche Sendung aus Anlaß des 150. Todestages und des 50. Namenstages der Johann-Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main*, Frankfurt am Main, 1985, S. 18.

<sup>2131</sup> Schöffler, *Die Leiden des jungen Werther*, S. 12.

<sup>2132</sup> Vgl. Olejniczak, *Neuplatonismus und Ästhetik*, S. 175.

<sup>2133</sup> Olejniczak, *Neuplatonismus und Ästhetik*, S. 175.

<sup>2134</sup> Vgl. Tiedemann, *Abenteuer anschauender Vernunft*, S. 178-179.

<sup>2135</sup> Bell, *Goethe’s Naturalistic Anthropology*, S. 15.

hatte den Boden für eine persönliche Gottesbindung bereitet. Dennoch ist das Verhältnis zwischen Gott und Mensch nicht das, was die pietistische oder auch orthodox-dogmatische Kirche postuliert, sondern es erhöht den Menschen als Teilstück des göttlichen Seins. Der Mensch ist nicht mehr einfach nur nach göttlichem Vorbild geformt, sondern Teil der göttlichen Schöpfung, ein Halbgott. Dabei kann sich Goethe an Herders Idee vom Ganzen orientieren, nach der folglich der Mensch ein Teil des göttlichen Ganzen ist. Nach Goethe trägt einzig das Menschenbild am reinsten „das Gleichnis der Gottheit“ an sich.<sup>2136</sup> Der Einfluss des Pietismus auf Werther ist daher nicht erkennbar, da dieser die mittlerweile überholten theologischen Dogmen nicht inhaltlich bezweifelte.<sup>2137</sup> Einzige Parallele zum Offenbarungsglauben ist die enge Verbindung zum Johannes-Evangelium. Für Werther scheint vielmehr eine „aus dem Inneren am Äußeren sich entwickelnde Offenbarung, die den Menschen seine Gottähnlichkeit vorahnen läßt. Es ist eine Synthese von Welt und Geist, welche von der ewigen Harmonie des Daseins die seligste Versicherung gibt“<sup>2138</sup>. Die angebliche Gleichsetzung des Menschen mit Gott wurde Wolff noch im Rahmen der Eigenliebe zum Verhängnis, im *Werther* geht das Gott-Mensch-Verhältnis darüber hinaus und verschmilzt.

### 3.5.12 Die Wandlung des Gottesbildes vom allmächtigen Schöpfer zum göttlichen Vater

So kommt auch Werthers Glückseligkeitsdenken nicht ohne Gott aus. Obwohl Werther kurzes, diesseitiges Glück erfährt und an einen Einfluss des Menschen auf das Glück glaubt, bleibt die Entscheidungsgewalt Gottes bestehen. Was sich hingegen wandelt, ist das Bild Gottes. Werther sieht in Gott den „Ermöglicher“ eines glücklichen Daseins und ist überzeugt, dass das Leben nur ein „Garten zum Paradiese“ sei, das sich im Diesseits nur erahnen lasse. „Ich lebe so glückliche Tage, wie sie Gott seinen Heiligen ausspart [...]; dort fühl ich mich selbst und alles Glück, das dem Menschen gegeben ist.“<sup>2139</sup>

Auch wenn Gott Glück gibt, kann der Mensch dieses irdische Glück unterstützen: Während der Kutschfahrt plädiert Werther dafür, dass die Menschen zum Glück ihrer Mitmenschen beitragen sollen,<sup>2140</sup> was in gewisser Weise den christlichen Wohlfahrtsgedanken aufnimmt. Werther führt sogar an, dass sich auch die Menschen für glücklich halten, die ähnlich wie die schwedische Gräfin oder Frau von Wolmar ein tugendhaftes Leben im Dienste der Wohlfahrt führen, was letztlich nicht die Intention von Werthers Plädoyer ist. Seine Aufforderung, dem Nächsten nicht durch Neid und Missgunst das Leben schwer zu machen, ist nicht in die pietistische Tugendordnung eingebettet. Werther versucht aus dem Inneren des Menschen und einer positiven Weltsicht herzuleiten, dass der Mensch Einfluss auf Freud und Leid hat: „Und so ist der Glückliche vollkommen fertig, das Geschöpf unserer selbst.“<sup>2141</sup> Dieser Gedanke eines vom Menschen produzierten Glücks deckt sich nicht mit der dogmatisch-christlichen Lehre, gegen die z. B. Wolff rebellierte, sondern eröffnet eine neue Sicht, die einerseits die

<sup>2136</sup> Zitiert nach Viëtor, Goethes Anschauung vom Menschen, S. 21.

<sup>2137</sup> Vgl. Schöffler, Die Leiden des jungen Werther, S. 20.

<sup>2138</sup> Weinhandl, Die Metaphysik Goethes, S. 10.

<sup>2139</sup> Goethe, Werther, S. 216.

<sup>2140</sup> Vgl. Bell, Goethe's Naturalistic Anthropology, S. 7. Bell verweist darauf, dass sich durch Goethes Entwicklung permanent eine soziale Perspektive bemerkbar macht, die zu diesem Zeitpunkt in Werthers Position zu erkennen ist.

<sup>2141</sup> Goethe, Werther, S. 247.

Überzeugung eines von Gott bestimmten Schicksals aufnimmt, andererseits den Menschen nicht als Spielball des göttlichen Willens darstellt. Werther bezeichnet den Menschen als „Halbgott“<sup>2142</sup>. Die bisherige Ideologie war, wie etwa bei Gellert, zum Teil getragen von der Unabwendbarkeit des Schicksals. Werthers Darstellung wendet sich dagegen. Der Mensch wird zwar im Großen und Ganzen vom „allliebenden“<sup>2143</sup> Gott bestimmt, aber er selbst kann mitbestimmen, wie er sich seinem Schicksal stellt und wie er das Los seiner Mitmenschen beeinflusst. „Der Triumph des Schicksals über das Individuum ist nicht absolut.“<sup>2144</sup>

Das Bild der Kontemplation, wie von Julie verfochten, hat hier zwar keinen Platz, dennoch trägt Werthers Hinwendung zu Gott mystische Züge.<sup>2145</sup> Die Hinwendung zu einem philosophischen Gottesbegriff<sup>2146</sup> wird durch das mystisch anmutende Versenken in Gott und Werthers Zwiegespräch mit ihm zurückgedrängt: Gott hat seine ganze Seele erfüllt.<sup>2147</sup> „Werther hat ein unmittelbares Gefühlsverhältnis zu Gott“<sup>2148</sup>, was jedoch nicht unbedingt Zeichen eines neuen Gottesverhältnis ist, sondern bewusst die Impulse aus den Erneuerungsbewegungen des Pietismus und Quietismus aufnimmt und im Sinne von Werthers gefühlvollem Wesen interpretiert und sie um die pantheistische Anschauung ergänzt. Für Lessing wird die christliche Idee der Vollkommenheit vom Körperlichen ins Geistige durch Werther modernisiert. Dennoch ist für den Traditionalisten Lessing das privatisierte Christentum verknüpft mit der Aufwertung des Sinnlichen problematisch,<sup>2149</sup> läuft dieses Konzept doch der Unterordnung von Lust, Leidenschaft, Liebe und Affekt unter die oberen Seelenkräfte zuwider. Die bedenkenlose Sinnlichkeit und der privatisierte Lebensplan beschädigen die religiös fundierte Nächstenliebe.

Zunächst findet sich die religiöse Einstellung, die sich in der Nächstenliebe manifestiert, noch im *Werther*. Werther setzt zu Beginn auf die Wohltat zugunsten des Nächsten. So fügt sich hier auch die Bewunderung für Lottes soziales Engagement ein, obwohl Lotte für das christlich-pietistische Tugendideal steht. Dennoch steht Lotte für ein gemäßigtes Leben mit dem jenseitigen Ziel der Glückseligkeit durch tugendhaftes Handeln zum Wohle der Gesellschaft, während Werther den von moralischen Maßstäben losgelösten Subjektivismus verkörpert, der in der Einsamkeit mit der Natur erwächst. So sind nicht nur Albert und Werther Gegenspieler, sondern auch Lotte nimmt eine gegensätzliche Position ein, steht sie doch für ein Konzept im Stile Gellerts, dem Werthers *Ich-Fokussierung* widerspricht.

---

<sup>2142</sup> Goethe, Werther, S. 273.

<sup>2143</sup> Goethe, Werther, S. 272.

<sup>2144</sup> Müller, Zeitkritik und Utopie, S. 172.

<sup>2145</sup> Vgl. Gose, Goethes Werther, S. 86.

<sup>2146</sup> Vgl. Gose, Goethes Werther, S. 22-23. Gose führt aus, dass Werther einen biblisch-kirchlichen Gott zugunsten einer philosophischen Gottesvorstellung abgestreift hätte. Werthers Zwiesprache mit Gott ist jedoch wenig rational, sondern leidenschaftlich. Die überholte dogmatische Theologie findet sich bei Werther nicht, jedoch die aus dem *Pietismus* entwickelte persönliche Gottesbindung mit mystischen Zügen. Asslings Ansatz einer säkularisierten, pietistischen Innerlichkeit ist unleugbar im *Werther* festzustellen, dennoch ist die Herleitung Asslings hin zu einem bürgerlichen Klassen- und Selbstbewusstsein nicht zu vergleichen mit der Entwicklung des *Pietismus* im Zwiespalt mit der rationalistischen und sensualistischen Theorie und ihrem antireligiösen Theorem (vgl. Assling, Werthers Leiden, S. 17).

<sup>2147</sup> Vgl. Goethe, Werther, S. 272.

<sup>2148</sup> Gose, Goethes Werther, S. 27.

<sup>2149</sup> Vgl. Müller, Zeitkritik und Utopie, S. 18-19.

Besonders deutlich wird dies in Bezug auf Lottes Glücksbegriff. Sie betont, dass ihr häusliches Leben kein Paradies, aber dennoch die Quelle ihrer Glückseligkeit sei.<sup>2150</sup> Damit werden die bisher symbiotisch verbundenen Begriffe aus Vollkommenheit und Glückseligkeit getrennt. Im Denken von Wolff und Baumgarten kann nur Vollkommenheit durch Erkenntnis zur Glückseligkeit führen, während das Leben Lottes nicht vollkommen ist, sie aber trotzdem glücklich macht. Ihr Dienst am Mitmenschen, seien es ihre Geschwister oder eine sterbende Freundin, und ihre positive Weltsicht tragen zu ihrer Glückseligkeit bei. Die Definition der Empfindsamkeit als das Erreichen des „Vollkommenheitsideals“ durch gesellschaftliche Interaktion<sup>2151</sup> wird anhand von Lottes Leben dargestellt. Sie ist Werthers Bindeglied zwischen der empfindsam-tugendhaften Welt, für die auch Albert steht, und gefühlsbetonter, freiheitsliebender Individualität, die Werther ausmacht. Wenn Scherpe vom bürgerlichen Vollkommenheitsideal spricht, das auf den praktischen und moralischen Fähigkeiten aufbaut, um Glück und Erfolg zu erlangen, beschreibt er Lottes Auffassung genau: „Glück findet er im häuslichen Bereich der Familie, in der Geselligkeit des Freundeskreises: im Gefühl des sicheren Besitzes und der Erweiterung seines Wissens. Glückseligkeit wird im Rückzug auf den Privatbereich erfahrbar.“<sup>2152</sup> Die schwedische Gräfin ist hier das Ideal bürgerlich-pietistischer Lebensplanung, wie sie aus der *Metaphysik* Wolffs in die christliche Gesellschaftsordnung integriert wurde. Die ursprüngliche Lehre Wolffs wird dabei von pietistischem Denken überlagert. Der Vollkommenheitsanspruch durch Erkenntnis wird für die bürgerliche Gesellschaft zurechtgestutzt und als moralisches Glückskonzept zum Wohle der Gesellschaft etabliert. Mit diesem Ideal kann Werther nicht glücklich werden. Obwohl er im ersten Teil die dargestellte positive Sicht auf das Schicksal, die Rolle des Menschen und seinen Beitrag zum Glück überzeugend vertritt, kann er seinen eigenen Rat für sich nicht dienstbar machen. War seine Sicht auf das Glück zunächst noch in einen gesellschaftlichen Rahmen eingebunden und von Mitmenschen abhängig, sucht er nach der Begegnung mit Lotte ein individuelles Glück, das nicht mehr die Gesellschaft im Blick hat und auch nicht mehr durch diese bewirkt werden kann.<sup>2153</sup> Sein eigenes Glück lässt sich weder durch ein kindlich-naives Dasein noch durch tugendhafte Nächstenliebe bewerkstelligen. Ebenso wie in der *Schwedischen Gräfin* ist ihm die Akzeptanz seines gottgegebenen Schicksals, nämlich nicht Lottes erste Wahl zu sein, unmöglich. Die optimistische Weltsicht, die er während der Kutschfahrt noch fordert, kann er selbst, bedingt durch seinen ungezügelten Willen und seine freien Emotionen, nicht aufbringen. Im Verlauf des Romans tritt zudem seine kindliche Unbeschwertheit immer weiter zurück. Während er in die Depression gleitet, weiß er dennoch, dass das Hindernis seines Glückes in ihm selbst liegt: „O ein bißgen leichteres Blut würde mich zum glücklichsten Menschen unter der Sonne machen.“<sup>2154</sup> Für sein Unglücklichsein wird Gott nicht verantwortlich gemacht und demnach muss sich Werther auch nicht seinem Schicksal und seinem Unglück demütig ergeben, wie es bei Gellert noch gefordert wurde.

---

<sup>2150</sup> Vgl. Goethe, Werther, S. 211.

<sup>2151</sup> Vgl. Engel, Werther und die Wertheriaden, S. 131.

<sup>2152</sup> Scherpe, Werther und Wertherwirkung, S. 20.

<sup>2153</sup> Vgl. Gose, Goethes Werther, S. 29.

<sup>2154</sup> Goethe, Werther, S. 247.

### 3.5.13 Individuelle Freiheit als Grundlage eines persönlichen Glücks

Zum leichteren Blut<sup>2155</sup> gesellt sich in Goethes Briefroman noch die hypersensible Wahrnehmung der gesellschaftlichen Schranken. Werthers Weitsicht, die ihn die Grenzen des Seins und die Grenzen seiner Möglichkeiten bewusst sein lässt, verhindert ein dauerhaftes Glück. Sein Glücksgefühl ist nur dann temporär gegeben, wenn er die Begrenzung seines Daseins nicht spürt, sondern sich darauf beschränkt, die „glückliche Gelassenheit“, sich ganz auf den Moment zu beziehen und den „engen Kreis seines Daseins“<sup>2156</sup> nicht zu spüren. Die Enge trübt Werthers Glück nachhaltig. Sein Glücksbegriff ist mit der Freiheit verbunden, die er in seinen Träumen und in seiner Gefühlswelt findet. Dabei fällt unter die Freiheit auch die Möglichkeit, aus dem Leben scheiden zu können:

Wer aber in seiner Demut erkennt, wo das alles hinausläuft, der so sieht, wie artig jeder Bürger, dem's wohl ist, sein Gärtchen zum Paradiese zuzustutzen weiß, und wie unverdrossen dann doch auch der Unglückliche unter der Bürde seinen Weg fortkeicht, und alle gleich interessiert sind, das Licht dieser Sonne noch eine Minute länger zu sehn, ja, der ist still und bildet auch seine Welt aus sich selbst, und ist auch glücklich, weil er ein Mensch ist. Und dann, so eingeschränkt er ist, hält er doch immer im Herzen das süße Gefühl von Freiheit, und daß er diesen Kerker verlassen kann, wann er will.<sup>2157</sup>

Der Gedanke an den Tod als eigenständige Entscheidung findet sich schon in Werthers glücklichen Zeiten. Die Frage nach der Legitimation des Selbstmordes, die St. Preux noch zu beantworten suchte und die ihm Mylord Eduard mit dem Verweis auf die Verantwortung anderen gegenüber verwehrt, wird im *Werther* zwar im Gespräch mit Albert gestellt, ist aber hier eine Frage von Laster und Feigheit, bei der weder der göttliche Wille noch die Rücksicht auf die liebenden Angehörigen Argumente sind. Werther verteidigt seine Grundüberzeugung, dass der Mensch ein Recht auf seine Gefühle hat, die ihn als Mensch ausmachen.<sup>2158</sup>

Die menschliche Natur [...] hat ihre Grenzen, sie kann Freude, Leid, Schmerzen, bis auf einen gewissen Grad ertragen, und geht zu Grunde, sobald der überstiegen ist. Hier ist also nicht die Frage, ob einer schwach oder stark ist, sondern ob er das Maß seines Leidens ausdauern kann; es mag nun moralisch oder physikalisch sein, und ich finde es ebens o wunderbar zu sagen, der Mensch ist feig, der sich das Leben nimmt, als es ungehörig wäre, den einen Feigen zu nennen, der an einem böartigen Fieber stirbt.<sup>2159</sup>

Werther setzt hier die emotionale Bandbreite der Seele der körperlichen gleich. Er hält die Höhenflüge und Niederungen seiner Gefühlswelt als Maßstab fest, denn für ihn geht das Glück mit den unteren Erkenntniswegen und deren affektiver Ausprägung von Freud und Leid einher. So stellt sich nun die Frage, inwieweit sich das freiheitliche Glücksverständnis des „Herzens“ mit der Rechtfertigung des Selbstmords vereinbaren lässt. Einerseits sind es die unbegrenzten Gefühlsausbrüche, die das Glück erahnen lassen, andererseits sind es jene Gefühle und Affekte, die in Werthers Augen das Leben begrenzen. Dass die Extreme Glück und Elend aus der gleichen Quelle, nämlich dem Gefühl als Ausdruck der unteren Erkennt-

---

<sup>2155</sup> Vgl. Goethe, *Werther*, S. 247.

<sup>2156</sup> Goethe, *Werther*, S. 207.

<sup>2157</sup> Goethe, *Werther*, S. 204.

<sup>2158</sup> Vgl. Luserke, *Der junge Goethe*, S. 120.

<sup>2159</sup> Goethe, *Werther*, S. 235.

niswege, hervorgehen, sieht Werther selbst: „Mußte denn das so sein? daß das, was des Menschen Glückseligkeit macht, wieder die Quelle seines Elendes würde.“<sup>2160</sup>

So konstituiert sich Werthers Glück aus zwei Komponenten: der Freiheit und dem Gefühl. Da sowohl in der metaphysischen Lehre als auch bei Rousseau der Freiheitsbegriff durch die Vernunft und das Gewissen begrenzt ist, eröffnet Goethe nun ohne die Dominanz beider Komponenten eine neue Perspektive. Diese Konzeption, die ein schrankenloses, gefühltes Glück in Aussicht stellt und damit der bis dato gängigen Auffassung eines mühsam rational-tugendhaft erarbeiteten Glücks diametral entgegensteht, lässt den Selbstmord als Zurücklassen der begrenzten Existenz hin zu einer schrankenlosen Freiheit in einer schwer zu bewertenden Position stehen. Gemeinsam sind beiden Glückskonzepten nur die Kürze des Glücks und der Glaube an Gott als Lenker des Glücks und des Schicksals. Die Betonung der unteren Erkenntniswege als ursächlich für das Glück ist neu, beschert aber ebenso wenig dauerhaftes Hochgefühl. Bei Rousseau war die Notwendigkeit der Mäßigung und der Tugendhaftigkeit allgegenwärtig, so dass die kurzen Momente des Glücks keine allgemeine Glückstheorie bildeten, sondern vor allem für Julie zur Quelle ihres Unglücks wurden. Bei Werther wird ausschließlich uneingeschränktes Gefühl zur Grundlage des Glücks.

Mit dem Versiegen des überbordenden, sinnlich-begründeten Gefühls bricht nun eine Säule von Werthers Bausteinen zum Glück weg:

Genug daß in mir die Quelle alles Elendes verborgen ist, wie ehemals die Quelle aller Seligkeiten war. Bin ich nicht noch eben derselbe, der ehemals in aller Fülle der Empfindung herumschwebte, dem auf jedem Tritte ein Paradies folgte, der ein Herz hatte, eine ganze Welt liebevoll zu umfassen. Und dies Herz ist jetzto tot, aus ihm fließen keine Entzückungen mehr, meine Augen sind trocken, und meine Sinne, die nicht mehr von erquickenden Tränen gelabt werden, ziehen ängstlich meine Stirne zusammen.<sup>2161</sup>

Die Gefühlsleere bei Werther<sup>2162</sup> deutet auf Kants Aussage zur Leblosigkeit hin: Ohne den Stachel der Tätigkeit (bzw. bei Leibniz das Salz als Antrieb) ist das Leben nicht mehr lebenswert. Aus Lust und Schmerz als Antrieb der Begierde ergibt sich in der Philosophie das Lebensprinzip. So ist Werthers Abschied aus dem Leben als Produkt der Gefühlsleere konsequent.

Die Freiheit als zweite Säule bleibt bestehen. Werthers Glück ist von der Freiheit nicht trennbar, wodurch der Freiheitsbegriff im Vergleich zu den anderen Romanen eine neue Dimension bekommt. Dabei spielt die Tatsache eine Rolle, dass die Freiheit mit dem Selbstmord in Verbindung gebracht wird, so dass sich die Frage nach dem Selbstmord als Ausdruck der Freiheit und damit als Teilaspekt der Glückseligkeit stellt. Zu beachten ist dabei, dass sich auch philosophisch die Haltung zum Selbstmord von der christlich-dogmatischen Verurteilung gelöst hat.<sup>2163</sup> Kant widmete sich dem Thema ausführlich und klassifizierte unterschiedliche Selbstmord-Typen, die er als mutig oder feige einordnet.<sup>2164</sup> Werther nun zeigt im Selbstmord die Fähigkeit des Menschen zur Selbsterlösung im Vergleich zum christlichen Erlösergott auf. Dieses Thema deutet sich bereits bei Rousseau an. Sein Briefroman wurde

---

<sup>2160</sup> Goethe, Werther, S. 238.

<sup>2161</sup> Goethe, Werther, S. 266.

<sup>2162</sup> Vgl. Gose, Goethes Werther, S. 19.

<sup>2163</sup> Vgl. Schöffler, Die Leiden des jungen Werther, S. 25.

<sup>2164</sup> Im Absatz zum Selbstmord im ersten Teil dieser Arbeit (siehe Kapitel 2.2.3.7) wird Kants Ansicht zum Selbstmord dargestellt.

kritisiert, weil Julie durch tugendhaftes Handeln versucht, ihre Erlösung zu beeinflussen. Da aber aus theologischer Sicht nur Gott Erlösung schenkt, widersprach bereits Julies Vorhaben der Gotteslehre. Die Grundidee der Frühaufklärung war eine durch menschliches Tun erreichbare Glückseligkeit. An diese Idee knüpft Werther an, indem er auf ein jenseitiges Glück mit Lotte setzt und den Schritt ins Jenseits – hin zur offenbarten, jenseitigen Vollkommenheit – in die eigenen Hände nimmt. Er setzt sich nicht nur als Erlöser vom diesseitigen Leid an Gottes Stelle, sondern auch als Wegbereiter des Glücks in Gottes unendlicher Welt. Er ist Schöpfer seiner Glückseligkeit und gleichzeitig Bestimmer über seinen Tod. Dabei ist Werthers Freitod kein Affekt, der bei Kant durch die Kürze der Zeit als Kurzschlusshandlung definiert wäre,<sup>2165</sup> sondern eine geplante Tat, der eine Rechtfertigung im Gespräch mit Albert vorausgegangen ist und die man als wohlüberlegt bezeichnen kann. Zu seinem Ende hin sind immer noch beide Erkenntnisstränge – Empfinden und Erkennen – zugegen. Sie sind Grundbedingungen der Selbstverwirklichung und gehören existenziell zusammen.<sup>2166</sup>

In der Forschung wird Werthers Freitod als letzter Ausweg angesichts der Unmöglichkeit, sowohl in der sozialen Welt als auch in seiner inneren Wunschwelt nach seinen Vorstellungen zu existieren, dargestellt.<sup>2167</sup> Die Unmöglichkeit, Gesellschaft und ein autonomes *Ich* zu vereinbaren, gilt als Aussage von Werthers freiwilligem Ende. Somit wird die bürgerlich-sittliche Auffassung, dass der gute Mensch sein Glück in der Gesellschaft findet,<sup>2168</sup> negativ beantwortet.

Die Frage nach dem Glück wird jedoch in der Forschung nicht in Verbindung zum Selbstmord gesetzt, obwohl die ganze Aufklärung in ihrer christlich-pietistischen Prägung das Glück im Jenseits zum zentralen Gedanken macht. Doch wenn Glück bereits im Diesseits möglich wäre, verschwände die bisherige Jenseits-Fokussierung. Mit welcher Hoffnung ist das Jenseits nun verbunden, dass es sich lohnt, dafür zu sterben? Werther fühlt ein kurzes, diesseitiges Glück und flüchtet dennoch in eine jenseitige Welt, die er mit einem Traum der Welt, den er der Realität vorzieht, vergleicht.<sup>2169</sup> Das Jenseits scheint unendlich frei, Gott tröstend und die „ewige Umarmung“ mit Lotte möglich. Ebenso wie St. Preux glaubt auch Werther an ein Glück mit der Frau, die er liebt, nach dem Tod.<sup>2170</sup> Damit verheißt das Jenseits insbesondere Freiheit; die zweite Säule von Werthers Glücksgerüst. Gesellschaftliche Normen, die ein Zusammensein mit Lotte im Diesseits verhindern, glaubt Werther im Jenseits aufgelöst. Sobald er weiß, dass Lotte ihn liebt, entscheidet er sich für eine andere Welt.

Mit dieser Auffassung vom Glück bricht Werther mit allen bisherigen Annahmen. War zuvor die jenseitige Hoffnung auf Glück Gegenstand der Diskussion, glaubt Werther an ein Glück im Diesseits, das der Mensch mitgestalten kann. Dabei wird Gott nicht ausgeklammert, sondern das Gespräch mit Gott findet statt. Die tradierte Auffassung von Gott als Entscheider über Glück und Unglück bricht auch kurzzeitig durch, wenn es zu Heinrich heißt: „Seliges Geschöpf, das den Mangel seiner Glückseligkeit einer irdischen Hindernis zuschreiben

---

<sup>2165</sup> Vgl. Kant, Anth, AA VII, 258.

<sup>2166</sup> Vgl. Müller, Zeitkritik und Utopie, S. 70.

<sup>2167</sup> Vgl. Engel, Werther und die Wertheriaden, S. 64.

<sup>2168</sup> Vgl. Berg, Das literarische Tagebuch, S. 252.

<sup>2169</sup> Vgl. Goethe, Werther, S. 291-292.

<sup>2170</sup> Vgl. Goethe, Werther, S. 293.

kann.<sup>2171</sup> Gleichzeitig wird der Mensch als Halbgott inszeniert, so dass die Position des Menschen als Bittsteller an Gott abgelöst wird. Werther selbst zieht sogar die Parallele zum Johannesevangelium.<sup>2172</sup> „Werther ist in seinem Leiden (auch) an der unerfüllten Liebe gleichsam der Christusbefolger der bürgerlichen Zeit, das bürgerliche Individuum tritt an die Stelle des mythischen Gottessohns.“<sup>2173</sup> Diese Neupositionierung birgt in einer immer noch pietistisch geprägten Zeit einige Sprengkraft, stellt sie doch die gesamte Demut-Konzeption der christlichen Lehre in Frage.

Im Vergleich zur philosophischen Erörterung, die immer stark mit der Frage nach Gott und den Möglichkeiten des Menschen verbunden war, macht diese Schlussfolgerung durchaus Sinn, ist sie doch der nächste Schritt in der Frage nach einem vom Menschen bestimmbar Glücksbegriff. Der Versuch, Goethe in die Richtung des Pietismus zu rücken,<sup>2174</sup> weil er mit Zeitgenossen wie Jung-Schilling oder Lavater, den er auch im *Werther* erwähnt, befreundet war, mutet daher etwas befremdlich an. Vielmehr bahnt sich hier eine neue, nicht nur pantheistische Glaubenslehre an. Benrath merkt an, dass Goethe sich gegen die Pietisten als fromme Leute und auch gegen das „vernünftig-moralische Nützlichkeits-Christentum“<sup>2175</sup> verwehrte. Er bahnte sich den Weg einer eigenen Religion und im Laufe der Jahre habe er seine Gottes- und Weltanschauung gestaltet: „Idealistische Aussagen über den Menschen traten hinzu, ein ganzheitliches innerweltliches-naturhaftes Verständnis für Gottheit, Welt und Mensch rückte in den Vordergrund.“<sup>2176</sup> Vieles von dieser Weltanschauung lässt sich bereits im *Werther* erkennen. Dies sieht auch Bell, wenn er darauf verweist, dass die Rezeption von *Werther* vor dem Hintergrund der traditionellen Theologie, zu der auch der Pietismus zählt, gesehen werden muss, die *Werther* als oppositionelle Polemik auffassen konnte.<sup>2177</sup>

### 3.5.14 Die Freiheit der Seele

Wie schon die Glücksthematik erkennen ließ, wird die Freiheit bei Goethe entscheidend aufgewertet und neu gewichtet. Der äußeren Freiheit wird eine innere entgegengesetzt, wobei er diesen Dualismus zugunsten der inneren Freiheit des Fühlens und des *Ich-Seins* aufgibt.<sup>2178</sup> Die Freiheit des Menschen beschäftigt Werther unentwegt. Die Selbsttötung wird als höchster Schritt in die Freiheit dargestellt. Es ist das Lossagen von Gefühlen, das Ausscheiden aus der einengenden Gesellschaft und der Rückzug aus eskalierenden Umständen, wie Werthers missglücktem Arbeitsversuch und der Dreiecksbeziehung zu Lotte und Albert.

Ach, ich hab hundertmal ein Messer ergriffen, um diesem gedrängten Herzen Luft zu machen. Man erzählt von einer edlen Art Pferde, die, wenn sie schrecklich erhitzt und aufgejagt sind, sich selbst aus

---

<sup>2171</sup> Goethe, *Werther*, S. 271.

<sup>2172</sup> Vgl. Schöffler, *Die Leiden des jungen Werther*, S. 32. Schöffler zeigt die Bezüge zwischen dem Evangelium und Werther detailliert auf. Ebenso: Goethe, *Werther*, S. 271-272.

<sup>2173</sup> Jessing, *Johann Wolfgang Goethe*, S. 120.

<sup>2174</sup> Vgl. Soboth, Christian, *Willkommen und Abschied: Der junge Goethe und der Pietismus*, in: Kemper, Hans-Georg (Hg.), *Goethe und der Pietismus*, Tübingen, 2001, S. 210. Hier wird betont, dass Goethe kein Pietist war, aber dennoch pietistische Züge aufweist.

<sup>2175</sup> Benrath, Gustav Adolf, *Die Freundschaft zwischen Goethe und Jung-Schilling*, in: Kemper, Hans-Georg (Hg.), *Goethe und der Pietismus*, Tübingen, 2001, S. 167.

<sup>2176</sup> Benrath, *Die Freundschaft zwischen Goethe und Jung-Schilling*, S. 167.

<sup>2177</sup> Vgl. Bell, *Goethe's Naturalistic Anthropology*, S. 121.

<sup>2178</sup> Vgl. Scherpe, *Werther und Wertherwirkung*, S. 54.



Instinkt eine Ader aufbeißen, um sich zum Atem zu helfen. So ist mir's oft, ich möchte mir eine Ader öffnen, die mir die ewige Freiheit schaffte.<sup>2179</sup>

Hier vergleicht Werther sein Freiheitsbedürfnis mit dem der Tiere, die, ohne die Folgen ihres Tuns zu bedenken, in ihrem intuitiven Handeln den eigenen Tod forcieren. Ein rationales Urteil wird vom Tier in der Aufklärung nicht erwartet, denn die Vernunft wird als menschlicher Vorteil gegenüber dem Tier betrachtet.

Neben diesem leidenschaftlichen, affektgeladenen Freiheitsdrang wähnt sich Werther in Anbetracht des Lebenswillens seiner Mitmenschen im Vorteil: Deren Leben ist begrenzt, seines ist frei, denn er kann es jederzeit verlassen.

Es ist ein einförmiges Ding ums Menschengeschlecht. Die meisten verarbeiten den größten Teil der Zeit, um zu leben, und das Bißgen, das ihnen von Freiheit übrig bleibt, ängstigt sie so, daß sie alle Mittel aufsuchen, um's los zu werden. O Bestimmung des Menschen!<sup>2180</sup>

Dieser Gedanke an Freiheit hat nichts von der Leidenschaftlichkeit des Vergleichs mit den Pferden, sondern begleitet Werthers Blick durch die Welt von Anbeginn des Textes. Die Gesellschaft ist sein Kerker, zu dem er meint, einen Schlüssel zu haben. Jessings Interpretation, dass die Gesellschaft aus Werthers Sicht ein herzloser Mechanismus sei, „der die Menschen zu Egoismus, Konkurrenz und Eigennutz zwingt und sie dadurch um ihre wahrhaft menschlichen Interessen bringt“<sup>2181</sup>, steht dem Konzept Rousseaus und Kants entgegen, die argumentieren, dass der Mensch Egoismus und Eigennutz zurückdrängen müsse, um an der Gesellschaft teilhaben zu können. Schließlich ist das die Grundthese des Rousseau'schen Gesellschaftsvertrags. So muss es aus damaliger Sicht Werthers Egoismus und sein Eigennutz gewesen sein, der seine Existenz innerhalb der Gesellschaft unmöglich gemacht hat. St. Preux hat es vorgemacht, denn in einer gesellschaftlichen Struktur ist das Begehren der Frau eines anderen ebenso wie das exzessive Ausleben der eigenen Gefühlswelt nicht möglich. Dafür aber müssen Regeln geschaffen werden, die das gesellschaftliche Zusammenleben ermöglichen, indem sie z. B. festlegen, wie mit Mördern umgegangen wird. Werther ist jedoch nicht bereit, die gesellschaftlichen Regeln, mit denen der Bauernbursche bestraft werden soll, zu akzeptieren. Der Verweis auf Fichte, der das 18. Jahrhundert des Egoismus bezichtigte, da es dem Menschen an Gemeininteresse und bürgerlicher und politischer Tätigkeit gemangelt habe, wie sie zuvor den Pietismus auszeichnete, stärkt die These, dass der Egoismus vielmehr im Wesen Werthers gesehen wurde, denn nach Fichte kehren alle „den Blick nach innen und Gemüth und Seele sind die Hauptorgane ihrer Bedürfnisse.“<sup>2182</sup> Ziel all dieser Bemühungen wäre „die reine Selbstverwirklichung des Ichs“<sup>2183</sup>.

Diese Auffassung von Freiheit überspitzt die philosophische Ansicht. Das Thema Freiheit wird ebenfalls im Vergleich zum Tier gesehen, mit der Schlussfolgerung, dass der Mensch, obwohl er frei ist, anders als das Tier einen Herrn braucht. Da der Mensch nicht wie das „edle Pferd“ durch seine natürlichen Instinkte bestimmt sei, sondern durch „Launen und Einfälle“, die keine Einheit bildeten, brauche er eine Richtschnur. Diese sei insbesondere wichtig, da der

---

<sup>2179</sup> Goethe, Werther, S. 256.

<sup>2180</sup> Goethe, Werther, S. 201.

<sup>2181</sup> Jessing, Johann Wolfgang Goethe, S. 118.

<sup>2182</sup> Schmidt, Richardson, Rousseau und Goethe, S. 157.

<sup>2183</sup> Engel, Werther und die Wertheriaden, S. 61.

Mensch entgegen der Vernunft einen Hang dazu habe, sich von seinen Neigungen bestimmen zu lassen und sich den Grundsätzen der Vernunft zu entziehen.<sup>2184</sup> Gerade den Vernunftgründen ist Werther zum Ende des Romans nicht mehr zugänglich, seine Neigungen zu Lotte bestimmen sein ganzes Dasein. Schon davor ließ sich Werther lieber von seinem Herzen mit all seinen Begierden und Leidenschaften leiten als von der Vernunft. Jede Form der Unterordnung lehnt er ab, was zum Scheitern seiner beruflichen Karriere beiträgt. Damit beschreibt Werther jene Punkte, denen Kant die Notwendigkeit der Herrschaft entgegensetzt, und definiert diese als Freiheit.

Kants zweites Argument für das Beherrschtwerden ist die Gemeinschaft. Der Mensch „muß beherrscht sein und hasset nichts mehr als beherrscht und eingeschränkt zu werden“<sup>2185</sup>. Nur so ist bei Kant Gemeinschaft möglich, deren Schutz der Mensch benötigt. Zwar versuche der Mensch immer wieder, eine ungebundene Freiheit zu erlangen, aber letztlich bleibe er zum eigenen Wohl unter dem Schutz der Gemeinschaft. Diese Argumentation schildert das, was bereits Rousseau mit der Gemeinschaft von Clarens beschreibt: Innerhalb einer Gemeinschaft ist weder Platz für eine leidenschaftliche Zweierbeziehung noch für die Verwirklichung individueller Eigenheiten. Wer in der Gesellschaft leben will, muss sich in den Dienst des Wirs stellen und die aufgestellten Regeln akzeptieren. Hierzu kann sich Werther nicht überwinden. Er stellt seine Auffassung von Freiheit über alles und ist dafür bereit, der Gesellschaft vollkommen zu entsagen, selbst wenn es ihn das Leben kostet. Er ist nicht bereit, Einschnitte in seinen allumfassenden Freiheitsgedanken zu akzeptieren. Weder Vernunftgründe wie das Wissen um Lottes Heirat noch das Bewusstsein über die freie Wahl Lottes zu dieser Heirat beeinflussen Werthers Weltsicht und damit auch nicht sein Freiheitsdenken. Wie Engel aufzeigt, ist ihm dies auch nicht möglich, weil sowohl Lottes Heirat als auch Albert als Person für die Norm der Gesellschaft stehen, die Werthers Freiheitsdrang determiniert.<sup>2186</sup>

Damit steht Goethes *Werther* in Opposition zu Kants Ausführungen. Auch die Rousseau'sche Auffassung von einer pflichtbestimmten Freiheit tritt bei Werther in den Hintergrund. Nun ist sowohl bei Rousseau als auch bei Wolff die Freiheit eine „unechte Freiheit“<sup>2187</sup>, deren seelische Entscheidungsfreiheit von Beweggründen abhängt, die für beide Philosophen mit der Einteilung in Gut und Böse einhergehen und somit von der Vernunft abhängen bzw. der übergeordneten Bewertung durch die Ratio. Rousseaus Freiheitsgedanke, der zwar die Möglichkeit der Wahl beinhaltet, aber gleichzeitig erwartet, dass das Richtige getan wird, so wie es St. Preux' letztlich gescheiterter Selbstmordgedanke belegt, hat für Werther keine Relevanz, denn sein Freiheitsbegriff postuliert eine vergleichsweise „echte Freiheit“ ohne urteilende Vernunftgründe. Der Selbstmord ist im Gespräch mit Albert nur noch ein „Laster“ und die Argumentation Alberts kann sich kaum mit Mylord Eduard messen. Die Rücksicht St. Preux' auf sein Umfeld, das unter seinem Selbstmord leiden würde, und Gewissen, Moral und Pflicht gegenüber den Mitmenschen, die ihn vom vom Selbstmord abbringen, sind Werther

---

<sup>2184</sup> Vgl. Kant, AA, Band XV, Reflexionen zur Anthropologie, L Bl, HA 57, 1500.

<sup>2185</sup> Kant, AA, Band XV, Reflexionen zur Anthropologie, L Bl, HA 57, 1500.

<sup>2186</sup> Vgl. Engel, Werther und die Wertheriaden, S. 62.

<sup>2187</sup> Wolff, *psychologica empirica*, § 944

fremd.<sup>2188</sup> Die Schein-Freiheit der *Nouvelle Héloïse* – determiniert durch das Gewissen, das uns anhält, das Gute zu wählen – spielt für Werther keine Rolle. Sein Freiheitsbegriff entspringt einem Gefühl und wird nicht, wie z. T. bei Rousseau, durch die Vernunft beeinflusst. „Das Gefühl übernimmt ferner als unmittelbarer Drang und Trieb die Aufgabe des Willens, wird also zur Richtschnur des Handelns.“<sup>2189</sup> Die Wahl des Guten, das die Vernunft erkennt, stellt sich für Werther nicht, denn sein Gefühl der Freiheit hat sich von der Wahl zwischen Gut und Böse entkoppelt und ist nur affektives Gefühl. Das Prinzip des Bösen, Grundaspekt sowohl in der aufgeklärten Philosophie als auch bei Rousseau, lässt sich bei Werther nicht erkennen und nicht für sein Ende verantwortlich machen. Durch das Absolut-Setzen der unteren Erkenntniswege kann die Philosophie einer Freiheit als Produkt von Wahl und Wille, die aus dem rationalen Erkennen des Menschen abgeleitet wird, nicht bestehen. Werther ist „ein zur Freiheit geschaffenes Wesen“, das nach „seinem eigenen Willen handelt“<sup>2190</sup>. Sein Wille als Instrument zur Regulierung der Leidenschaften gewinnt immer nur dann an Kraft, wenn er sich der Realität stellt.<sup>2191</sup> Mit dem Ergeben an die Traumwelt gewinnen die Sinne die Oberhand, der Verstand wird zurückgedrängt und ohne Verstand ist auch kein Wille mehr – erst recht kein sittlicher Wille – im klassischen Sinne bei Werther auszumachen. Der Wille wird in das Gefühlskonzept eingegliedert. Müller orientiert sich an Nicolai, wenn er von der „Leugnung der menschlichen Willensfreiheit“<sup>2192</sup> ausgeht und behauptet, dass „Glückseligkeit oder Leiden, Leben oder Tod nicht mehr im Bereich frei regulierbarer Entscheidung liegen, sondern unabänderliche Resultate von Beziehungen der inneren Welt des Menschen zu der umgebenden Wirklichkeit sind“<sup>2193</sup>. Jedoch hatte die Aufklärung in ihrer anti-göttlichen Ausprägung zwar den Wunsch nach autonomer Glückseligkeit, aber diese war nie frei von Schicksal und Glück, wie bereits Baumgarten angeführt hatte, sondern beinhaltete speziell bei Baumgarten einen Teil außerhalb des menschlichen Entscheidungswillens. Da jedoch der Wille im aufgeklärten Schema dem Verstand untergeordnet ist, bedeutet Werthers Abkehr vom bestimmenden Verstand hin zur Sinnlichkeit eine Aufgabe des verstandsfundierten Willens.

Folglich ist Werthers Freiheit nicht so sehr als eine Freiheit des Willens und der Entscheidung dargestellt, sondern als eine Freiheit der Seele und des Herzens.

hernach, wenn ich wieder dran denke, und mir die Fabel vom Pferde einfällt, das seiner Freiheit ungeduldig, sich Sattel und Zeug auflegen läßt, und zuschanden geritten wird. Ich weiß nicht, was ich soll. – Und mein Lieber! Ist nicht vielleicht das Sehnen in mir nach Veränderung des Zustands, eine innre unbehagliche Ungeduld, die mich überall hin verfolgen wird?<sup>2194</sup>

---

<sup>2188</sup> Der Selbstmord als solcher wurde durch seine Nachahmer als Kritik am Roman instrumentalisiert, aber er war ebenso in den anderen Briefromanen gegenwärtig.<sup>2188</sup> Werther ist lediglich die erste Romanfigur, die ihn tatsächlich vollzieht und dabei keine religiös intendierte Rechtfertigung anführt.

<sup>2189</sup> Gose, Goethes Werther, S. 17.

<sup>2190</sup> Viëtor bezieht diese Anmerkung allgemein auf Goethes Werk. Sie passt aber nirgends so gut wie in Bezug auf Werther (vgl. Viëtor, Goethes Anschauung vom Menschen, S. 28).

<sup>2191</sup> Vgl. Gose, Goethes Werther, S. 49.

<sup>2192</sup> Müller, Zeitkritik und Utopie, S. 24.

<sup>2193</sup> Müller, Zeitkritik und Utopie, S. 24.

<sup>2194</sup> Goethe, Werther, S. 240-241.

Er wird getrieben vom Gefühl der Ungeduld. Die seelische Freiheit, die Werther sucht, hat Baumgarten bedacht, der die Seele als selbsttätig<sup>2195</sup> und frei von äußerer Nötigung beschreibt. Wahre Freiheit wird für Baumgarten durch das freie Handeln nach Belieben gekennzeichnet,<sup>2196</sup> was zunächst keinen Pflichtbegriff impliziert. Nur ist diese Definition, obwohl sie an eine Freiheit der Seele glaubt, in keiner Weise mit Werthers Freiheitswunsch deckungsgleich, da Baumgarten eine sinnliche Willkür anführt, die durch den deutlichen Willen, eine Kategorie der Vernunftebene, bestimmt wird. Gerade dieser sinnlichen Willkür gibt sich Werther uneingeschränkt hin und weist damit die Idee zurück, dass Freiheit nicht möglich sei, wenn die Sinne herrschen. Werther bezieht die entgegengesetzte Position: „Werther’s imagination, the basis of his thinking, is freeing itself from the bondage of intellectualism.“<sup>2197</sup>

Vor dem Hintergrund von Werthers Abhängigkeit von Lottes Entscheidungen wird noch eine zweite Form der Freiheit relevant. Kant beschreibt eine „Freiheitsneigung als Leidenschaft“<sup>2198</sup> und rechnet sie seinem Buch zum Begehrungsvermögen zu. Er beschreibt sie als heftigsten Zustand, da er mit wechselseitigen Ansprüchen an einen anderen einhergeht: „Wer nur nach eines anderen Wahl glücklich sein kann [...], fühlt sich mit Recht unglücklich.“<sup>2199</sup> So hängt Werthers Glück an Lotte, wenn auch nicht einzig an ihr. „So erweckt nicht allein der Freiheitsbegriff unter moralischen Gesetzen einen Affekt, der Enthusiasm genannt wird, sondern die bloß sinnliche Vorstellung der äußeren Freiheit erhebt die Neigung darin zu beharren oder sie zu erweitern durch die Analogie mit dem Rechtsbegriff bis zur heftigen Leidenschaft.“<sup>2200</sup> Konnte man Werthers Freiheitsdrang in Bezug auf seine Berufslaufbahn und in Anbetracht seiner Sicht auf die Gesellschaft noch als Hadern mit dem Beherrschtwerden einordnen, sind Werthers leidenschaftliche Gefühle für Lotte eher mit dieser Facette eines leidenschaftlichen Freiheitswunsches gepaart.

Goethe beschreibt hier einen neuen Freiheitsbegriff, der für eine Zeit, in der der Anspruch einer demütigen Tugendethik als Hoffnung auf ein besseres Leben im Jenseits erhoben wurde, geradezu revolutionär war. So ist Werther in keiner Weise ein „Werk der bürgerlichen Empörung“<sup>2201</sup>, sondern vielmehr ein Angriff auf die philosophisch-christliche Grundüberzeugung, die die Grundlage für ein gesellschaftliches Zusammenleben durch Tugend, Jenseitsversprechen und die Unterordnung des Individuums unter die Gesellschaft postuliert. Damit hebt sich der Roman von der bürgerlichen Empfindsamkeit und der christlichen Erziehungsliteratur ab, die definiert sind durch ihren Bezug zur tugendhaft-moralischen Gesellschaftsordnung.<sup>2202</sup> So wird zwar Lottes Tugend gepriesen und damit das Ideal als solches nicht korrumpiert, aber mit dem Bruch mit der Gesellschaft ist unweigerlich auch ein Bruch mit der Tugendgesellschaft verbunden. Für die Empfindsamkeit, die ebenso die untere und obere Erkenntnisebene literarisch abbildet, ist ein Romanentwurf, der das Individuum in den Mittelpunkt stellt und sich gegen die Einbindung des gefühlvollen *Ichs* in die Gesellschaft entscheidet, nicht charak-

---

<sup>2195</sup> Vgl. Baumgarten, *Metaphysik*, S. 168.

<sup>2196</sup> Vgl. Baumgarten, *Metaphysik*, S. 168-169.

<sup>2197</sup> Bell, *Goethe’s Naturalistic Anthropology*, S. 107.

<sup>2198</sup> Kant, *Anth*, AA VII, 268.

<sup>2199</sup> Kant, *Anth*, AA VII, 268.

<sup>2200</sup> Kant, *Anth*, AA VII, 269.

<sup>2201</sup> Mayer, Hans, *Das unglückliche Bewusstsein, Zur deutschen Literaturgeschichte von Lessing bis Heine*, Frankfurt am Main, 1986, S. 138.

<sup>2202</sup> Vgl. Engel, *Werther und die Wertheriaden*, S. 117.

teristisch. Viel eher zeichnet sich die Empfindsamkeit aus durch eine Ergänzung der bisherigen Teilung zwischen Ratio und Emotio durch das Aufladen des Themas mit einem sittlich-moralischen Tugendanspruch ebenso wie durch die Akzeptanz der Zärtlichkeit, wobei sie „Affekten, Leidenschaften und Trieben gegenüber skeptisch“<sup>2203</sup> blieb. Individualität wird funktional begriffen, „nach dem was [es] leistet und produziert.“<sup>2204</sup> Goethe bricht mit der Empfindsamkeit und stellt deren Funktionalität ein autonomes Individuum entgegen.

Die Idee der Freiheit beschäftigte Goethe nicht nur im *Werther*, sondern sie begleitete sein Schaffen: „[H]e was concerned with the idea of freedom. His aim was to reconcile the natural and the ethical. To this end, he took up aspects of the Christian dualist tradition, via Descartes, Spinoza and Kant, and fused them with a classical, non-materialist monism.“<sup>2205</sup>

### 3.5.15 Fazit: Das autonome *Ich*

Mit der Entwicklung des Gefühls als maßgebende Instanz auf dem Weg zum Glück löst Goethes Werther die bestehende Rangordnung der Herrschaft der oberen, rationalen Erkenntniswege durch die unteren, emotionalen ab. Doch diese Umkehr der Ausgangslage reflektiert weiterhin den Zusammenhang zwischen Sinnen, Wahrnehmung und Vorstellung ebenso wie die weiterführenden Schritte der Einbildungskraft und des Verstandes. Die These, dass die Grenzen zwischen Vernunft und Einbildung um 1770 immer fließender werden,<sup>2206</sup> lässt sich für Werther nur bedingt in Anspruch nehmen, denn in seiner Welt triumphiert die Einbildung über die Vernunft und drängt sie beiseite. Dabei ist seine innere Welt, geschaffen von seiner Einbildungskraft, durchaus beglückend, solange er in ihr verweilen kann. Zurück in der realen Gesellschaft ist das Unglück umso größer.

Zwar bleibt das Tugendkonzept weitgehend unangetastet,<sup>2207</sup> verliert aber als einziger Weg zum Glück an Bedeutung. Goethe setzt der bürgerlichen Identität, die den Menschen funktional als tugendhaft-sittliches Objekt ihres Leistungs- und Nützlichkeitsanspruchs macht, die Freiheit des Individuums entgegen.<sup>2208</sup> Die Liebe, die die Empfindsamkeit freundschaftlich-seelisch auffasst, wird dabei zu einer affektiv-leidenschaftlichen<sup>2209</sup> entwickelt und als Folge der Neuordnung des Gefühls als „umfassende und durchdringende Macht“<sup>2210</sup> geschildert. Wichtig dafür war die Philosophie, die sich in Anlehnung an Lockes und Condillac's sensualistische Theorie gegen eine vollständige Kontrolle des Menschen durch die Vernunft aussprach und peu à peu die Sinne und Gefühle insbesondere durch Baumgarten aufwertete und so in deutliche Opposition zur katholischen und cartesianischen Lehre stellte.<sup>2211</sup> Auf dieser

---

<sup>2203</sup> Hermann-Huwe, „Pathologie und Passion“, S. 46.

<sup>2204</sup> Scherpe, *Werther und Wertherwirkung*, S. 18.

<sup>2205</sup> Bell, *Goethe's Naturalistic Anthropology*, S. 9.

<sup>2206</sup> Vgl. Kritschil, *Zwischen „schöpferischer Kraft“ und „selbstgeschaffnem Wahn“*, S. 49.

<sup>2207</sup> Scherpe sieht Werther als ein Gegenstück zur Tugendmoral. Da jedoch Lotte und Albert genau diese Tugendmoral verkörpern und er Lotte und ihrer Wohltätigkeit, Tugend und Häuslichkeit uneingeschränkt Bewunderung entgegenbringt, ist es nicht das Tugendkonzept als solches, sondern seine Einbindung in das bürgerliche Nützlichkeitsdenken, gegen das Werther rebelliert (vgl. Scherpe, *Werther und Wertherwirkung*, S. 45).

<sup>2208</sup> Vgl. Scherpe, *Werther und Wertherwirkung*, S. 31.

<sup>2209</sup> Vgl. Hermann-Huwe, „Pathologie und Passion“, S. 35.

<sup>2210</sup> Hermann-Huwe, „Pathologie und Passion“, S. 35.

<sup>2211</sup> Vgl. Sax, *Images of Identity*, S. 7.

Entwicklung baut *Werther* auf. Während Albert und Lotte die aus der *Schwedischen Gräfin* bereits bekannte vernünftig-sittliche Liebe auf freundschaftlicher Basis darstellen,<sup>2212</sup> schwebt Werther mit Lotte ein sinnlich-leidenschaftliches Verhältnis auf Basis ihrer Seelenverwandtschaft vor. Damit stehen sich auch hier wieder die beiden bekannten Liebeskonzepte gegenüber, von denen wiederum Letzteres als nicht realisierbar dargestellt wird. Anders als bei Gellert lässt sich sinnliche Liebe nicht in Freundschaft transformieren. Damit entfernt sich *Werther* noch weiter vom bürgerlichen Liebesdiskurs, der ursprünglich als Neuorientierung zum adligen Liebeskonzept angelegt war<sup>2213</sup> und nun mit Werthers sinnlicher Weltanschauung losgelöst von Standesschranken in den leidenschaftlich-affektiven Bereich eine neue Richtung erfährt.

Goethe greift die mittlerweile etablierten Theorien auf und denkt sie konsequent zu Ende, so dass sich die mit der rationalen Ebene verbundenen Fragen nach Glück, Wahl und Freiheit zwangsläufig anders darstellen, wenn die Dominanz der oberen Erkenntniswege aufgelöst wird. Darüber hinaus hat diese Umkehr Auswirkungen auf alle anderen Bereiche. So geht die seit Aristoteles als Verbindung zwischen rational und emotional beschriebene Seele vollkommen in den emotionalen Bereich über. Ebenso das Herz – bei Gellert Sitz des Gewissens – ist nun von Gefühlen besetzt, während das Gewissen eine untergeordnete Rolle spielt. Zwar hat Werther ein schlechtes Gewissen, als er sich Alberts Tod vorstellt, dennoch hat es keine wegweisende Funktion. Werther stirbt, ob der Unmöglichkeit seiner Einbildung, seiner Lebensvorstellung und seiner unerfüllten Liebe, aber nicht aufgrund eines schlechten Gewissens. Dieses Charakteristikum der Tugendliteratur verschwindet im Gefühlsroman Goethes vollkommen. Dagegen verliert das Herz seine in der empfindsam-pietistischen Lehre postulierte Ruhe. Die Ruhe des Herzens, von der Werther sehr wohl weiß, bleibt ihm ohne moralisch-tugendhafte Instanz in Form des Gewissens verwehrt.

Die Selbstbeobachtung mit der pietistisch-wolff'schen Intention als Weg zur Erkenntnis und Vorbeugung des Selbstbetrugs wird bei Goethe ebenso verkehrt. Sie erweist sich als ein probates Mittel, um die Struktur des Briefromans zu verstärken und die *Ich*-Perspektive schriftstellerisch darzustellen. Für Werther ist die Selbstbeobachtung jedoch ein Schritt weg von der rationalen Erkenntnis.

Goethe nimmt viele Komponenten der metaphysischen Philosophie auf und deutet sie um, worin die Hauptursache für die deutliche Kritik am Werther zu suchen ist: Instrumente der Erkenntnislehre werden gnadenlos für eine neue Theorie der Gefühlserkenntnis eingesetzt. Ebenso wie für Herder<sup>2214</sup> bildet die Metaphysik das nötige Rüstzeug, um anhand von *Werther* die sinnlichen Bereiche des Menschen darzustellen. Aber Kants Erkenntnisbegriff, das er ab 1770 aus der Schule Wolffs entwickelt, indem er „die graduelle Unterscheidung zwischen den beiden Erkenntnisvermögen durch eine grundsätzliche“<sup>2215</sup> ersetzt, findet sich bei Werther noch nicht. Kant legt fest: „Die Sinnlichkeit ist die Rezeptivität der Erkenntnis, sinnliche Vorstellungen werden a posteriori erworben und bleiben sinnliche, wie weit der Verstand sie auch bearbeiten mag“, wohingegen der Verstand durch die Spontaneität gekenn-

---

<sup>2212</sup> Vgl. Gose, Goethes Werther, S. 68.

<sup>2213</sup> Vgl. Wegmann, Diskurs der Empfindsamkeit, S. 56.

<sup>2214</sup> Vgl. Kondylis, Die Aufklärung, S. 634.

<sup>2215</sup> Vgl. Oberhausen, Dunkle Vorstellungen, S. 136.

zeichnet ist und Begriffe hervorbringt, die frei von Empire sind.<sup>2216</sup> Im *Werther* wird die Erkenntnis noch als aufsteigendes – jedoch gestörtes – System von den Sinnen zur rationalen Erkenntnis abgebildet und nicht als neben den Sinnen bestehend. Werthers Selbstmord resultiert zum Teil aus der Störung zwischen unteren und oberen Erkenntniswegen und thematisiert die verloren gegangene Kopplung beider Erkenntniswege,<sup>2217</sup> aber grundsätzlich geht Goethe davon aus, dass der Verstand die Sinne und Einbildungen Werthers ordnen könnte, während Kant darauf verweist, dass Sinnlichkeit nicht durch den Verstand geändert werden könne. Folglich lässt sich interpretieren, dass *Werther* eine Vorstufe zu Kants These ist, die aufzeigt, wo die Bruchstellen zu suchen sind, aber noch nicht so weit geht, beides nebeneinanderzustellen.

Werther ist so das klassische Beispiel, wenn es heißt, dass Goethe Fragen aufgeworfen hat, deren Antworten die Aufklärer voraussetzt, und gleichzeitig neue Antworten suchte, die über die Aufklärer hinausgingen.<sup>2218</sup>

Da die bisherige Literatur ebenso wie z. T. die christlich-philosophische Lehre vom Pietismus geprägt war, werden deren Leitbilder von der Neuordnung des Menschenbildes berührt. Der tugendhafte Mensch als Leitgedanke zur jenseitigen Glückseligkeit und Basis der Gesellschaft wird erschüttert. Obwohl Werther viele Parallelen zu Rousseaus Briefroman zeigt, wird Rousseaus Gedanke von einer Gesellschaft, in der der Einzelne seine Individualität und seine Freiheit aufgibt, um unter dem Schutz der Gesellschaft zu leben, verworfen.

Was auch Rousseau noch nicht sehen und bestimmen konnte, ist [...] die Möglichkeit, die verlorene Ganzheit des *homme naturel* in der Natur des großen Individuums wieder zu entdecken und zum Ideal seiner Selbstverwirklichung zu erheben, das sich dem Zusammenstoß von autonomer Freiheit und heterogenen Mächten gegen die Verhältnisse seiner Zeit nur tragisch behaupten kann.<sup>2219</sup>

Werther fordert die Gesellschaft geradezu heraus und beschwört Kritik von allen Seiten herauf. Kondylis' Analyse des Sturm und Drang als Säkularisierung der pietistischen Gefühlsphilosophie aus der deutschen Aufklärung und der Bezug zu Rousseau zeigen sich überdeutlich am Beispiel Werthers.

Mit diesem Säkularisierungsvorgang hängt die Absage an den anthropologischen Pessimismus der alten Gefühlsphilosophie zusammen, so daß die neue unter dem Banner eines zuversichtlichen Individualismus auftreten kann, innerhalb dessen der aufklärerisch-antiasketischen Rehabilitation der Sinnlichkeit in einem für die deutschen Aufklärer bisher unbekanntem Maße Rechnung getragen wird: der ganze Mensch soll sich entfalten und wirken. Das ist also nicht mehr bzw. nicht nur der protestantische Individualismus in seiner engsten Vermengung mit dem (frühen) bürgerlichen, sondern vielmehr das Selbstbewußtsein und -gefühl einer jungen Intelligenzschicht, die im Auflösungsprozeß der ständischen Gesellschaft ihre Emanzipationschance wahrnimmt und durch die Verherrlichung der genialen, zumal künstlerisch schöpferischen Persönlichkeit ihr elitäres Selbstverständnis theoretisch untermauert.<sup>2220</sup>

Grund für die Kritik von theologischer Seite<sup>2221</sup> dürfte neben der Verfremdung religiöser Rituale und Bilder wie der Passion Christi das Ausbleiben der göttlich-richtenden Instanz sein

---

<sup>2216</sup> Vgl. Oberhausen, *Dunkle Vorstellungen*, S. 136.

<sup>2217</sup> Vgl. Kimpel, *Entstehung und Formen des Briefromans*, S. 169. Zur Katastrophe Werthers analysiert Kimpel: „Gerade um ihrer Einseitigkeit willen ist diese Seele dem Untergang verfallen; sie muss zerbrechen, weil ihr etwas fehlt.“

<sup>2218</sup> Vgl. Vierhaus, *Goethe und die Aufklärung*, S. 15.

<sup>2219</sup> Starobinski (zugeeignet), *Rousseaus „Nouvelle Héloïse“ und Goethes „Werther“*, S. 620.

<sup>2220</sup> Kondylis, *Die Aufklärung*, S. 542.

<sup>2221</sup> Vgl. Schöffler, *Die Leiden des jungen Werther*, S. 18.

und das Auslösen aller Regulative der religiösen Gemeinschaft, sowohl des Heilsversprechens als auch der Freiheitsbeschränkung. Insbesondere der Diskussionspunkt um die Gleichsetzung des Menschen mit Gott tritt zutage. Der Mensch als Halbgott greift diesen Aspekt auf, wenn auch mit anderem Ausgangspunkt als bisher. So ist die Analyse, dass Werthers Weltbild so unbedingt dargestellt werde, die gültige Moralität eliminiere und dem distanzlos Mitempfindenden ein eigenes, verzerrtes Weltbild oktroyiere,<sup>2222</sup> richtig. Die gültige Moralität wird ausgehend von der neuen Priorisierung der unteren über die oberen Erkenntniswege in allen damit verbundenen Folgedefinitionen enturzelt. Das neue Weltbild, das daraus entsteht, ist nur insofern verzerrt, als es die rationale Ebene mit ihren Vorstellungen von gesellschaftlicher Freiheit und jenseitiger Glückseligkeit spiegelt und dabei fast schon karikiert. Es drängt die vorherige Hierarchisierung der Ratio, die aber auf einer sinnlich-vorstellenden Ebene aufbaute, so weit zurück, dass ein einseitiges Bild entsteht, das wiederum zeigt, dass eine emotionale Einseitigkeit nicht sozial kompatibel ist.

So antwortet auch dieser Briefroman auf die menschlichen Möglichkeiten in einer von Gott geleiteten Welt. Die Idee des autonomen *Ichs* wird damit weiter vorangetrieben, denn Werther wird weder von jenseitigen Glücksversprechen, noch von Gewissensbissen oder Vervollkommnungsgedanken getragen. „Werther succumbs to a monomania of the imagination, which is attractive and tragic, which produces insight and oversight. As a penetrating observer of the world, Werther keeps some ideality, whilst his madness is convincingly described as a losing control of perception.“<sup>2223</sup>

Bedenkt man nun, dass die bisherigen Briefromane der Aufklärung einen didaktisch-pädagogischen Anspruch hatten, ist die Intention von Goethes Roman fraglich. Gellerts Didaktik hatte ein moralisch-christliches Tugendideal vor Augen. Selbst Rousseau hat sein Erziehungsideal dem Leser seiner *Nouvelle Héloïse* mit auf den Weg gegeben, doch welche Botschaft soll der Leser aus dem *Werther* für sich ziehen? Nicht allein Werthers Selbstmord macht den Gedanken schwierig, schließlich zog der Roman mit den Wertheriaden den ein oder anderen in seinen Bann. Auch die Ansichten zum Glück und zur Freiheit, die in einem autonomen, freihandelnden Individuum münden, lassen nur vorsichtig nach der Botschaft an den Leser fragen. Goethe selbst verneinte jegliche didaktische Intention, dennoch: „it was not amoral, since it could have a didactic function.“<sup>2224</sup>

Gellerts belehrender Tugendroman steht Werther entgegen, dessen ethische Werte nicht mit der pietistisch-empfindsamen Moralvorstellung Gellerts übereinstimmen. Werthers Ethik liegt in einem Menschenbild, das als Gegenstück zum rationalen Menschen aufgebaut wird. Die Sinnlichkeit und die Einbildungskraft bilden Identifikationsebenen, die die Geburt des autonomen *Ichs* erlauben. Nicht der Genie-Gedanke in Goethes Roman ermöglicht ein autonomes *Selbst*, sondern die Orientierung an der bereits bei Wolff aufgeworfenen Frage nach dem Verhältnis Mensch–Gott, nach der menschlichen Möglichkeit der Vervollkommnung bzw. der Glückseligkeit sowie dem Freiheitsgedanken. Die Abkehr vom christlich-bürgerlichen Nützlichkeitsdenken nimmt die aufgeklärte – als atheistisch gebrandmarkte – Einstellung vieler Frühaufklärer wieder auf, formt sie allerdings in eine eigene Position. Die vorherigen Romane

---

<sup>2222</sup> Vgl. Engel, *Werther und die Wertheriaden*, S. 60.

<sup>2223</sup> Bell, *Goethe's Naturalistic Anthropology*, S. 73.

<sup>2224</sup> Bell, *Goethe's Naturalistic Anthropology*, S. 75.



postulierten ein *Ich*, das zurücktritt, damit Gesellschaft möglich wird. Werther tut das Gegenteil, was wiederum die Diskussion um Selbstliebe versus Eigenliebe aufnimmt. Er sieht das „Dasein als die jeweils besondere Verwirklichung eines individuellen Kernes bestimmt durch die Kraft und die Eigenheit des Ich, die beide als dem Menschen angeborene Qualitäten bezeichnet werden“<sup>2225</sup>. Als Folge dieses absolutistischen Lebensziels steht er für sich allein, kann aber dadurch eine echte Freiheit erkennen, die keine Rücksicht auf die Gesellschaft nehmen muss. Das schutzlose *Ich* hat sich von allen Theorien befreit und aus der Gesellschaft gelöst. Es ist aber nicht nur das Entkoppeln von der Gesellschaft, sondern ebenso von der Tugend gegenüber dem Nächsten, der Wohlanständigkeit, des gewissenhaften Reflektierens und der Frage nach dem Guten und dem Bösen. Sein Horizont dreht sich um sein *Ich* und entwickelt eine ichzentrierte Logik.

Werthers „Lehre“ liegt nicht in der radikalen Ablehnung der metaphysischen Anschauung, sondern im ganzheitlichen Betrachten des Menschen. Goethe sah bereits in Leibniz' Schriften die Idee einer Hauptmonas, die den einheitlichen Kern des Individuums ausmache. Eine „unteilbare wie unsterbliche Einheit mit einem einwohnenden Richttrieb zur Selbstvervollkommnung“ bilde die Individualität.<sup>2226</sup> Herder hatte das Konzept des Ganzen forciert:

„Der innere Mensch mit allen seinen dunklen Kräften, Reizen und Trieben ist nur Einer“ [...]. Der Reiz stellt die Verbindung zur äußeren Welt her, die Sinne verarbeiten ihn von innen, und das „Nervengebäude“ („zarte Silberbände, dadurch der Schöpfer die innere und äußere Welt, und in uns Herz und Kopf, Denken und Wollen, Sinne und alle Glieder knüpft“) übermittelt die Ergebnisse jener Verarbeitung der Einbildungskraft, die nicht nur das Band und die Grundlage aller feineren Seelenkräfte, sondern auch der Knoten des Zusammenhangs zwischen Geist und Körper.<sup>2227</sup>

In extremer Form ruft Werther die unteren Erkenntniswege in Erinnerung. Dabei bezieht er sich nicht auf eine domestizierte Leidenschaftlichkeit, wie sie die Empfindsamkeit darstellt, sondern bringt eine urwüchsige, unbeschränkte Leidenschaft zu Tage, die zum ganzen Menschen dazugehört. Werther ruft den Menschen dazu auf, in seiner naturgegebenen Sinnlichkeit zu leben, sich nicht im Träumen blockieren zu lassen. Das ist die komplementäre Hälfte zur erkenntniszentrierten Lehre in Nachfolge zu Wolff oder Baumgarten. Das Vereinnahmen des Menschen durch die Gesellschaft und das Begrenzen durch Tugend und Moral basiert mehr auf der christlichen Lehre und dem Nützlichkeitsdenken, gegen die sich Werther wehrt, da es nicht zu seinem Wunsch nach Identität passt. Der metaphysischen Lehre hingegen fügt er eine darauf abgestimmte subjektive Gefühlssicht hinzu, die den Menschen vervollständigt.

Hinter dieser Auffassung von der Selbstverwirklichung als einziger Form und Voraussetzung der Weltfreude steht die Vorstellung von der Selbstvollendungsfähigkeit des Menschen. Er geht nämlich davon aus, daß Individualitätsaufbau und damit menschliche Glückseligkeit allein von jedem Menschen selbst zu leisten ist, also ohne fremde Hilfe vor sich geht. Jeder Mensch ist als Individuum nur auf sich selbst gestellt. Werthers Glückseligkeitsvorstellung erfaßt also den Menschen als Schöpfer und Vollender seiner selbst.<sup>2228</sup>

Diese Interpretation Werthers antwortet auf Wolffs Versuch, eine Glückseligkeit aus menschlicher Kraft zu erreichen. Ebenso wie bei Wolff wird auch Goethe mit ähnlichen Vorwürfen

---

<sup>2225</sup> Viëtor, Goethes Anschauung vom Menschen, S. 38.

<sup>2226</sup> Vgl. Keppler, Grenzen des Ich, S. 110.

<sup>2227</sup> Kondylis, Die Aufklärung, S. 625.

<sup>2228</sup> Müller, Zeitkritik und Utopie, S. 122.

konfrontiert. Schließlich ist der Leitgedanke beiden gemeinsam. Das Individuum zeichnet sich nun bei Goethe dadurch aus, dass es

vor allem selbstbestimmt seine Besonderheit entfaltet und sich damit selbst eine Identität gibt, also genau das leistet, was die funktionaldifferenzierte Gesellschaft nicht mehr leisten kann. Das Individuum darf nun betonen, – nicht daß es besser, tugendhafter, oder auch schlechter ist – sondern daß es anders ist als alle anderen und Freiheit dafür fordern, dieses Anderssein zu verwirklichen.[...] Und sie kann darin bestehen, daß sie gesellschaftliche Verwirklichungsräume und deren Zwänge überspringt, dem Weltganzen zu korrespondieren sucht – in der enthusiastischen Liebe, die im Partner immer dieses Ganze meint.<sup>2229</sup>

Dieses Ringen um Ganzheit entspricht einer Harmonisierung zwischen Sinnlichkeit und Verstand, wie sie die Philosophie des 18. Jahrhunderts sucht und die nun eine neue Ebene erreicht.

Ferdinand Weinhandl sieht in seiner metaphysischen Untersuchung von Goethes Farbenlehre die Absicht einer totalitären Lehre, wenn auch aus naturwissenschaftlichem Blickwinkel.<sup>2230</sup> Das Triebhafte wird darin nicht eingeschränkt, sondern der Glaube an das „Ich als Objekt des inneren Sinns“<sup>2231</sup> postuliert, die Reduzierung der Seele auf die Formel Ich denke ohne Erfahrungswerte, wie sie Goethes Meinung nach in der rationalen Psychologie Wolffs betrieben würde und wie sie Baumgarten übernommen hätte, jedoch wird abgelehnt.<sup>2232</sup> Auch Jessing verweist auf „Werthers Wunsch nach erfahrbarer Ganzheitlichkeit“<sup>2233</sup>. Goethe zeigt, was es bedeutet, wenn der Mensch nicht nur ohne rationalen Abgleich seiner Gefühlswelt, sondern eigenverantwortlich handelt.

*Werther* ist ein Werk, das ganz bewusst antithetisch gegen das metaphysisch-lexikalische ebenso wie das christlich-dogmatische Denken konzipiert wurde, um daraus eine Ganzheitlichkeit abzuleiten. Es ist eine Befreiung von der Nützlichkeit und der Notwendigkeit der Erkenntnis hin zum freien Gefühl. *Werther* beinhaltet zwar die wichtigsten Komponenten der Erkenntnistheorie und greift deren gefolgerte Themen auf, dadurch aber, dass die Ordnung der Erkenntnistheorie verkehrt wird, können diese Bausteine nicht mehr in etablierter Weise funktionieren. Durch die Umkehr der unteren und oberen Erkenntniswege wird ein Raum geschaffen, der die Abwendung eines glückszentrierten Jenseitsversprechens ins Hier und Jetzt möglich macht und eine Autarkie des Menschen entwickelt, die zuvor im pietistischen Gemeinschafts- und Wohlfahrtsdenken determiniert war. Durch das Gefühl in Zusammenhang mit der Sinnlichkeit und der Einbildungskraft entsteht eine Individualität, die im pädagogisch-gemäßigten Konzept der Aufklärung nicht gewünscht wurde. Werthers Glück hängt am maßlosen Gefühl und der absoluten Freiheit, die ihm scheinbar der Übergang in eine andere Welt mit Hilfe des Freitods suggeriert. Der Leser kann mit jedem Brief verfolgen, wie sich *Werther* aus den gesellschaftlichen Konventionen löst, eine neue Innerlichkeit entdeckt, sein *Ich* über die gesellschaftlichen Bedürfnisse stellt und schließlich im Freitod die Glückseligkeitsdebatte eines selbstbestimmten Individuums aufnimmt und sich selbst zum Lenker von Glück, Freiheit und Leidenschaft macht.

---

<sup>2229</sup> Eibl, Willems, Marianne, Einleitung, S. 5.

<sup>2230</sup> Vgl. Weinhandl, Die Metaphysik Goethes, S. 95-96.

<sup>2231</sup> Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 68.

<sup>2232</sup> Vgl. Kim, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie, S. 64.

<sup>2233</sup> Jessing, Johann Wolfgang Goethe, S. 118.

## 4 Schluss

### 4.1 Die Entwicklung des Gottesverständnisses und die Idee der Vollkommenheit

Theologie und Philosophie sind zu Beginn der Aufklärung noch eng miteinander verbunden, finden sich jedoch schnell in oppositionellen Positionen wieder, wenn die Frage nach größtmöglicher Erkenntnis und menschlicher Vollkommenheit zur Grundlage der metaphysischen Theorie wird und die Bestimmung der menschlichen Freiheit sowie das Hinterfragen des Schicksals thematisiert werden. Eine Wissenschaft, die nur glaubt, was sie beweisen kann, und ein Transzendenzglaube, der dogmatisch an Erbsünde und Offenbarung festhält, bestimmen die intellektuelle Welt der Aufklärung. Die Auseinandersetzung ist nicht nur geprägt von universitär-politischen Scharmützeln in Deutschland, Buchverbrennung in Genf und Paris oder Inhaftierung wie bei Diderot, sondern formt den Briefroman inhaltlich und fließt in all seine Romane ein. Sie bildet den Rahmen für die gesamte Suche nach dem Individuum in seinem Verhältnis zu Gott und den gestalterischen Möglichkeiten seiner Existenz.

Mit der Forderung nach innerer Einkehr und der Selbstbespiegelung als Vorkehrung gegen das Böse und den Selbstbetrug gab die christliche Lehre der Literatur ein vortreffliches Mittel in die Hand. Die Selbstbeobachtung und die „Seelenschau“ forcieren das Format des Briefromans, der die ideale Plattform für eine schriftliche Form des bislang erzieherisch-christlich besetzten inneren Dialogs ist. Während die Philosophie die Selbstbeobachtung als eine Art wissenschaftliches Instrumentarium zum Erkunden des *Selbst* nutzt, bietet sie der Literatur den Stoff für einen fiktiven Briefwechsel.

Die Anfänge des aufgeklärten Briefromans ins Deutschland belegen den starken Einfluss der Theologie in Form des Pietismus. Die Stützpfeiler des christlichen Systems aus Nächstenliebe, Tugend, Wohlfahrt und Transzendenz bestimmen seine erzieherische Intention und seinen vorrangig religiösen Inhalt. Dieser ist ein probates Mittel, die Leserschaft moralisch anzuleiten und pietistisches Gedankengut zu verbreiten. Die Erziehung zum tugendhaften, gehorsamen und gottesfürchtigen Leben steht im Mittelpunkt. Der Mensch soll sein Schicksal akzeptieren, Gott nicht in Frage stellen, sondern ein gottgefälliges Leben führen. Die Vervollkommnung wird ihm jedoch verwehrt, da es dem Menschen unmöglich ist, vollkommen frei von Begierden bzw. vollkommen gut zu sein. Vollkommenheit ist einzig Gott vorbehalten und Glückseligkeit wird als Hoffnung im Jenseits in Aussicht gestellt.

Da nun die metaphysische Lehre mit ihrem Glauben an vollkommene Erkenntnis die transzendente Ausrichtung der Theologie gefährdet, bedient sich der erste hier untersuchte Briefroman von Gellert eines Systems, das die Grundzüge der wissenschaftlichen Erkenntnistheorie übernimmt und nach pietistischen Grundsätzen formt, um dann im Fehlen einer Erklärung für das Elend eine Lücke in der Erkenntnistheorie zu diagnostizieren, die nur durch die überlegene Religion geschlossen werden kann. Diese Argumentation greift direkt das Gedankengut der Metaphysiker auf und liest sich als Antwort bzw. Verteidigung des pietistischen Denkens. Gleichzeitig ist der Briefroman als pädagogisches Instrument zu verstehen, mit dem die Leser von der Richtigkeit des theologischen Standpunkts überzeugt werden sollen.

Im katholischen Frankreich hatte sich währenddessen eine anti-dogmatische Denkergruppierung formiert, die die Vormachtstellung der Kirche und ihren totalitären Anspruch, als Einzige die Welt erklären zu können, angriff. Wissen statt Glaube wurde zum Leitsatz der Philosophen, die vornehmlich den Kreis der Enzyklopädisten bildeten. Die Gegensätzlichkeit zwi-

schen Atheismus und Gottesglaube charakterisierte diese Gruppe jedoch ebenso – vereint in der Ablehnung des Herrschaftsanspruchs der Kirche, different im persönlichen Bezug zu Gott. Diese unterschiedlichen Ansätze greift nun der französische Briefroman auf. Rousseau schafft ein Werk, das christliches, rational-atheistisches und freiheitlich-selbstverantwortliches Denken nebeneinanderstellt. Dabei ist keinem der drei Ansätze Vollkommenheit oder diesseitige Glückseligkeit gegeben. Ersteres ist in der Offenbarungsideologie verwurzelt, die Gott absolut setzt, Zweites kann aufgrund der fehlenden Emotionalität und des fehlenden Gottesglaubens weder Glück noch Vollkommenheit erreichen und die dritte Position muss das individuelle Glück, das nur in der Zweisamkeit, kurzfristig möglich ist, für ein Leben in der Gemeinschaft aufgeben.

An diesem Punkt knüpft Goethes Briefroman an. Das durch sittliche Normen determinierte Glück in der Gemeinschaft trifft auf die leidenschaftliche Ausprägung des kurzen, individuellen Glücks, wie es bereits Wolff und Baumgarten skizzierten. Dieses wird nun als Gefühl dargestellt, das sich in der Anschauung der Natur, der leidenschaftlichen Liebe oder der träumerischen Illusion zeigt. Der Erkenntnisweg zum Glück ist nun ein sinnlicher. Dabei steigert sich der Einfluss des Menschen auf sein eigenes Glück und das seiner Mitmenschen. Die Schicksalsgläubigkeit und der Gehorsam aus Gellerts Anfangsroman sind nicht mehr Teil der Suche nach dem Glück, denn der Mensch wird zum Halbgott erhoben, wodurch er nicht nur die schöpferische Kraft und die Möglichkeit der Beförderung des Glücks erhält, sondern gleichzeitig seine Untätigkeit und seine Fügsamkeit hinter sich lässt. Der Mensch wird zum selbstbestimmten Wesen unter Gottes Hand. Seine Freiheit wird zur Grundvoraussetzung des Glücks. So hat sich das Verhältnis zwischen Gott und Mensch bedeutend geändert, was die Glückseligkeit und den Vollkommenheitsgedanken folglich in die Hände des Menschen verlagert. Das autonome *Ich* kann sich bilden, weil beengende religiöse Dogmen immer weiter zurücktreten, so dass sich eine Bestimmung durch den Menschen entfalten kann. Diese Entwicklung steht in direktem Zusammenhang zum metaphysischen Denken der Zeit, durch dessen Infragestellen der religiösen Autorität der Mensch als selbstständiges Individuum betrachtet werden konnte. Die Kritik an Wolffs Vollkommenheitslehre als egoistisch, selbstverliebt und nur auf das Individuum beschränkt findet im *Werther* ihr Extrem. So schließt sich nicht nur der Kreis, sondern das Thema Vollkommenheit wird erneut als zentrales Motiv formuliert.

Als versöhnlicher Zwischenschritt kann das Fräulein von Sternheim verstanden werden, das eine Symbiose aus glücksschaffendem Menschen und gottgeleitetem Schicksal versucht.

## 4.2 Das *Ich* in der Gesellschaft

Das einzelne Subjekt muss sich nun seinen Platz in der Gesellschaft suchen. Mit dieser Problematik befasst sich der Briefroman eingehend. War zunächst die christliche Gemeinschaft als solche mit den dazugehörigen Regeln fest verankert, löst sich mit dem Hervortreten des *Ichs* aus der Gemeinschaft dieses Regelwerk und muss durch neue moralische Maßstäbe ersetzt werden. Solange der Einzelne als Teil der Gesellschaft kaum hervortritt, stellt sich das Problem nicht. So können die Briefromane auf das christliche Tugendideal und die Wohlfahrt innerhalb der Gemeinschaft verweisen. Diese wird als größtmögliches Glück dargestellt. Rousseaus Idee von der idealen Gesellschaft hebt diese Einstellung auf eine andere Ebene und

stellt sich der Frage des persönlichen Entscheidens und der Ausrichtung der Gesellschaft nach bestmöglicher Erwägung für alle. So wird in seinem Roman zunächst eine sittliche Moral definiert, die den christlichen Tugendgedanken aufnimmt, und eine rationale Instanz, frei von religiösen Doktrinen, zum Entscheider bestimmt. Nachdem diese Voraussetzungen geschaffen sind, wird unter der Ägide des gesellschaftlichen Glücks und der Freundschaft ebenso wie mit Hilfe der persönlichen Möglichkeiten zur Formung der Gemeinschaft das *Ich* vom gemeinschaftlichen Leben überzeugt, so dass es seine persönlichen Bedürfnisse zurückstellt.

Im letzten hier untersuchten Roman wird dieses Konzept verworfen und zugunsten eines uneingeschränkten Lebensentwurfs ersetzt, so dass sich erkennen lässt, wo die Epoche des Sturm und Drangs als Zeitalter des Individualismus entsteht. Das *Selbst* ist nicht mehr willig, seine Leidenschaften zu unterdrücken und seine Bedürfnisse zurückzustellen. Demzufolge entscheidet es sich für ein Leben außerhalb der Gesellschaft, in deren sittlich-tugendhafte Normen es sich nicht mehr einfügen will. Es sucht sein Glück im ureigenen Gefühl, das von der Gesellschaft unabhängig, durch die Freiheit charakterisiert ist, was ebenso die Freiheit vom sittlichen Moralkonzept bedeutet. Der Briefroman spielt in seiner Entwicklung alle Facetten des *Ichs* und der Gesellschaft durch: vom extremen Gehorsam und dem Leben zum Wohle der Gesellschaft bis hin zu einer Existenz außerhalb der Gesellschaft. Einfluss auf diese Herausbildung hat das Nachdenken über die ideale Gesellschaft bei Rousseau und die Betonung des Menschen als eigenständiges Wesen in der Wissenschaft und Philosophie.

Die Philosophie leistet ihren Beitrag zur Persönlichkeitsentfaltung, indem sie ihr den sinnlich-seelischen Bereich zuweist. Während Entscheidungen für die Gemeinschaft von rationalen Erwägungen geprägt sind, bleiben für den privaten Bereich Emotionen zurück. Da weder die Seele bewiesen werden kann noch die unteren Erkenntniswege vollständig beherrscht werden können, liegt es nahe, diese Bereiche dem subjektiven *Ich* zuzuordnen. Die rationale Fokussierung auf sittliche Richtlinien wird zum Wohle der Gemeinschaft über die persönlichen Belange gestellt, so dass sich dadurch indirekt das Muster der oberen und unteren Erkenntniswege reproduziert. Besonders deutlich stellt sich dies bei Rousseau dar, der die rationale Führung der Gemeinschaft von Clarens über die persönlichen, oft leidenschaftlichen Wünsche des Individuums stellt.

### **4.3 Untere Erkenntniswege und ihre Auswirkung auf den Briefroman**

Die Erkenntnislehre ist die Richtschnur in der Aufklärung, anhand derer versucht wird, alle Vorgänge des Körpers, der Seele und der Vernunft zu verstehen. Der Dualismus eines Descartes' ist nicht mehr maßgebend, denn das Zusammenwirken von Seele und Leib wie auch das Wechselspiel zwischen sinnlichen und rationalen Eindrücken hat sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts durchgesetzt. Nicht mehr die Trennung von Körper und Geist ist tonangebend, sondern die Seele wird zum Zentrum der Theorie. Mit der Frage nach dem Ort und dem Zusammenspiel der Seele und den Empfindungen bildet sich nicht nur eine zentrale philosophische Fragestellung heraus, sondern es leitet sich daraus die literarische Verbindung der Emotionen mit der Seele ab. Die cartesianische Teilung zwischen Körper und Geist ist nur noch sekundär interessant und verliert sich in der Suche nach dem Weg von äußerem sinnlichen Eindruck und empfindsamer, innerer Seelenkraft. Damit kreierte sie das Wesen des Briefromans. Die Wissenschaft fokussiert im Zeitalter der „Erleuchtung“ auf die Erkenntnisfähig-

keiten des Menschen, deren Analyse die unteren und oberen Erkenntniswege abbildet. Andere Fragestellungen wie z. B. nach Vollkommenheit, Träumen oder Affekten entwickeln sich in Abhängigkeit davon. Diese Wege sind jedoch vielschichtig aus unterschiedlichen Teilaspekten zusammengesetzt, so dass eine bloße Reduktion auf die Formel Verstand und Gefühl der detaillierten Theorie nicht gerecht wird. So orientieren sich die Briefromane am philosophischen Kontext und bilden größere Abschnitte der Erkenntnistheorie ab.

Die geistigen Väter der einzelnen Romane leisten alle ihren Beitrag zur Suche nach der menschlichen Erkenntnis und zum Zusammenspiel der unteren und oberen Ebene. Mit Hilfe des Konzepts der Metaphysik, das durch Wolffs lexikalen Aufbau und Voltaires komprimierte Darstellung eine Ur-Matrix bildet, lässt sich aufzeigen, wie sich nicht nur die Sinneseindrücke von der einfachen Wahrnehmung zum Gefühl mit seinem Abdruck in der Seele entwickeln, sondern wie damit eine Ausdifferenzierung der anderen Bestandteile, insbesondere der Einbildungskraft, der unteren Erkenntniswege einhergeht. Zunächst noch von einem Gerüst aus Tugend und verständigem Gehorsam bei Gellert gemäßigt, kristallisieren sich im Fortgang mit St. Preux und Werther zwei Protagonisten heraus, die auf Basis der sinnlichen Wahrnehmung ihre Welt empfinden. Dabei verliert sich das Gleichgewicht zwischen sinnlichem und rationalem Konzept, so dass in Goethes Roman die sinnlich-affektive Seite zum individuellen Prinzip erhoben wird.

Die Entwicklung eines autonomen *Selbst* ist eng an den sinnlichen Bereich gebunden, so dass die Sinnlichkeit und Emotionalität nur im Privaten und höchst individuellen Bereich Raum hat. Selbst eine leidenschaftliche Partnerschaft wird bei Rousseau in die rational-sittliche Ebene überführt, so dass der sinnliche Bereich einzig als Ausdruck des Einzelnen Berechtigung hat. Die Gegenüberstellung von Gefühl und Verstand markiert weniger die Erkenntniswege als die Zuschreibung der sinnlichen Gefühlswelt zum individuellen Bereich. Im Miteinander müssen die unteren Erkenntniswege gemäßigt werden, während sie im autark-privaten Bereich zum Vorschein kommen dürfen. Nehmen sie überhand und haben gar Einfluss auf die Wahl oder den Freiheitsgedanken, führen sie in die Katastrophe. Während der Einbildung und der seelischen Emotionalität im Bereich der Träume, der Kunst oder der individuellen Entfaltung mehr Beachtung geschenkt wird, bleiben Wahl, Urteil und Freiheit der sinnlichen Welt verschlossen. In der Summe belegen die späteren Romane die Idee einer Harmonie beider Bereiche, die die traditionelle Zuordnung trotz der Aufwertung der unteren Erkenntniswege beibehält. Eine Disharmonie der beiden Ebene führt in den krankhaften Zustand, wie es *Werther* exemplarisch belegt.

Während Werthers Existenz ein Autonomiekonzept außerhalb der Gesellschaft verfolgt, geht die Philosophie mit Kant von einem anderen Autonomiebegriff aus. Hier ist Identität mit vernünftigem Streben assoziiert. Damit wird auf die Autonomie als Freiheit und die menschliche Würde abgezielt, die aus der Vernunft entspringen. Das „Überwinden des Konflikts zwischen sinnlichem und vernünftigem Dasein und der damit verbundenen Spannung zwischen Ist und Sollen“<sup>2234</sup> führt zur Entfaltung des Menschen als moralisches Kulturwesen.

---

<sup>2234</sup> Rauche, Utopie und Wirklichkeit, S. 65.

#### **4.4 Die Etablierung der Einbildungskraft als Merkmal**

Eine beeindruckende Entwicklung kommt der Einbildungskraft in der Aufklärung zu. Während sie in der Philosophie ein Bruchstück im Erkenntnisprozess ist, wird sie vom literarischen Feld aufgegriffen und im literarischen Werk z. T. als Gestaltungsinstrument verwendet. Dank der Ich-Perspektive und der Briefform lassen sich die Vorstellungen als Produkt der Sinnesempfindungen und daran anschließend die Einbildungskraft als Abgleich mit der Erinnerung abbilden. Aus der Erörterung der unteren und oberen Erkenntniswege geht die Einbildungskraft als fruchtbares Werkzeug für das literarische Schaffen hervor. Bereits Gellert ordnete die Einbildungskraft oberhalb von den Sinnen den unteren Erkenntniswegen zu. Danach bildet sie die Verbindung zu Begierden und Leidenschaften, bleibt dabei jedoch der sinnlichen Welt verpflichtet. Mit zunehmender Bedeutung sind es nicht mehr die Sinne, die irren, sondern die Einbildungskraft kommt nun als Fehlerquelle in Betracht. Ihre Rolle ändert sich, wenn bei *Werther* die sinnlich-eingebildete Welt zur Lebenswelt wird. Sie überflügelt sinnliche und rationale Erkenntnis und wird zum Schöpfer einer neuen, eigenen Welt.

Die Einbildungskraft ist dabei nicht nur der Schnittpunkt, an dem sich im Verlauf der Geschichte des aufgeklärten Briefromans die *Emotio* und *Ratio* trennen, sondern zudem Verbindungselement zwischen Literatur und Philosophie. Sie nimmt in der Entwicklung von Gellert hin zu Goethe eine immer größere Rolle ein, was nicht allein den künstlerischen Möglichkeiten zugeschrieben werden kann, sondern die Fulminanz der Empfindungen und die enge Verwandtschaft zwischen Empfindung, Erinnerung, Einbildung und Illusion unterstreicht. Für die Literaturwelt ist die Aufwertung der Einbildungskraft das wichtigste Ergebnis der Debatte um die Erkenntnis.

#### **4.5 Der ordnende Verstand**

Obwohl der Verstand als oberstes Prinzip der Aufklärung gilt, zeigen die Briefromane exemplarisch auf, dass rationales Denken kein Garant für Vollkommenheit und Glück ist. Zunächst noch Instrument, um sich selbst sowie das Gute und das Böse zu erkennen, wird im Laufe der Epoche klar, dass eine einseitige, rationale Ausbildung der menschlichen Erkenntniswege unzureichend ist. Im Dienst der pietistischen Lehre brauchte es den Verstand, um moralisch-tugendhafte Grundsätze zu erkennen, die oftmals irritierenden Sinnesempfindungen zu ordnen und schließlich zum Wohle der Gesellschaft und aus Gehorsam gegen Gott zu handeln. Im französischen Roman – sei es bei Voltaires *Memnon* oder Rousseaus *Wolmar* – wird herausgearbeitet, dass entgegen der metaphysischen Auffassung die alleinige Ausrichtung auf den Verstand keine Glücksgarantie beinhaltet. Für das menschliche Miteinander braucht es Emotionalität. Im letzten hier betrachteten Roman wird nicht das rationale Denken als ausgrenzend betrachtet, sondern die entgrenzte Emotionalität. Der Verstand bleibt bürgerlich-ordnendes Prinzip, das allerdings individuelle Freiheit und persönliches Glück beschneidet.

#### **4.6 Wahl, Urteil und Freiheit aus dem Blickwinkel des 18. Jahrhunderts**

Für die Bestrebungen der Aufklärung, eine ideale Gesellschaftsordnung zu entwickeln oder eine sittliche Moral zu schaffen, ist die Erkenntnisfrage grundlegend. So zeigte sich in den

betrachteten Werken, wie fließend der Übergang von den oberen Erkenntniswegen zum freien Willen, der Wahl und zum Urteil ist. Nur den Verstand zu betrachten wird den Romanen demnach nicht gerecht, denn sie thematisieren ebenso die in der Philosophie damit verbundenen Fragestellungen. Das Ringen mit dem Verstand um Klarheit, die zu einer willentlichen Entscheidung befähigt, wird literarisch begleitet. In diesem Bereich, der später zum Merkmal der gesellschaftlichen Ausrichtung wird, werden sinnlich-affektive Einflüsse als störend betrachtet. Das Priorisieren des Verstandes lässt sich nicht von dem Versuch eines moralischen Gesellschaftsentwurfs lösen. War die Freiheit zunächst durch das Schicksal begrenzt, das durch den göttlichen Willen unabwendbar war, entwickelt sich dann eine Schein-Freiheit, die dem Menschen zwar eine Entscheidung zugestand, diese aber am Willen zum Guten orientierte. Dabei spielte das Gewissen eine große Rolle.

Der uneingeschränkte Freiheitsbegriff wurde im letzten Briefroman der aufgeklärten Epoche dargestellt. Hier gingen Freiheit und Glück Hand in Hand, ließen sich aber nur außerhalb der Gesellschaft verwirklichen. Die Entdeckung des *Ichs* wurde mit der schrankenlosen Freiheit verbunden, woraus sich mit dem Sturm und Drang die Epoche der Individualität speiste.

Mit dem Übergang in eine neue Epoche wird an diese Entwicklung angeknüpft und die schrankenlose Individualität gelebt.

#### 4.7 Die Positionen der einzelnen Romane im aufgeklärten Diskurs

Festzuhalten bleibt, dass die beiden ersten hier untersuchten Romane weniger den Wunsch zu unterhalten haben, sondern eher den Mantel bilden für die Vorstellung des Autors zum Verhältnis von Ratio und Emotio inklusive der damit verbundenen Teilaspekte. Das Zusammenspiel mit Gellerts *Moralischen Vorlesungen* verdeutlicht, wie sehr sich seine pietistisch-moralischen Wertvorstellungen in seinem Roman niederschlagen. Dieser ist die literarische Ausführung, mit der er die Diskrepanz zwischen metaphysischer und religiöser Überzeugung unter dem Diktum der christlichen Offenbarungslehre überbrücken will. Er hält nicht an traditionellen Dogmen fest, sondern fokussiert auf die pietistische Erneuerung und bettet darin Teile des metaphysischen Gedankenguts ein, dem er jedoch die christliche Lehre vorzieht. Er streicht deren Vorteile heraus und stellt sich so der Metaphysik entgegen. Obwohl er sich mit den neuen Theorien eines Baumgartens befasst hat, ist sein Werk durchdrungen von Tugend, Gehorsam gegen Gott und Vertrauen auf das Schicksal. Diese Paradigmen werden alle durch den Verstand erreicht, so dass die Mäßigung der Begierden zur Grundvoraussetzung wird. Dabei fällt den Sinnen lediglich die Rolle der Informationsvermittlung zu. So ist Brüggemanns Hinweis, dass Goethes *Werther* mit seiner immanenten Schicksalsauffassung im Vergleich zu Gellerts *Schwedischer Gräfin* die weltanschauliche Entwicklung der Aufklärung unter dem Blickwinkel des Schicksals abbildet,<sup>2235</sup> signifikant für die Historie des aufgeklärten Briefromans.

Anders stellt es sich in Rousseaus Roman dar. Dieser hat eine vollkommen andere Intention, untermalt er doch die Idee der Gesellschaft versus das leidenschaftliche *Ich*. Der Einzelne wird in seiner ganzen Sinnlichkeit und Leidenschaftlichkeit dargestellt, um dann überzeugt zu werden, diese für ein Leben in der Gemeinschaft zurückzunehmen. Somit ist das Mäßigen der

---

<sup>2235</sup> Vgl. Brüggemann, Gellerts Schwedische Gräfin, S. 40.



Leidenschaften ebenfalls zentraler Aspekt und dient der Tugend, soll aber zusätzlich die ideale Gesellschaft ermöglichen. Diese ist nicht zwangsläufig an eine religiöse Jenseitserwartung gekoppelt, wobei die gemäßigte christliche Überzeugung ebenso zum Gelingen der Gemeinschaft beiträgt. Das persönliche Glück muss zurückgestellt werden. Eine Antwort auf die Glückseligkeit wird nicht gegeben. Dafür wird dargestellt, dass weder das Verfolgen eines rationalen Lebensentwurfs noch eines christlichen oder individuell-freiheitlichen Glücksgarant ist.

Den Übergang zur Unterhaltungsliteratur, jedoch immer noch unter tugendhaften Vorzeichen, bildet dann La Roches Roman. Doch unter dem Deckmantel tugendhafter, weiblicher Literatur werden aufgeklärte Begrifflichkeiten diskutiert und in eine andere Richtung gelenkt. La Roches Werk fällt dadurch auf, dass es sich einerseits eng an die *Wolff'sche Schule* angliedert, aber anders als diese eine Harmonisierung der beiden Erkenntniswege anstrebt. Darüber hinaus gelingt es La Roche, die bisher trennenden Elemente theologischer und philosophischer Weltansicht näher aneinanzurücken. So wird der Schicksalsbegriff um eine persönliche Einflussnahme ergänzt, ohne aber Gott als Lenker zu diskreditieren. Ebenso wird das aktive Handeln positiv bewertet und als Teilhabe am eigenen Glück anerkannt. Dennoch wird der jenseitige Aspekt nicht bestritten. Die unteren Erkenntniswege spielen ebenso eine Rolle, denn erstmals ist es der leidenschaftliche Liebhaber, der glücklich mit dem Fräulein von Sternheim endet. Dabei werden die Sinne nicht mehr als Täuschung herabgewürdigt, sondern die eigene Erkenntnisfähigkeit in den Vordergrund rückt. Die Erkenntnisfähigkeit ist Grundvoraussetzung für eine vernünftige Wahl, die in diesem Roman ein wichtiges Instrument für die Protagonistin ist, da sie ihre Selbstverantwortlichkeit und die Konsequenzen ihrer Wahl im Diesseits begründet.

Goethes Protagonist erwächst ein bis zu einem gewissen Grad aus der Akzeptanz des leidenschaftlichen Liebhabers bei La Roche, so dass Goethe nun die Möglichkeiten der unteren Erkenntniswege an seiner Hauptfigur durchdeklinieren kann. Nur hier macht er schrankenlose Freiheit und Verwirklichung des sinnlich-affektiven *Ichs* aus. Die Opportunitätskosten bilden das Leben außerhalb der Gesellschaft. Obwohl die Ausrichtung des Romans eine vollkommen andere zu sein scheint, kann er auch als zweite Seite derselben Medaille gesehen werden. Er setzt sich stetig mit dem rationalen Konzept auseinander, indem er der Gefühlswelt den Vorrang einräumt und alle damit verbundenen Prozesse anpasst. Die Auflösung dieser einseitigen Ausrichtung im Selbstmord deutet darauf hin, dass zwar ein temporäres, sinnliches Glück für das Individuum erreichbar ist, darin zugleich aber die Quelle des Leids liegt. Letztlich schließt sich Goethe seinen Vorgängern an, indem er zeigt, dass jede Form von Einseitigkeit der Erkenntnislehre ins Unglück führt. Darüber hinaus zeichnet er einen neuen Freiheitsbegriff, der sich von der Auffassung Rousseaus oder von Kants Freiheitstheorie deutlich unterscheidet. Diese diametrale Ausrichtung der Freiheit fußt auf der Herausbildung des *Ichs* und dem schrankenlosen Ausleben aller menschlichen Anlagen, so dass der gesellschaftliche Aspekt in den Hintergrund tritt. Während sich aus dieser Ansicht die folgende Phase des Sturm und Drangs ergibt, trennt sich hier die bis dato recht enge Verbindung von Literatur und Anthropologie. War die Suche nach der Harmonie der unteren und oberen Erkenntniswege bislang gemeinsamer Ansatzpunkt, trennt sich nun in der Frage nach einer sittlich-moralischen Ordnung im Dienste der Gesellschaft der Weg beider Disziplinen.

So zeigt der Ausblick zu Tiecks romantischem Briefroman, wie die Fragestellung der Gewichtung des *Ichs* und der Gesellschaft gänzlich anders beantwortet wird als in der Aufklärung. Mit dem Aufbruch in eine neue Epoche werden die mittlerweile überholten Sujets von der theologischen Glückseligkeit, rationaler Erkenntnis und gesellschaftlich determinierter Freiheit durch eine Subjektivierung verdrängt, die nicht mehr an der Enttarnung von Täuschung, der Kontrolle von Affekten und Leidenschaften oder einer rationalen Wahl interessiert ist, sondern einzig auf das Wohlergehen des *Selbst* und die Befriedigung aller Affekte und Triebe ausgerichtet ist.

## 5 Ausblick: Die neue Leere des *Ichs*

### 5.1 Negierung des Verstandspostulats und Übersteigerung der individuellen Sinnenwelt

War die Emanzipation der philosophischen Erkenntnistheorie mit dem innerlichen Kommunikationsprinzip des Briefromans eine glückliche Fügung, um eine selbstständige Gedankenwelt und eine individuelle Gefühlswahrnehmung darstellen zu können und damit das literarische Pendant zu den oberen und vor allem unteren Erkenntniswegen anschaulich abzubilden, schließt sich nun die Frage an, wie sich der Briefroman als literarisches Genre darstellt, wenn ihm die Erkenntnistheorie keine neuen Impulse mehr geben kann. Die Prinzipien der Aufklärung und deren Weiterentwicklung im sinnlichen Bereich haben sich zum Ende des 18. Jahrhunderts etabliert, so dass die philosophische Erkenntnisdebatte als Interpretationsansatz und Reibungspunkt für den Briefroman nicht mehr dienen kann. Der Briefroman, der durch seine „bewußte Hinwendung zu individualisierender, persönlicher Erzählhaltung“<sup>2236</sup> das Sprachrohr für die Selbstbeobachtung und Analyse der inneren Vorgänge war, hatte mit Goethes eindimensionaler Ich-Perspektive eine Reduktion erfahren, die als Höhepunkt des Genres betrachtet werden kann und gleichzeitig den Weg für einen neuen Subjektivismus ebnet. Folglich muss die Romantik als neue geistige und literarische Strömung dem Genre des Briefromans nach Goethe neue Facetten abgewinnen. Denn das sorgfältig konzipierte Gerüst der aufgeklärten Metaphysik ist kein Wegweiser mehr für den romantischen Briefroman. Die Antworten der vorangegangenen Epoche sind nun als unrealistisch überholt. Es ist nicht nur der oft gescholtene Systemgeist, der zerfällt, sondern keines der Prinzipien der Aufklärung, wie Erkenntnis, Glückseligkeit oder Vollkommenheit, bleibt originär bestehen bzw. es wird zur Chimäre verformt.<sup>2237</sup> Die Fragen, die die Aufklärung philosophisch wie literarisch beantwortet zu haben glaubte, wie die Frage nach dem *Selbst*, müssen neu gestellt und anders rezipiert werden.

Schmitz-Emans sieht im Roman der Romantik ein Medium, um „Reflexionen über die metaphysische Grundlosigkeit der Welt, die Nichtigkeit aller Erfahrungen und Begriffe – und die Haltlosigkeit des Ichs selbst“<sup>2238</sup> auszudrücken. Die Tugend- und Pflichtethik wird dabei sukzessive hinfällig. Wie Stumpp anschaulich gezeigt hat,<sup>2239</sup> tritt an deren Stelle der hedonistische Müßiggang:

In ihm rebelliert der „untere“ „leidenschaftsbegabte Teil der Seele“ gegen die „oberen“ Vermögen, den Geist und den „vernunftbegabten Teil“ derselben, von denen beherrscht zu werden ihm angeblich „naturgemäß und zuträglich“ ist. Deshalb entbindet das Lustprinzip, das er freisetzt, zugleich anarchische Energien, die alle vorgegebenen Normen und Ordnungen bedrohen.<sup>2240</sup>

---

<sup>2236</sup> Kimpel, Entstehung und Formen des Briefromans, S. 51.

<sup>2237</sup> Vgl. Engel, Manfred, Frühe Romane: William Lovell und Franz Sternbalds Wanderungen, in: Stockinger, Claudia, Scherer, Stefan (Hg.), *Ludwig Tieck, Leben – Werk – Wirkung*, Berlin, 2011, S. 520.

<sup>2238</sup> Schmitz-Emans, Monika, Der Roman und seine Konzeption in der deutschen Romantik, in: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 63, 2009, S. 119.

<sup>2239</sup> Vgl. Stumpp, Gabriele, Müßige Helden, Studien zum Müßiggang in Tiecks „Wilhelm Lovell“, Goethes „Wilhelm Meisters Lehrjahre“, Kellers „Grünem Heinrich“ und Stifters „Nachsommer“, Stuttgart, 1992.

<sup>2240</sup> Stumpp, Müßiggang, S. 12. Stumpp verweist hier auf Aristoteles und das *appetitus-Modell*, das auf Leid und Lust verweist und die Mäßigung der Affekte empfiehlt. Der Zusammenhang zwischen dem Müßiggang und

Exakter als Stumpff ist Tiecks Brief, der den Zeitgeist, in dem *Wilhelm Lovell*<sup>2241</sup> entstand, und die Motivation Tiecks skizziert: Tiecks Anliegen war,

daß man mit Wahrheiten, die man die heiligen nannte, mit Moral, Tugend, Religion und den Geheimnissen des Gemütes eben nicht anders verfuhr (d.h. man sprach gedankenlos, ohne innere Teilnahme, dogmatisch nach, was andere vorgesagt hatten). Mein Zweifel verschmähte es, weil ich ihn für die Kraft der Seele hielt, den Glauben und die Gegend der Religiosität wieder aufzusuchen, die sich mir völlig entfernt und verdunkelt hatte, aber ich meinte den leeren Enthusiasmus oder die sophistisierende Leidenschaftlichkeit so vieler Gemüter zu verstehen, die für die kräftigen und erleuchteten galten.<sup>2242</sup>

Tieck zeichnet hier das Bild der aufgeklärten Tugendmoral, die aber gemeinsam mit der Religion ihre Überzeugungskraft verloren hat. In seinem Roman weist er dieser herkömmlichen Geisteshaltung Personen wie Mortimer oder Eduard zu, während er den schwärmerischen, gefühlsbeladenen Gegenpart mit Figuren wie Balder oder Lovell besetzt. Doch auch die leidenschaftlich-sinnliche Gemütsrichtung findet nicht Tiecks uneingeschränkten Beifall:

Diese, auf die rasche Erhitzung ihres Gemütes eitel, stolz auf den Wert des Herzens, im Aufschwung der Leidenschaft des Höchste suchend, führten das Wort Genie, Kraft, Originalität immer im Munde und konnten sophistisch mit scheinbarer Tugenden ihren Egoismus verkleiden. ...das Kühne, Geniale, sich Erhebende schien immerdar mit Schein und Trug, das Wahre, Gute, mit dem Engherzigen verbinden zu müssen... Wie ging es aber dem, der sich zu keiner von beiden Parteien entschließen konnte und wollte?<sup>2243</sup>

Damit beschreibt Tieck das Programm von *William Lovell*. Er schlüsselt hier die zwei Lager seines Romans auf: das rationalistische und das egozentrisch-gefühlsbetonte. Diese beiden Positionen will Tieck hinter sich lassen, um sich auf die Suche nach der Antwort auf die Ausgangsfrage des Menschen nach dem Sinn des Lebens, die nur auf den Einzelnen abhebt, zu machen.

Bislang war die Frage nach der Erkenntnis das Leitmotiv und das Ziel der Aufklärung, während der Sturm und Drang den Genie-Gedanken verfolgte.<sup>2244</sup> Nun geht es um die ausschließlich auf das *Selbst* bezogene individuelle Frage nach dem Sinn des Lebens. Diese hat nach Castello einen säkularisierten Aspekt, weil sie die Frage nach den Möglichkeiten eines sinnhaften Lebens stellt.<sup>2245</sup> Gleichzeitig wird zudem deutlich, dass die Antwort für Tieck nicht in

---

der sinnlichen Betonung der Seelenvermögen, den Stumpff hier sieht, mag sich aus Aristoteles Idee vom „Passiven“ und „Aktiven“ ableiten lassen. Dabei ist jedoch zu beachten, dass das Verständnis der Passionen bei Aristoteles zweideutig ist: „Einerseits die Auffassung der Passionen als aktive, vitale, innere Triebe, andererseits als passives Erleiden des Einbruchs von etwas Äußerlichem.“ (Newmark, *Passion*, S. 40) Zudem geht Aristoteles nicht von einer handlungsbestimmenden Verabsolutierung der triebhaften Sinnlichkeit aus, denn dem Lustprinzip steht immer das Leidensprinzip entgegen, so dass die Mäßigung sich daraus logisch als Handlungsmittel ableitet (vgl. Newmark, *Passion*, S. 45-46). Das Chaos wird keinesfalls als Schlussfolgerung aus der sinnlichen Übersteigerung abgeleitet. Hingegen geht die *Stoa* von den Passionen als einer „Krankheit der Seele“ aus, folglich gilt es diese auszurotten. Betrachtet man *Lovell* als einen melancholischen Roman, lässt sich hier vielleicht eine Parallele ableiten.

<sup>2241</sup> Tieck, Ludwig, *William Lovell*, Berlin, 1828 [zitiert nach: Ludwig Tiecks Schriften, 6.–7. Band, Unveränderter photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Berlin, 1828, Berlin, 1966].

<sup>2242</sup> Tieck, Ludwig, *Tieck Schriften*, Vorbericht zur zweiten Lieferung, Dem Professor Doktor Löbel in Berlin, Band 6, Dresden, 1828 [zitiert nach: Ludwig Tiecks Schriften, 6.–7. Band, Unveränderter photomechanischer Nachdruck der Ausgabe: Berlin, 1828, Berlin, 1966, S. XIV].

<sup>2243</sup> Wüstling, Fritz, *Tiecks Wilhelm Lovell*, ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts, Halle, 1912, S. 3.

<sup>2244</sup> Vgl. Wüstling, *Tiecks Wilhelm Lovell*, S. 94-95.

<sup>2245</sup> Vgl. Castello, Maria Leonarda, *Schwärmertum und Gewalt in Goethes „Werther“, Tiecks „William Lovell“ und Büchners „Lenz“*, Würzburg, 1993, S. 99.

der Religion zu suchen ist, die auch im Roman nur gelegentlich angedeutet wird. Neben Moral und Tugend wird die Religion nicht mehr als Heilsbringer verstanden, wie Tieck in seinem Brief darstellt.<sup>2246</sup>

Zwar bleibt die ursprünglich pietistische intendierte Selbstbeobachtung und -bespiegelung schon durch das Konzept des Briefromans erhalten, sie dient aber keiner moralisch konnotierten Selbsterkenntnis mehr, sondern nur als Differenzierung von der Gesellschaft und als Weg in die eigene, träumerisch eingebildete Welt – wohingegen die Integration in die Gesellschaft zugunsten eines egozentrischen Verhältnisses zur Außenwelt abgelehnt wird.<sup>2247</sup> Was hingegen erprobt wird, ist Lovells Sehnsucht nach transzendenter Erkenntnis, die ihn alle Lebens- und Gefühlslagen durchlaufen lässt. Diese Erkenntnis liegt jedoch in dem Wissen, dass sich eine transzendente Welt weder durch den sinnlichen noch durch den rationalen Weg erreichen lässt.<sup>2248</sup> Der Anspruch, die transzendente Welt zu begreifen, hat die moralisch-rationale Erkenntnis abgelöst und ist somit neu für den Briefroman. Tieck schickt damit seinen Helden in jene Ungewissheit, die den Roman kennzeichnet.

Das Verhältnis zwischen aufgeklärter und romantischer Weltanschauung in Bezug auf den drohenden Orientierungs- und Sinnverlust wird besonders deutlich bei Novalis. Er entwirft nach Schmitz-Evans

eine poetische Weltordnung, in der das Subjekt das Zentrum der Welt bildet. Das poetische Imaginationsvermögen als ordnungsstiftende Instanz tritt der Zerrissenheit und Diskontinuität, der Kontingenz, der drohenden Sinn- und Ordnungslosigkeit der Dinge entgegen – vor allem auf der Ebene der Romankomposition. [...] In gewissem Sinn tritt bei Novalis der Roman an die Stelle der anachronistisch gewordenen metaphysischen Tradition. Die reale Welt vermag er nicht zu erlösen. Aber er dokumentiert das Vermögen des menschlichen Geistes, sich die Welt im Zustand der Erlösung vorzustellen.<sup>2249</sup>

Die Verschiebung auf das Subjekt und seine Imaginationsfähigkeit wird zum Charakteristikum der Romantik. Schmitz-Evans' These jedoch, dass der Roman der Romantik direkt aus der Aufklärung und der Empfindsamkeit hervorgehe und den realistischen und psychologisch-anthropologischen Merkmalen verpflichtet bleibe, lässt sich für den romantischen Briefroman nur halten, wenn man die aufgeklärten Grundzüge als Vorlage betrachtet, von der es sich abzuheben gilt. Heilmann stellt sowohl für den romantischen Roman im Allgemeinen als auch für *William Lovell* im Besonderen fest: „[E]in tradiertes, auf hergebrachten weltanschaulichen Prämissen ruhendes Darstellungskonzept wird ‚überfordert‘, erprobt bis hin zu einem unsicheren, fraglichen Ende.“<sup>2250</sup> Die Bereiche der unteren Erkenntniswege wie Affektivität, Ein-

---

<sup>2246</sup> Vgl. Tieck, Schriften, Vorbericht zur zweiten Lieferung, S. XIV-XV.

<sup>2247</sup> Vgl. Heilmann, Markus, Die Krise der Aufklärung als Krise des Erzählens, Tiecks „William Lovell“ und der europäische Briefroman, Stuttgart, 1992, S. 22.

<sup>2248</sup> Vgl. Wüstling, Tiecks Wilhelm Lovell, S. 5-6.

<sup>2249</sup> Schmitz-Evans, Roman und seine Konzeption, S. 115.

<sup>2250</sup> Heilmann, Die Krise der Aufklärung, S. 2. Heilmanns Interpretation zielt jedoch auf Rousseaus Idee von der *amore probe* und *amore soi* und seinen zum Zeitpunkt der Entstehung von *William Lovell* bereits mehr als 30 Jahre alten Roman *Émile* ab und vernachlässigt die deutsche Philosophie der Aufklärung. Warum Rousseau für die Untersuchung von *William Lovell* herangezogen wurde und keine deutsche, zeitgenössische Theorie zumindest überprüft wird, bleibt bei Heilmann offen. Auch für die Egoismus-Herleitung, die Heilmann nach Hobbes darlegt, würde sich beispielsweise Kants *Anthropologie* anbieten – fast zeitgleich erschienen und ein Extrakt aus jahrelangen Vorlesungen. Die Verbindung zur Moral-Sense-Theorie nach Hutcheson und Shaftesbury im Rahmen der Affekttheorie ist sicher etabliert, aber die wenige Jahre vor *Lovell* erschienene *Moraltheorie* Kants dürfte zu Beginn der Romantik für den Tugendbegriff präsender gewesen sein.

bildung und Sinnlichkeit werden zum Wahnsinn, zum bedeutungsschweren Traum und zur mystischen Erfahrung gesteigert, die Suche nach dem eigenen *Ich* wird von der Gesellschaft losgelöst und geht im gnadenlosen Subjektivismus auf – eine Entwicklung, der die Aufklärung durch vernünftige Erkenntnis und mäßigende Balance aus oberen und unteren Erkenntniswegen entgegenwirken wollte. Ohne das aufgeklärte Gefüge hingegen mit dem Fokus auf uneingeschränkter Individualität lässt der Roman die Ideen der Aufklärung zurück und führt in eine neue literarische Epoche, an deren Schwelle Tiecks *Lovell* steht.<sup>2251</sup> Die Literaturphilosophie des 18. Jahrhunderts als „Objektträger“ hat ausgedient.

## 5.2 Nihilismus oder totaler Subjektivismus? Wissenschaftliche Einordnung von Tiecks Briefroman

Tiecks *William Lovell* steht am Schnittpunkt beider Epochen. Die unterschiedliche Einordnung des Romans in der Forschung zwischen Aufklärung und Romantik oder Nihilismus und Solipsismus spiegelt seine Markierung zwischen etablierter Aufklärung und romantischem Individualismus wider. So sieht Weigand bei Tieck deutlich die Grenzlinie zweier Phasen: „Die von der Empfindsamkeit ausgebildete Briefform ist hier einseitig übersteigert, deutet als Gefäß der Neigung zur Fühlungsnahme, zum Austausch der Ansichten, voraus auf das romantische Symphilosophiein.“<sup>2252</sup> Engel sieht in *Lovell* sogar den literaturgeschichtlichen Epochenwandel in nuce dargestellt sieht.<sup>2253</sup>

Schließlich hatte der Säkularisierungsprozess des 18. Jahrhunderts bereits eine christliche Wertegesellschaft zurückgedrängt und insbesondere mit Kant eine unabhängige Moralphilosophie auf Basis metaphysischen Denkens geschaffen. Kern beschreibt die Zeit Tiecks als eine, „die sich von Gott und göttlichen Gesetzen abwendet, die die alte christliche Ordnung zerstört und sich in beziehungsloser Freiheit gefällt; die, [...] die Schranken der Freiheit ablehnt, um einer Ungebundenheit zu verfallen, die Sklaverei ist.“<sup>2254</sup> Ohne die Orientierungshilfe eines christlichen oder moralischen Systems und ohne die gesellschaftlich tragfähige Freiheitsdefinition bei Rousseau und Kant entsteht jedoch eine Sinn- und Ziellosigkeit, die die Grundlage für den Nihilismus bei Tieck bildet.<sup>2255</sup> Ohne das aufgeklärte Konzept als Rückgrat

---

<sup>2251</sup> Vgl. Staiger, Emil, Ludwig Tieck und der Ursprung der Deutschen Romantik, in: Segebrecht, Wulf, *Ludwig Tieck*, Darmstadt, 1976, S. 331-332.

<sup>2252</sup> Weigand, Karlheinz, Tiecks „William Lovell“, Studie zur frühromantischen Antithetik, Heidelberg, 1975, S. 31.

<sup>2253</sup> Vgl. Engel, Manfred, William Lovell und Franz Sternbalds Wanderungen, in: Stockinger, Claudia, Scherer, Stefan (Hg.), *Ludwig Tieck, Leben – Werk – Wirkung*, Berlin, 2011, S. 514.

<sup>2254</sup> Kern, Johannes P., Ludwig Tieck: Dichter einer Krise, Heidelberg, 1977, S. 24.

<sup>2255</sup> Vgl. Weigand, Tiecks „William Lovell“, S. 106. Weigand wehrt sich konsequent gegen die Einordnung *William Lovells* als nihilistisch geprägter Roman und will sich damit von Falkenberg abheben. Für Weigand ist der Begriff der Melancholie angebracht. Bedenkt man aber, mit welcher Menschenverachtung Lovell z. T. sein Umfeld ablehnt, die er nahezu kultiviert, und wie er die Gesellschaft mit ihren Werten und Normen negiert, lässt sich ein nihilistischer Zug im Roman nicht bestreiten. Zudem hebt sich Tiecks Roman durch das Fehlen einer teleologischen Perspektive deutlich vom Erkenntnisideal ab. Insbesondere das verzweifelte Suchen nach der eigenen Bestimmung, das ohne Glückseligkeit als Ziel bzw. nur durch einen sinnlichen Taumel zu erreichen versucht wird, bedingt das Vakuum, das Kimpel beschreibt (vgl. Kimpel, Entstehung und Formen des Briefromans, S. 248.). Die Begrifflichkeiten mögen dahingestellt bleiben, aber der Vorrang des *Selbst* mit all seinen Affekten und Begierden führt bei Lovell ins Nichts. Gerade im Vergleich

fehlt die teleologische Ausrichtung, so dass das nihilistische Prinzip das Individuum über alles stellt.

Die These, die in *Lovell* ein abschreckendes Beispiel und eine Bestätigung der bürgerlich-christlichen Weltordnung sieht<sup>2256</sup> – vertreten durch die tugendhafte, rationale Gegenposition Eduards und Mortimers – und nach dem didaktisch-pädagogischen Sinn sucht, den die Literatur der Aufklärung beinhaltet, verkennt die Motivation Tiecks und die Intention des Romans. Die pädagogische Tendenz löste sich schon bei *Werther* auf und eine der Botschaften *Lovells* ist, dass die bürgerlich-christliche Wertetugend keine erlösenden Antworten geben kann. *Lovell* kann „als Zeugnis einer sich ihrer Erklärungsansprüche und Deutungskompetenzen unsicher gewordenen Aufklärung“<sup>2257</sup> gelesen werden.

Aus Sicht Kimpels kann der romantische Briefroman die Lücke nach dem Abklingen der aufgeklärten Weltansicht nicht füllen. Es verbleibe ein Vakuum. Mit Blick auf Tiecks Briefroman hält er fest:

Es ist jedoch hier wichtig, festzuhalten, daß Tieck beide Untugenden, engherzige pedantische Ratio und wirklichkeitsentfremdeten abergläubischen Spiritualismus verneint, indem er ihre Gefahren für den Menschen übertrieben stark herausarbeitet, daß er jedoch anstelle des damit entstandenen Vakuums noch nichts Neues, Überhöhendes, Bestimmtes, Verbindliches zu setzen imstande ist.<sup>2258</sup>

Kimpel wehrt sich gegen die These, dass diese Negation der aufgeklärten Strömungen positiv zu werten sei. Er sieht im Gegensatz zu Stumpp<sup>2259</sup> bei Tieck keinen Ansatz, „aufklärerische Verstandsmoral“ und „genialisches Sturm und Drang Treiben“ zu harmonisieren. Zwar lassen sich bei Tieck noch rationalistische und empfindsame Bezüge finden,<sup>2260</sup> aber beide führen ins Nichts. „Wir ahnen etwas von dem Geschick [...]: daß sich der Mensch im selben Grad, in dem er sich Gott zu nähern versucht, dem anderen Ende nähert: dem Nichts.“<sup>2261</sup>

Götze widerspricht wiederum Kimpel und begreift das frühromantische Denken aus der Totalität des aufgeklärten Weltbildes heraus. Subjektives und Objektives, „jener Antagonismus im modernen Bewußtsein, der in Dichotomien wie Vernunft und Sinnlichkeit, Freiheit und Notwendigkeit oder Mensch und Natur gefasst werden kann“<sup>2262</sup>, entzweit sich zwar in der Frühromantik, geht aber aus beiden Erkenntniswegen hervor.

---

zur zielorientierten Aufklärung ist die Orientierungslosigkeit, die sich in der Tötung Lovells steigert, charakteristisch für den Roman, so dass eine nihilistische Einordnung gerechtfertigt ist.

<sup>2256</sup> Vgl. Stumpp, Müßiggang, S. 43.

<sup>2257</sup> Kasper, Norman, *Ahnung als Gegenwart, Die Entdeckung der reinen Sichtbarkeit in Ludwig Tiecks frühen Romanen*, München, 2014, S. 25.

<sup>2258</sup> Kimpel, *Entstehung und Formen des Briefromans*, S. 248.

<sup>2259</sup> Vgl. Stumpp, Müßiggang, S. 43.

<sup>2260</sup> Vgl. Kimpel, *Entstehung und Formen des Briefromans*, S. 252.

<sup>2261</sup> Staiger, *Tieck und der Ursprung*, S. 346.

<sup>2262</sup> Götze, Martin, *Philosophie*, in: Stockinger, Claudia, Scherer, Stefan (Hg.), *Ludwig Tieck, Leben – Werk – Wirkung*, Berlin, 2011, S. 304.

### 5.3 Verstand als Hemmschuh für die Entfaltung der individuellen Gefühlswelt

Tiecks Romanfigur zeigt exemplarisch, dass sich ihr Fühlen und Denken nicht fruchtbar vereinigen lassen.<sup>2263</sup> Das sich ergänzende Prinzip aus sinnlicher und rationaler Erkenntnis löst sich auf. Zwar ist der Grundgedanke des Rationalen in der Figur Andreas und der des Emotionalen, verkörpert durch Willy, im Roman angelegt,<sup>2264</sup> bleibt aber durch die Unmöglichkeit Lovells, aus der Erfahrung zu lernen und Geschehnisse zu analysieren,<sup>2265</sup> ohne Entwicklung. „Der Akt der Aufklärung wird verweigert.“<sup>2266</sup> Die Absage an die Erkenntnistheorie und die Beschreibung der Zurückgeworfenheit auf die eigene Existenz formuliert Lovell bereits im 1. Buch:

Freilich kann ich nicht verbürgen, ob die äußeren Dinge wirklich so sind, wie sie meinen Augen scheinen: – aber genug, daß ich selbst bin; [...] wir können nicht die wahre Gestalt der Dinge erkennen, oder könnten wir es, so ginge vielleicht das Vergnügen der Sinne darüber verlorenen – ich gebe also diese Wahrheit auf, denn die Täuschung darüber ist mir erfreulicher. – Was ich selbst für ein Wesen sei, kann und will ich nicht untersuchen, meine Existenz ist die einzige Überzeugung, die mir notwendig ist.<sup>2267</sup>

Diese Reduzierung des *Ichs* bereitet den Weg in den Nihilismus und versetzt das *Ich* in eine Grenzsituation, die Jasper später als „Chance zum Werden der in uns möglichen Existenz“<sup>2268</sup> beschreiben wird.

Bei Tieck kann hingegen weder der Sensualismus noch der Rationalismus William für sich gewinnen, ganz so wie in Tiecks Brief beschrieben, da Lovell die Realität seinen Bildern angleicht,<sup>2269</sup> alles aus seiner Existenz heraus erlebt und damit eine neue Ebene schafft, die die aufgeklärte Herangehensweise hinter sich lässt, aber auch noch keine neue Weltsicht schafft. Beflügelt durch die Welt der Illusion und Begierden wird der rationale Ansatz im *Lovell* als unzureichend und wirklichkeitsfern verworfen: „[D]och konnte der Verstand nicht zur Lösung aller Rätsel vorstoßen, weil er an die Unzulänglichkeit des Körpers, der Sinne gefesselt ist.“<sup>2270</sup> Damit wird aber auch die Idee aufgegeben, durch den Verstand zur Erkenntnis zu gelangen, die der zentrale Gedanke des Rationalismus ist.<sup>2271</sup> Obwohl „das Vernunftprinzip und die bürgerlichen Wertvorstellungen“<sup>2272</sup> oftmals Diskussionspunkt im Roman sind, wird das geistige Umfeld, aus dem das Vernunftprinzip hervorgegangen ist, ausgeblendet. Die Vernunft wird einseitig betrachtet, ohne ihre Wurzeln in der Vollkommenheit, Glückseligkeit, Erkenntnis und Beobachtung zu berücksichtigen. Der aufgeklärte Ausgangspunkt der Unterscheidung zwischen Gut und Böse und die Idee, dass lediglich eine unzureichende Erkenntnis das gute Handeln verhindert, werden bei Tieck korrumpiert. „Der Mensch lädt nicht wiedergutzumachende Schuld auf sich, ist sich dessen bewusst – und kann doch nichts dagegen

<sup>2263</sup> Vgl. Castello, Schwärmertum und Gewalt, S. 79.

<sup>2264</sup> Vgl. Castello, Schwärmertum und Gewalt, S. 81.

<sup>2265</sup> Vgl. Castello, Schwärmertum und Gewalt, S. 83.

<sup>2266</sup> Castello, Schwärmertum und Gewalt, S. 83.

<sup>2267</sup> Tieck, William Lovell, Band 6, S. 174.

<sup>2268</sup> Vgl. Weier, Winfried, Idee und Wirklichkeit, Philosophie deutscher Dichtung, Paderborn, 2005, S. 283.

<sup>2269</sup> Vgl. Castello, Schwärmertum und Gewalt, S. 82.

<sup>2270</sup> Weigand, Tiecks „William Lovell“, S. 54.

<sup>2271</sup> Vgl. Wüstling, Tiecks Wilhelm Lovell, S. 12-13. Wüstling stellt dar, dass Tieck die Wurzeln des Rationalismus ablehnt und sich gegen den Dogmatismus der Erkenntnistheorie und Metaphysik wendet.

<sup>2272</sup> Vgl. Wiede-Behrendt, Lehrerin des Schönen, Wahren, Guten, S. 315. Hier wird dies zwar auf die weiblichen Romane in Nachfolge zu Sophie de La Roche beschrieben, dennoch lässt sich das Prinzip für den Roman verallgemeinern.



tun.“<sup>2273</sup> Trotz des Wissens um die Schuld und des Bewusstseins des bösen Handelns führt dies, anders als bei Wolff angenommen, nicht zur Korrektur des Handelns und zum Wunsch nach gutem Tun. Rosa lehnt z. B. vollkommen ab, dass der Verstand auf Gefühle und Handlungen Einfluss haben könnte.<sup>2274</sup> Wolffs Theorie ist damit hinfällig und die Motivation, Erkenntnis zu erlangen, ebenso. Gemeinsam mit dem Wunsch nach Erkenntnis verflüchtigt sich auch der Wunsch nach gutem Handeln. Die Moral spielt keine Rolle mehr.

Zwar finden sich auch bei *Lovell* die sinnlichen Aspekte der Erkenntnistheorie wie Einbildung, Wahnsinn, Affektivität und Reflexion oder Sinnlichkeit, aber sie sind nicht mehr Teil des Wegs zur Erkenntnis. Es geht nun vielmehr um die Bewusstwerdung des Menschen und die „Reflexion des Menschen in der Welt“<sup>2275</sup>. Damit hat sich die Perspektive des subjektiven Inneren zu einer Analyse der Beziehung des Menschen zur Welt erweitert. Maßgebend sind nun die eigenen Bedürfnisse, die aus Sinnlichkeit, Affektivität und Begierde hervorgehen, und wie und ob sie sich in der Welt umsetzen lassen. Moralvorstellungen und Pflichtethik haben hier keinen Platz, nur das Gefühl und die Begierde zählen. Lovells Gefühlslage schwankt nur zu Anfang zwischen den Maximen Verstand und Gefühl und wird dann auf seiner Reise immer mehr zur Frage von Einbildung und Realität, die sich in der oppositionellen Konstellation *Ich und Welt* manifestieren.

So ist Tiecks Hauptfigur in erster Linie durch ihre großen Gefühlsschwankungen gekennzeichnet. Ist Lovell in einem Brief noch überschwänglich glücklich, zeugt der nächste Brief wieder von tiefer Melancholie. So wird mit der pietistisch-rationalen Maxime der Mäßigung der Leidenschaften gebrochen. Ohne die Wertschätzung des Verstandes als regulierendes Prinzip versinkt Lovell immer mehr in seiner sinnlich-affektiven Welt.

Obwohl er im ersten Band noch versucht, den Verstand über die Schwäche zu stellen, zeigt der weitere Verlauf des Romans, wie Affekte und Sinne – auch in Form von Geisterwahrnehmungen und Wahnsinn – zum Maßstab erhoben werden. Lovells Vorsatz klingt zunächst noch ganz nach Kant: „Ja, Eduard, ich verspreche Dir klüger zu werden, mich nicht so oft von dunklen Gefühlen überraschen zu lassen, sondern mehr zu denken und mit freiem Willen zu handeln“<sup>2276</sup>, stellt aber nur den Überrest einer veralteten Philosophie dar, den es zurückzudrängen gilt, um den Weg für eine neue Epoche freizumachen. Nun dominieren die unteren Erkenntniswege, die bis ins Unerträgliche gesteigert werden. Illusion und Traum benötigen keine Aufklärung mehr, die Sinne sind von jeglichem Betrug rehabilitiert, denn nun bilden sie die Grundlage einer eigenen Welt, die sich das *Selbst* schafft.

Mit der Sinnlichkeit als Instrument zur Selbstverwirklichung bei Tieck tritt auch die Liebesbeziehung in den Hintergrund. „Sie ist nichts als ein anderer Versuch von vielen, die Leere im Menschen, das eigene Chaos zu verdecken.“<sup>2277</sup> Sicher ist William Lovell in Amelia und Rosalie verliebt, aber sein Seelenleben ist durch diese Liebe nur bedingt geformt. Balders Vorwurf, dass er Amelia nicht aufrichtig lieben könne, wenn er sie leichten Gewissens betrügen kann, zeigt, wie wenig Bindung ein auf sich selbst fokussierter Liebender haben kann. Weigand verweist hier zurecht auf die Austauschbarkeit der Partner: „[W]as zählt, ist einzig die

---

<sup>2273</sup> Kern, *Dichter der Krise*, S. 24.

<sup>2274</sup> Vgl. Tieck, *William Lovell*, Band 6, S. 272.

<sup>2275</sup> Kimpel, *Entstehung und Formen des Briefromans*, S. 256.

<sup>2276</sup> Tieck, *William Lovell*, Band 6, S. 101-102.

<sup>2277</sup> Falkenberg, Hans-Geert, *Strukturen des Nihilismus im Frühwerk Ludwig Tiecks*, Göttingen, 1956, S. 113.

Erhöhung des Selbstgefühls.<sup>2278</sup> Für St. Preux ist Julie nicht austauschbar, folglich geht er keine weitere Beziehung ein – auch nicht zur verwitweten Frau von Orbe. Ebenso gelingt es Werther nicht, das Fräulein von B. an Lottes Stelle zu setzen. Hier aber bei *Lovell* wird Liebe in sinnlich und echt aufgeteilt und einer schrankenlosen Begierde nachgegangen. Weigand hält die Liebe zu Amalia sogar für platonisch.<sup>2279</sup> Dem steht allerdings der schwärmerische Enthusiasmus und der idealistische Gefühlsüberschwang Lovells in seinen Briefen an Amalia gegenüber. Fakt ist, dass die Liebe nur noch eine Facette auf dem Weg zur *Ich*-Findung ist und dabei keine handlungsbestimmende Bedeutung mehr hat. Die „Entgrenzung des Ichs“<sup>2280</sup> wird zum Ziel. Damit ist der prägende Aspekt der früheren Briefromane als Ringen zweier Liebender zwischen Verstand und Gefühl gestrig. Einzig das *Selbst* tritt an seine Stelle. „Die normsprengende Authentizität des Gefühls soll verbürgen, worum es Lovell geht – die Unverwechselbarkeit und Einmaligkeit seiner Individualität.“<sup>2281</sup>

#### 5.4 Die Seele als Ausdruck des *Selbst* und Gradmesser der Gefühlslage

Nun war bisher die Entstehung des *Selbst* mit der Seele verbunden. Baumgarten hatte das *Selbst* und das Selbstbewusstsein aus der Seele abgeleitet.<sup>2282</sup> Anhand der Seele lässt sich auch Lovells Entwicklung ableiten. Fühlte er zunächst noch die seelische Verbundenheit mit Amalia, bei der „jeder Ton im Innersten [s]einer Seele widerklang“<sup>2283</sup>, mit Edward, „dem Freund mit [s]einer brüderlichen Seele“<sup>2284</sup> und Balder, „dessen Seele fast allen Forderungen entspricht, die [s]eine übertreibende Empfindung an einen Freund macht“<sup>2285</sup>, schlägt der Stellenwert der Seele mit Lovells Einzug in Rom um. Es spricht von der „Leerheit der Seele“<sup>2286</sup>, und traurige Vorstellungen erlangen die „Übermacht in [s]einer Seele“<sup>2287</sup>. Als er Rosa kennenlernt, gibt er ihm seine Seele zur Aufbewahrung,<sup>2288</sup> als wäre sie ihm im Moment nicht von Nutzen. Eine Seele, deren Wert Rosa jedoch durchaus zu schätzen weiß und die er als Ausdruck des *Selbst* beherrschen möchte. Sein Diener Willy hingegen glaubt fest an die Unsterblichkeit der Seele und sorgt sich um Lovells Seele, die dieser bei Gott geliehen hätte,<sup>2289</sup> ganz im Sinne der tradierten Religiosität.

Doch mit der Freundschaft zu Rosa fängt Lovells Seele an zu schwanken<sup>2290</sup> und er schaut in die „verworrene Werkstatt seiner Seele“<sup>2291</sup>. Lovell wird sich der Veränderung seiner Seele durchaus bewusst und fragt: „Wo willst Du den Punkt, den Moment auffinden, in welchem

---

<sup>2278</sup> Weigand, Tiecks „William Lovell“, S. 55.

<sup>2279</sup> Vgl. Weigand, Tiecks „William Lovell“, S. 55.

<sup>2280</sup> Weigand, Tiecks „William Lovell“, S. 72.

<sup>2281</sup> Stumpp, Müßiggang, S. 60.

<sup>2282</sup> Vgl. Baumgarten, Metaphysik, S. 112.

<sup>2283</sup> Tieck, Lovell, Band 6, S. 35.

<sup>2284</sup> Tieck, Lovell, Band 6, S. 34.

<sup>2285</sup> Tieck, Lovell, Band 6, S. 48.

<sup>2286</sup> Tieck, Lovell, Band 6, S. 129.

<sup>2287</sup> Tieck, Lovell, Band 6, S. 130.

<sup>2288</sup> Vgl. Tieck, Lovell, Band 6, S. 188.

<sup>2289</sup> Vgl. Tieck, Lovell, Band 6, S. 206.

<sup>2290</sup> Vgl. Tieck, Lovell, Band 6, S. 216.

<sup>2291</sup> Tieck, Lovell, Band 6, S. 216.

eine reine Seele zu einer schlechten wird?“<sup>2292</sup> Aus seiner Sicht ist die Seele das Gefühl und das Gefühl wird zum *Selbst*.<sup>2293</sup>

Für Wolff war das Bewusstsein die Unterscheidung des *Ichs* vom Empfundenen und der erste Schritt der Reflexion über das Empfundene.<sup>2294</sup> Bei *Lovell* verschwimmen Bewusstsein, Seele, *Selbst* und Gefühl. Wurde bisher das *Selbst* als Individuum durch die Seele gestärkt, aus der sich das Selbstbewusstsein als identitätsstiftend entwickelte,<sup>2295</sup> ist die Seele nun Gradmesser der eigenen Gefühlswelt. Basis der aufgeklärten Anschauung war der Erkenntnisprozess aus Beobachtung, Wahrnehmung und dem Bewusstsein seines *Selbst*, der darauf abzielt, die Seele zu ihrem Besseren zu verändern. Lovell beobachtet seine Seele sehr genau und er nimmt auch ihre Veränderungen wahr, aber die Veränderung der Seele zum Guten wird bei Lovell gegensätzlich vollzogen. Andrea fragt Lovell, ob sich seine Seele verändern könne,<sup>2296</sup> während all seine Gefühlsschwankungen und Ängste stetig von seiner Seele abgebildet werden. Was ihm im Vergleich zur aufgeklärten Erkenntnis fehlt, ist die Reflexion als Bindeglied zwischen Sinnlichkeit und Verstand. So verharrt Lovell in einem Kreislauf aus Bewusstsein, Gefühl und Illusion, der von Andrea geschickt manipuliert wird. So stellt Castello folgerichtig fest: „Diese Rationalisierung von affektiven Handlungsmustern steht einer bewußten Auseinandersetzung mit Bedingungen und Konsequenzen eigenen Tuns konträr gegenüber: Er handelt aus Angst und in Abhängigkeit.“<sup>2297</sup> Der Schauer, der seine Seele zusammenzieht, ist der Vorbote einer fremden Welt, der Welt von Andrea. Dennoch fällt bei Lovell sein „regressiver Umgang mit Erfahrungsmomenten“<sup>2298</sup> auf. Gleichzeitig definiert er sein Lebensziel anhand des Erfahrungsbegriffs, der nun aber auf eine ästhetische, subjektive Erfahrungsdichte abhebt,<sup>2299</sup> bei der er „durch alle Empfindungen geht, deren der Mensch fähig ist“<sup>2300</sup>.

## 5.5 *Ich*-Entwicklung Lovells als Substrat aus Kants Theorie?

Die Konzentration auf das *Ich* wirft die Frage auf, inwieweit die Bewusstseins- und *Ich*-Definition Kants Einfluss auf *Lovell* hatten. Götze warnt davor, *Lovell* auf Grundlage von Kants Transzendentalphilosophie zu deuten,<sup>2301</sup> und darin eine Spielart des Subjektivismus zu sehen.<sup>2302</sup> „Tieck hat im Entstehungszeitraum des Romans wohl weder Kant noch Fichte sys-

---

<sup>2292</sup> Tieck, *Lovell*, Band 6, S. 275.

<sup>2293</sup> Vgl. Tieck, *Lovell*, Band 6, S. 344.

<sup>2294</sup> Vgl. Krieger, *Die Erziehung zur Individualität und Brauchbarkeit*, S. 74.

<sup>2295</sup> Vgl. Thiel, *Zum Verhältnis von Gegenstandsbewußtsein und Selbstbewußtsein*, S. 379.

<sup>2296</sup> Vgl. Tieck, *Lovell*, Band 7, S. 30.

<sup>2297</sup> Castello, *Schwärmertum und Gewalt*, S. 95.

<sup>2298</sup> Castello, *Schwärmertum und Gewalt*, S. 80.

<sup>2299</sup> Stumpp, *Müßiggang*, S. 56.

<sup>2300</sup> Tieck, *Lovell*, Band 6, S. 245-246.

<sup>2301</sup> Vgl. Wüstling, *Tiecks Wilhelm Lovell*, S. 167-170. Wüstling sieht eine enge Verbindung zwischen Kant und Lovell. Dem widerspricht aber die moderne Forschungsmeinung z. B. bei Götze. Zudem glaubt Wüstling, dass Tieck und seinesgleichen in Kants Theorie einen Fluch für Verstand und Sinne sahen (vgl. Wüstling, *Tiecks William Lovell*, S. 108.). Dabei vergisst er, dass z. B. Kants Anthropologie noch gar nicht erschienen war und Kant zu Zeiten *Lovells* immer noch ein hochgeschätzter Gelehrter war, der unter seinen Studenten viele Anhänger hatte. Dem Kantianismus folgten viele Freunde Tiecks, wie Götze ausführt (vgl. Götze, *Philosophie*, S. 305).

<sup>2302</sup> Vgl. Götze, *Philosophie*, S. 305.

tematisch studiert.<sup>2303</sup> Im Gegenteil scheint Tieck gegenüber dem Kantianismus indifferent gewesen zu sein,<sup>2304</sup> und auch Hölter führt in seiner detaillierten Ausführung zu Tiecks Lektüre Kant nicht an.<sup>2305</sup>

Weigands verweist hingegen auf die Zuordnung *Lovells* zum Solipsismus als Suche nach einer neuen Synthese aus Wirklichkeit und *Ich*, um das Auseinanderbrechen von Innenperspektive und Außenwelt – wie es bei Werther geschah – zu verhindern.<sup>2306</sup> Diese Bestimmung ließe sich zwar aus Kants Analyse des *Ichs* erklären, vollzieht aber eine Dimensionierung, die bei Kant nicht angedacht ist. Die Abhängigkeit des *Ich-Objekts* mit seiner Wahrnehmung und seine Vorstellungen vom *Ich-Subjekt* intendiert bei Kant keine Ausrichtung der Welt nach dem *Ich-Subjekt*, wie Lovell es tut. Genau dies aber nimmt Weigand bei Lovell an: „Ohne Ich keine Welt, mehr noch: keine Welt außer der, die das Ich hervorbringt.“<sup>2307</sup> Damit wird der objektive Einfluss, bei dem das *Ich* versucht, sich selbst von außen zu betrachten, hinfällig. Kant legt dafür lediglich den Grundstein, indem er die Unmöglichkeit einer objektiven Erkenntnis des *Ichs* betont. Er betrachtet den Vorgang, eine zweite Perspektive unter Einbeziehung der Außenwelt mit Hilfe des *Ich-Objekts* nicht als hinfällig. Sein Ansatz bezieht sich auf die Erkenntnis, die es zu gewinnen gilt, nicht auf die Notwendigkeit des *Ich-Objekts*. Diese wird nicht in Frage gestellt: „[I]ch habe demnach keine Erkenntnis, von mir, wie ich bin, sondern bloß wie ich mir selbst erscheine.“<sup>2308</sup> Die Absolutheit des *Ichs* auf Basis des Bewusstseins und die daraus resultierende Ausrichtung der Welt auf das eigene *Ich* kann zwar als Weiterentwicklung von Kants Gedanken interpretiert werden, wird aber bei Kant nicht intendiert, da er das *Ich-Subjekt* als reflektierende Vorstellung seines *Selbst* und das *Ich-Objekt* als Wahrnehmung durch den inneren Sinn definiert. Aus beidem entspringe die innere Erfahrung. Auch Lovell rekurriert auf den inneren und äußeren Sinn, was trotzdem einen Vergleich mit Kant rechtfertigt:

Freilich kann alles, was ich außer mir wahrzunehmen glaube, nur in mir selbst existieren. Meine äußeren Sinne modifizieren die Erscheinungen, und mein innerer Sinn ordnet sie, und gibt ihnen Zusammenhang. Dieser innere Sinn gleicht einem künstlich geschliffenem Spiegel, der zerstreute und unkenntliche Formen in ein geordnetes Gemälde zusammenzieht [...] Alles, was mir entgegenkommt, ist nur ein Phantom meiner inneren Einbildung, meines innersten Geistes, der durch undurchdringliche Schranken von der äußeren Welt zurückgehalten wird. Wüst und chaotisch liegt alles umher, unkenntlich und ohne Form für ein Wesen, dessen Körper und Seele anders, als die meinigen organisiert wären: aber mein Verstand, dessen erstes Prinzip der Gedanke von Ordnung, Ursache und Wirkung ist, findet alles im genauesten Zusammenhange, weil er seinem Wesen nach das Chaos nicht bemerken kann.<sup>2309</sup>

*Lovell* nimmt hier zwar die Differenzierung zwischen innerem Sinn und äußerer Welt ähnlich wie Kant auf, nutzt sie aber gleichzeitig, um sich von ‚anders organisierten‘ Wesen abzugrenzen. Die Notwendigkeit, durch den Verstand das Chaos zu ordnen, hat für ihn keine Relevanz. Ohne den ordnenden Verstand fehlt aber die Reflexion der äußeren und inneren Wahrnehmung. Sein innerer Sinn bleibt nach Kant untätig bzw. ohne Auswirkung der äußeren, gesell-

---

<sup>2303</sup> Vgl. Götze, Philosophie, S. 305.

<sup>2304</sup> Vgl. Götze, Philosophie, S. 305.

<sup>2305</sup> Vgl. Hölter, Achim, Ludwig Tieck als Literaturhistoriker – Strukturen einer poetischen Literaturgeschichte, Wuppertal, 1987, S. 62-72.

<sup>2306</sup> Vgl. Weigand, Tiecks „William Lovell“, S. 75.

<sup>2307</sup> Weigand, Tiecks „William Lovell“, S. 74.

<sup>2308</sup> Eisler, Kant-Lexikon, S. 246.

<sup>2309</sup> Tieck, Lovell, Band 6, S. 177.

schaftlichen Erfahrung auf das *Selbst*. Sein innerer Spiegel reflektiert zwar die äußere Welt, hält aber das *Ich* von der Welt zurück, so dass das *Ich-Subjekt* das einzige *Selbst* ist. Die Welt wird verschoben von äußeren Einflüssen hin zur inneren Einbildung. So ist der Rekurs auf die Traumwelt nicht weiter verwunderlich, ebenso wie die Verlagerung der moralischen Welt in das Subjekt. Im Gegensatz zur rationalen Weltsicht ist nun der Traum Herrscher des Geschehens, und moralische Prinzipien werden abgelöst. Kants Idee des inneren Richters als Instanz aus dem doppelten *Ich*, wird durch die Negierung des einen *Ichs* – des objektiven, das versucht, sich von außen anzuschauen und mit den Augen der anderen zu sehen – reduziert. Übrig bleibt nur das *Ich-Subjekt* mit seinen Einbildungen, die ohne einen objektiveren, äußeren Impuls auskommen:

So beherrscht mein äußerer Sinn die physische, mein innerer Sinn die moralische Welt. Alles unterwirft sich meiner Willkür, jede Erscheinung, jede Handlung kann ich nennen, wie es mir gefällt; die lebendige und leblose Welt hängt an den Ketten, die mein Geist regiert, mein ganzes Leben ist nur ein Traum, dessen mancherlei Gestalten sich nach meinem Willen formen. Ich selbst bin das einzige Gesetz in der ganzen Natur, diesem Gesetze gehorcht alles.<sup>2310</sup>

An dieser Stelle formuliert Lovell den Gegensatz zwischen gesellschaftlicher Verstandswelt und individueller Traumwelt. Nur darin ist Willkür und Handlungsfreiheit möglich. Hier stehen sich der Freiheitsgedanke Rousseaus und Kants, die eine Freiheit innerhalb moralischer Richtlinien zum Wohle der Gesellschaft entwerfen, und die individuelle Freiheit, die sich an keine gesellschaftlichen und moralischen Gesetze halten muss, gegenüber. Begrenzte Freiheit trifft auf totale Freiheit.

Lovell bricht mit jenen, die versuchen, ihm eine gesellschaftliche Verantwortung z. B. für seinen Vater oder eine Außenperspektive auf sein *Ich* aufzuzeigen. Lovells Fokussierung auf das *Ich-Subjekt*, das die Welt ausblendet, mündet in Phantasmen<sup>2311</sup> einer Welt aus seiner inneren Einbildung, die Weigand als letzten Schritt zur Autonomie<sup>2312</sup> bezeichnet, die aber Kant mit seiner Zuordnung der dichtenden Einbildungskraft als Wahnsinn und Traum ablehnt und als Vergehen einstuft. Damit vollzieht der romantische Briefroman Tiecks auch hier wieder eine Steigerung des aufgeklärten Individualismus, in die möglicherweise Grundideen Kants eingeflossen sind, die aber nicht systematisch Kants Theorie aufgreift und entwickelt. Brüggemann ergänzt:

[S]o werden wir sagen, daß sie [Anmerk.: die Ironie] auf einer Spaltung zwischen dem Subjekt und dem Objekt seiner Wahrnehmung beruht, sei das Objekt dieser Wahrnehmung nun die Außenwelt oder die eigene innere Gefühlswelt des Individuums. Es handelt sich bei dieser „Spaltung“ also stets um eine subjektivistische Gegenüberstellung zu den Dingen.<sup>2313</sup>

Dennoch müssen die Bezüge zu Kant als Hypothesen gewertet werden, da Tieck sich nicht explizit mit Kant beschäftigt hat. So bemerkt auch Staiger: „Der Dichter [Tieck ], [...] hat – von den flüchtigen Reflexionen im ‚William Lovell‘ abgesehen – keine Ahnung von Philosophie.“<sup>2314</sup>

---

<sup>2310</sup> Tieck, Lovell, Band 6, S. 179.

<sup>2311</sup> Vgl. Kant, Anth, AA VII, 180-181.

<sup>2312</sup> Vgl. Weigand, Tiecks „William Lovell“, S. 74.

<sup>2313</sup> Brüggemann, Fritz, Ludwig Tieck, Die Ironie in Tiecks William Lovell und seinen Vorläufern, Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Romans, Leipzig, 1909.

<sup>2314</sup> Staiger, Tieck und der Ursprung, S. 339.

## 5.6 Einbildung, Traum und Illusion als Weg in eine neue Epoche

Mit der Verschiebung des *Selbst* auf eine andere *Ich*-zentrierte Wahrnehmung gewinnen Einbildung, Traum und Illusion an Relevanz. Was in der Aufklärung noch als dunkle Erkenntnis und Betrug durch die Sinne kategorisiert wurde, bildet jetzt den Mittelpunkt, an dem sich das *Ich* ausrichtet. Die Empfindsamkeit als Strömung der Aufklärung hat damit nichts mehr zu tun. Es ist nicht das temperierte Gefühl, sondern die Illusion, die es nach aufgeklärtem Verständnis zu mäßigen gilt, die aber bei *Lovell* eine positive Einordnung erfährt und ungemäßigt das Extrem sucht. Im Gespräch mit Balder tritt dies deutlich zu Tage. Balder sieht die Welt negativ und wehrt sich gegen Lovells Sicht.<sup>2315</sup> „Um zu sehn, wie Du siehst? [...] ist aber dieser Anblick der wahre? Wer von uns hat Recht? Oder werden wir alle getäuscht?“. Darauf antwortet William: „Mag sein, aber so laß uns doch wenigstens, den Betrug für wahr anerkennen, der uns glücklich macht.“<sup>2316</sup> Es geht nicht mehr um die Erkenntnis des Betrugs oder die Täuschung der Sinne, sondern einzig um das Wohlbefinden des *Ichs*. Mit der Erkenntnistheorie wurde zwar die Einbildung als Quelle für die Entstehung von Ideen und des *Selbst* als wichtig erachtet und als Grundlage des Denkens anerkannt,<sup>2317</sup> gleichzeitig war aber bei den Metaphysikern die Differenzierung der Einbildung von der Täuschung wichtig. Einbildung war mit dem Zurückrufen von Erinnerungen verbunden. Bei *Lovell* hingegen hat die Einbildung eine vollkommen andere Funktion: Zwar ist sie noch Teil seines Selbstbildes, aber sie dient nicht mehr als Vorbereitung für das Denken, sondern als Methode, um die Wahrheit angenehm zu gestalten. Das Denken soll betäubt werden. Täuschung wird zum Spiel, als Manipulation und als Zwischenwelt zwischen Verstand und Einbildung.

Zwar hat die Täuschung ihren Anteil am Abgleiten von *Lovell* in eine dubiose und moralisch fragwürdige Einstellung, aber *Lovell* unternimmt keinen Versuch, die z. T. offensichtlichen Täuschungen zu analysieren. Die Erhellung der Täuschung, die bei *Wolff* noch gefordert wurde, hat für *Lovell* nur zum Ende des Romans Bedeutung, als er entdeckt, dass *Andrea* ihn getäuscht und manipuliert hat. Hier ist die Auseinandersetzung mit der Täuschung unvermeidbar. Bis dahin hinterfragt er aber nicht, sondern akzeptiert die Täuschung, solange er damit zufrieden ist. So ist es bezeichnend, dass *Lovell* sich im Brief an *Eduard* über die Ähnlichkeit zwischen *Andrea* und des Mannes auf einem Bild im Haus seines Vaters wundert. Hier kündigt sich für den Leser an, dass *Andrea* einen persönlichen Bezug zu *Lovell* haben muss, aber *Lovell* wundert sich, ohne es zu hinterfragen. *Balder* hingegen hinterfragt die Wirklichkeit, nachdem *Andrea* ihm als Geist erscheint.

Wenn es nicht Phantasie war, und mein Bewußtsein kämpft gegen diese Meinung, – was war es denn? – War dies keine Wirklichkeit, so steh' ich im Begriffe, alle Erscheinungen der Dinge außer mir für Täuschung meiner Sinne zu erklären; und fällt dann nicht alles zusammen? Wunder und Alltäglichkeit? – und wer bin ich dann?<sup>2318</sup>

---

<sup>2315</sup> Vgl. Falkenberg, Nihilismus, S. 87-88. Falkenberg leitet aus diesem Gespräch einen Dualismus aus dem Glauben an die Schöpfung und ihr Prinzip der Ordnung und Harmonie versus die Einsicht, dass die Schöpfung diese Stärke nicht erreicht, ab.

<sup>2316</sup> Tieck, *Lovell*, Band 6, S. 147.

<sup>2317</sup> Vgl. Condillac, Abhandlung über die Empfindung, Vorwort, S. 25.

<sup>2318</sup> Tieck, *Lovell*, Band 6, S. 172-173.

Für Münz ergibt sich daraus, dass Balder darüber nachdenkt, dass alle Sinneseindrücke Täuschungen sein könnten.<sup>2319</sup> Der Betrug durch die Sinne und durch den Traum, wie Balder am Beispiel von Wildberg zeigt,<sup>2320</sup> wird zwar gegen die Vernunft aufgewogen, aber die Vernunft – bislang Maßstab der aufgeklärten Epoche – wird in Frage gestellt. Die Grenze zwischen Wahrheit und Irrtum wird diskutiert,<sup>2321</sup> aber die Erkenntnis oder die Vernunft werden nicht als Werkzeuge erachtet, um die Dinge zu durchschauen. Balder stellt die Fragen nach der Vernunft<sup>2322</sup> und nach der Grenze von Wahrheit und Irrtum,<sup>2323</sup> aber die Vernunft als Wegweiser wird grundsätzlich bezweifelt. Ein wichtiges Merkmal der Erkenntnistheorie wird so negiert. Rosa vermutet, dass die Träume nur deshalb unverständlich seien, weil man nicht verstehen könne, wie sowohl Sinne als auch Verstand eine Synthese bilden.<sup>2324</sup>

## 5.7 Das erste bewegende Rad der menschlichen Maschine<sup>2325</sup>: Affekte und Sinnlichkeit

So ist William Lovell im Roman die Rückführung auf die originären Prinzipien aus Affektivität, Sinnlichkeit und Trieb: „Mein Leben ist ein rastloses Treiben ungestümer Wünsche.“<sup>2326</sup> Er bildet die Antithese zum aufgeklärten Idealtypus, dem bei Tieck in etwa Mortimer entspricht. Unter dem Bann Rosas verfolgt er ein subjektivistisch-sensualistisches Prinzip. Rosa verspottet die Tugend als „jämmerliches Bilde“<sup>2327</sup> und leitet alle Gedanken und Vorstellungen aus der Erfahrung ab,<sup>2328</sup> um zu dem Schluss zu kommen: „In der Wahrnehmung der Sinnenwelt liegen zugleich die Regeln meines Verstandes und die Gesetze des moralischen Menschen, die er sich durch die Vernunft gibt.“<sup>2329</sup> Folglich fordert er William auf, das Leben zu genießen, die Tugend hinter sich zu lassen und durch sinnliche Erfahrung zur „uneingeschränkten Willkür“<sup>2330</sup> und zur „größten, schönsten Freiheit“<sup>2331</sup> zu gelangen. Eine Einladung, die William nur zu gerne annimmt. Vorbereitet von Rosa, folgt er Andrea in die Welt der Sinnlichkeit. Andrea nimmt Verstand und Sinne als „Seiltänzer“ wahr, die sich stetig, nachahmen und übertreffen wollen.<sup>2332</sup> Damit löst Andrea die hierarchische Struktur der unteren und oberen Erkenntniswege auf und stellt beide nebeneinander. Das ergänzende Prinzip wird nun zu einem konkurrierenden. Dadurch lässt sich die Existenz vom Verstand abkoppeln und wird folglich auf das sinnliche Prinzip originär zurückgeführt: „Alles, was wir kennen, ist Sinnlichkeit, dorthin führen alle Fußtapfen, [...] Nur in der Sinnlichkeit können wir uns be-

---

<sup>2319</sup> Vgl. Münz, Walter, Individuum und Symbol in Tiecks „William Lovell“, Materialien zum frühromantischen Subjektivismus, Frankfurt am Main, 1975, S. 111.

<sup>2320</sup> Vgl. Tieck, Lovell, Band 6, S. 149-153.

<sup>2321</sup> Vgl. Tieck, Lovell, Band 6, S. 153.

<sup>2322</sup> Vgl. Tieck, Lovell, Band 6, S. 148: „O William, was nennen wir Vernunft? -Schon viele wurden wahnsinnig, weil sie ihre Vernunft anbeteten und sich unermüdet ihren Forschungen überließen.“

<sup>2323</sup> Vgl. Tieck, Lovell, Band 6, S. 153.

<sup>2324</sup> Vgl. Tieck, Lovell, Band 6, S. 348.

<sup>2325</sup> Vgl. Tieck, Lovell, Band 7, S. 31.

<sup>2326</sup> Tieck, Lovell, Band 6, S. 282-283.

<sup>2327</sup> Tieck, Lovell, Band 6, S. 175.

<sup>2328</sup> Vgl. Wüstling, Tiecks Wilhelm Lovell, S. 20.

<sup>2329</sup> Tieck, Lovell, Band 6, S. 175.

<sup>2330</sup> Tieck, Lovell, Band 6, S. 175.

<sup>2331</sup> Tieck, Lovell, Band 6, S. 175.

<sup>2332</sup> Vgl. Tieck, Lovell, Band 7, S. 31-32.

greifen.“<sup>2333</sup> So verbleibt als einzige gesicherte Annahme für Lovell sein *Ich* und die Gefühle, die es begreifen kann.

Wenn Lovell vom Genuss des Lebens nach sinnlich rohester Art spricht,<sup>2334</sup> führt er damit die in der Aufklärung durch Bewusstsein, Wahrnehmung, Einbildung und sinnliche Erkenntnis sezierte Sinnlichkeit auf ihre primitivste, affektivste Ausprägung zurück. Das Bezeichnen seiner selbst als „Gesetz der Natur“<sup>2335</sup> lässt an Rousseaus Naturzustand denken, aber nicht an ein gemeinschaftliches Konzept der Nächstenliebe und Wohlfahrt. Im Naturzustand ist der Mensch auf sich gestellt und kann all seinen Trieben folgen. In der Gesellschaft muss er diesen Zustand jedoch ablegen. Die Ideale der Aufklärung mit ihrer Pflichtethik ihrer verantwortlichen Freiheit, der Suche nach glücklich machender Erkenntnis und dem selbstbestimmten Individuum verliert sich in triebhafter Umhergeworfenheit und lediglich existenzieller Bestimmung.

Die Idee der Affektivität als Antrieb, die Leibniz mit dem Salz vergleicht oder Kant als „Stachel der Tätigkeit“<sup>2336</sup> beschreibt, wird zwar als „bewegendes Rad“ übernommen, aber gleichzeitig als automatische, maschinelle Entwicklung beschrieben, der man wenig entgegenzusetzen könne. Die Gefühle sind nun der Haushofmeister, während der Verstand als Hemmnis gesehen wird.<sup>2337</sup> Kants Einordnung der Affekte als „Sklavensinn“<sup>2338</sup> spielt bei Tieck keine Rolle mehr. Im Gegenteil, die Affekte werden als Motor für Vergnügen gewertet und ihre Freiheit und Zügellosigkeit gelten als erstrebenswert, da sie als Triebfedern des Handelns und als Glanzlichter des Lebens im Vergleich zum monotonen Dasein bilden.

Die Betrübnis ist so gut eine Trunkenheit, wie die Freude, beide verfliegen, und um so früher, je heftiger sie sind: im Augenblicke des Affekts aber will man nur schwer daran glauben, und dies ist auch sehr gut, denn sonst würden wir nur immer ein träges phlegmatisches Dasein schleppen, das nicht aus der Stelle will; alle Leidenschaften werden wie muntere Pferde angespannt, um die schwerfällige Masse [...] immer zu und unaufhaltsam fortzureißen: wohin? – daran denkt man nur, wenn man wieder Schritt für Schritt weiterschleicht.<sup>2339</sup>

Die Charakterisierung der Affekte als übereilt und ohne Überlegung erinnert an Kant.<sup>2340</sup> Folgt man Kants Systematik weiter, fällt im *Lovell* der Hass gegen Eduard als Leidenschaft auf. Denn anders als beim Zorn ist er ein Gefühl von längerer Dauer, so wie Lovells Hass. „Was der Affekt des Zorns nicht in der Geschwindigkeit tut, das tut er gar nicht; und er verißt leicht. Die Leidenschaft des Hasses aber nimmt sich Zeit, um sich tief einzuwurzeln und es seinem Gegner zu denken.“<sup>2341</sup> Ebenso trifft Kants Beschreibung der Leidenschaften als hinterlistig und versteckt<sup>2342</sup> zu und wird von Lovell fast schon bildlich dargestellt: anonym in der Laube versteckt oder als hinterlistiger Mörder. Castellos Hinweis „Das Liebesmanifest Eduards steht dem zerstörerischen Haß Lovell’s gegenüber“<sup>2343</sup>, verweist auf die Affektlehre

---

<sup>2333</sup> Tieck, Lovell, Band 6, S. 30.

<sup>2334</sup> Vgl. Tieck, Lovell, Band 6, S. 251.

<sup>2335</sup> Tieck, Lovell, Band 6, S. 179.

<sup>2336</sup> Kant, Anth, AA VII, 231

<sup>2337</sup> Vgl. Tieck, Lovell, Band 7, S. 31.

<sup>2338</sup> Kant, Anth, AA VII, 267.

<sup>2339</sup> Tieck, Lovell, Band 7, S. 164.

<sup>2340</sup> Vgl. Kant, Anth, AA VII, 252.

<sup>2341</sup> Kant, Anth, AA VII, 252.

<sup>2342</sup> Vgl. Kant, Anth, AA VII, 252.

<sup>2343</sup> Castello, Schwärmertum und Gewalt, S. 89.



der Aufklärung, die Hass und Liebe als Antagonisten verstand. Doch trotz dieser Antagonisten und des offensichtlichen Auslebens von Affekten und Begierden, liegt der Fokus auf dem gesamten Gefüge der unteren Erkenntniswege, in der die Affekte nur ein Mosaikstein sind.

## 5.8 Werthers Geist in *William Lovell*

Während Goethes *Werther* dem erkenntnistheoretischen Prinzip noch verpflichtet bleibt und er am Beispiel Werthers aufzeigt, wo aus Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Individualismus Verzweiflung und Krankheit resultieren, ist diese Bindung an das geistige Gefüge der Aufklärung bei Tieck weniger eng. Nun scheint die Figur Balders ein direkter Nachfahre Werthers zu sein. Diesem ähnlich endet Balder im Wahnsinn und im Tod. Ebenso besitzt Tiecks Lovell Züge von Werther. Er erscheint zunächst wie die Weiterentwicklung des enthusiastischen Werthers und endet wie dieser und Balder zwar nicht im Wahn, aber in einer tiefen Desillusionierung. Falkenbergs Hinweis einer psychologischen Beziehung zwischen beiden Romanen wird deutlich und überwiegt die Gemeinsamkeiten zwischen Werther und Lovell bei der Naturbeschreibung.<sup>2344</sup>

War Werther der erste Schritt zur Selbstverwirklichung im Gegensatz zur Gesellschaft ist Lovells Auffassung uneingeschränkte, rücksichtslose Individualität, die Weigand als „Potenzierung dessen, was der Briefroman des 18. Jahrhunderts in der Konfession kultivierte“<sup>2345</sup>, bezeichnet. Zwar wird gezeigt, dass uneingeschränkte, rücksichtslose Selbstzelebrierung keine gesellschaftlich konforme Lebensausrichtung implizieren kann, wie es bereits im *Werther* skizziert wurde, jedoch ist die Individualität bei Tieck weiterentwickelt und setzt ganz auf die unteren Erkenntniswege, die in der Romantik in Form von Phantasie, Einbildung, Wahnsinn und dem Unheimlichen verstärkt an Bedeutung gewinnen. So fasst Wüstling zusammen: „Die Leitung durch das subjektive Gefühl, das nicht an Normen sich hält, die der Verstand bietet, wird auch im ‚Werther‘ gepriesen.“<sup>2346</sup> Er stellt dann aber richtig fest, dass bei Lovell die Ursache seines Skeptizismus im Verstand zu suchen ist und nicht wie bei Werther im überbordenden Gefühl: „Bei Tieck sind sich die Menschen wirklich bewußt, daß es Sinne und Verstand sind, die so wenig weit reichen.“<sup>2347</sup>

Zwar folgt Lovell Goethes Werther in die gesellschaftliche Außenseiterposition, jedoch bildet sich die Opposition zwischen *Ich und Welt*, die nach Lukács den modernen Roman ausmacht,<sup>2348</sup> als bewusster Prozess der individuellen Selbstentfaltung.

## 5.9 Einordnung *William Lovells*

Mit *William Lovell* zeigt sich ein Konzept, das die Eckpunkte der erkenntnistheoretischen Debatte aufnimmt, aber gegenteilig interpretiert. War zuvor die Erkenntnis durch den Verstand im Fokus, ist es nun das Gefühl. Wurde bislang das Gefühl und die Affekte beherrscht,

---

<sup>2344</sup> Vgl. Falkenberg, Nihilismus, S. 78.

<sup>2345</sup> Weigand, Tiecks „William Lovell“, S. 37.

<sup>2346</sup> Wüstling, Tiecks Wilhelm Lovell, S. 153.

<sup>2347</sup> Wüstling, Tiecks Wilhelm Lovell, S. 155.

<sup>2348</sup> Vgl. Stumpp, Müßiggang, S. 62.

sind sie jetzt handlungsbestimmend. Waren Illusion, Traum und Täuschung etwas, das man mit dem Wahnsinn in Verbindung brachte, ist der Wahnsinn nun ein Gegenstück zum Verstand bzw. wird in Zweifel gezogen, ob die Vernunft ein geeigneter Erkenntnisweg sei.<sup>2349</sup> Galt es in der Aufklärung, den Betrug durch die Sinne zu enttarnen, ist er nun gewünscht, sofern man mit ihm glücklich ist. Die Moral und die Tugendethik werden gegen ein *Ich*-zentriertes Weltbild getauscht, der Individualismus Lovells wendet sich gegen die Gesellschaft, die bislang den Rahmen für gutes Handeln und den Begriff der Freiheit innerhalb der Grenzen der Gemeinschaft stellte. So ist *William Lovell* sicher ein Roman, der sich mit den Themen der Aufklärung auseinandersetzt, aber deren Gewichtung und Beurteilung nicht übernimmt. Allerdings entwickelt der Roman kein Gegenkonzept, das der Erkenntnistheorie Paroli bieten könnte, sondern beschwört eine Leere, die ziellos ist. Tiecks Roman ist mehr Diskurs und Widerlegung bis dato etablierter Erkenntnistheorien als Entwicklung zur Glückseligkeit. Glückseligkeit ist auch nicht mehr zum Ziel erhoben, sondern den Roman charakterisiert eine z. T. orientierungslose Rastlosigkeit. Man kann Lovells Wunsch nach Grenzerfahrung auch als „geheime Wollust am Grauenhaften“<sup>2350</sup> verstehen und in ihm den Wunsch zum Untergang erkennen.<sup>2351</sup> Lovell zeichnet sich durch „Ungenügsamkeit“<sup>2352</sup> aus, die die Grundlage für seine selbstzerstörerische Sehnsucht ist. Anders als in der aufgeklärten Literatur gibt es keinen Gott, kein Jenseits,<sup>2353</sup> keine Glückseligkeit und damit auch keinen Fixpunkt im Leben. So zeigt sich die Abhängigkeit von der literarischen Form an ihrem theoretischen Ausgangspunkt. Der Briefroman erscheint so lediglich als praktisches Mittel des Ausdrucks der philosophisch-theologischen Debatte und diese hat seit Tieck vorerst ausgedient. Der Briefroman als Genre ist nicht mehr zwingend notwendig.

## 5.10 Fazit

Alle Romane setzen die Theorie der Erkenntniswege und die damit verbundenen Themen um die Möglichkeiten und die Bestimmung des Menschen als praktisches Beispiel um. Das Extrakt aus der theoretischen Erkenntnis wird als praktisches Ergebnis in den Briefromanen dargestellt. Anfangs noch mit der Intention, dem Leser durch die Lektüre zu einem christlichen Standpunkt zu verhelfen, später um das eigene Gesellschaftskonzept in das Konzept der Erkenntniswege einzubetten, und letztlich, um zu unterhalten. Die Abkehr vom Dualismus ist keine Entwicklung des literarischen Schaffens, sondern wurde weit vor der Entstehung der Briefromane im philosophischen Bereich vollzogen, so dass die Briefromane weniger der dualistischen Antithetik folgen, sondern vielmehr der Frage nach Erkenntnis und dem damit verbundenen Zusammenspiel aus unteren und oberen Erkenntniswegen. Werthers Weltanschauung ist folglich kein Wendepunkt in Form der Abkehr vom dualistischen Konzept,<sup>2354</sup> sondern eine konsequente Anwendung auf die unteren Erkenntniswege zum Nachteil der Verständigen.

---

<sup>2349</sup> Vgl. Wüstling, Tiecks Wilhelm Lovell, S. 43.

<sup>2350</sup> Kern, Dichter der Krise, S. 29.

<sup>2351</sup> Vgl. Kern, Dichter der Krise, S. 29.

<sup>2352</sup> Weigand, Tiecks „William Lovell“, S. 62.

<sup>2353</sup> Vgl. Staiger, Tieck und der Ursprung, S. 327.

<sup>2354</sup> Vgl. Müller, Zeitkritik und Utopie, S. 28.

Beim Vergleich der aufgeklärten Briefromane wird deutlich, dass sie alle in der Diskussion um die Gewichtung von Verstand und Gefühl wurzeln, was per se keine neue Erkenntnis ist. Darüber hinaus wird klar, dass dieses Thema damit nicht erschöpft ist, sondern in ein komplexes System eingebettet werden muss, dem ebenso alle vorgestellten Briefromane folgen. Von vorangegangenen Werken dieses Genres, in denen die Tugendhaftigkeit, ihre Verteidigung und Belohnung thematisiert wird, wie z. B. bei Richardsons *Pamela*, oder im Fall von Françoise de Graffignys *Briefe einer Peruanerin* unter dem naiven Blickwinkel einer unzivilisierten Frau die gesellschaftlich-höfische Kultur demaskiert wird, heben sich die hier betrachteten Romane ab. Sie befassen sich mit einem komplexeren System, das die anthropologischen Fragen sowie ihre z. T. höchst strittigen Positionen literarisch aufarbeiten. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass oft mit pädagogischem Impetus die philosophischen Standpunkte in einem allgemein verständlichen, lebensnahen Modell zusammengefasst werden.

Mit Blick auf den Briefroman als Genre stellt dieser mit Tiecks *Lovell* vorerst das Ende seiner produktivsten Zeit dar.<sup>2355</sup> So verliert die Briefform als Gestaltungselement sukzessive an Bedeutung. Zwar führt Tieck die monologische Briefform bei Goethe wieder zurück zur Multiperspektive durch diverse Briefschreiber, wodurch unterschiedliche Lebens- und Philosophiekonzepte angerissen werden, aber ohne eine konkrete philosophische Vorlage, die die innere Beobachtung forciert, büßt der Briefroman seine Bedeutung ein. Sicher ist der Briefroman als Format für innere Gefühlsregungen und Liebesleid wie -freud nicht tot. Seine intellektuelle Tiefe aber hat er eingebüßt. In der Gegenwart erlebt er eine Renaissance in Form des E-Mail-Romans<sup>2356</sup> oder auch durch Martin Walsers *Gar alles oder Briefe an eine unbekannte Geliebte*<sup>2357</sup>. Die *Ich*-Perspektive des Briefromans fasziniert, da sie bis heute die Möglichkeit bietet, subjektive Eindrücke, Wünsche und Emotionen auszudrücken, was insbesondere im zwischenmenschlichen Bereich dienlich ist. Die rationalen und imaginär-affektiven Strömungen, die die Philosophie der Aufklärung dem Briefroman zum Fundament machte, fehlt aber nun. So bleibt der Briefroman als ein Format zurück, das auf seine innere Perspektive für Liebesgeschichten ohne gesellschaftlich-freiheitlich oder theologisch-schicksalhafte Dimension reduziert wurde.

Eine solche Nähe und Komplexität zwischen Anthropologie und Literatur in Form des Briefromans weist lediglich die Epoche der Aufklärung auf. Dennoch zeigt die Aussage Zöllners von 1783, dass die Frage, was Aufklärung ist, zwar beinahe so wichtig sei, wie die Frage nach der Wahrheit, die vor der ersteren zu beantworten und dennoch noch nicht beantwortet sei,<sup>2358</sup> wie viel Potential in der aufgeklärten Wahrheitssuche steckt. Schließlich ist die Frage nach der Wahrheit der initiale Punkt der Erkenntnissuche, die auch nach Goethes *Werther* noch nicht gänzlich beantwortet ist und so Möglichkeiten für nachfolgende Romane bietet. Da die grundlegende religiös-metaphysische Auseinandersetzung heutzutage in den Hintergrund getreten ist, spielt sie in der Interpretation dieser Romane jedoch nur noch eine untergeordnete Rolle und wird auf einzelne Aspekte wie z. B. den Dualismus von Gefühl und Verstand redu-

---

<sup>2355</sup> Vgl. Bozza, Maik, Krise auf dem Schreibtheater, Tiecks William Lovell und die Grenzen des Briefromans, in: *Athenäum* 20, Heft 20, Berlin, 2010, S. 15.

<sup>2356</sup> Vgl. Glattauer, Daniel, Gut gegen Nordwind, München, 2008, oder Glattauer, Daniel, Alle sieben Wellen, München, 2011, oder Ahern, Cecelia, P.S. Ich liebe Dich, Berlin, 2004.

<sup>2357</sup> Walser, Martin, Gar alles oder Briefe an eine unbekannte Geliebte, Hamburg, 2018.

<sup>2358</sup> Vgl. Lepper, Steitz und Brenn, Einführung in die deutsche Literatur, S. 305.

ziert. Doch Ausgangspunkt bleibt die Frage nach der Glückseligkeit durch die menschlichen Möglichkeiten der Vervollkommnung versus Schicksalsmacht und jenseitige Glückserwartung. Daraus ergeben sich die Beherrschung der Empfindungen und die Übermacht des Verstandes ebenso wie die Tugenddiskussion und das Versprechen eines begrenzten Glücks durch das Gefühl. Bereits bei Rousseaus Julie werden Empfindungen mit der Seele in Verbindung gebracht, bevor in Goethes *Werther* die Seele nur noch aus Gefühl besteht. Selbst Karl Philipp Moritz' *Magazin für Erfahrungsseelenkunde* basiert auf Johann Gottlob Krügers *Versuch einer Experimental-Seelenlehre*, die noch in Wolff'scher Tradition die unteren und oberen Seelenvermögen zu fassen sucht und damit nicht nur Moritz' Erfahrungsseelenkunde beeinflusst, sondern auch seinen psychologischen Roman *Anton Reiser* theoretisch untermauert. So lassen sich die Auswirkungen dieser Debatte bis ins ausgehende 18. Jahrhundert verfolgen.<sup>2359</sup>

---

<sup>2359</sup> Vgl. Hoon, Tanja von, Stellers Seebär, Ein Anhang zur Experimental-Seelenlehre (1756), in: Košenina, Alexander (Hg.), *Kleine anthropologische Prosaformen der Goethezeit (1750–1830)*, Hannover, 2011, S. 51.



## 6 Literaturverzeichnis

### Primärliteratur

- Baumgarten, Alexander Gottlieb, *Metaphysik*, übersetzt von Georg Friedr. Meier, 1783, Nachdruck [eingeführt von Dagmar Mirbach, Jena, 2004].
- Condillac, Etienne de Bonnot, *Essai sur l'origine des connaissances, Ouvrage où l'on réduit à un seul prin-cipe tout ce qui concerne l'entendement humain*, Amsterdam, 1746 [übersetzt von Ulrich Ricken, *Essai über den Ursprung der menschlichen Erkenntnis*, Leipzig, 1977].
- Condillac, Etienne de Bonnot, *Traité des sensations*, Paris, 1754 [zitiert nach: Holzinger, Michael, *Abhandlung über die Empfindungen*, Berlin 2014, vollständiger, durchgesehener Neusatz].
- Descartes, René, *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences*, Leiden, 1637 [übersetzt von Kuno Fischer, *Abhandlung über die Methode, seine Vernunft gut zu gebrauchen und die Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen*, 1863, erneuert, Stuttgart, 1973].
- Descartes, René, *Les Passions de l'âme*, Paris, 1649 [übersetzt von Christian Wohlers, *Die Passionen der Seele*, Hamburg, 2014].
- Diderot, Denis, *Pensées philosophiques*, La Haye (fiktiver Ort), 1746 [ausgewählt und eingeleitet von Theodor Lücke, *Denis Diderot, Philosophische Schriften*, Warendorf, 2015].
- Gellert, Christian Fürchtegott, *Das Leben der schwedischen Gräfin von G\*\*\**, Leipzig, 1747–1748 [zitiert nach: Witte, Bernd (Hg.), *Christian Fürchtegott Gellert, Roman, Briefsteller*, Band IV, Berlin, 1989].
- Gellert, Fürchtegott Christian, *Moralische Vorlesungen*, Band 1–3, Leipzig, 1769–1771 [zitiert nach: Späth, Sibylle (Hg.), *Christian Fürchtegott Gellert, Moralische Vorlesungen, Moralische Charaktere*, in: Witte, Bernd, *Christian Fürchtegott Gellert, Gesammelte Schriften*, Band 6, Berlin, 1992].
- Goethe, Johann Wolfgang von, *Maximen und Reflexionen*, zu Lebzeiten gedruckt, Stuttgart, 1833 [zitiert nach: Fink, Gonthier-Louis (Hg.), *Johann Wolfgang Goethe, Wilhelm Meisters Wanderjahre, Maximen und Reflexionen*, in: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, Münchner Ausgabe, München, 1991].
- Goethe, Johann Wolfgang von, *Zur Farbenlehre*, didaktischer Teil, Stuttgart, 1810 [zitiert nach: Schmidt, Peter (Hg.), *Johann Wolfgang Goethe, Zur Farbenlehre* in: *Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, Münchner Ausgabe, München, 1989].
- Goethe, Johann Wolfgang, *Die Leiden des jungen Werthers*, Leipzig, 1774 [hrsg. von Gerhard Sauder, *Goethe, Johann Wolfgang von: Sämtliche Werke nach Epochen seines Schaffens*, Band 1.2 – *Der junge Goethe*, München, 1987].

- Goethe, Johann Wolfgang, Die Leiden des jungen Werthers, Leipzig, 1777 [hrsg. von Hannelore Schlaffer, Die Leiden des jungen Werthers, in: *Goethe, Sämtliche Werke 2.2, Erstes Weimarer Jahrzehnt 1775–1786*, Münchner Ausgabe, München, 1987] .
- Herder, Johann Gottfried, Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele, Riga, 1778 [zitiert nach: Brummack, Jürgen, Bollacher, Martin (Hg.), Johann Gottfried Herder, Schriften zu Philosophie, Literatur, Kunst und Altertum 1774–1787, Band 4, Frankfurt am Main, 1994].
- Hume, David, A Treatise of Human Nature: Being An Attempt to introduce the experimental Methode of Reasoning into Moral Subjects, London, 1739 [hrsg. von Horst D. Brandt, Ein Traktat über die menschliche Natur, Teilband 2, Hamburg, 2013].
- Becker, Wolfgang (Hg.), Einleitung zu *Kant, Immanuel, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Stuttgart, 2008.
- Kant, Immanuel, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Königsberg, 1798 [zitiert nach: Külpe, Oswald (Hg.), Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Band VII, Berlin, 1968].
- Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, Riga, 1781 [zitiert nach: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, unveränderter photomechanischer Abdruck, Band IV, Berlin, 1968].
- Kant, Immanuel, De mundi sensibilis, atque intelligibilis forma et principiis, Königsberg, 1770 [zitiert nach: Reich, Klaus (Hg.), Kant, Immanuel, De mundi sensibilis, atque intelligibilis forma et principiis, Hamburg, 1958].
- Kant, Immanuel, Grundlagen zur Metaphysik der Sitten, Königsberg, 1785 [zitiert nach: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, unveränderter photomechanischer Abdruck, Band IV, Berlin, 1968].
- Kant, Immanuel, Kritik der praktischen Vernunft, Riga, 1788 [zitiert nach: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Band V, Berlin, 1968].
- Kant, Immanuel, Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Königsberg, 1797 [zitiert nach: Ludwig, Bernd (Hg.), Kant, Immanuel, Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Metaphysik der Sitten, Zweiter Teil, Hamburg, 2008].
- Kant, Immanuel, Schriften zur Metaphysik und Logik, Werkausgabe Band V, Weischedel, Wilhelm (Hg.), Berlin, 2016.
- Kant, Immanuel, Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, Königsberg, 1766 [zitiert nach: Kants Werke, Akademie-Textausgabe, unveränderter photomechanischer Abdruck, Band II, Berlin, 1968].
- Kant, Refl, AA XV, Reflexionen zur Anthropologie,
- Locke, John, An Essay Concerning Human Understanding, London, 1690 [übersetzt von Carl Winckler, Versuch über den menschlichen Verstand, Nachdruck, Hamburg, 2006].

- Meier, Georg Friedrich, Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt, Halle, 1744, Nachdr. In: *Athenäum*, Frankfurt, 1971.
- Rousseau, Jean-Jacques, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Amsterdam, 1755 [übersetzt und hrsg. von Heinrich Meier, Diskurs über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen, Paderborn, 1997].
- Rousseau, Jean-Jacques, Émile ou de l'éducation, Amsterdam, 1762 [introduction: Charrak, André, Émile ou de l'éducation, Paris, 2009].
- Rousseau, Jean-Jacques, Émile ou de l'éducation, Amsterdam, 1762 [übersetzt von Hermann Denhardt, Émile oder über die Erziehung, Köln, 2010].
- Rousseau, Jean-Jacques, Julie ou La Nouvelle Héloïse, Amsterdam, 1761 [hrsg. von Launay, Michel, Paris, 1967].
- Rousseau, Jean-Jacques, Julie ou la Nouvelle Héloïse, Amsterdam, 1761 [hrsg. von Reinhold Wolff, Julie oder Die neue Héloïse, Briefe zweier Liebender aus einer kleinen Stadt am Fuße der Alpen, München, 1988].
- Rousseau, Jean-Jacques, Julie ou la Nouvelle Héloïse, Amsterdam, 1761 [Nachwort und Übersetzung: Julius, Gustav, Julie oder Die neue Heloise, Milton Keynes, 2018].
- Rousseau, Jean-Jacques, Les Rêveries du promeneur solitaire, Genf, 1782 [übersetzt von Ulrich Bossier, Träumereien eines einsamen Spaziergängers, Stuttgart, 2014].
- Spinoza, Baruch de, Ethica, ordine geometrico demonstrata, Amsterdam, 1677 (postum) [übersetzt von Jakob Stern, Die Ethik, Wiesbaden, 2012].
- Sulzer, Johann Georg, Allgemeine Theorie der Schönen Künste in einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden, Artikeln abgehandelt, Leipzig, 1771.
- Sulzer, Johann Georg, Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, Nachdruck, Berlin, 1762.
- Tieck, Ludwig, William Lovell, Berlin, 1828 [zitiert nach: Ludwig Tiecks Schriften, 6.–7. Band, Unveränderter photomechanischer Nachdruck der Ausgabe Berlin, 1828, Berlin, 1966].
- Voltaire, François Marie Arouet de, Traité de métaphysique, verfasst 1734, veröffentlicht 1784 [hrsg. von Günther Mensching, Metaphysische Abhandlung, in: *Voltaire, Recht und Politik, Schriften I*, Frankfurt am Main, 1978].
- Voltaire, Lettre philosophique, Amsterdam, 1734 [übersetzt und hrsg. von Rudolf von Bitter, Briefe aus England, Zürich, 1994].
- Voltaire, Memnon ou la sagesse Humaine, London, 1749 [übersetzt von Liselotte Ronte, Walter Widmer, Memnon oder die menschliche Weisheit, in: *Voltaire : Sämtliche Romane und Erzählungen*, München, 1959].



- von La Roche, Sophie, Geschichte des Fräuleins von Sternheim, Von einer Freundin derselben aus Original-Papieren und andern zuverlässigen Quellen gezogen, Leipzig, 1771 [hrsg. von Barbara Becker-Cantarino, Geschichte des Fräuleins von Sternheim, Stuttgart, 2011].
- Wolff, Christian von, Psychologia Empirica Methodo scientifica pertractata de anima humani indubia experientiae fide constant, continentur et ad solidam Universae, Frankfurt, 1732. Nachdruck.
- Wolff, Christian von, Vernünfftige Gedancken von den Kräfften des menschlichen Verstandes und ihren richtigen Gebrauche in Erkänntnis der Wahrheit, 1713.
- Wolff, Christian von, Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit [hrsg. von Jean École, Hildesheim, 1976, Nachdr. d. Ausg. Franckfurt, 1733].
- Wolff, Christian von, Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt [hrsg. von Jean École, Hildesheim, 1983, Nachdr. d. Ausg. Halle, 1751].
- Wolff, Christian, Christiani Wolfii psychologia rationalis, Nachdr. d. Ausg. Frankfurt u. Leipzig, Renger, 1740, Hildesheim, 1972.

## **Sekundärliteratur**

- Adelung, Johann Christoph, Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der oberdeutschen, Band 1, Hildesheim, 1970.
- Adelung, Johann Christoph, Über den deutschen Styl, Berlin, 1800.
- Albrecht, Michael, Aufklärung: Die natürliche Theologie bei Christian Wolff, Hamburg, 2011.
- Albrecht, Michael, Die philosophischen Grundüberzeugungen des Wolffianismus, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2010.
- Amann, Wilhelm, Die Rezeption Christian Wolffs im Roman der Aufklärung (F. Nicolai: „Sebaldu Nothanker“, K.Ph. Moritz: „Anton Reiser“), in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre, *Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses*, Hildesheim, 2007, S. 327-340.
- Arndt, Hans Werner, Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Wolffs, in: *Wolff, Christian von, Gesammelte Werke, Materialien und Dokumente*, Band 65, *Auteur de la philosophie Wolfienne*, Hildesheim, 2001, S. 11-27.
- Arto-Haumacher, Rafael, Gellerts Briefpraxis und Brieflehre: Der Anfang einer neuen Briefkultur, Paderborn, 1995.

- Arto-Haumacher, Rafael, Von der Poesie zur Moral, Zur Rolle der schönen Literatur in Werk und Wirken des späten Gellert, in: Jung, Werner, Schönborn, Sibylle (Hg.), *Praeceptor Germaniae, Christian Fürchtegott Gellerts 18. Jahrhundert*, Bielefeld, 2013, S. 43-61.
- Assling, Reinhard, Werthers Leiden, Die ästhetische Rebellion der Innerlichkeit, Frankfurt am Main, 1981.
- Aurnhammer, Achim, Martin, Dieter, Seidel, Robert (Hg.), *Gefühlskultur in der bürgerlichen Aufklärung*, Tübingen, 2004.
- Ay, Andreas, *Nachts : Göthe gelesen, Heinrich Wölfflin und seine Goethe-Rezeption*, Götting, 2010.
- Barner, Wilfried, Sophie von La Roche im Feld kosmopolitischer Literatur der späten Aufklärung, in: Loster-Schneider, Gudrun, Becker-Cantarino, Barbara, *Ach, wie wünschte ich mir Geld genug, um eine Professur zu stiften, Sophie von La Roche im literarischen und kulturpolitischen Feld von Aufklärung und Empfindsamkeit*, Tübingen, 2010, S. 27-44.
- Battenfeld, Katja, Bogen, Cornelia, „Gefühllose Aufklärung“ – Anaesthesia oder die Unempfindlichkeit im Zeitalter der Aufklärung, Bielefeld, 2012.
- Baum, Manfred, Begehren und Fühlen in Kants praktischer Philosophie, in: *Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie. Affekt und Affektivität in der neuzeitlichen Philosophie und der Phänomenologie*. Sous la direction de Eliane Escoubas et László Tengelyi, Paris, 2008, S. 113-140.
- Becker, Eva D., *Der deutsche Roman um 1780*, Stuttgart, 1964.
- Becker-Cantarino, Barbara, *Der lange Weg zur Mündigkeit*, München, 1987.
- Becker-Cantarino, Barbara, *Meine Liebe zu den Büchern, Sophie von La Roche als professionelle Schriftstellerin*, Heidelberg, 2008.
- Bell, Matthew, *Goethe's Naturalistic Anthropology, Man and other plants*, Oxford, 1994.
- Benrath, Gustav Adolf, Die Freundschaft zwischen Goethe und Jung-Schilling, in: Kemper, Hans-Georg (Hg.), *Goethe und der Pietismus*, Tübingen, 2001, S. 157-170.
- Berg, Gunhild, Das literarische Tagebuch als fiktionales Protokoll empirischer Anthropologie, in: Košenina, Alexander (Hg.), *Kleine anthropologische Prosaformen der Goethezeit (1750–1830)*, Hannover, 2011, S. 229-254.
- Berger, Günther (Hg.), *d'Alembert, Jean Le Rond, Diderot, Denis, Enzyklopädie, Eine Auswahl*, Frankfurt am Main, 2013.
- Bernardi, Bruno, Sur le concept de lumières publiques : Rousseau comme 'Aufklärer', in: O'Dea, Michael, *Rousseau et les philosophes*, Oxford, 2010, S. 19-28.
- Bertram, Christopher, Rousseau and morality: between naturalism and rationalism, in: O'Dea, Michael, *Rousseau et les philosophes*, Oxford, 2010, S. 29-36.
- Beyer-Fröhlich, Marianne, *Höhe und Krise der Aufklärung*, Leipzig, 1934.

- Birke, Joachim, Christian Wolffs Metaphysik und die zeitgenössische Literatur- und Musiktheorie: Gottsched, Scheibe, Mizler, Berlin, 1966.
- Blanckenburg, Christian Friedrich von, Versuch über den Roman, Leipzig, 1774
- Bobsin, Julia, Von der Werther-Krise zur Lucinde-Liebe, Studien zur Liebessemantik in der deutschen Erzählliteratur von 1770–1800, Tübingen, 1994.
- Boeri, Marcelo D., Vigo, Alejandro G., Die Affektenlehre der Stoa, in: Engstler, Achim, Schnepf, Robert (Hg.), *Affekte und Ethik, Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*, 2002, S. 32-59.
- Boeschstein, Hermann, Deutsche Gefühlskultur, Bern, 1954.
- Böhm, Winfried, Soëtard, Michael, Jean-Jacques Rousseau, der Pädagoge, Paderborn, 2012.
- Böhme, Gernot, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Darmstädter Vorlesungen, Frankfurt am Main, 1985.
- Bojarzin, Katrin, „Die Leser wissen nun, wovon wir uns mit ihnen unterhalten wollen, nemlich von den Menschen.“ Avisiertes anthropologisches Erzählen in S.G. Langes und G.F. Meiers Moralischer Wochenschrift „Der Mensch“ (1751–1756), in: Košenina, Alexander (Hg.), *Kleine anthropologische Prosaformen der Goethezeit (1750–1830)*, Hannover, 2011, S. 23-50.
- Bolle, Rainer, Jean-Jacques Rousseau, Das Prinzip der Vervollkommnung des Menschen durch Erziehung und die Frage nach dem Zusammenhang von Freiheit, Glück und Identität, Münster, 1995.
- Borchers, Stefan, Die Erzeugung des ‚ganzen Menschen‘, Zur Entstehung von Anthropologie und Ästhetik an der Universität Halle im 18. Jahrhundert, Berlin, 2009.
- Borkowski, Jan, Die Applikation literarischer Texte, Studien zur Erstrezeption vielgelesener Romane in der Aufklärung, Moderne und Gegenwart, Berlin, 2021.
- Bovenschen, Silvia, Die imaginierte Weiblichkeit, Frankfurt am Main, 1979.
- Boyle, Nicholas, Goethe, 1749–1790, München, 1995.
- Bozza, Maik, Krise auf dem Schreibtheater, Tiecks William Lovell und die Grenzen des Briefromans, in: *Athenäum*, 20, Berlin, 2010, S. 15-42.
- Brandt, Reinhard, Hobbes, Locke, Wolff, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S.113-132.
- Brandt, Reinhard, Kritischer Kommentar zu Kants „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, Hamburg, 1999.
- Brix, Michel, La Nouvelle Héloïse et l’Eros platonicien, in: Berchtold, Jacques, Rosset, François (Hg.), *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau, L’amour dans La Nouvelle Héloïse, Texte et intertexte*, Genf, 2002, S. 25-43.

- Brucker, Jakob P. (Hg.), *Das innere Seelen-Leben: nach den Schriften Fenelon's, Erzbischofs von Cambrai ; nebst den gewöhnlichen Andachtsübungen*, Einsiedeln, 1882.
- Brüggemann, Fritz, Gellerts Schwedische Gräfin, *Der Roman der Welt- und Lebensanschauung des vor-subjektivistischen Bürgertums*, Aachen, 1925.
- Brüggemann, Fritz, Ludwig Tieck, *Die Ironie in Ticks William Lovell und seinen Vorläufern, Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Romans*, Leipzig, 1909.
- Brüggemann, Fritz, Sophie von La Roche, *Geschichte des Fräuleins von Sternheim*, Leipzig, 1938.
- Brün, Alexander, *Wissen, Glauben, Handeln, Deutung der Lehren Rousseaus für unsere Zeit*, Hamburg, 2016.
- Buck, Theo, *Die Einflüsse von Molière, Voltaire und Diderot auf das Werk Goethes*, in: *Études germaniques*, Paris, 2011, S. 597–622.
- Buddecke, Wolfram, C.M. *Wielands Entwicklungsbegriff und die Geschichte des Agathon*, Göttingen, 1966.
- Campe, Rüdiger, *Baumgarten-Studien, Zur Genealogie der Ästhetik*, Berlin, Köln, 2014.
- Campe, Rüdiger, *Effekt der Form. Baumgartens Ästhetik am Rande der Metaphysik*, in: Campe, Rüdiger, Haverkamp, Anselm, Menke, Christoph (Hg.), *Baumgarten-Studien, Zur Genealogie der Ästhetik*, Berlin, 2014, S. 49-72.
- Carboncini, Sonia, *Christian Wolff in Frankreich. Zum Verhältnis von französischer und deutscher Aufklärung*, in: Arndt, Hans Werner, Carboncini-Gavanelli, Sonia, École, Jean (Hg.), *Autour de la philosophie Wolfienne*, Hildesheim, 2001.
- Carboncini-Gavanelli, Sonia, *Das Paradox der Aufklärung. Christian Wolff und die Encyclopédie*, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S. 71-73.
- Caspar, Johannes, *Wille und Norm. Die zivilisationskritische Rechts- und Staatskonzeption J.-J. Rousseaus*, Baden-Baden, 1993.
- Cassirer, Ernst, *Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* 41, 1932 [zitiert nach Kreis, Guido, (Hg.), *Über Rousseau*, Berlin, 2012].
- Cassirer, Ernst, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1932 [hrsg. von Claus Rosenkranz, Hamburg, 2007].
- Cassirer, Ernst, *Kant und Rousseau*, 1939 [zitiert nach Kreis, Guido (Hg.), *Über Rousseau*, Berlin, 2012].
- Cassirer, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe, two Essays*, übersetzt von James Gutmann, Paul Oskar Kristeller, John Hermann Randall jr., Princeton, 1945 [hrsg. von Rainer A. Bast, Hamburg, 1991].
- Castello, Maria Leonarda, *Schwärmertum und Gewalt in Goethes „Werther“, Tiecks „William Lovell“ und Büchners „Lenz“*, Würzburg, 1993.

- Chambers, Adam D., *Radical Enlightenment in German Literature 1771–1811*, Urbana – Champaign, 2013.
- Charvat, Filip, Leidenschaftliche Liebe? Überlegungen zur Darstellung von Liebe im ausgehenden 18. Jahrhundert bei Sophie von La Roche und Johann Wolfgang von Goethe, in: *Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Ostraviensis / Studia Germanistica*, 2010, Bd. 6, S. 253-263.
- Choi, So-In, *Selbstbewußtsein und Selbstanschauung, Eine Reflexion über Einheit und Entzweiung des Subjekts in Kants Opus Postumum*, Berlin, 1996.
- Cramer, Konrad, Über einige formale Elemente in Christian Wolffs Spinoza-Kritik, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S. 275-298.
- D'Alessandro, Giuseppe, Der Moralmensch, Anthropologie und Kantianismus in der Theologie und der Moralphilosophie am Ende des 18. Jahrhunderts, in: Eibl, Karl (Hg.), *Aufklärung, Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Band 14, Hamburg, 2002, S. 97-122.
- Dédéyan, Charles, J.-J. Rousseau, *La Nouvelle Héloïse ou l'éternel retour*, Saint-Genouph, 2002.
- Dierse, Ulrich, Denis Diderot, Philosophie, Literatur, Kunstkritik, in: Kreimendahl, Lothar (Hg.), *Philosophen des 18. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2000, S. 157-170.
- Dirscherl, Klaus, *Der Roman der Philosophen: Diderot – Rousseau – Voltaire*, Tübingen, 1985.
- Domurath, Sieglinde, *Politische Dimensionen von Jean-Jacques Rousseaus La Nouvelle Héloïse*, Frankfurt am Main, 1992.
- Döring, Sabine A., *Philosophie der Gefühle*, Frankfurt am Main, 2009.
- Dorn, Max, *Der Tugendbegriff Chr. F. Gellerts auf der Grundlage des Tugendbegriffs der Zeit*, Greifswald, 1919.
- Dörr, Volker C., „... bey einer guten Handlung böse Grundsätze zu argwohnen!“ Empfindsame Diskurse bei Gellert, Sophie von La Roche und in Goethes ‚Werther‘, in: *Orbis Litterarum*, 55, 2000, S. 58-79.
- Duchet, Michèle, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, 1977.
- Düsing, Klaus, Immanuel Kant, Aufklärung und Kritik, in: Kreimendahl, Lothar (Hg.), *Philosophen des 18. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2000, S.189-208.
- Dyck, Corey W., A Wolff in Kant's Clothing: Christian Wolff's Influence on Kant's Accounts of Consciousness, Self-Consciousness, and Psychology, in: *Philosophy Compass*, 6/1, Hoboken, 2011, S. 44-53.
- Ebrecht, Angelika (Hg.), *Brieftheorie des 18. Jahrhunderts: Texte, Kommentare, Essays*, Berlin, 1990.

- École, Jean, Christian Wolff était-il un Aufklärer?, in: Arndt, Hans Werner, Carboncini-Gavanelli, Sonia, École, Jean (Hg.), *Autour de la philosophie Wolfienne*, Hildesheim, 2001, S. 172-185.
- École, Jean, Remerciement. „Le Professeur du genre humain“. Discurs sur la Métaphysique de Christian Wolff, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S. 27-38.
- École, Jean, War Christian Wolff ein Leibnizianer?, in: Eibl, Karl (Hg.), *Aufklärung, Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Hamburg, 1998, S. 29-46.
- Eibl, Karl, Willems, Marianne, Einleitung, in: Eibl, Karl, Hinske, Norbert (Hg.), *Aufklärung, Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts*, Hamburg, 1996, S. 3-6.
- Eisler, Rudolf, Kant-Lexikon, Hildesheim, 2015.
- Eisler, Rudolf, Philosophen-Lexikon, Leben, Werke und Lehren der Denker, Vaduz, 1977.
- Ellenburg, Stephen, Rousseaus Political Philosophy, London, 1976.
- Engel, Ingrid, Werther und die Wertheriaden, Ein Beitrag zur Wirkungsgeschichte, Köln, 1986.
- Engel, Manfred, Die Rehabilitation des Schwärmers: Theorie und Darstellung des Schwärmers in der Spätaufklärung und frühen Goethezeit, in: Schings, Hans-Jürgen (Hg.), *Der ganze Mensch, Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*, Stuttgart, 1994.
- Engel, Manfred, William Lovell und Franz Sternbalds Wanderungen, in: Stockinger, Claudia, Scherer, Stefan (Hg.), *Ludwig Tieck, Leben – Werk – Wirkung*, Berlin, 2011, S. 515-532.
- Epstein, Julia L., Voltaire's Myth of Newton, 1979, in: *Pacific Coast Philology*, 14, 1979.
- Fabbianelli, Faustion, Tatsachen des Bewußtseins und „nexus rerum“ in Christian Wolffs Psychologie, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses*, Hildesheim, 2007, S. 355-366.
- Falduto, Antonino, The Faculties of the Human Mind and the case of Moral, Feelings in Kant's Philosophie, Berlin, 2014.
- Falkenberg, Hans-Geert, Strukturen des Nihilismus im Frühwerk Ludwig Tiecks, Göttingen, 1956.
- Falkenhagen, Annabel, Philosophischer Eklektizismus, Wolff und die Literaturtheorie der Frühaufklärung, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre, *Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses*, Hildesheim, 2007, S. 341-360.

- Farbenkreis, aquarellierte Federzeichnung von Goethe, 1809, Original: Freies Deutsches Hochstift – Frankfurter Goethe-Museum.
- Ferrari, Jean, Vernunft und Rationalität bei Rousseau und Kant, in: Eibl, Karl (Hg.), *Aufklärung, Interdisziplinäre Halbjahresschrift zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Hamburg, 1998, S. 47-65.
- Firges, Jean, Julie oder die neue Héloïse, Die Genese der bürgerlichen Ideologie, Annweiler, 2004.
- Flessau, Kurt-Ingo, Der moralische Roman, Köln, 1968.
- Foucault, Michael, Introduction à l'Anthropologie de Kant, Paris, 2008 [übersetzt von Ute Frietsch, Einführung in Kants Anthropologie, Nachwort: Hemminger, Andrea, Berlin, 2010].
- Freudenreich, Carla, Zwischen Loen und Gellert, München, 1979.
- Frevert, Ute, Gefühlswissen, Eine lexikalische Spurensuche in der Moderne, Frankfurt am Main, 2011.
- Fricke, Gerhard, Studien und Interpretationen, Ausgewählte Schriften zur deutschen Dichtung, Frankfurt, 1956.
- Galle, Roland, Geständnis und Subjektivität, Untersuchungen zum französischen Roman zwischen Klassik und Romantik, München, 1986.
- Gawlick, Günther, Kreimendahl, Lothar (Hg.), Christian Wolff, Einleitende Abhandlung über die Philosophie im allgemeinen, Stuttgart-Bad Cannstatt, 2006.
- Genton, Francois, Weinende Männer, in: Aurnhammer, Achim, *Gefühlskultur in der bürgerlichen Aufklärung*, Tübingen, 2004, S. 211-226.
- Giuriato, Davide, Zärtliche Liebe und Affektpolitik im Zeitalter der Empfindsamkeit, in: von Koppenfels, Martin, *Handbuch Literatur und Emotionen*, Berlin, 2016, S. 329-342.
- Goldie, Peter, The Emotions: A philosophical Exploration, Oxford, 2000.
- Gose, Hans, Goethes „Werther“, Tübingen, 1973.
- Götze, Martin, Philosophie, in: Stockinger, Claudia, Scherer, Stefan (Hg.), *Ludwig Tieck, Leben – Werk – Wirkung*, Berlin, 2011, S. 303-313.
- Goubet, Jean-François, L'usage de la raison selon Wolf : entre logique, psychologie et anthropologie, in: Marcolungo, Ferdinando Luigi (Hg.), *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale: atti del seminario internazionale di studi*, Hildesheim, 2007, S. 35-44.
- Gouhier, Henri, Les meditations metaphysiques de Jean-Jacques Rousseau, Paris, 1970.
- Grafigny, Françoise, Lettre d'une Peruvienne, Paris, 1747 [übersetzt von Renate Kroll, Briefe einer Peruanerin, Königsstein/Taunus, 1999].

- Granderoute, Robert, *Passion, pur amour et sagesse devine, ou comment l'auteur de La Nouvelle Héloïse di-alogue avec Fénelon*, in: Berchtold, Jacques, Rosset, François (Hg.), *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau, L'amour dans La Nouvelle Héloïse, Texte et intertexte*, Genf, 2002, S. 241-256.
- Grimm, Gunter E., *Christian Wolff und die deutsche Literatur der Frühaufklärung*, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S. 221-246.
- Grunert, Frank, *Erinnerung als Kreation. Zur Gedächtnistheorie von Christian Wolff und der Wolff-Schule*, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S. 391-404.
- Grunert, Frank, *Johann Georg Sulzer (1720-1779), Aufklärung zwischen Christian Wolff und David Hume*, Berlin, 2011.
- Gülbahar, Tim, *Autonomie als Ideal, Jean Jacques Rousseaus politische Theorie*, Marburg, 2000.
- Guyer, Paul, *Perfection, Autonomy, and Heautonomy. The path of reason from Wolff to Kant*, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S. 299-321.
- Harbsmeier, Martin, Möckel, Sebastian (Hg.), *Pathos, Affekt, Emotion, Transformationen der Antike*, Frankfurt am Main, 2009.
- Harell, Herbert Martin, *Kants Begriff der inneren Sinnlichkeit, Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“*, Bonn, 1974.
- Hartung, Gerald, *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, 2018.
- Haverkamp, Anselm, *„Wie Morgenröthe“. Baumgartens Innovation*, in: Campe, Rüdiger, Haverkamp, Anselm, Menke, Christoph, *Baumgarten-Studien, Zur Genealogie der Ästhetik*, Berlin, 2014, S. 15-47.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, *Posanne des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheistien und Antichristen, Ein Ultimatum*, Leipzig, 1841.
- Heidenreich, Bernd, *Sophie von La Roche – eine Werkbiographie*, Frankfurt am Main, 1986.
- Heilmann, Markus, *Die Krise der Aufklärung als Krise des Erzählens, Tiecks „William Lovell“ und der Europäische Briefroman*, Stuttgart, 1992.
- Heppe, Heinrich, *Geschichte der quietistischen Mystik in der katholischen Kirche*, Berlin, 1875.
- Herb, Karlfriedrich, *Jean-Jacques Rousseau, Ein Moderner mit antiker Seele*, in: Kreimendahl, Lothar (Hg.), *Philosophen des 18. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2000, S. 141-156.
- Hermann-Huwe, Jasmin, *„Pathologie und Passion“ in Goethes Roman Die Leiden des jungen Werther*, Frankfurt am Main, 1997.



- Herrmann, Hans Peter, Goethes ‚Werther‘, Kritik und Forschung, Darmstadt, 1994.
- Herzog, Johann Jakob, Quietismus, mit besonderer Beziehung auf Fenelon's Lehre von der reinen Liebe, reprint USA, 1923.
- Heyer, Andreas, Die politische Dimension der Anthropologie, Zur Einheit des Werkes von Jean-Jacques Rousseau, Frankfurt am Main, 2006.
- Hilliard, Kevin F., Die Baumgartsche Schule und der Strukturwandel der Lyrik in der Gefühlskultur der Aufklärung, in: Aurnhammer, Achim, Martin, Dieter, Seidel, Robert (Hg.), *Gefühlskultur in der bürgerlichen Aufklärung*, Tübingen, 2004, S. 11-22.
- Hinske, Norbert (Hg.), Die Aufklärung und die Schwärmer, Hamburg, 1988.
- Hinske, Norbert, (Hg.) Halle, Aufklärung und Pietismus, Zentren der Aufklärung I, Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Band 15, Heidelberg, 1989.
- Hohendahl, Peter Uwe, Der europäische Roman der Empfindsamkeit, Athenaiion Studientexte, Band 1, Wiesbaden, 1977.
- Hölter, Achim, Ludwig Tieck als Literaturhistoriker – Strukturen einer poetischen Literaturgeschichte, Wuppertal, 1987.
- Hoorn, Tanja von, Stellers Seebär, Ein Anhang zur Experimental-Seelenlehre (1756), in: Košenina, Alexander, (Hg.), *Kleine anthropologische Prosaformen der Goethezeit (1750–1830)*, Hannover, 2011, S. 51-66.
- Horkheimer, Max, Adorno, Theodor W., Dialektik der Aufklärung, Frankfurt am Main, 1988.
- Horn, Christoph, Kant und die Stoiker, in: Neymeyr, Barbara (Hg.), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*, Berlin, 2008, S. 1081-1104.
- Horn, Christoph, Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen, in: Höffe, Otfried (Hg.), *Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin, 2011, S. 37-54.
- Hotz, Karl, Goethes Werther als Modell für kritisches Lesen, Materialien zur Rezeptionsgeschichte, Stuttgart, 1980.
- Howells, R.J., Rousseau, La nouvelle Heloise, Valencia, 1986.
- Irmscher, Hans Dietrich, Johann Gottfried Herder, Stuttgart, 2015.
- Jacobs, Angelika, Torquato Tasso: Goethes Antwort auf Rousseau, in: Gutjahr, Ortrud, Segeberg, Harro (Hg.), *Klassik und Anti-Klassik, Goethe und seine Epoche*, Würzburg, 2001, S. 35-62.
- Jacobs, Jürgen, Aporien der Aufklärung, Studien zur Geistes- und Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts, Tübingen, 2001.
- Jäger, Georg, Empfindsamkeit und Roman, Wortgeschichte, Theorie und Kritik im 18. und frühen 19. Jahrhundert, Stuttgart, 1969.
- Jauß, Hans Robert, Ästhetische Erfahrung, und literarische Hermeneutik, Frankfurt am Main, 1984.

- Jessing, Benedikt, Johann Wolfgang Goethe, Stuttgart, 1995.
- John, Heidi, Lehnen, Carina, Späth, Sibylle, Gellerts Leben. Eine Übersicht, in: Witte, Bernd (Hg.), *Ein Lehrer der ganzen Nation. Leben und Werk Christian Fürchtegott Gellerts*, München, 1990, S. 11-29.
- Kahlcke, Thomas, Lebensgeschichte als Körpergeschichte: Studien zum Bildungsroman des 18. Jahrhundert, Würzburg, 1997.
- Kant, Immanuel, Logik, Physische Geografie, Pädagogik, Königsberg, 1800 [zitiert nach: Jäsche, Gottlob Benjamin (Hg.), *Kants Werke, Akademie-Textausgabe, Band IX*, Berlin, 1968]
- Kasper, Norman, Ahnung als Gegenwart, Die Entdeckung der reinen Sichtbarkeit in Ludwig Tiecks frühen Romanen, München, 2014.
- Kayser, Rudolf, Christian Thomasius und der Pietismus, Erstveröffentlichung vor 1923, gedruckt in den USA.
- Kemper, Hans-Georg, Goethe und der Pietismus, in: *Hallesche Forschung*, 6, Halle, 2001.
- Keppler, Stefan, Grenzen des Ich, Die Verfassung des Subjekts in Goethes Romanen und Erzählungen, Berlin, 2006.
- Kersting, Wolfgang, Vom Vertragsstaat zur Tugendrepublik. Die politische Philosophie Jean-Jacques Rousseaus, in: Kersting, Wolfgang (Hg.), *Die Republik der Tugend: Jean-Jacques Rousseaus Staatsverständnis*, Baden-Baden 2003, S. 11-26.
- Kim, Soo Bae, Die Entstehung der Kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der Wolffschen Schule, in: *Studien zur Philosophie des 18. Jahrhunderts*, Trier, 1994.
- Kimpel, Dieter, Der Roman der Aufklärung, Stuttgart, 1977.
- Kimpel, Dieter, Entstehung und Formen des Briefromans in Deutschland, Wien, 1962.
- Kimpel, Dieter, Naumann, Dietrich, Fischer, Jens Malte, Deutsche Literaturgeschichte, Von der Aufklärung bis zur Romantik, Düsseldorf, 1981.
- Kirchner, Friedrich, Kirchner's Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe, Leipzig, 1907.
- Kitcher, Patricia, Kant on Logic and Self-Consciousness, in: Easton, Patricia A., Logic and the workings of the mind, The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy, *North American Kant Society Studies in Philosophy*, Vol. 5, California, 1997, S. 175-190.
- Knabe, Peter-Eckhard, Voltaire, Philosophie als Kritik an Aberglaube und Intoleranz, in: Kreimendahl, Lothar (Hg.), *Philosophen des 18. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2000, S. 104-121.
- Knote, André, Von der geistlichen Seelenkur zur psychologischen Kur, Zur Geschichte der Psychotherapie vor Freud, Paderborn, 2015.

- Koch, Friedrich, Christian Fürchtegott Gellert, Poet und Pädagoge der Aufklärung, Weinheim, 1992.
- Kondylis, Panajotis, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Hamburg, 2002.
- Kondylis, Panajotis, Die neuzeitliche Metaphysik, Stuttgart, 1990.
- Košenina, Alexander, Literarische Anthropologie, Die Neuentdeckung des Menschen, Berlin, 2008.
- Krähmer, Nicole, Formen der Polyperspektivität im deutschen Briefroman von Autorinnen des 18. Jahrhunderts, Wuppertal, 2016.
- Kramer, Olaf, Goethe und die Rhetorik, Berlin, 2010.
- Kreimendahl, Lothar, Empiristische Elemente im Denken Wolffs, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S. 95-112.
- Kreimendahl, Lothar, Neugebauer-Wölk, Monika, Vollhardt, Friedrich (Hg.), *Aufklärung, interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Band 20, 2008.
- Kretschmer, Elisabeth, Gellert als Romanschriftsteller, Breslau, 1902.
- Krieger, Paul, Die Erziehung zur Individualität und Brauchbarkeit, Das Bild vom Menschen in der Philosophie Christian Wolffs und der Arbeitspädagogik des 18. Jahrhunderts, Frankfurt am Main, 1993.
- Kritschil, Larissa, Zwischen „schöpferischer Kraft“ und „selbstgeschaffnem Wahn“, Die Imagination in Goethes Romanen, Würzburg, 1999.
- Krüger, Renate, Das Zeitalter der Empfindsamkeit, München, 1972.
- Kuchler, Barbara, Beher, Stefan, Soziologie der Liebe, Romantische Beziehungen in theoretischer Perspektive, Berlin, 2014.
- Kuehn, Manfred, The Wolffian Background of Kant's Transcendental Deduction, in: Easton, Patricia A., Logic and the workings of the mind, The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy, *North American Kant Society Studies in Philosophy*, Vol. 5, California, 1997, S. 229-250.
- Küppers, Harald, Von Goethe zur modernen Farbenlehre, in: Kimpel, Dieter, Pompetzki, Jörg (Hg.), *Allerhand Goethe, Seine wissenschaftliche Sendung aus Anlaß des 150. Todestages und des 50. Namenstages der Johann-Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main*, Frankfurt am Main, 1985.
- Kurpakov, Vadim, Zum Einfluss von Wolff und Wolffianern auf die Kantische Logik, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S. 195-204.

- Lagrée, Jacqueline, Quiétude et inquiétude de la raison: Fénelon et Leibniz, in: Leduc-Fayette, Denise, *Fénelon. Philosophie et spiritualité, histoire des idées et critique littéraire*, Vol. 353, Genf, 1996, S. 39-62.
- Landweer, Hilge, Renz, Ursula, Handbuch klassische Emotionstheorien, Berlin, 2012.
- Langner, Margrit, Sophie von La Roche – die empfindsame Realistin, Heidelberg, 1995.
- Lattanzi, Lorenzo, Die populäre Wolff-Rezeption am Beispiel Mendelssohns, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2010, S. 125-144.
- Leborgne, Erik, De Saintré à Saint-Preux: Culte amoureux et vassalité dans la première partie de La Nouvelle Héloïse, in: Berchtold, Jacques, Rosset, François (Hg.), *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau, L'amour dans La Nouvelle Héloïse, Texte et intertexte*, Genf, 2002, S. 81-99.
- Leone, Maria, La Nouvelle Héloïse et ses lecteurs philosophes : quand l'écriture romanesque redéfinit les modalités du dialogue de Rousseau et de ses ennemis, in: O'Dea, Michael, *Rousseau et les philosophes*, Oxford, 2010, S. 193-204.
- Lepper, Gisbert, Steitz, Jörg, Brenn, Wolfgang, Einführung in die deutsche Literatur des 18. Jahrhunderts, Opladen, 1983.
- Lessing, Gotthold Ephraim, Hamburgische Dramaturgie, Bremen, Hamburg, 1767–1769 [hrsg. von Paul Rilla, *Gesammelte Werke, 6: Hamburgische Dramaturgie; Leben und Leben lassen*, Darmstadt, 1964.
- Li, Juan, Metaphysik zwischen Tradition und Aufklärung, Wolffs theologia naturalis im Kontext seines Gesamtwerkes, Marburg, 2014.
- Link, Jürgen, Wie Schluss machen?, in: Brandes, Peter, Lindner, Burkhardt (Hg.), *Finis : Paradoxien des Endens*, 2008, S. 51-70.
- Löffler, Karin, Gellerts Roman Leben der schwedischen Gräfin von G\*\*\* im Kontext der zeitgenössischen philosophischen und theologischen Anthropologie, in: Schönborn, Sibylle (Hg.), *Gellert und die empfindsame Aufklärung, Vermittlungs-, Austausch- und Rezeptionsprozesse in Wissenschaft, Kunst und Kultur*, Berlin, 2009, S. 99-116.
- Lukas, Wolfgang, Anthropologie und Theodizee: Studien zum Moraldiskurs im deutschsprachigen Drama der Aufklärung (ca. 1730–1770), Göttingen, 2005.
- Lukas, Wolfgang, Podewski, Madleen, Novellenpoetik, in: Stockinger, Claudia, Scherer, Stefan (Hg.), *Ludwig Tieck, Leben – Werk – Wirkung*, Berlin, 2011, S. 353-364.
- Luserke, Matthias, Der junge Goethe: „Ich weis nicht warum ich Narr soviel schreibe“, Göttingen, 1999.
- Maatsch, Jonas, Ideen mit den Augen sehen, Anschauliche Erkenntnis bei Goethe, In: Böhmer, Sebastian, Holm, Christiane (Hg.), *Weimarer Klassik, Kultur des Sinnlichen*, München, 2012, S. 66-74.

- Madonna, Luigi Cataldi, Erfahrung und Intuition in der Philosophie von Christian Wolff, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S. 173-194.
- Mahoney, Dennis F, *Der Roman der Goethezeit (1774–1829)*, Stuttgart, 1988.
- Maier, Hans-Joachim, *Zwischen Bestimmung und Autonomie, Erziehung, Bildung und Liebe im Frauenroman des 18. Jahrhunderts*, Hildesheim, 2001.
- Mandelkow, Karl Robert (Hg.), *Goethe im Urteil seiner Kritiker*, München 1975.
- Marquardt, Jana, *Die Affekte im Kontext der aristotelischen Ethik*, Münster, 2005.
- Martens, Wolfgang, *Die Botschaft der Tugend, Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenzeitschriften*, Stuttgart, 1968.
- Marti, Hanspeter, *Der Seelenfrieden der Stillen im Lande, Quietistische Mystik und radikaler Pietismus – das Beispiel Gottfried Arnolds*, in: Lehmann, Hartmut, *Jansenismus, Quietismus, Pietismus*, Göttingen, 2002, S. 92-105.
- Marti-Brander, Urs, *Rousseaus Schuld, Essays über die Entstehung philosophischer Feindbilder*, Basel, 2015.
- Martin, Carole, *Formes de l'empathie chez Rousseau et Diderot: réciprocity ou compassion*, in: O'Dea, Michael, *Rousseau et les philosophes*, Oxford, 2010, S. 161-174.
- Matzat, Wolfgang, *Diskursgeschichte der Leidenschaft, Zur Affektmodulierung im französischen Roman von Rosseau bis Blazac*, Tübingen, 1990.
- Maurer, Michael, *Ich bin mehr Herz als Kopf, Sophie von La Roche, Ein Lebensbild in Briefen*, München, 1985.
- May, Anja, *Wilhelm Meisters Schwestern, Bildungsromane von Frauen im ausgehenden 18. Jahrhundert*, Königstein/Taunus, 2006.
- May, Kurt, *Das Weltbild in Gellerts Dichtung*, Frankfurt am Main, 1928.
- Mayer, Hans, *Das unglückliche Bewusstsein, Zur deutschen Literaturgeschichte von Lessing bis Heine*, Frankfurt am Main, 1986.
- Meier, Georg Friedrich, Lange, Samuel Gotthold, *Der Mensch : eine moralische Wochenschrift*, Halle, 1751.
- Meier, Georg Friedrich, *Theoretische Lehre von den Gemüthsbewegungen überhaupt*, Halle, 1744, Nachdr. in: *Athenäum*, Frankfurt, 1971.
- Meier, Heinrich, *Über Glück des philosophischen Lebens*, München, 2011.
- Meise, Helga, *Die Unschuld und die Schrift, Deutsche Frauenromane im 18. Jahrhundert*, Berlin, 1983.
- Meißner, Heinrich Adam, *Philosophisches Lexicon, Darinnen Die Erläuterungen und Beschreibungen aus des salu, tit.tot. Herrn Christian Wolffens, sämtlichen teutschen Schriften seines philosophischen Systematis sorgfältig zusammen getragen*, Bayreuth und Hof, 1737.

- Mellmann, Katja, „Ich fühle! Ich bin!“, Zur literarischen Anthropologie im Sturm und Drang, in: Eibl, Karl (Hg.), *Aufklärung, Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Band 14, Hamburg, 2002, S. 49-74.
- Meyer-Krentler, Eckhardt, *Der andere Roman*, Göppingen, 1974.
- Miller, Norbert, *Der empfindsame Erzähler, Untersuchungen an Romananfängen des 18. Jahrhunderts*, München, 1968.
- Miller, R.D., *The beautiful Soul, A study of eighteenth-century Idealism as exemplified by Rousseau's La Nouvelle Heloïse and Goethe's Die Leiden des jungen Werther*, Harrogate, 1981.
- Mog, Paul, *Ratio und Gefühlskultur: Studien zu Psychogenese und Literatur im 18. Jahrhundert*, Tübingen, 1976.
- Moravetz, Monika, *Formen der Rezeptionslenkung im Briefroman des 18. Jahrhunderts*, Tübingen, 1990.
- Mostefai, Ourida, *Une dette non avouée : Rousseau, Diderot et l'Encyclopédie*, in: O'Dea, Michael, *Rousseau et les philosophes*, Oxford, 2010, S. 141-150.
- Müller, Peter, *Zeitkritik und Utopie in Goethes „Werther“*, Berlin, 1983.
- Müller, Reimar, *Anthropologie und Geschichte : Rousseaus frühe Schriften und die antike Tradition*, Berlin, 1997.
- Müllers, Josefine, *Liebe, Erkenntnis und Dichtung, Ganzheitliches Welterfassen bei Goethe und Hölderlin*, Frankfurt, 1992.
- Münz, Walter, *Individuum und Symbol in Tiecks „William Lovell“*, Materialien zum frühromantischen Subjektivismus, Frankfurt am Main, 1975.
- Nakazawa, Takeshi, *Kants Begriff der Sinnlichkeit, Seine Unterscheidung zwischen apriorischen und aposteriorischen Elementen der sinnlichen Erkenntnis und deren lateinischer Vorlage*, Stuttgart, 2009.
- Nenon, Monika, *Über das Glück. Stoizismus und Popularphilosophie im Spätwerk Sophie von La Roches*, in: Loster-Schneider, Gudrun, Becker-Cantarino, Barbara, *Ach, wie wünschte ich mir Geld genug, um eine Professur zu stiften, Sophie von La Roche im literarischen und kulturpolitischen Feld von Aufklärung und Empfindsamkeit*, Tübingen, 2010, S. 45-54.
- Neuhouser, Frederick, *Pathologie der Selbstliebe, Freiheit und Anerkennung bei Rousseau*, Berlin, 2012.
- Newmark, Catherine, *Passion – Affekt – Gefühl*, Hamburg, 2008.
- Nowak, Kurt, *Der umstrittene Bürger von Genf : Zur Wirkungsgeschichte Rousseaus im deutschen Protestantismus des 18. Jahrhunderts*, Leipzig, 1993.

- Oberhausen, Michael, Dunkle Vorstellungen als Thema von Kants Anthropologie und A.G. Baumgartens Psychologie, in: Eibl, Karl (Hg.), *Aufklärung, Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Band 14, Hamburg, 2002, S. 123-146.
- Oberlin, Gerhard, Goethe, Schiller und das Unbewusste: eine literaturpsychologische Studie, Gießen, 2007.
- Oldenberg, Hermann (Hg.), Goethes und Carlyles Briefwechsel, Bremen, 2013.
- Olejniczak, Verena (Hg.), Neuplatonismus und Ästhetik: zur Transformationsgeschichte des Schönen, Berlin, 2007.
- Osinski, Jutta, Zum rousseauistischen Tugendbegriff in Sophie von La Roches Sternheim-Roman, in: Loster-Schneider, Gudrun, Becker-Cantarino, Barbara, *Ach, wie wünschte ich mir Geld genug, um eine Professur zu stiften, Sophie von La Roche im literarischen und kulturpolitischen Feld von Aufklärung und Empfindsamkeit*, Tübingen, 2010, S. 55-67.
- Pabst, Esther Suzanne, Die Erfindung der weiblichen Tugend, Kulturelle Sinnggebung und Selbstreflexion im französischen Briefroman des 18. Jahrhunderts, Göttingen, 2007.
- Pago, Thomas, Der empfindsame Roman der Aufklärung: Christian Fürchtegott Gellerts „Leben der schwedischen Gräfin von G\*\*\*\*“ und Sophie von La Roches „Geschichte des Fräuleins von Sternheim“; eine vergleichende Untersuchung, München, 2003.
- Pfotenhauer, Helmut, Literarische Anthropologie, Stuttgart, 1987.
- Pikulik, Lothar, Die Mündigkeit des Herzens, Über die Empfindsamkeit als Emanzipations- und Autonomiebewegung, in: Eibl, Karl (Hg.), *Aufklärung, Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte*, Band 13, Hamburg, 2001, S. 9-32.
- Piur, Paul, Studien zur sprachlichen Würdigung Christian Wolffs, Ein Beitrag zur Geschichte der neuhochdeutschen Sprache, Halle, 1903.
- Raabe, Paul, Christian Wolff in Halle, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S. 55-70.
- Rachold, Jan, Die aufklärerische Vernunft im Spannungsfeld zwischen rationalistisch-metaphysischer und politisch-sozialer Deutung, Reihe: Daedalus, Europäisches Denken in deutscher Philosophie, Band 11, Frankfurt am Main, 1999.
- Rang, Martin, Rousseaus Lehre vom Menschen, Göttingen, 1965.
- Rathmann, L. (Hg.): Alma mater Lipsiensis Geschichte der Karl-Marx-Universität Leipzig, 1409–2009, Leipzig, 1984.
- Rattner, Josef, Danzer, Gerhard, Fuchs, Irmgard: Glanz und Größer der französischen Kultur im 18. Jahrhundert, Würzburg, 2001.
- Rauche, Gerhard, A., Utopie und Wirklichkeit in der Metaphysik, Meisenheim, 1979.

- Reisewitz, Perry, L'illusion salutaire : Jean-Jacques Rousseaus Nouvelle Héloïse als ästhetische Fortbeschreibung der philosophischen Anthropologie der Discours, Bonn, 2000.
- Reitemeyer, Ursula, Rousseau: Leben und Werk, in: Reitemeyer, Ursula, Zumhof, Tim (Hg.), *Rousseau zur Einführung*, Berlin, 2014, S. 7-21.
- Reynolds, John F.(Hg.), C.F. Gellerts Briefwechsel, Berlin, 1983.
- Richardson, Samuel, Pamela ; or, Virtue Rewarded, England, 1740.
- Ricken, Ulrich, Etienne Bonnot de Condillac, Aufklärung als sensualistische Anthropologie und Sprachphilosophie, in: Kreimendahl, Lothar (Hg.), *Philosophen des 18. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2000, S. 171-188.
- Riedel, Wolfgang, Homo Natura, Literarische Anthropologie um 1900, Berlin, 1996.
- Rudolph, Oliver-Pierre, Außenwelt und Außenbewußtsein in der Psychologie Christian Wolffs, in: Marcolungo, Ferdinando (Hg.), *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale*, Hildesheim, 2007, S. 53-62.
- Salaün, Franck, L'Être de deux amants. Voix de l'âme et voix des philosophes dans La Nouvelle Héloïse, in: Berchtold, Jacques, Rosset, François (Hg.), *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau, L'amour dans La Nouvelle Héloïse, Texte et intertexte*, Genf, 2002, S. 377-403.
- Salm, Constance de, Vingt-quatre heures de la vie d'une femme sensible, Paris, 1824 [übersetzt von Claudia Steinitz, 24 Stunden im Leben einer empfindsamen Frau, München, 2010].
- Sauder, Gerhard, Ansichten der Empfindsamkeit im Werk Sophie von La Roches, in: Losler-Schneider, Gudrun, Becker-Cantarino, Barbara, *Ach, wie wünschte ich mir Geld genug, um eine Professur zu stiften, Sophie von La Roche im literarischen und kulturpolitischen Feld von Aufklärung und Empfindsamkeit*, Tübingen, 2010, S. 11-26.
- Sauder, Gerhard, Empfindsamkeit, Band I, Voraussetzungen und Elemente, Stuttgart, 1974.
- Sauder, Gerhard, Subjektivität und Empfindsamkeit im Roman, in: Hinck, Walter (Hg.), *Sturm und Drang*, Kronberg, 1978, S. 163-174.
- Sax, Benjamin C., Images of Identity, Goethe and the Problem of Self-Conception in the Nineteenth Century, New York, 1987.
- Scherpe, Klaus R., Werther und Wertherwirkung, Zum Syndrom bürgerlicher Gesellschaftsordnung im 18. Jahrhundert, Zürich, 1970.
- Schieth, Lydia, Die Entwicklung des deutschen Frauenromans im ausgehenden 18. Jahrhundert, Frankfurt am Main, 1987.
- Schings, Hans-Jürgen, Melancholie und Aufklärung, Melancholiker und ihre Kritiker in der Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts, Stuttgart, 1977.
- Schings, Hans-Jürgen, Zustimmung zur Welt, Goethe-Studien, Würzburg, 2012.



- Schirmacher, Käthe, Voltaire, Leipzig, 1898.
- Schlüter, Stephan, Jean-Jacques Rousseaus Nouvelle Héloïse, in: Reitemeyer, Ursula, Zumbach, Tim (Hg.), *Rousseau zur Einführung*, Berlin, 2014, S. 167-203.
- Schmidt, Erich, Richardson, Rousseau und Goethe, ein Beitrag zur Geschichte des Romans im 18. Jahrhundert, Jena, 1875.
- Schmidt, Horst-Michael, Sinnlichkeit und Verstand, München, 1982.
- Schmidt, Jochen, Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945, Band I, *Von der Aufklärung zum Idealismus*, Heidelberg, 1985.
- Schmidt, Jochen, Grundlagen, Kontinuität und geschichtlicher Wandel des Stoizismus, in: Neymeyr, Barbara (Hg.), *Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik*, Berlin, 2008, S. 3-133.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm, Metaphysik als Provokation. Christian Wolffs Philosophie in der Ideenpolitik der Frühaufklärung, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S. 303-318.
- Schmitz-Emans, Monika, Der Roman und seine Konzeption in der deutschen Romantik, in: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 63, 2009, S. 99-122.
- Schöffler, Herbert, Die Leiden des jungen Werther, Ihr geistesgeschichtlicher Hintergrund, Frankfurt am Main, 1938.
- Schönborn, Sibylle, Viehöver, Vera (Hg.), Gellert und die empfindsame Aufklärung, Berlin, 2009.
- Schröder, Peter, Christian Thomasius zur Einführung, Hamburg, 1999.
- Schröer, Christian, Naturbegriff und Moralbegründung, Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und deren Kritik durch Immanuel Kant, Stuttgart, 1988.
- Schüßler, Werner, Leibniz' Auffassung des menschlichen Verstandes (intellectus): Eine Untersuchung zum Standpunktwechsel zwischen système commun und système nouveau und dem Versuch ihrer Vermittlung, New York, 1992.
- Schwaiger, Clemens, Alexander Gottlieb Baumgarten – ein intellektuelles Porträt, Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor, in: *Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung*, Stuttgart, 2011.
- Schwaiger, Clemens, Christian Wolff, Die zentrale Gestalt der deutschen Aufklärungsphilosophie, in: Kreimendahl, Lothar (Hg.), *Philosophen des 18. Jahrhunderts*, Darmstadt, 2000, S. 48-67.
- Schwaiger, Clemens, Das Problem des Handelns wider besseres Wissen bei Wolff, Baumgarten und Meier, in: Marcolungo, Ferdinando Luigi (Hg.), *Christian Wolff tra psicologia empirica e psicologia razionale. Atti del seminario internazionale di studi*, Hildesheim, 2007, S. 167-176.

- Schwaiger, Clemens, Theorie des Glücks bei Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2010.
- Schwander, Hans-Peter, Alles um Liebe? Zur Position Gothes im modernen Liebesdiskurs, Opladen, 1997.
- Schweikle Günther und Irmgard (Hg.), Metzler Literaturlexikon, Stuttgart, 1990.
- Senge, Konstanze (Hg.), Hauptwerke der Emotionssoziologie, Wiesbaden, 2013.
- Sensch, Patricia, Sophie de la Roches Briefe an Johann Friedrich Christian Petersen (1788–1806), Berlin, 2016.
- Singh, Sikander, Das Glück ist eine Allegorie, München, 2012.
- Soboth, Christian, Willkommen und Abschied: Der junge Goethe und der Pietismus, in: *Goethe und der Pietismus*, Kemper, Hans-Georg (Hg.), Tübingen, 2001, S. 209-230.
- Sommer, Manfred, Die Selbsterhaltung der Vernunft, Stuttgart, 1977.
- Sonnenstatter, Sofie, Über die stoische Lehre der Affekte, Augsburg, 2002.
- Sosso, Paola, Jean-Jacques Rousseau, Imagination, illusions, chimères, Paris, 1999.
- Späth, Sibylle, Väter und Töchter oder die Lehre von der ehelichen Liebe in Gellerts Lustspielen, in: Witte, Bernd (Hg.), *Ein Lehrer der ganzen Nation. Leben und Werk Christian Fürchtegott Gellerts*, München, 1990, S. 51-65.
- Späth, Sibylle, Vom beschwerlichen Weg zur Glückseligkeit des Menschengeschlechts. Gellerts Moralische Vorlesungen und die Widerstände der Realität gegen die empfindsame Gesellschaftsutopie, in: Witte, Bernd, *Ein Lehrer der ganzen Nation. Leben und Werk Christian Fürchtegott Gellerts*, München, 1990, S. 151-171.
- Stackelberg, Jürgen von, Jean-Jacques Rousseau, Der Weg zurück zur Natur, München, 1999.
- Staiger, Emil (Hg.), Der Briefwechsel zwischen Schiller und Goethe, Frankfurt am Main, 1966.
- Staiger, Emil, Ludwig Tieck und der Ursprung der Deutschen Romantik, in: Segebrecht, Wulf, *Ludwig Tieck*, Darmstadt, 1976, S. 322-351.
- Stark, Georg, Rousseau und das Gefühl, Schwabach, 1922.
- Starobinski, Jean (zugeeignet), Rousseaus „Nouvelle Héloïse“ und Goethes „Werther“ im Horizontwandel zwischen französischer Aufklärung und deutschem Idealismus, in: Jauß, Hans Robert, *Ästhetische Erfahrung, und literarische Hermeneutik*, Frankfurt am Main, 1984, S. 585-653.
- Starobinski, Jean, Jean- Jacques Rousseau und die List der Begierde, in: Cassirer, Ernst, Starobinski, Jean, Darnton, Robert, *Drei Vorschläge, Rousseau zu lesen*, Frankfurt, 1989, S. 79-103.
- Starobinski, Jean, Rousseau, Eine Welt von Widerständen, Frankfurt am Main, 2012.

- Staudigl, Michael (Hg.), Ereignis und Affektivität, Jahrbuch für Philosophischen Ost-West-Dialog, Wien, 2007.
- Stöckmann, Ernst, Anthropologische Ästhetik: Philosophie, Psychologie und ästhetische Theorie der Emotionen im Diskurs der Aufklärung, Tübingen, 2009.
- Stolzenberg, Jürgen, Einleitung. Christian Wolff und die europäische Aufklärung in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung, Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses*, Hildesheim, 2007.
- Stumpp, Gabriele, Müßige Helden, Studien zum Müßiggang in Tiecks „Wilhelm Lovell“, Goethes „Wilhelm Meisters Lehrjahre“, Kellers „Grünem Heinrich“ und Stifters „Nachsommer“, Stuttgart, 1992.
- Sturm, Thomas, Die Wurzeln von Kants Anthropologie, in: *Information Philosophie*, Lörrach, 4/2010, S. 91-96.
- Sturma, Dieter, Rousseaus Kulturphilosophie, in: Kersting, Wolfgang (Hg.), *Die Republik der Tugend: Jean-Jacques Rousseaus Staatsverständnis*, Baden-Baden, 2003.
- Tetens, Johann Nicolaus, Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, Leipzig, 1777.
- Thiel, Udo, Zum Verhältnis von Gegenstandsbewußtsein und Selbstbewußtsein bei Wolff und seinen Kritikern, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S. 377-390.
- Tiedemann, Rolf, Abenteuer anschauender Vernunft, Essay über die Philosophie Goethes, München, 2014.
- Titzmann, Michael, Anthropologie der Goethezeit, Studien zur Literatur und Wissenschaftsgeschichte, Berlin, 2011.
- Tomasoni, Francesco, Christian Thomasius, Geist und kulturelle Identität an der Schwelle zur europäischen Aufklärung, Berlin, 2009.
- Torra-Mattenklott, Caroline, Metaphorologie der Rührung, Ästhetische Theorie und Mechanik im 18. Jahrhundert, München, 2002.
- Touaillon, Christine, Der deutsche Frauenroman des 18. Jahrhunderts, Frankfurt am Main, 1979.
- Uellenberg, Gisela (Hg.), Kindlers Literatur Lexikon, München, 1974, Band 22.
- Vierhaus, Rudolf, Goethe und die Aufklärung, in: Kimpel, Dieter, Pompetzki, Jörg (Hg.), *Allerhand Goethe, Seine wissenschaftliche Sendung aus Anlaß des 150. Todestages und des 50. Namenstages der Johann-Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main*, Frankfurt am Main, 1985, S.11-29.
- Viëtor, Karl, Goethes Anschauung vom Menschen, Bern, 1960.
- Vorgrimler, Herbert, Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg, 2008.

- Vorländer, Karl, Immanuel Kant, Der Mann und das Werk, Hamburg, 1992.
- Vorländer, Karl, Philosophie der Neuzeit, Die Aufklärung, Band V, Hamburg, 1967.
- Walach, Harald, Psychologie: Wissenschaftstheorie, philosophische Grundlagen und Geschichte, Stuttgart, 2009.
- Walser, Martin, Gar alles oder Briefe an eine unbekannte Geliebte, Hamburg, 2018.
- Weber-Gustav, Eva, Peter Goldie: The Emotions. A philosophical Exploration, in: Senge, Konstanze (Hg.), Hauptwerke der Emotionssoziologie, Wiesbaden, 2013.
- Wegmann, Nikolaus, Diskurse der Empfindsamkeit, Zur Geschichte eines Gefühls in der Literatur des 18. Jahrhunderts, Stuttgart, 1988.
- Weier, Winfried, Idee und Wirklichkeit, Philosophie deutscher Dichtung, Paderborn, 2005.
- Weigand, Karlheinz, Tiecks „William Lovell“, Studie zur frühromantischen Antithetik, Heidelberg, 1975.
- Weigel, J.O. (Hg.), Christian Fürchtegott Gellert: Tagebuch aus dem Jahre 1761, Leipzig, 1862.
- Weikard, Melchior Adam, Der philosophische Arzt, Leipzig, Berlin, 1775–1782.
- Weinhandl, Ferdinand, Die Metaphysik Goethes, Darmstadt, 1965.
- Wepfer-Burkert, Esther, Die Sehnsucht nach dem Schönen, Guten und Wahren, Wien, 1995.
- Wiede-Behrendt, Ingrid, Lehrerin des Schönen, Wahren, Guten, Literatur und Frauenbildung im ausgehenden 18. Jahrhundert am Beispiel Sophie von La Roche, Frankfurt am Main, 1987.
- Wieland, Martin, Geschichte des Agathon, Frankfurt, Leipzig, 1766–1767.
- Winkle, Sally A., Woman as Bourgeois Ideal, A Study of Sophie von La Roche's Geschichte des Fräuleins von Sternheim and Goethe's Werther, New York, 1988.
- Witte, Bernd, Der Roman als moralische Anstalt, in: Wiedemann, Conrad (Hg.), *Germanisch-Romanische Monatsschrift*, Band 30, Heidelberg, 1980, S. 150-168.
- Witte, Bernd, Die andere Gesellschaft. Der Ursprung des bürgerlichen Romans in Gellerts Leben der Schwedischen Gräfin von G..., in: Witte, Bernd (Hg.), *Ein Lehrer der ganzen Nation. Leben und Werk Christian Fürchtegott Gellerts*, München, 1990, S. 66-85.
- Wolf, Norbert Christian. Streitbare Ästhetik, Goethes kunst- und literaturtheoretische Schriften 1771–1789, Tübingen, 2001.
- Ÿ, Christian, Gesammelte Werke, hrsg. von Jean École, Hildesheim, 1968, Nachdruck.
- Wosgien, Gerlinde Anna, Literarische Frauenbilder von Lessing bis zum Sturm und Drang, Ihre Entwicklung unter dem Einfluß Rousseaus, Frankfurt am Main, 1999.

- Wunderlich, Falk, Christian Wolff über Bewußtsein, Apperzeption und Selbstbewußtsein, in: Stolzenberg, Jürgen, Rudolph, Oliver-Pierre (Hg.), *Christian Wolff und die europäische Aufklärung*, Hildesheim, 2007, S. 367-376.
- Wunderlich, Falk, Kant on Consciousness of Objects and Consciousness of the Self, in: Motta, Giuseppe, Thiel, Udo (Hg.), *Immanuel Kant: Die Einheit des Bewusstseins*, Berlin, 2017.
- Wunderlich, Falk, Kant und die Bewußtseinstheorie des 18. Jahrhunderts, in: *Quellen und Studien zur Philosophie*, Berlin, 2005.
- Wüstling, Fritz, Tiecks Wilhelm Lovell, ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts, Halle, 1912.
- Zaremba, Michael, Christoph Martin Wieland. Aufklärer und Poet: Eine Biografie, Köln, 2007.
- Zelle, Carsten (Hg.), „Vernünftige Ärzte“, Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschen Frühaufklärung, Tübingen, 2001.