

LSY



Lessing

Yearbook / Jahrbuch XLVI

Lessing Society 2019

Wallstein

Lessing Yearbook Jahrbuch XLVI
2019

Lessing Yearbook Jahrbuch XLVI, 2019

Founded by Gottfried F. Merkel and Guy Stern
at the University of Cincinnati in 1966
continued by Richard Schade, Herbert Rowland, and Monika Fick
John A. McCarthy, *senior editor*
Vanderbilt University

Carl Niekerk, *managing editor*
University of Illinois, Urbana-Champaign
Monika Nenon, *assistant and book review editor*
The University of Memphis

EDITORIAL BOARD

Wolfgang Albrecht, *Klassik-Stiftung Weimar*
Barbara Becker-Cantarino, *Ohio State University – Emerita*
Wolfgang F. Bender, *Universität Münster – Emeritus*
Helmut Berthold, *Lessing-Akademie, Wolfenbüttel*
Matt Erlin, *Washington University*
Monika Fick, *RWTH Aachen University*
Daniel Fulda, *Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg*
Sander L. Gilman, *Emory University, Atlanta*
Willi Goetschel, *University of Toronto*
Alexander Košenina, *Leibniz-Universität Hannover*
Barbara Mahlmann-Bauer, *Universität Bern*
Thomas Martinec, *Universität Regensburg*
John A. McCarthy, *Vanderbilt University – Emeritus*
Michael Morton, *Duke University – Emeritus*
David Price, *Vanderbilt University*
Ritchie Robertson, *University of Oxford*
Richard Schade, *University of Cincinnati – Emeritus*
Ann C. Schmiesing, *University of Colorado, Boulder*
Birka Siwczyk, *Arbeitsstelle für Lessingrezeption – Lessing-Museum Kamenz*
Guy Stern, *Wayne State University – Dist. Prof. Emeritus*
Stefanie Stockhorst, *Universität Potsdam*
Liliane Weissberg, *University of Pennsylvania, Philadelphia*
W. Daniel Wilson, *University of London*
Carsten Zelle, *Ruhr-Universität Bochum*

EDITORIAL ASSISTANT

John Slattery

Lessing Yearbook/Jahrbuch
XLVI
2019

Die Aufklärung – Deutsch, Französisch und Italienisch
The Enlightenment – German, French, and Italian

Edited for the Lessing Society by
Carl Niekerk (University of Illinois at Urbana-Champaign)
Book Reviews edited by
Monika Nenon (The University of Memphis)



WALLSTEIN VERLAG

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des College of Liberal Arts and Sciences der University of Illinois at Urbana-Champaign und des Departments of World Languages and Literatures der University of Memphis.



Englische Artikel sollten den Regeln des MLA Handbook, deutsche denen des Wallstein Verlags folgen.

Anschrift:

c/o Prof. Dr. Carl Niekerk, Department of Germanic Languages and Literatures,
University of Illinois, Urbana-Champaign, IL 61801-3676;

E-Mail: niekerk@illinois.edu

c/o Prof. Dr. Monika Nenon, Department of World Languages and Literatures, The
University of Memphis, Memphis, TN 38152; E-Mail: mcnenon@memphis.edu

Wallstein Verlag, Geiststraße 11, D-37073 Göttingen. Web Site: www.wallstein-verlag.de

Der Umschlag zeigt das von Johann Friedrich Bause nach einem Ölgemälde von Anton Graff gestochene Porträt Lessings (Leipzig 1772: Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel, Signatur A 12373).

© 2019 Wallstein Verlag, Göttingen

www.wallstein-verlag.de

ISBN (Print) 978-3-8353-3551-6

ISBN (E-Book, pdf) 978-3-8353-4399-3

ISSN (Print) 0075-8833

Contents

Introduction	7
EVELYN DUECK	
»Da nun die Sinne wahr sind«. Die Verlässlichkeit der sinnlichen Wahrnehmung – von Descartes bis Gottsched	11
STEPHANIE BLUM	
Deshoulières, Scudéry, Châtelet, Bassi. Weibliche Traditionslinien in der poetologischen Lyrik der deutschen Frühaufklärung	29
DANIEL DIMASSA	
Envisioning Ugliness and Arousing Compassion: Lessing, Bodmer, and Dante's Ugolino	49
HEIDI SCHLIPPHACKE	
Reimagining Diderot's Aesthetics: Lessing's Dramatic <i>Tableaux</i>	71
MATTHEW W. FEMINELLA	
The Best of both Worlds? The Passage of Voltaire's <i>Candide</i> from France to Germany	91
PETER C. POHL	
Unzeitgemäße Modernität. Christoph Martin Wielands europäische Romane <i>Don Sylvio von Rosalva</i> (1764) und <i>Geschichte des Agathon</i> (1766/67) und ihre deutschsprachige Rezeption	111
ARNE KLAWITTER	
»Sehnsucht nach Italien«. Ludwig August Unzers sensualisiertes Dichterland	135
HANS J. LIND	
Geheimnisse bei Terrasson und Lessing	153
Book Reviews	175
Index to Book Reviews	221

Introduction

This volume of the Lessing Yearbook focusses on the reception of the French and Italian Enlightenment by German Enlightenment authors, philosophers, and intellectuals.

Scholarly consensus has long been that the German Enlightenment developed its literary and aesthetic agenda by moving away from the classicism of French authors and the practices of Italian drama and opera. Those insights still hold true today, but a more nuanced and diverse picture emerges of the cultural and intellectual exchanges between German, French, and Italian intellectuals if we look at these more closely.

That eighteenth-century authors writing in German deliberately and publicly distanced themselves from France, its language, and culture was motivated by their desire to establish a space for their own national literature, before that nation existed and within a very hierarchical (and mostly European) republic of letters dominated by France, as Pascale Casanova has reminded us.¹ The claim to have a linguistic and cultural identity of one's own emerges in German-speaking areas in the eighteenth century and is accompanied by the (re)discovery of German literary history,² a phenomenon that is often associated with Romanticism, but is older. However, that is only part of the story. Paradoxically, for German authors to establish their own culture's national identity and become internationally visible meant having to engage with their European contemporaries – one can only show that one is different by postulating something from which one differs. To be a German author, one had to not only acknowledge but also engage with other European literature (see Peter Pohl's contribution on Wieland).

Instead of assuming the existence of one monolithic European (or possibly global) Enlightenment, scholarship in recent decades has profited from attempts to think through the particularities of different national Enlightenments.³ This too is progress, but needs to be navigated carefully. Nationalism is often seen as an invention of the Romantics, and Romanticism, in turn, is seen as a movement epitomizing German culture. Both of these assumptions may be correct, but need to be nuanced. There certainly existed a German nationalism in the eighteenth century, and there were efforts to think about culture in national terms before Romanticism. Pascale Casanova in fact points to Herder as instrumental for linking nation, language, and what she calls »a claim to literary and political existence.«⁴ Such ideas without a doubt paved the way for Romantic nationalism, but had roots in the Enlightenment (Herder was influenced by natural historians and anthropologists such as Buffon and Blumenbach, whose thinking was based in Enlightenment science).

In spite of the trend to think increasingly of cultures and literatures as nationally specific, however, a countermovement existed as well. The Enlightenment functioned as an intercultural forum (a space where different nations met and exchanged ideas) throughout the eighteenth century and by many was considered a transcultural space (in which national background did not matter).⁵ Somewhat provocatively Steffen Martus in the title of his recent history of the Enlightenment designates the »Aufklärung« as »das deutsche 18. Jahrhundert« – not, I would argue, because Germany dominated the European Enlightenment, but rather to conceive of the historical Enlightenment as something that was international and shaped German identity (and perhaps also as a response to Rüdiger Safranski's *Romantik. Eine deutsche Affäre*). Such a German view of the Enlightenment certainly does not exclude what Martus calls, in a section title, the idea of an »Aufklärung ohne Grenzen.«⁶ The Enlightenment demonstrates that one can be invested in one's own nation and yet also consider that nation part of a larger whole.

The thesis of an antagonism existing between German-writing authors, on the one hand, and their French and Italian counterparts, on the other, was based primarily on developments in Enlightenment drama. Lessing's *Hamburgische Dramaturgie* is often cited as evidence of the attempt to establish a national culture.⁷ But Lessing not only translated Diderot's plays and the essays accompanying them, but also adapted some of his theatrical practices (see Heidi Schlipphacke's contribution to this volume; interestingly enough Diderot's plays appear to have been more successful in German speaking Europe than in France). Goethe and Schiller translated and adapted texts by Diderot as well. Mozart was quite invested in developing a German-language operatic tradition (*Die Entführung aus dem Serail*, *Die Zauberflöte*), but nevertheless was also happy to work with Italian-language librettists and use stock characters from the commedia dell'arte in his operas. Even in the domain of drama, therefore, a more complex picture emerges once we start paying attention to details like the dynamics among French playwrights or the dilemmas an artist like Mozart faced.

The contributions to this volume in an exemplary way demonstrate that, once we broaden our scope and move away from drama alone, it is quite easy to show that the German Enlightenment found productive ways to engage with writing that happened elsewhere in Europe. In addition to the already mentioned contributions by Pohl and Schlipphacke, Evelyn Dueck demonstrates the existence of a French-German transfer in epistemological debates, Stephanie Blum focuses on the lively exchange of ideas among female writers of the early Enlightenment, Daniel DiMassa points to the role of Dante's »Ugolino« figure within German aesthetic debates, Matthew Feminella looks at the eager German-language reception and translations

of Voltaire's bestseller *Candide*, Arne Klawitter discusses Ludwig August Unzer's knowledge and productive reception of Italian literature, and Hans Lind examines the use of the notion of »Geheimnis« by Terrasson and Lessing, both affiliated with and influenced by freemasonry.

All of this shows that no culture – or its output – develops in isolation. Instead, cultures interact, borrow, negotiate, and communicate all the time and in many different and often unpredictable ways. And of course that is a good thing.

University of Illinois at Urbana-Champaign

- 1 See in particular chapter 3, »World Literary Space,« in: Pascale Casanova, *The World Republic of Letters*, translated by M. B. DeBevoise. Cambridge/MA, London/UK 2004, pp. 82-125; regarding Lessing, see p. 119, and also pp. 18-19.
- 2 Heinz Schlaffer, *Die kurze Geschichte der deutschen Literatur*. Munich/Vienna 2002, pp. 16-18.
- 3 See for instance Roy S. Porter and Mikuláš Teich (eds.), *Enlightenment in National Context*. Cambridge 1981, which was instrumental for triggering the debate about different national trajectories of the Enlightenment in Europe. For a more recent study, see Charles W. J. Withers, *Placing the Enlightenment: Thinking geographically about the Age of Reason*. Chicago/London 2007.
- 4 See Casanova, p. 75.
- 5 Both terms are used by Steven D. Martinson, *Projects of Enlightenment: The Work of Gotthold Ephraim Lessing: Cultural, Intercultural, and Transcultural Perspectives*. Heidelberg 2013, for instance pp. 19, 102, and 171-172.
- 6 See Steffen Martus, *Aufklärung. Das deutsche 18. Jahrhundert – ein Epochenbild*. Berlin 2015, p. 257. See also Schlaffer's observation that not until the 1960s scholars in German literature started to use the term »Aufklärung« to refer to the eighteenth century as a whole, in part because the Enlightenment was a European phenomenon and scholars sought to distance themselves from earlier, nationalist scholarship (p. 71).
- 7 See for instance Gerhard Kaiser, *Aufklärung. Empfindsamkeit. Sturm und Drang*. 3rd ed. Munich 1979, pp. 123-125. Kaiser does, however, remark that Lessing's position »nicht national bestimmt ist, wenn auch nationale Empfindlichkeiten gegen Frankreich mitschwingen« (p. 124).

»Da nun die Sinne wahr sind«. Die Verlässlichkeit der sinnlichen Wahrnehmung – von Descartes bis Gottsched

EVELYN DUECK

Im Jahr, in dem der irische Naturphilosoph William Molyneux (1656-1698) in einem Brief an John Locke (1632-1704) das sogenannte ›Molyneux-Problem‹ formuliert, vertritt in Leipzig der Jurist und Philosoph Christian Thomasius (1655-1728) in seiner frühen Schrift *Introductio ad philosophiam aulicam* (1688) eine ebenso knappe, wie überraschende These: »Primum criterium veritatis diximus esse sensum« [Das erste Kriterium der Wahrheit, sagten wir, ist die Empfindung].¹

Zwar bauen auch die empiristische Naturforschung und die sensualistische Wahrnehmungstheorie die Erkenntnisfähigkeit des Menschen auf die durch die Sinnesorgane vermittelte Erfahrung auf, sie verwerfen dabei jedoch keinesfalls die Warnungen der im siebzehnten Jahrhundert erneut an Bedeutung gewinnenden skeptizistischen Sinneskritik. Entscheidende Aspekte der empiristischen Methode ebenso wie des frühen Sensualismus lassen sich sogar auf eine intensive Auseinandersetzung mit den Argumenten der Skeptiker zurückführen.² So stützt Francis Bacon (1561-1626) sein Programm einer Erneuerung der Philosophie und Naturforschung (*Instauratio Magna*, 1620) auf die genaue Beschreibung der Kontextgebundenheit menschlicher Sinnesempfindung. Deren individuelle, soziale und kulturelle Bedingtheit (*idols*) mache es für den Forschenden unmöglich, sich auf seine Empfindung unmittelbar zu verlassen: »Deshalb lege ich auf die unmittelbare und eigentliche [immediatae ac propriae] Wahrnehmung der Sinne nicht viel Gewicht«.³ In der Nachfolge Bacons erarbeiten vor allem die Mitglieder der *Royal Society* eine Methode der Naturforschung, die den Erkenntniswert der sinnlichen Erfahrung nicht einfach behauptet, sondern der Infragestellung der Sinne mit den Kriterien der Wiederholbarkeit, der Überindividualität und der Ergebnisoffenheit zu begegnen sucht.⁴ Das Verhältnis des Empirismus zu den menschlichen Sinnen ist damit alles andere als naiv.

Auch der frühe Sensualismus des südfranzösischen Theologen und Naturforschers Pierre Gassendi (1592-1655) verbindet mit den Sinnen keinen unmittelbaren Erkenntnisanspruch. Zwar wehrt er sich gegen Descartes' generellen Zweifel, leugnet aber keineswegs die Täuschungsanfälligkeit der Sinne.⁵ Jede sinnliche Erfahrung eröffne allerdings die Möglichkeit, die zuvor gemachten Erfahrungen zu korrigieren und so, nach und nach, zu richtigen Erkenntnissen über die den Menschen umgebende Welt zu gelan-

gen.⁶ Gassendi veranschaulicht dies am Beispiel eines im Wasser stehenden Stocks, der, wird er herausgezogen, die vorige Empfindung einer Krümmung als Täuschung entlarvt.⁷ Wie später Locke in seinem *Essay Concerning Human Understanding* (1690) geht Gassendi davon aus, dass die sinnliche Erfahrung zwar der einzige, aber weder der unmittelbare, noch der immer verlässliche Weg zur Erkenntnis der äußeren Welt ist. Die sinnliche Empfindung wird zu einem schrittweisen, nicht immer glücklich verlaufenden Lernprozess, eine These, der William Cheselden (1688-1752) mit seinem Bericht über eine erfolgreich durchgeführte Kataraktoperation Anfang des achtzehnten Jahrhunderts empirische Evidenz zu verleihen scheint.⁸

Um seine Rechtslehre anthropologisch zu begründen, stützt sich Thomasiaus auf diese sensualistische Theorie der Sinnesempfindung und schreibt 1709 in seiner *Göttlichen Rechtsgelahrtheit*: »Es ist nichts im Verstande / das nicht zuvor in den Sinnen gewesen.«⁹ Er unterstreicht, dass dieses erstmals von Thomas von Aquin (1225-1274) so formulierte, peripatetische Axiom ausnahmslos wahr sei und macht durch zahlreiche Verweise auf Gassendi deutlich, dass er auch vor dem Erscheinen von Lockes *Essay* mit den wesentlichen Argumenten des Sensualismus vertraut ist.¹⁰ Anders als dieser verbindet Thomasiaus das sensualistische Axiom jedoch mit einem unmittelbaren Erkenntnisanspruch. Diesem scheinbaren Widerspruch soll im Folgenden nachgegangen und die These überprüft werden, nach der es sich hierbei um eine für die deutschsprachige Frühaufklärung charakteristische Auffassung handelt. Es wird in einem ersten Schritt gezeigt, wie sich Thomasiaus hierfür auf Descartes' Theorie der Sinnesempfindung stützt und diese produktiv mit dem frühen Sensualismus verbindet. In einem zweiten Schritt wird ausgeführt, wie seine Anhänger diese Auffassung bis über das erste Drittel des achtzehnten Jahrhunderts hinaus weitergeben und in die Diskussion über den *commercium mentis et corporis* einbinden. Zwar positionieren sie sich so in Opposition zu Descartes, Leibniz und vor allem zu Wolff, übergehen allerdings die Tatsache, dass auch die Wolffianer, so zeigt es der dritte Schritt, den Sinnen diesen unmittelbaren Erkenntnisanspruch beimessen, ihn sogar genauer bestimmen und damit eine wichtige Grundlage für die zentrale These der wissenschaftlichen Ästhetik legen: die Vorstellung einer der Sinnesempfindung eigenen, »unteren Erkenntnis-kraft«. Abschließend wird noch einmal die Frage gestellt, inwiefern sich an diesem neuralgischen Punkt der aufklärerischen Epistemologie eine für die deutsche Aufklärung charakteristische Verbindung von Rationalismus und Sensualismus aufzeigen lässt.

1. Thomasius' Descartes-Lektüre

Thomasius' Beschäftigung mit der sinnlichen Empfindung des Menschen ist in erster Linie dem Ziel geschuldet, seine Rechtslehre anthropologisch zu begründen. Um einen Menschen für seine Taten verantwortlich zu machen, muss davon ausgegangen werden, dass dieser sich auf seine Sinne (zumindest meistens) verlassen kann und nicht in einer Scheinwelt aus Illusionen und Täuschungen lebt. Es muss außerdem klar sein, dass er auf der Basis seiner sinnlichen Kenntnis der Welt frei handeln kann, also nicht rein willkürlich oder instinktgesteuert auf sinnliche Reize reagiert.¹¹ Um dies zu erweisen, stützt sich Thomasius auf zwei zentrale Thesen aus Descartes' Theorie der Sinnesempfindung. Dieser unterscheidet klar zwischen den physischen Vorgängen im Auge und Gehirn auf der einen Seite und der seelisch-geistigen Sinnesempfindung auf der anderen.¹² Wird diese Unterscheidung bereits von Ibn al-Haytham (lat. Alhazen, ca. 965-ca. 1040) und Johannes Kepler (1571-1630) formuliert, so radikalisiert Descartes die Trennung zwischen *res extensa* und *res cogitans* nicht nur, sondern nimmt auch an, die Funktionsweise der materiellen Welt rein mechanisch erklären zu können.¹³ Zu dieser materiellen Welt gehören – anders als für Alhazen und Kepler – auch alle Sinnesorgane, die Nerven und das Gehirn. Gegen die scholastische Wahrnehmungstheorie leitet Descartes hieraus ab, dass weder die ›Form‹, noch kleine ›Bilder‹ von den gesehenen Objekten über die optischen Nerven bis ins Gehirn gelangen, sondern allein die von einer Lichtquelle ausgehenden Bewegungsimpulse, die in der Mitte des Gehirns vom immateriellen Geist interpretiert werden.¹⁴ Die Entscheidung über die Wahrheit dieser Eindrücke obliegt für Descartes allein dem von Gott abgesicherten Verstand.

Thomasius ist 1699 der Auffassung, Descartes habe damit die körperlichen Vorgänge, nicht aber die seelisch-geistigen schlüssig erklärt.¹⁵ Mit Verweis auf den französischen Philosophen unterscheidet er zwischen den körperlichen und den seelisch-geistigen Vorgängen und identifiziert letztere mit dem Denken: »Der Mensch gedencket / wenn er etwas versteht / er gedencket / wenn er etwas will / er gedencket / wenn er etwas empfindet«. ¹⁶ Er bestimmt die innere Sinnesempfindung als den interpretierenden Umgang der Seele mit den physischen Sinnesimpulsen. Bewusst sei sich der Mensch dieses Umgangs dank der »innerliche[n] Rede«, die er beständig mit sich selbst über die physischen Eindrücke führe.¹⁷ Konsequenterweise spricht Thomasius den Tieren diese »innerliche Sinnlichkeit« generell ab.¹⁸ In seinen *Grundlehren des Natur- und Völkerrechts* (1709) nennt er sie schlicht die »menschliche Sinnlichkeit« und unterscheidet sie von den »äuserlichen oder bestialischen Sinne[n]«. ¹⁹ Zu diesen äußeren Sinnen zählt er die fünf Sinnesorgane, erwähnt aber auch die Möglichkeit über sie hinausgehender

Sinne wie »die geile Luftempfindung«, die »Austrocknung im Munde / und den Hunger im Magen«. ²⁰ Wie klar Thomasius die seelisch-geistige Empfindung von diesen physischen Vorgängen trennt, wird zudem deutlich, wenn er in seiner *Einleitung zu der Vernunfftlehre* (1691) überlegt, ob man anhand einer mikroskopischen Betrachtung des lebendigen Gehirns »bey denen Menschen als bey dem Vieh die Eindruckungen der Bildungen des Gesichts würde in etwas erkennen können«. ²¹

Kritik übt Thomasius hingegen an Descartes' grundsätzlichem Zweifel an den körperlichen Sinnen und an dessen Schlussfolgerung, sie seien als Erkenntnisinstrumente zu verwerfen. ²² Zwar erkenne der Mensch nur mithilfe des Verstandes das Wesen und die Ursache allgemeiner, geistiger Dinge; mit den Sinnesorganen erfasse er jedoch, so Thomasius, passiv die Existenz und Wirkung der einzelnen, materiellen Dinge. ²³ Nur auf der Basis dieser Eindrücke könne der Verstand von diesen Dingen abstrahieren und so durch Verallgemeinerung zu der Formulierung von Begriffen gelangen. ²⁴ Thomasius verbindet damit Descartes' Trennung von äußerer und innerer Sinnesempfindung mit dem Grundsatz der sensualistischen Erkenntnistheorie. Die Sinnesorgane sind jedoch hier nicht nur der Ausgangspunkt jeder Erkenntnis, sondern garantieren auch deren Erkenntniswert – zumindest was die Existenz und Wirkung der einzelnen Dinge betrifft. Thomasius begründet dieses Vertrauen in die Sinne nicht mit einem Rückgriff auf die scholastische Wahrnehmungstheorie, sondern deutet Descartes' mechanistische Beschreibung der Vorgänge im Körper als notwendige, kausale Übertragung von Impulsen und verbindet sie mit der sensualistischen Zurückweisung angeborener Ideen. Bereits 1688 argumentiert er wie Gassendi gegen Descartes, der Mensch sei sich seiner Seele nur durch ihren Umgang mit den körperlichen Empfindungen bewusst. Er habe also keine Kenntnis seiner selbst vor und unabhängig von ihnen: ²⁵

Der Gedancke ist eine solche Verrichtung des Gemüths / im Gehirn / wodurch der Mensch oder das Gemüthe / von den Schematibus, welche vermittelt der Bewegung der äusserlichen Körper durch die Organa der Sinnen dem Gehirn sind eingedrucket worden / etwas durch einen Discurs oder aus Worten bestehenden Redens=Art vorbringt / fragt / bejahet / oder verneinet. ²⁶

Der Übergang von physischen zu seelisch-geistigen Vorgängen verlaufe dabei nach einem evidenten Prozess von Ursache und Wirkung:

Nachdem die äusserlichen objecta die äuserlichen Sinnlichkeiten gerühret / folget die erste Wirkung des Verstandes / darauf folget die Begierde / welche entweder stracks der Bewegungs=Krafft befiehet / q) oder die

Sache die sie überlegen will r) der andern Wirckung des Verstandes zuschicket [...].²⁷

Ohne dass Thomasius hier die Trennung von Körper und Geist aufgibt, führt er doch die unmittelbare Bewegungsübertragung bis in die erste, noch nicht dem freien Willen unterstehende Reaktion des Geistes und zieht hieraus die Schlussfolgerung, der Mensch könne sich bei der Erkenntnis der äußeren Dinge auf seine Sinne stützen und verlassen.²⁸ Wer diese Verlässlichkeit leugne, spreche dem Menschen jegliche Erkenntnisfähigkeit ab: »negamus vero, quæ de *fallacia sensuum* docent; quoniam sensus non fallunt.«²⁹ 1709 unterstreicht er: »Gewiß / wenn du deinen eigenen Sinnen und deiner innerlichen Vergewisserung nicht trauen willst / so kan ich dir nicht helfen / weil dieses præsuppositum unter die unerweißlichen Wahrheiten mit gehöret.«³⁰

2. Thomasius und seine Schüler

Thomasius' Schüler und Anhänger in Halle und Leipzig verbreiten diese Auffassung bis über das erste Drittel des achtzehnten Jahrhunderts hinaus. Sie ordnen dabei das Vertrauen in die Sinne in die Diskussion über den *commercium mentis et corporis* ein und verbinden so die Frage, warum der menschliche Verstand sich auf die körperlichen Impulse verlassen kann, mit dem Versuch, einen ›realen‹ Einfluss des Körpers auf den Geist und *vice versa* zu begründen. August Friedrich Müller (1684-1761) – ein Schüler Andreas Rüdigers (1673-1731) – definiert beispielsweise 1728 das Denken als einen bewussten Umgang mit den physischen Sinnesimpulsen. Diese Definition impliziert für Müller – anders als beispielsweise für den französischen Philosophen Nicolas Malebranche (1638-1715) – nicht nur die Existenz eines sinnlich wahrnehmbaren Objektes außerhalb des Körpers, sondern auch die Möglichkeit, dass der Geist von diesem Objekt »afficir[t]« werde.³¹ Jede einzelne Sinnesempfindung beweise damit die Existenz und Wirkung der dem Körper äußeren Welt: »Hieraus folget, daß ein iedes object, das die sinne afficiren, und also durch dieselben empfunden werden soll, etwas seyn müsse, das wirklich existiret.«³² Die Sinnesempfindung könne folglich als »der erste grund aller menschlichen erkentnüs« gelten.³³ Müller vertritt damit nicht nur einen sensualistischen Standpunkt, sondern er ordnet dem Übergang von Objekt und Sinnesempfindung sowie von Sinnesempfindung und Gedanken zwei sich ergänzende Wahrheitskategorien zu: jene bezeichnet er als »veritas metaphysica«, diese als »veritatem logicam« und grenzt beide von der »wahrheit der rede, oder veritate ethica« ab.³⁴ Die Wahrheit der Sinnesempfindung erscheint ihm vor diesem Hintergrund als gesichert:

Es ist also ohne allen grund, was ehemahls die Sceptici davor gehalten haben, daß nemlich die empfindungen der sinne irrig und betrüglich wären, und ihnen daher auf keine art zu trauen wäre. [...] Denn daß in den empfindungen der sinne keine falschheit noch irthum seyn könne, ist erstlich §.15. sehr deutlich erwiesen worden.³⁵

Auch Christian August Crusius (1715-1775) spricht 1747 in seiner Schrift *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß* der sinnlichen Empfindung diesen Erkenntnisanspruch zu. Als Anhänger Rüdigers und einer der schärfsten Kritiker der Philosophie Leibniz' und Wolffs akzentuiert er die These des *influxus physicus* und geht von einem ›realen‹ Übergang zwischen den physischen Impulsen und der seelisch-geistigen Empfindung aus:

Da man also die Hervorbringung der Empfindungen, und die Uebereinstimmung derselben mit dem Körper, weder einer unmittelbaren Wirkung Gottes [d. i. die These der Cartesianer], noch dem Wesen der Seele mit aller Ausschliessung des Körpers und mit Setzung einer prästabilierten Harmonie [d. i. die These der Leibnitzianer] zuschreiben kan: so bleibt nichts anders übrig, als daß eine reale Wirkung zwischen Leib und Seele sey, und die Empfindungen dadurch entweder völlig hervorgebracht, oder doch möglich gemacht werden müssen.³⁶

Die geistigen Ideen werden, so Crusius, weder einfach aus den physischen Vorgängen »subtilisirt«,³⁷ noch handelt es sich um ein kausales Verhältnis zweier getrennter Einheiten:

Zu einer realen Wirkung aber erfordern wir hier ein solches Verhältniß, da nicht etwan nur der Zustand des einen seinen Grund in dem andern hat, welches schwankend ist; sondern da das eine zu der Hervorbringung gewisser Veränderungen des andern, etwas als eine wirkende Ursache, vermittelt einer thätigen Kraft beyträgt.³⁸

Crusius bestimmt diese »thätige Kraft« als den Einfluss einer »subtilen Materie des Leibes gegen die Substanz der Seele«, die eine dem Körper und dem Geist je eigene Bewegung auslöse.³⁹ Nur ein solch realer Einfluss könne die Verlässlichkeit der Sinne, das heißt hier die Übereinstimmung der seelisch-geistigen mit der körperlichen Bewegung, begründen.

Als Beweis für diesen Erkenntniswert der sinnlichen Empfindung führen die Thomasianer in erster Linie die alltägliche Erfahrung an. Der Mensch kann sich auf seine Sinne verlassen, weil die Sinnesempfindung, erstens, sich unter gleichen Umständen immer wieder einstellt, zweitens vom Men-

schen nicht willentlich beeinflusst werden kann und drittens, durch die Absicht Gottes, der Mensch möge sich selbst erhalten, theologisch abgesichert ist. Crusius macht besonders den ersten dieser Gründe stark, den er als die ›Beständigkeit‹ der Sinnesempfindung bezeichnet. Lichtstrahlen oder Schallwellen bewirken bei geöffneten Sinnesorganen und unter gleichen Bedingungen immer die gleichen seelisch-geistigen Sinnesempfindungen.⁴⁰ Crusius' Lehrer Adolph Friedrich Hoffmann (1703-1741) unterstreicht in seiner *Vernunft=Lehre* (1737), dass jede seelisch-geistige Sinnesempfindung auf eine Bewegung in den Sinnesorganen zurückgeführt werden könne und diese wiederum auf den Einfluss eines dem Menschen äußeren Objektes: »Wir können nicht empfinden, wenn nicht ein Object gegenwärtig ist, welches wir empfinden.«⁴¹ Zwar erkenne nur der Verstand das Wesen eines Objektes, ohne die Empfindung könne er jedoch nicht einmal sicher sein, ob dieses Objekt überhaupt existiert.⁴² Die Wahrheit seiner Existenz lasse sich also von der immer wiederkehrenden Übereinstimmung zwischen den Sinnesimpulsen und der seelisch-geistigen Empfindung ableiten:

Demnach besteht die Wahrheit der Sinne überhaupt nicht darinne, daß der empfundene Umstand den Dingen inhäiren müste, sondern in der Uebereinstimmung der Sinne mit sich selbst, da sich einerley Ding, bey unveränderten Umständen, unsern Sinnen allzeit auf einerley Art vorstellet. [...] Demnach müssen alle unsere Sinne mit sich selbst übereinstimmen; und also unbetrüglich seyn [...].⁴³

Die Tatsache, dass der Mensch sich nicht entscheiden kann, ob und wie er etwas empfindet, erweise außerdem die Passivität des Verstandes im Moment der Empfindung und damit die Unmittelbarkeit des Vorgangs.⁴⁴ Der Mensch könne, so Hoffmann, von dieser notwendigen ›Rührung‹ sicher auf die Existenz und Wirkung der Objekte schließen: »In aller Empfindung verhält sich der Verstand in so ferne leidend, daß er zu der entstehenden Empfindungs=Idee durch etwas, das ausser ihm ist, determiniret wird. [...] mit einem Worte, wir empfinden das Object nothwendig, wir mögen wollen, oder nicht.«⁴⁵ Auch Müller und Crusius sehen die Verlässlichkeit der Sinne dadurch erwiesen, dass ein Mensch seine Empfindungen nicht willentlich beeinflussen kann.⁴⁶ Zudem sei es, so Crusius, theologisch nicht schlüssig, von einer göttlichen Schöpfung der materiellen Welt auszugehen, wenn diese auch allein als Vorstellung im menschlichen Geist existieren könne.⁴⁷ Erst der verlässliche Umgang mit der materiellen Welt durch die Sinne ermögliche es dem Menschen, die von Gott gewollte, physische Erhaltung durch die Suche nach Nahrung und Schutz sowie die Orientierung im Raum zu verwirklichen. Hoffmann unterstreicht, Gott habe gewollt, dass der Mensch von der Bewegung in seinen Sinnesorganen und den mit

ihnen einhergehenden Empfindungen auf die äußere Welt schließen möge: »So hat Gott, der den Verstand also eingerichtet hat, gewollt, daß wir denken sollen, es geschehe eine solche Rührung. So wird sie auch wirklich geschehen.«⁴⁸ Der von Gott intendierte Zweck der Sinne sei, so Müller, dass der Mensch sich mit ihrer Hilfe nicht nur selbst erhalte, sondern auch über die Schöpfung nachdenke und so Einsicht in die göttliche Weisheit gewinne.⁴⁹

Verbreitung finden der den Sinnen zugesprochene Erkenntniswert und seine Begründung nicht nur durch die Schriften der Thomasianer, sondern auch durch ihre frühe Aufnahme in zeitgenössische Lexika. So verweist der Theologe Johann Georg Walch (1693-1775) unter dem Lemma ›Empfindung‹ in seinem *Philosophischen Lexicon* (1726) auf Andreas Rüdiger und definiert die physischen Sinne als Leidenschaften. Er versteht darunter die passive Übertragung »der Bewegung des Nerven=Saffts, oder belebenden Geister, (*spirituum animalium*) mit denen unsere Seele unmittelbar verknüpft ist.«⁵⁰ Unter dem Lemma ›Sinnen‹ – das neben Rüdiger auch auf Thomasius verweist und von Zedler ein Jahrzehnt später fast wörtlich übernommen wird – definiert Walch diese physische Bewegung und die Sinnesorgane als »Werckzeuge der Sinnen«. Er unterscheidet sie von den ›Sinnen‹, also dem »Vermögen, von den Obiectis afficiret zu werden« und den ›Empfindungen‹, das heißt den seelisch-geistigen Wirkungen dieses Eindrucks.⁵¹ Da die Sinnesorgane und die Sinne (d. h. das Vermögen,

›afficiert‹ zu werden) sich zu den Bewegungen rein passiv verhalten, könne der Mensch nicht entscheiden, ob und wie er ein Objekt empfinde.⁵² Walch nennt als Beispiel ein Bier, dessen sauren Geschmack der Trinkende nicht willentlich in einen süßen verwandeln könne.⁵³ Sinne und Sinnesorgane vermitteln dem Menschen damit eine »gemeine« Erkenntnis einzelner »Sachen und Begebenheiten«, auf die er sich verlassen kann: »Eine solche sinnliche Erkenntnis ist a) gewiß, daß was man unmittelbar empfindet, darauf kan man sich gewiß verlassen, daß es sich in der That also verhalte, als man empfunden hat.«⁵⁴ Walch macht dies zwar von der Gesundheit und dem richtigen Umgang mit den Sinnesorganen abhängig.⁵⁵ Sind diese Bedingungen gewährleistet, steht der Erkenntnis der einzelnen Dinge jedoch nichts im Wege: »Bey solchen Umständen kan man sich gewis auf seine Sinnen verlassen. Wenn also die Cartesianer den Sinnen ihre Gewißheit absprechen, so irren sie, und legen damit den Grund zu dem Scepticismo.«⁵⁶

3. Die Descartes-Lektüre der Wolffianer

Thomasius' Schüler und Anhänger verstehen sich als Gegner der Erkenntnistheorien von Leibniz und Wolff. Bei der Beschreibung der Sinnesempfindung gilt dies allerdings nur für die Frage des *commercium mentis et*

corporis und die Annahme angeborener Ideen. Bei der Frage der Verlässlichkeit der Sinne vertreten Wolff und seine Schüler eine den Thomasianern vergleichbare Position. Wolff stützt sich hierfür – wie Thomasius – auf Descartes' Beschreibung der physischen Sinnesempfindung als eine von den äußeren Objekten in die Sinnesorgane treffende und dort durch die Nerven weitergeleitete Bewegungsübertragung und trennt diese kategorial von der seelisch-geistigen Empfindung. Bereits 1713 definiert er die Sinnesorgane als ein Vermögen, die dem Körper äußerlichen Dinge ›unmittelbar‹ zu empfinden: »Das Vermögen, Dinge, die ausser uns sind, unmittelbar zu empfinden, führet den Namen der Sinnen, deren man fünf zu zehlen pfelet, als Sehen, Hören, Fühlen, Riechen, Schmecken«. ⁵⁷ Dank der durch die Sinne passiv weitergeleiteten Impulse verfüge der Mensch über einen möglichen, das heißt nach Wolffs Terminologie über einen auf Gründen beruhenden Zugang zur äußeren Welt, ⁵⁸ von dem sich – anders als für Descartes – ein Erkenntnisanspruch ableiten lasse:

Wenn wir durch die Sinnen zu einem Begriffe geleitet werden; so ist nicht zu zweiffeln, daß er möglich sey. Denn wer wolte zweifeln, daß dieses seyn könne, welches wir würcklich antreffen; daher legen dergleichen Art Begriffe einen sichern Grund zu richtiger Erkänntniß. ⁵⁹

Für die Thomasianer beschränkt sich dieser Erkenntnisanspruch – wie oben gezeigt – auf die Existenz und Wirkung einzelner Dinge. Die Erkenntnis des Wesens und der Ursache dieser Dinge bleibt hingegen dem Verstand vorbehalten. Auch Wolff vertritt diese Unterscheidung. Anders als Thomasius beschäftigt er sich aber auch ausführlich mit den Argumenten der skeptizistischen und theologischen Sinneskritik. Seine Beschreibung des umgekehrten Bildes auf der Retina und den Problemen der Distanz- und Größenwahrnehmung zeigen, dass Wolff sowohl mit dem zeitgenössischen Wissen der Anatomie und Optik, als auch mit den Theorien der Sinnesempfindung von Euklid bis Kepler und von Descartes bis Malebranche vertraut ist. ⁶⁰ Vor allem in der Deutschen Teleologie (1723) und in seinen naturforschenden Schriften (1721-1722) stellt Wolff dabei einen Aspekt in den Vordergrund, der zu den zentralen Problemen der Theorien der Sinnesempfindung des siebzehnten Jahrhunderts ebenso wie der skeptizistischen und theologischen Sinneskritik gehört: Die Sinnesorgane binden die menschliche Wahrnehmung an einen bestimmten Raum zu einer bestimmten Zeit und an eine begrenzte Perspektive. Dem Menschen sei damit, so Wolff, nur jeweils eine »besondere Probe von dieser / oder jener göttlichen Vollkommenheit« zugänglich. ⁶¹ Die menschliche Sinnesempfindung und so auch die Möglichkeit, die umgebende Welt zu erkennen, sind damit notwendig begrenzt: »so lernen wir dadurch die enge Schrancken unserer

Sinnen und unserer Einbildungs=Krafft erkennen / und ihren Grad der Vollkommenheit / wie geringe er ist / ermessen«. ⁶² Der von Wolff verwendete Begriff der ›Probe‹ zeigt jedoch, warum er aus dieser Beschränktheit der physischen Sinne keinen allgemeinen Zweifel oder gar die These von einer Subjektivität der Wahrnehmung ableitet. Selbst in dem von seinem Körper bestimmten Ausschnitt der äußeren Welt kann der Mensch die Existenz und Wirkung einzelner Dinge erkennen, indem er sie von anderen Dingen deutlich unterscheidet. Von dieser Erkenntnis lasse sich auf die den Ausschnitt überschreitende Welt schließen, selbst wenn die vollständige Einsicht in die gesamte materielle Welt Gott vorbehalten bleibe. In seinen naturforschenden Schriften bemüht sich Wolff, diese Annahme anhand der mikroskopischen Betrachtung von Sandkörnern am praktischen Beispiel vorzuführen. Das Unternehmen scheitert an der Vielfalt des selbst an einem einzelnen Sandkorn zu Unterscheidenden und der Tatsache, dass jedes schärfere Mikroskop die zuvor für deutlich gehaltene Empfindung als undeutlich denunziert. ⁶³

Obleich der durch die Sinne vermittelte Eindruck damit nur in den wenigsten Fällen eine deutliche Unterscheidung der einzelnen materiellen Dinge erlaubt, halten Wolff und seine Schüler an der These von der Verlässlichkeit der Sinnesempfindung fest. Sie führen jedoch die rein quantitative Erklärung (Übertragung von Bewegungsimpulse) in eine qualitative über und legen so die Grundlage für den Übergang von einer epistemologischen zu einer ästhetischen Auseinandersetzung mit der sinnlichen Empfindung. Johann Christoph Gottsched (1700-1766) beschäftigt sich so mit der Frage, ob es nicht ein dem undeutlichen Sinneseindruck entsprechendes Erkenntnisvermögen geben könne, welches die Vielfalt der Dinge innerhalb des vom Körper bestimmten Ausschnitts zwar nur ›verworren‹, aber doch ›klar‹ erkennen könne. ⁶⁴ Was dabei erkannt wird, ist nicht mehr in erster Linie die Existenz und Wirkung einzelner Dinge – die hierfür deutlich voneinander unterschieden werden müssten –, sondern ihre Verteilung im Raum. Als Beispiel führt er den Blick in den nächtlichen Sternenhimmel an, bei dem der Mensch die ›Übereinstimmung des Mannigfaltigen‹ ⁶⁵ empfinde, ohne jedoch die einzelnen Sterne deutlich voneinander unterscheiden zu können (Abb. 1). Dieser Empfindung entspreche eine ›untere Erkenntnis-kraft‹: »Den untern Grad der erkennenden Kraft nennen wir denjenigen, da sich ein empfindendes Wesen die Dinge nur klar und verwirrt vorstellt und abbildet«. ⁶⁶

Auch Gottsched beschäftigt sich ausführlich mit den Theorien der sinnlichen Empfindung um 1700 und teilt Wolffs Auffassung, dass die körperlichen Vorgänge von der seelisch-geistigen Empfindung kategorial getrennt seien. Zwischen beiden herrsche jedoch – Leibniz folgend – eine notwendige Übereinstimmung. Gottsched sieht dies durch die alltägliche

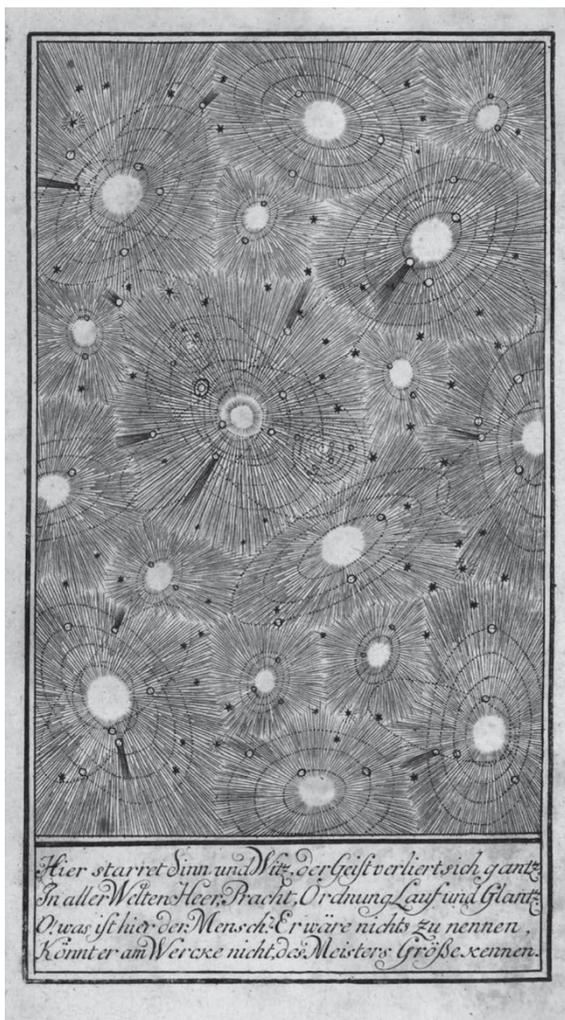


Abb. 1: Gottsched, *Erste Gründe der gesammten Weltweisheit*, 1733, Frontispiz.

Erfahrung bestätigt.⁶⁷ Sein Interesse an der Sinnesempfindung zielt jedoch – anders als dasjenige Thomasius' und Wolffs – nicht auf die Ausarbeitung einer Erkenntnistheorie und -methode, welche die körperliche Sinnlichkeit mit einbezieht ohne zugleich die Gefahr des Skeptizismus heraufzubeschwören, sondern auf die anthropologische Begründung einer Theorie der Künste. Gottsched nimmt so an, der Mensch erkenne am Sternenhimmel

nicht nur verworren die ›Übereinstimmung des Mannigfaltigen‹, sondern könne auch beurteilen, ob diese ›schön‹ oder ›hässlich‹ sei:

Wenn man in zusammengesetzten Begriffen viel übereinstimmendes wahrzunehmen vermeynet; selbiges aber nicht deutlich aus einander setzen, oder die Regeln der Vollkommenheit, die darinn befindlich sind, erklären kann: so urtheilet man, ein Ding sey schön (256. §); wie wir im Gegenfalle dasselbe für häßlich halten. Diese Kraft der Seele, von einer klar empfundenen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit zu urtheilen, heißt der Geschmack.⁶⁸

Ein Blick in die Natur oder auf ein Kunstwerk vermittele dem Menschen so einen Sinneseindruck, den er verworren erkennen und dessen Schönheit er beurteilen könne – noch vor und unabhängig von einer deutlichen Erkenntnis der einzelnen Dinge und ihrer Anordnung. Dieses Geschmacksurteil sei weder subjektiv, noch den jeweiligen Moden unterworfen, da, so Gottsched, der Mensch sich auf seine Sinnesempfindung verlassen könne: »Die Regeln nämlich, die auch in freyen Künsten eingeführet worden, kommen nicht auf den bloßen Eigensinn der Menschen an; sondern sie haben ihren Grund in der unveränderlichen Natur der Dinge selbst; in der Uebereinstimmung des Mannigfaltigen, in der Ordnung und Harmonie«. ⁶⁹ Verlässlich ist damit nicht die Erkenntnis der Existenz und Wirkung der einzelnen Dinge, sondern die Empfindung der ästhetischen Qualität eines Gesamteindrucks, dessen Wahrheitsanspruch sich auf die von den Sinnesorganen passiv übermittelte Ordnung der göttlichen Schöpfung stützt. Nur wenige Jahre vor Alexander Gottlieb Baumgartens (1714-1762) Dissertationsschrift *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* (1735) überschreitet so die These von der Verlässlichkeit der Sinne den Rahmen der philosophischen Erkenntnistheorie und steht mit einem Bein in einer anthropologisch begründeten Ästhetik und mit dem anderen in einem physikotheologischen Weltbild.

Beruhend bei Descartes die körperlichen Sinnesimpulse – wie die gesamte materielle Welt – auf einer mechanischen Bewegungsübertragung und schließt Thomasius hieraus – gegen Descartes –, dass die seelisch-geistige Empfindung sich für die Erkenntnis der Existenz und Wirkung der einzelnen Dinge auf diese Impulse verlassen kann, so verschiebt Wolff diese Annahme, indem er das Erkennen als Resultat einer deutlichen Unterscheidung bestimmt und so die prinzipielle Begrenztheit der auf den Sinneseindrücken beruhenden Erkenntnisfähigkeit in den Vordergrund rückt. Dennoch hält Wolff – wie auch Gottsched – an der Zuverlässigkeit dieser Eindrücke fest und nimmt an, dass der Mensch hier zwar die einzelnen Dinge nicht deutlich, aber ihren Zusammenhang doch ›verworren‹