

HERMAEA
GERMANISTISCHE FORSCHUNGEN
NEUE FOLGE

HERAUSGEGEBEN VON HANS FROMM
UND HANS-JOACHIM MÄHL

BAND 60

GEORG STANITZEK

Blödigkeit

Beschreibungen des Individuums im 18. Jahrhundert



MAX NIEMEYER VERLAG TÜBINGEN

1989

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Stanitzek, Georg:

Blödigkeit : Beschreibungen des Individuums im 18. Jahrhundert / Georg Stanitzek. –
Tübingen : Niemeyer, 1989

(Hermaea ; N.F., Bd. 60)

Zugl.: Bielefeld, Univ., Diss., 1985

NE: GT

ISBN 3-484-15060-2 ISSN 0440-7164

© MAX NIEMEYER VERLAG TÜBINGEN 1989

Alle Rechte vorbehalten. Ohne ausdrückliche Genehmigung des Verlages ist es nicht
gestattet, das Buch oder Teile daraus photomechanisch zu vervielfältigen. Printed in
Germany. Satz und Druck Allgäuer Zeitungsverlag GmbH, Kempten. Einband: Heinr.
Koch, Tübingen.

*Leicht fanget aber sich
In der Kette, die
Es abgerissen, das Kälblein.*

Friedrich Hölderlin

Vorwort

»Chaque siècle a introduit ou abandonné quelques mots dont quelques-uns étaient mots de premier rang«, hat Paul Valéry notiert (*Cahiers*, Bd. 14, S. 598) und in diesem Sachverhalt eine besondere Herausforderung für die Geschichtsschreibung gesehen. »Blöde« ist heute ein denkbar unscheinbares Wort, zudem eines, dessen Gebrauch in der Schriftsprache gewisser Lizenzen bedarf; »Blödigkeit« ist ein spätestens seit der Mitte unseres Jahrhunderts veralteter Terminus, an dessen Bedeutungen der Duden nur noch mit dem knappen Eintrag »Schwäche, Scheu, Schüchternheit« erinnert. Die vorliegende Arbeit versucht zu zeigen, daß diesen Wörtern im 18. Jahrhundert ein Status ersten Ranges zukam. In methodischer Engführung von Begriffs- und Literaturgeschichte entfaltet und belegt sie die These, daß in Blödigkeit eine Kategorie zu sehen ist, welche für das Selbstverständnis des Individuums und der Literatur jener Übergangsepoche eine signifikante Rolle spielte. Der literaturhistorische Durchgang durch verschiedene Funktionskontexte des Begriffs kann deshalb zugleich als eine Geschichte der Reflexion auf die Lage des Individuums im 18. Jahrhundert gelesen werden. Diese Anlage der Untersuchung am Leitfaden der Probleme des – und: mit dem – Blöden erlaubt es, auch Kehr- und Schattenseiten derjenigen Prozesse mitzubeleuchten, welche man gemeinhin als gesellschaftliche Emanzipation des ›Menschen‹ oder ›Subjekts‹ respektive als geniale Selbstermächtigung des Autors in der Literatur beschreibt. Wollte man, zwangsläufig ein wenig verkürzend, das Ergebnis der Studie resümieren, ließe sich vielleicht sagen, daß Blödigkeit letztlich nur eine Art Zögern des Individuums vor dem Eintritt in die Moderne darstellt. Es handelt sich freilich um ein Zögern, das sich in deren Verlauf immer erneut wiederholen zu sollen scheint und eben deshalb Aufmerksamkeit verdient.

Zur Ausarbeitung der These hat in vielerlei Hinsicht äußere Unterstützung beigetragen. Wenn irgendwo, dann waren allerdings in Bielefeld (wo die Arbeit 1985 der Fakultät für Linguistik und Literaturwissenschaft als Dissertation vorgelegen hat) außerordentlich günstige Voraussetzungen für die Realisierung eines solchen Projekts gegeben. Immerhin bestanden hier Chancen, aus einer glücklichen Konstellation von

intensiv betriebener Literatur- und Sozialgeschichte einerseits, begriffsgeschichtlicher Forschung und soziologischer Systemtheorie andererseits für die Bearbeitung einschlägiger Probleme Gewinn zu ziehen. Ich habe versucht, diese Chancen zu nutzen. Insbesondere gilt mein Dank: Wilhelm Voßkamp für die aufmerksame Betreuung dieser Arbeit; Karl Heinz Bohrer, Rolf Grimminger und Reinhart Koselleck für Ermunterung und anregende Kommentare. Ursula Geitner und Dirk Baecker haben mich mit wichtigen Hinweisen und Diskussionen unterstützt. Holger Dainat, Jürgen Fohrmann, Herbert Jaumann und Harro Müller haben meiner Arbeit ihr kritisches Interesse zugute kommen lassen. Die bibliographische Arbeit der Mitarbeiter(innen) des Informationszentrums der Universitätsbibliothek Bielefeld schließlich hat mir die Lektüre einer Reihe von Texten ermöglicht, welche im Normalfall außerhalb des literaturhistorischen Gesichtskreises bleiben und mir für die Durchführung meines Arguments entscheidende Anregungen gegeben haben. Außerdem danke ich Maria Kohler für bibliographische Hilfestellung im Stuttgarter Hölderlin-Archiv, Joachim Dückert und Wilhelm Braun vom Zentralinstitut für Sprachwissenschaft der Akademie der Wissenschaften der DDR für die freundlich gewährte Einsicht in das Berliner Archiv zur Neubearbeitung des Deutschen Wörterbuchs und der Studienstiftung des deutschen Volkes für ein Promotionsstipendium. Last, not least sei den Herausgebern der *Hermaea*-Reihe für aufmerksames Gegenlesen gedankt.

Bielefeld, im Mai 1988

Georg Stanitzek

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	VII
Einleitung	I
<i>Kapitel I</i>	
Der Blöde in der Schule der Privatpolitik	13
1. »Sprich, damit ich dich sehe«. Blödigkeit und die politische Rhetorik der Frühaufklärung	13
2. Blödigkeit oder Melancholie? Ihre Nähe, ihre Differenz	27
3. Privatpolitische Technik: der Augenblick der Gelegenheit	50
<i>Kapitel II</i>	
Im Übergang zur Moderne: Auflösung der sozialen ›Wesenkette‹	61
1. Blödigkeit als Ordnungsmetapher	61
2. Von der Laufbahn zur Karriere	71
<i>Kapitel III</i>	
Vorwärtsverteidigung ›menschlicher‹ Konversation unter bürgerlichen Vorzeichen: empfindsame Probleme mit Blödigkeit	83
1. Politik und Klugheit im Visier der ›Schein‹-Kritik	83
2. Konversation der Pietisten: aufrichtige Bestrafung	86
3. ›Vollkommene Identität‹: Reformulierungen des Perfektionsideals menschlicher Gesellschaft durch Zärtlichkeit und Empfindsamkeit	92
3.1. Aufrichtigkeit – Naivität – Einfachheit. Hyperbolische Entwürfe der Popularphilosophie	92
3.2. Blödigkeit und Gelegenheit: bedrohte Identität, bedrohte Perfektion	117
3.3. Das tiefe Schweigen: der Blöde, verstrickt in empfindsame Zeichen	125
4. Grenzen zärtlicher Moral	147
4.1. Die moralisierende Literatur im Gattungskontext	147
4.2. Konsequenzen aus dem Dilemma der Perfektionsmoral	150

4.3. Perfektibilität: Blödigkeit als Augenblick der Bifurkation von Selbst- und Eigenliebe	156
---	-----

Kapitel IV

Kunst, Künstler, Gesellschaft	169
1. Die Lösung Rousseaus: der blöde Charakter, der Ursprung des Werks	169
2. Porträt des Dichters als blödes Genie	186

Kapitel V

Blödigkeit und Bürgertum. Das moderne Individuum in der Über- gangsgesellschaft	205
1. Außenperspektive	205
2. Innenperspektive	217
3. Nationalcharakter	222
4. Jenseits der Konversation	223
5. Das Reservat des weiblichen Geschlechtscharakters	233

Kapitel VI

Friedrich Hölderlins Ode <i>Blödigkeit</i>	243
Literaturverzeichnis	277
Sachregister	319

Einleitung

Der Gegenstand dieser Studie dürfte befremden. Wer sich dem heutigen Sprachgebrauch gemäß, wenn von »Blöden« die Rede ist, zunächst Dumme vorstellen wird, dem muß das Unternehmen, anhand von in der Hauptsache entlegenen literarischen Texten eine Geschichte der Blödigkeit zu schreiben, vorderhand ebenso wenig angebracht erscheinen wie der Aufwand, den ihr Nachvollzug bereitet. Doch es geht um nichts weniger als um exotisch-historistische Mikrologie. Vielmehr handelt es sich bei Blödigkeit um ein Konzept, dessen Bedeutung für die Beschreibung und Selbstbeschreibung von Individuen im Übergang zur Moderne kaum überschätzt werden kann. Als blödes erscheint und begreift sich das Individuum in jenem Prozeß, der es aus dem Gehäuse heraustreten läßt, als das die Ordnungen der alten Gesellschaft zu denken waren. Die Bedeutungsentwicklung von Blödigkeit registriert – und läßt sich deshalb lesen als – die ereignisreiche Geschichte von Versuchen, die Situation dessen zu erfassen, zu handhaben und zu bewerten, der auf die Sicherheiten Verzicht leistet, welche ihm die Möglichkeit einer Einordnung als Teil in einem topologisch beschreibbaren Ganzen von Konversationsverhältnissen gewährte. Blödigkeit, zunächst selbst ein Konzept der älteren Ordnungsmetaphysik und Konversationspragmatik, bezeichnet in der Folge die unsichere Überreflexion des mit den ungewissen Chancen und unwägbaren Risiken einer Herkunft und Zukunft entzweierenden Moderne konfrontierten einzelnen. Ihn beobachtet die vorliegende Untersuchung. Sie zeigt ihn in der einsamen Reflexion am Rande der Melancholie; sie zeigt ihn beim Versuch, durch moralische Restriktionen die Sicherheit wiederzugewinnen, die verloren ist; und sie zeigt ihn schließlich auf der Flucht nach vorn, in die Apotheose der Unsicherheit, in die Literatur als autonome Kunst. Die Aktualität einer Moderne, welche nicht aufhört, sich in der Differenz zu ihrer Vorgeschichte zu begreifen und in der Differenz jene Vorgeschichte präsent zu halten, begründet die Aktualität dieser Beobachtungen. Das Veralten der Wortbedeutung und, was das in den Titel dieser Arbeit gestellte Nomen angeht, auch des Wortkörpers tut nichts zur Sache, sondern ist in bezug auf diese zufällig.

Zweifellos gehört »Blödigkeit« zu jenen Momenten der Sprache des 18. Jahrhunderts, in welchen sie für die heutige Lektüre bereits den Charakter einer Fremdsprache angenommen hat. Sie bedarf der Übersetzung, und entsprechend setzt ein Befund über die Relevanz des Terminus den Nachweis seiner historischen Bedeutung voraus. Einem Versuch, diesen Nachweis zu führen, stellt sich systematisch also zunächst eine genuin philologische Aufgabe, die Erforschung des Wortsinns. Dazu gibt es kaum Vorarbeiten. Sieht man von einigen Stellenkommentaren ab, so wurde dem Terminus von literatur- und begriffsgeschichtlichen Forschungen bislang keine Aufmerksamkeit geschenkt, er wurde überlesen. Das ist vielleicht kein Zufall, denn er gehört zum semantischen Instrumentarium einer Technik der Abstimmung von Individuen auf ihre soziale Umwelt, und erst einer Kombination von semantischer Analyse und sozialhistorischer Fragestellung erschließt sich daher seine Bedeutung. Denn nur unter der Voraussetzung mitlaufender Aufmerksamkeit auf die soziale Sinndimension der historischen Texte verrät sich der Lektüre der Wortsinn hinreichend, daß jene Ahnung sich einstellt, welche es ratsam erscheinen läßt, den Zusammenhang seiner Verweisungen zu entfalten. Dann erweist sich, daß jene Übersetzungsvorschläge, wie sie etwa in Werkkommentaren geboten werden, den Beschränkungen ihres Funktionszusammenhangs unterliegen. Als Erläuterungen zu Stellen klassischer Texte dienen sie deren gegenwärtiger Aneignung, indem sie eine reibungslose Lektüre des Traditionsguts gewährleisten. Auf dem Weg zu dessen Verständnis erscheint der unverständliche Terminus als Hindernis, und dem Stolpernden bietet der Kommentar ein Geländer. Was sich als Wissenslücke darstellt, überbrückt er auf dem kürzesten Weg, indem er nach Maßgabe der »Lesbarkeit« des Werks stimmigen Sinn präsentiert. Auf entsprechende Weise ist auch »blöde« – kein seltenes oder besonders »gewähltes« Wort in Texten des 18. Jahrhunderts – häufig übersetzt worden; etwa als »schüchtern«, »schamhaft«, »verzagt« oder »schwach«. Solche Angaben resultieren aus einem Vorgehen, das formal den methodischen Anforderungen hermeneutischer Verfahrensweise genügt: Über lexikalische Hilfsmittel versichert man sich des Stellenwerts eines unverständlichen Worts in der historischen Semantik, in Schleiermachers Terminologie: seines Sprachwerts, um auf der Grundlage des Befundes eines Spektrums möglicher Bedeutungen die im Kontext der je fraglichen Textstelle vorliegende, den Lokalwert, zu ermitteln.¹

¹ Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers, hg. u. eingel. v. Manfred Frank, Frankfurt/M. 1977, S. 134f.

Nun ebnet aber mitunter der Einsatz dieses Verfahrens tatsächlich die Differenz ein, welche sich angesichts der Unverständlichkeit auftut. Sie wird behandelt, als liege ein Versprecher vor, den man wenn nicht stillschweigend, so doch ohne viel Aufhebens korrigiert. Der Kommentar ersetzt den veralteten Ausdruck durch einen gebräuchlichen, indem er im historischen Lexikon ein Synonym aufsucht, das von den Selbstverständlichkeiten der Gegenwartssprache her gesehen sinnvoll wirkt und den Sinn der Stelle als ›lebendig gebliebenen‹ erscheinen läßt. Mit der Unterstellung der Identität des Gemeinten wird suggeriert, Blödigkeit sei einem Arsenal gegenwärtiger Wissensbestände unmittelbar einzuverleiben. Man übersieht dann mit einer gewissen Zwangsläufigkeit, daß es sich häufig nicht um ein beliebiges Wortvorkommen handelt, sondern mit ihm auf für die Zeitgenossen sehr genau umrissene und mitunter außerordentlich brisante Konzepte verwiesen wird. Das aber impliziert die Gefahr, mit dem semantischen zugleich einen Sachzusammenhang zu verfehlen, von dem vorab nicht ausgemacht werden kann, ob er nicht auch für die Lektüre des je vorliegenden Textes von womöglich erheblicher Bedeutung ist.

So zu verfahren, ist freilich durch die Regeln ›grammatischer Interpretation‹ nur bedingt und im übrigen für bestimmte Gegenstände, etwa poetische und unter diesen insbesondere für Lyrik, überhaupt nicht gedeckt. Vielmehr ist der beschriebene Usus nur – pragmatisch sicher unvermeidliche – Folge einer speziellen Programmierung von Verstehensprozessen, welche es nahelegt, mögliche Untersuchungen auf die Besonderheit von Werken respektive Autoren zu dirigieren. Für diese gilt dann die Prämisse historischer Individualität in privilegierter Weise, obwohl sie doch – selbst unter der Voraussetzung, daß man die Differenz von Besonderem und Allgemeinem zum Ausgangspunkt von Textanalysen machen wollte – methodisch nicht für dieses Phänomenniveau zu reservieren ist. Demgegenüber versucht die vorliegende Untersuchung, die Aufgabe der Übersetzung ernstzunehmen. Sie ist sozusagen um den historischen Eigensinn von »Blödigkeit« zentriert, indem sie Bedeutungen, je gegebene Konnotationen und Oppositionen und entsprechende Bedeutungsnuancen zu explizieren unternimmt, um schließlich eine Geschichte der Bedeutungsveränderungen zu skizzieren. Auch eine solche Analyse hat es nun, wenn man so will, mit je Besonderem zu tun; auch die grammatisch-historische Interpretation konstruiert ihren Gegenstand.² Gerade unter der Voraussetzung dieser Spezialisierung der

² An die damit vorliegende Parallele zur ›psychologischen‹ bzw. technischen hat zu Recht

Fragestellung, welche dazu zwingt, die Einheit(en) des Gegenstands selbst zu konstituieren, stellt sich besonders deutlich und dringlich ein allgemeines Problem, das keineswegs nur auf der Ebene von einzelnen Äußerungen und Werken anzusiedeln ist: »Jede Übersetzung ist eine unbestimmte, unendliche Aufgabe.«³ Der bloße gute Wille zur Übersetzung irrt kriterienlos durch die Sprache. Wie jemand, der einer Sprache noch nicht mächtig ist, sich im einsprachigen Wörterbuch von Eintrag zu Eintrag verwiesen sieht, müßte die Untersuchung, würde sie sich nicht ›Stopregeln‹ geben, von einer Okkurrenzstelle zur nächsten, von Text zu Kontext und wiederum dessen Kontexten sich führen lassen, ohne je Bedeutung festzustellen.⁴

Sprache ›als solche‹ erlaubt keinen Zugriff auf Bedeutung; Bedeutung wird nur faßbar im Funktionszusammenhang. Wer übersetzen, also Bedeutung arretieren will, muß Typen von Gebrauchsweisen, Kontexte identifizieren und unterscheiden. Es hat wissenschaftsgeschichtliche Gründe, daß eine literaturwissenschaftliche Expedition, welche diesen Problemen begegnet, nicht gerade reichlich mit Bordmitteln versehen ist.⁵ Bereits der Begriff des Kontexts ist in gewisser Weise mißlich, denn er verweist schon in seiner sprachlichen Form zurück auf den ›Text‹, bezogen auf dessen ›materiale‹ Singularität er eine gewisse Beliebigkeit und Austauschbarkeit zu signalisieren scheint. Methodisch liegt hier ein Problem, für das Konzepte wie »Diskurs« (Michel Foucault), »Formular für Formulare« (Jürgen Frese), »Satzuniversum und -verknüpfung« (Jean-François Lyotard) sich als Lösungen anzubieten scheinen. Möglicherweise ließen sie sich nutzen als Beschreibungsverfahren für diejenigen Bedingungen, unter welchen Elemente der Sprache als Momente der Rede in Kontexte einrasten derart, daß das mit einem Wort gegebene Bedeutungskontinuum sich auf eine bestimmte Bedeutung reduziert.⁶ Nun sind diese Verfahren zum einen nicht hinreichend erprobt, daß sie sich für eine einfache Applikation eignen; und zudem ist die Frage nach der Einheit etwa eines ›Diskurses‹ bislang nicht zufriedenstellend

erinnert: Hendrik Birus, *Hermeneutische Wende? Anmerkungen zur Schleiermacher-Interpretation*, in: *Euphorion* 74 (1980), S. 213–222, hier S. 217.

³ Friedrich Schlegel, *Philosophie der Philologie*, m. e. Einleitung hg. v. Josef Körner, in: *Logos* 17 (1928), S. 1–72, hier S. 42.

⁴ Samuel Weber, *Institution and Interpretation*. Afterword by Wlad Godzich, Minneapolis 1987, S. 145.

⁵ Siehe dazu Karlheinz Stierle, *Historische Semantik und die Geschichtlichkeit der Bedeutung*, in: Reinhart Koselleck (Hg.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart 1978, S. 154–189, hier S. 155ff.

⁶ Ebd., S. 170ff.

geklärt.⁷ Ähnliches gilt für Skizzen einer Historie von ›Mentalitäten‹.⁸ Am ehesten haben sich wohl die von Reinhart Koselleck und anderen entwickelten begriffsgeschichtlichen Verfahren der Verschränkung von Semasiologie, Onomasiologie und Sachgeschichte bewährt,⁹ so daß auf sie zurückgegriffen werden kann. Die Ergänzung von semasiologischer und onomasiologischer Fragestellung¹⁰ gestattet es, den Bereich im engeren Sinne linguistisch-wortgeschichtlicher Forschung hin auf eine Problemgeschichte zu überschreiten. Nicht jedes Vorkommen und jede Bedeutung eines Worts zählt dann mehr: Daß etwa auch ›physisch schwach‹ oder ›blind‹ im 18. Jahrhundert noch zum Bedeutungskontinuum von »blöd« gehören, wird in Klammern gesetzt. So kann Blödigkeit als Bezeichnung eines spezifischen Problems der Positionierung von Individuen in der Welt des Sozialen ins Zentrum der Untersuchung gestellt und wiederum nach je unterschiedlichen Formen der Formulierung dieses Problems weitergefragt werden; und auf jene Bedeutung ›physisch schwach‹ wird man nur dann zurückgehen, wenn ein entsprechender Wortgebrauch etwas zum auf diese Weise eingegrenzten Sachzusammenhang beizutragen scheint. Erst unter den so eingeschalteten funktionalen Gesichtspunkten wird Reihenbildung und damit die Ermittlung von stabilen Bedeutungen möglich sowie – vor deren Hintergrund – dann innovativer Wortgebrauch abhebbar und Bedeutungsgeschichte im Rahmen einer Problem- und Sachgeschichte beschreibbar.

Ihren allgemeinen Problemhorizont versucht diese Geschichte der Blödigkeit aus den Thesen zur Gesellschafts- und Semantikevolution zu gewinnen, die von systemtheoretischer Seite formuliert worden sind.¹¹ Demzufolge sind die semantischen Phänomene je als Fakta und – unter bestimmten Bedingungen – als Faktoren im ›Kontext‹ des Übergangs von primär stratifikatorischer zu primär funktionaler Gesellschaftsdifferenzierung situiert. Für den Begriff des Gegenstands der hier vorgelegten

⁷ Vgl. Jürgen Fohrmann/Harro Müller (Hg.), *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, Frankfurt/M. 1988.

⁸ Vgl. Hans Ulrich Gumbrecht, *Literaturgeschichte – Fragment einer geschwundenen Totalität?*, in: Lucien Dällenbach/Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.), *Fragment und Totalität*, Frankfurt/M. 1984, S. 30–45, hier S. 36ff.

⁹ Reinhart Koselleck, *Einleitung*, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. XIII–XXVII, insbesondere S. XIXff.; ders., *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte*, in: ders. (s. Anm. 5), S. 19–36.

¹⁰ Zu ihrem Verhältnis siehe: Oskar Reichmann, *Germanistische Lexikologie*, 2., vollst. umgearb. Aufl. v. »Deutsche Wortforschung«, Stuttgart 1976, S. 23ff.

¹¹ Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1980/1981.

Arbeit sind damit vor allem zwei organisierende Gesichtspunkte gewonnen: Die Genese der Moderne erscheint so, grob gesprochen, zum einen als ein Prozeß, in welchem die Individuen von Gesellschaft ›freigesetzt‹ werden derart, daß die Stellung des einzelnen nicht mehr den Inklusionsvorgaben einer ständisch-hierarchischen Gesellschaftsordnung folgt, auf welche bezogen die Menschen als Teile eines Ganzen gesehen werden konnten. Statt dessen erhalten die Beziehungen der – vorab: exkludierten – Individuen auf Gesellschaft den Charakter von je kontingenten Inklusionsprozessen. Zum anderen wird der Übergang zur Moderne begreifbar als Prozeß der Systemdifferenzierung, in welchem Literatur als Kunst die Autonomie eines gesellschaftlichen Funktionssystems gewinnt und mit ihr zurechtzukommen suchen muß.¹² Beide Prozesse sind eng aufeinander bezogen. Aus der Perspektive der Literatur: Sie spezialisiert sich – gerade in jener Phase des Autonomiegewinns – über die Formierung von Medien der Reflexion auf die neuen, schwierigen, anforderungsreichen Bedingungen individueller Existenz. Nicht zufällig wird etwa – um nur eine der einschlägigen und bis heute nicht veralteten Figuren zu nennen – der trotzig-besondere und eben deshalb verzweifelt-einsame Dichter zum repräsentativen Emblem der Moderne überhaupt stilisiert. Aus der Perspektive der Individuen: Ihnen wird das Sozialsystem Literatur zum Resonanzraum ›idiotischer Schönheit‹ (Herder), zur Adresse nuanciert-eigentümlicher Kommunikation und zum Realisierungsbereich unwahrscheinlicher Biographien.

Im Gefolge dieses heuristisch-theoretischen Vorgriffs werden entscheidende Funktionen der in Frage stehenden Kategorie faßbar. In beiden hier skizzierten Hinsichten, sowohl in der auf die Geschichte des Individuums wie auch auf die Ausdifferenzierung autonomer Literatur, spielt sie eine wichtige Rolle: »Blödigkeit« gerät als Element der auf Interaktion und Personenbeschreibung bezogenen Semantik in der ständischen Gesellschaft mit dieser im 18. Jahrhundert in Bewegung. Die Probleme, welche sich dem menschlichen Individuum stellen, das sein Leben nicht mehr als von ständisch festliegenden Laufbahnen reguliert begreifen kann (oder will) und statt dessen auf ›Selbstbestimmung‹ unter kontingenten Bedingungen verwiesen ist, werden von den Betroffenen selbst als solche des Blöden begriffen und diskutiert. Und dies gilt insbesondere – und auf besondere Weise – für die Position des Dichters, für Karrieren im Kontext der Kunst, welche ihrerseits als soziales Funk-

¹² Vgl. dazu ders., Das Kunstwerk und die Selbstreproduktion der Kunst, in: Delfin, H. 3, 1984, S. 51–69.

tionssystem eine höchst prekäre Karriere startet. Die Respezifikationsmöglichkeiten, welche der Einsatz des generalisierenden theoretischen Rahmens eröffnet, beweisen sich im Anschluß an und im Aufschluß über das historische Material.

Freilich sind von der skizzierten Abstraktionsebene weder unmittelbare Rückschlüsse auf semantische Detailbefunde gestattet, noch lassen sich umgekehrt diese in einem systematisch vorgegebenen Raster einfach aufordnen. Als Beziehung zwischen gesellschaftlicher und semantischer Evolution ist ein komplexes Korrelationsverhältnis anzunehmen, dessen Nichtbeliebigkeit zwar unterstellt werden kann, das aber nicht in Punkt-zu-Punkt-Zuordnungen auszubuchstabieren ist. Den Übergang zur Moderne als Umstellung von stratifikatorischer auf funktionale Gesellschaftsdifferenzierung zu fassen und zum allgemeinen Bezugsrahmen der semantischen Analyse zu wählen, darf über der Prägnanz der Formel nicht vergessen lassen, daß damit außerordentlich verwickelte historische Prozesse thematisiert und daß an den jeweiligen in diesen Prozessen zu situierenden Textbefunden Kontinuität und Diskontinuität mitunter auf komplizierte Weise miteinander verhäkelt sind. Entsprechend stellen sich auch Niklas Luhmanns Arbeiten zur Semantikevolution unter den skeptischen Vorbehalt, daß eine Theorie der gesamtgesellschaftlichen Evolution direkte Aussagen über »Einzelheiten der Wort- und Begriffsgeschichte, der Theorie- und Stilveränderungen« kaum zu motivieren erlaube,¹³ und tragen dieser Skepsis insofern Rechnung, als sie methodisch ihre Ausgangsthese in je unterschiedlich organisierte Hinsichten auf spezifische Sachverhalte differenzieren, etwa auf Phänomene der Differenzierung von Interaktion und Gesellschaft oder auf teilsystem-spezifische Problemlagen. Andererseits ist die Stringenz der Problemexposition dieser Untersuchungen geeignet, streckenweise über die Voraussetzung jenes Vorbehalts hinwegzutäuschen. Und darüber hinaus scheint er insoweit tatsächlich ausgesetzt, als in der weitgehenden Abstinenz gegenüber formalen Text- und literarischen Gattungsbegriffen¹⁴ oder gegenüber der Berücksichtigung von Sprecherrollen (also gegenüber Sachverhalten, die doch jeweils selber bestimmte Problemkontexte implizieren und limitieren) die Respezifikation sich eine deutliche Gren-

¹³ Ders., *Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition*, in: ders. (s. Anm. 11), Bd. 1, S. 9–71, hier S. 42.

¹⁴ Einerseits ist grundsätzliche Skepsis gegenüber dem Gattungskonzept zu verzeichnen (Luhmann [s. Anm. 12], S. 56, Anm. 21), andererseits finden unterderhand dann doch Gattungsdefinitionen Verwendung (vgl. ders., *Selbstreferenz und binäre Schematisierung*, in: ders. [s. Anm. 11], Bd. 1, S. 301–313, hier S. 305).

ze setzt. Es ist dies allerdings keine notwendige, sondern offenbar aus im wesentlichen pragmatischen Gründen so abgesteckte, und eine literaturwissenschaftliche Arbeit wird gut daran tun, sie zu überschreiten, auch und gerade wenn sozialhistorische Fragestellungen die Lektüre leiten. Nur so kommen im übrigen auch an Blödigkeit als Begriff und Phänomen die Vertracktheit und Brisanz der Probleme und Problemlösungsversuche hinreichend genau in den Blick, welche sich einstellen, wenn es die ›alteuropäische‹ Semantik mit modernen Differenzierungs- und Verzeitlichungsprozessen zu tun bekommt – in deren Dienst oder in konservativer Reaktion auf sie. Insofern kann die Untersuchung, wenn sie auch von ihrer Ausgangsstellung her quer steht zu philologisch-literaturhistorischen Dogmatiken,¹⁵ auf das in ihnen versammelte Wissen keinesfalls Verzicht tun, sondern hat es bezogen auf den Gegenstand zu reformulieren. Der historisch-philologisch disziplinierte Rückbezug auf Literaturgeschichte dient der Präzision der funktionalen semantischen Analyse.

Zugleich aber gilt es, selbst ein Kapitel Literaturgeschichte an der Schwelle zur Moderne zu schreiben, denn die Bedeutungsentwicklung von Blödigkeit ist ja ihrerseits Moment der Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert. Wem dieser Einschluß von Wort- respektive Begriffsgeschichte und theoriegeleiteter Abstraktion in Literaturgeschichte als ›konstruiert‹ erscheint, der ist daran zu erinnern, daß zum einen Konstruktion die genuine Aufgabe der Literaturhistorie bildet¹⁶ und daß sie zum anderen sich vom Geschäft einer ›reinen‹ Interpretation gar nicht – es sei denn um den Preis erheblichen Reflexionsverlusts – subtrahieren läßt. Es scheint allerdings zur Eigenart der Philologien zu gehören, immer wieder die konstruktive Basis von Interpretation vergessen machen zu wollen und zu suggerieren, es bestehe die Möglichkeit, statt ihrer für ein vorab gesichertes Terrain ›Kritik‹ zu optieren. »[V]iele haben eine wahre Wuth gegen [...] alle Constructionen,«¹⁷ das

¹⁵ Im Sinne von Erich Rothacker, Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1954, Nr. 6.

¹⁶ Vgl. statt anderer: Heymann Steinthal, Die Arten und Formen der Interpretation [1877], in: ders., Kleine sprachtheoretische Schriften, neu zusammengestellt u. m. e. Einleitung versehen v. Waltraud Bumann, Hildesheim–New York 1970, S. 532–542, hier S. 534. Um Anschluß an konstruktivistische Theoriebildung zu gewinnen, gälte es, sich dessen zu erinnern und das Konzept neu zu formulieren; vgl. als Versuch: Siegfried J. Schmidt, On Writing Histories of Literature. Some Remarks from a Constructivist Point of View, in: Poetics 14 (1985), S. 279–301.

¹⁷ August Boeckh, Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, hg. v. Ernst Bratuschek, Leipzig 1877, S. 27.

ist eine Beobachtung bereits des 19. Jahrhunderts, und sie ist bis heute an den geradezu turnusmäßigen Renaissancen einer Rhetorik der Buchstäblichkeit zu wiederholen. Auch der hier vorgelegte Versuch hat mit einer solchen Situation zu rechnen, erfolgt er doch zu einem Zeitpunkt, der durch die begründete Befürchtung zu charakterisieren ist, die in der jüngsten Konjunktur literaturgeschichtlicher Projekte aufgeführten Gebäude könnten sich als »Spekulationsruinen« entpuppen, da sie kritischen Dekonstruktionen Tür und Tor geöffnet hielten.¹⁸ Als Konsequenz soll aber hier nicht mit Mimikry reagiert werden, der Art etwa, daß die – wie immer lückenhafte – Darstellung nun von vornherein als Ruine angelegt würde. Konsequenz kann vielmehr nur sein, eine Konstruktion von Dekonstruktion selbst vorzusehen. Im Hintergrund der in dieser Arbeit verwendeten konstruktiven Verfahren steht die allgemeine Annahme, daß auch Texte und andere literarische Sachverhalte als Objekte oder »black boxes« zu begreifen sind, die einen Unterschied für einen Beobachter machen. Dessen Geschäft – Interpretation respektive »whitening the black box«¹⁹ – ist es, mit Hilfe von Unterscheidungen jenen Unterschied zu beobachten. Erscheint im Resultat die »black box« als weiß, so gilt dies doch nur innerhalb der Interaktion von Beobachter und Objekt, oder: »innerhalb« der applizierten Unterscheidungen. Unter der Prämisse dieses – hier nur der Knappheit halber in kybernetischer Reformulierung angeführten – hermeneutischen Allgemeinplatzes gilt dann immer auch: »Inside every white box there are two black boxes trying to get out.«²⁰ Und das impliziert zugleich mit der Möglichkeit die Legitimität dekonstruktiver Manöver.

Zum Begriff der Konstruktion ist anzumerken, daß deren Einheit nicht mit der Behauptung einer sich durchhaltenden Identität des Gegenstandes gleichzusetzen ist. Auch die Geschichte von Blödigkeit hat von jener Einsicht auszugehen, die Nietzsche als »Haupt-Gesichtspunkt der historischen Methodik« formuliert hat: »[D]ie ganze Geschichte eines ›Dings‹, eines Organs, eines Brauchs kann [...] eine fortgesetzte Zeichen-Kette von immer neuen Interpretationen und Zurechtmachungen sein, deren Ursachen selbst unter sich nicht im Zusammenhange zu

¹⁸ Harro Müller, Einige Giftpfeile wären nicht so schlecht. Zehn Einwürfe im Zusammenhang von Geschichtstheorie, Hermeneutik, Literaturgeschichtsschreibung, in: Delfin, H. 4, 1984, S. 77–83, hier S. 77.

¹⁹ Ranulph Glanville, The Form of Cybernetics: Whitening the Black Box, in: General Systems Research. A Science, a Methodology, a Technology. Annual North American Meeting Papers, Louisville 1979, S. 35–42.

²⁰ Ders., Inside Every White Box There Are Two Black Boxes Trying to Get Out, in: Behavioral Science 27 (1982), S. 1–11.

sein brauchen, vielmehr unter Umständen sich bloß zufällig hintereinander folgen und ablösen.« Die Konstruktion hat ihren Sinn darin, die in Gestalt der jeweiligen Interpretationen – oder »System[e] von Zwecken«²¹ – gegebenen Unterschiede zu identifizieren und deren Sinn zu interpretieren, ohne den Anspruch, den Gegenstand ab ovo zu beobachten.

Einer einflußreichen Konzeption zufolge sieht man das Ausgangsmaterial von Literaturgeschichte in der Reihung ausgewählter einzelner Werke oder Œuvres. Sie in Registern von Epochen, Stilen, Einflüssen, Genres usw. zu ordnen und nach Möglichkeit unter den einzelnen Registern wiederum nichtbeliebige Relationen zu entdecken, so wäre dann der Konstruktionsauftrag zu beschreiben. Diese Konzeption, welche den Werken die Funktion von »Letztelementen« zuweist, zwingt dazu, die Literaturhistorie als »Interpretation zweiten Grades« zu interpretieren.²² Ihr Recht käme dann nur als abgeleitetes in Frage; die Defizienz ihrer Verfassung wäre darin zu sehen, daß sie auf einer »ursprünglichen« Interpretation aufruhte, als deren Paradigma die Klassikerlektüre angesetzt wird, eine Lektüre, welche »[g]roße Ganze« vor Augen führt. So gesehen, degradierte literaturhistorische Argumentation die Werke zu »Beyspielen«²³ und verhielte sich damit in letzter Instanz immer inadäquat zu ihrem Gegenstand, der als Literatur den Respekt und die Insistenz minuziöser Rekonstruktion der Einzelwerke verlangte. Nach allem, was zur Aufgabe der vorliegenden Untersuchung gesagt worden ist, sollte deutlich geworden sein, daß sie sich diese Annahmen nicht zu eigen machen kann. Dem Vorwurf, in der Konsequenz werde die Kategorie der Werkeinheit überschritten oder vernachlässigt, ist ein Inventar derjenigen Einheiten entgegenzuhalten, welche ihrerseits mit der Privilegierung jener Kategorie aufs Spiel gesetzt werden: etwa die von Motiven, Themen, Konzepten, rhetorischen Strategien und Genres, zu schweigen von der Literatur als sozialem System selbst. Damit ist nicht gesagt, daß man Einheiten von Werken nicht auch – und von Fall zu Fall womöglich in besonderer Weise – zu berücksichtigen haben wird. Wohl aber versteht es sich, daß gerade die genannten Sachverhalte im Mittelpunkt

²¹ Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, in: ders., Werke, hg. v. Karl Schlechta, 6. Aufl., Bd. 2, München 1969, S. 818f.

²² Klaus Weimar, Enzyklopädie der Literaturwissenschaft, München 1980, S. 230.

²³ Karl Gottlob Schelle, Vorschlag, über Deutsche Klassiker als über alte Autoren auf Schulen und Universitäten zu lesen, in: ders. (Hg.), Mnemosyne. Das literarische Journal im Charakter der Literaturbriefe für jeden gebildeten Freund der Literatur und Lektüre, Bd. 1, Zerbst 1803, S. 122–131, hier S. 124.

des Interesses zu stehen haben, akzeptiert man einmal die vorgeschlagene Problemstellung. Und darüber hinaus ist im allgemeinen der Anspruch abzuweisen, eine wie immer detaillierte Exegese eines wie immer klassischen Textes könne systematische Priorität vor der Literaturgeschichte behaupten. Denn sie zehrt ebenso von unhintergehbaren Rückbezügen auf Literaturhistorie wie diese vice versa; würde sie doch einerseits der – nur scheinbar fraglos gegebenen – ›großen Ganzen‹ gar nicht habhaft, ohne sie, und sei es stillschweigend, literaturhistorisch als solche zu identifizieren; und käme sie andererseits über beliebiges Hantieren am Kanon kaum hinaus ohne den Versuch, diejenigen – nur historisch zu verifizierenden – Momente zu erfassen, denen ihr jeweiliger Gegenstand seine spezifische Kontur verdankt. Um die prekäre Text-Kontext-Metapher wieder aufzunehmen: Texte profilieren sich gegen Kontexte; ihr Sinn ist in diese ›zerstreut‹, denn er wird »durch die Tatsachen des Sprachgebrauchs und geschichtlicher Verhältnisse ver= und ermittelt«. ²⁴ Will sagen: Literaturgeschichte unterscheidet sich von Textinterpretation nicht als supplementäres Unternehmen, sondern steht insofern in komplementärer Stellung zu ihr, als Verhältnisse wechselseitiger – in ihrer Form freilich zu unterscheidender – Supplementarität gegeben sind. Der Versuch, diejenigen Konventionen und Relationen zu ermitteln, über welche sich der Sinn der Rede von Blödigkeit bestimmt, hat darin also einen Gegenstand eigenen Rechts. Der die Studie beschließende ausführliche Kommentar zu Friedrich Hölderlins »Blödigkeit« überschriebenem Gedicht sollte geeignet sein zu verdeutlichen, daß gerade eine so ausgelegte Konstruktion dann auch zum Verständnis des kanonischen Textes ihren Beitrag leistet.

Die Frage der Verifikation von auf diesem Wege gewonnenen Ergebnissen bleibt von den genannten Prämissen natürlich unberührt. Die notwendige Distanzierung von jenen Mikrohistorien, welche unter Verweis auf die ›phänomenal gegebene‹ Evidenz eines kuriosen Gegenstandes die Flucht aus den gegenwärtigen Verlegenheiten literaturhistorischer Forschung in den Überraschungseffekt antreten, ist eines. ²⁵ Ein anderes ist die Tatsache, daß sich selbstverständlich die von der Kon-

²⁴ Emil Ferdinand Vogel, Art. »Hermeneutik«, in: Johann Samuel Ersch/Johann Gottfried Gruber, Allgemeine Encyklopaedie der Wissenschaften und Künste, 2. Sektion, 5. Tl., Leipzig 1829, S. 300–322, hier S. 301.

²⁵ Vgl. Jörg Schönert, The Social History of German Literature. On the Present State of Distress in the Social History of German Literature, in: *Poetics* 14 (1985), S. 303–319, hier S. 310 sowie allg. Norbert Mecklenburg/Harro Müller, Erkenntnisinteresse und Literaturwissenschaft, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1974, S. 90ff.

struktion organisierten Befunde je und je gegenüber mikrologischer Betrachtung zu bewähren haben.²⁶ Nur so können ja womöglich problematische Entscheidungen mit plausiblen Alternativen oder der Tatsache letztlcher Unentscheidbarkeit konfrontiert werden. Insofern ist hier auch dem Einsatz von Strategien sein Recht einzuräumen, welche darauf spezialisiert sind, den vermutlich von jeder Interpretation produzierten »residue of indetermination« am Gegenstand zu entdecken und ihn gegen die Interpretation ins Spiel zu bringen.²⁷ Solche Nachkontrolle am einzelnen Sachverhalt mag dazu beitragen, eine etwaige Beliebigkeit funktionaler Bezüge zu erkennen und einzuschränken. Andererseits mag mikrologischer Kritik selbst eine gewisse Beschreibungskapazität in bezug auf Konstruktionsverfahren innewohnen, insofern sie nämlich Kriterien dafür beibringt, wie hoch der Preis einzuschätzen ist, der für den Einsatz jener Verfahren zu entrichten ist, da sie Einsichten immer nur unter Inkaufnahme eines ›blinden Flecks‹ zu organisieren vermögen. In diesem Fall geht freilich Mikrologie selbst in Konstruktion des Gegenstands über, das heißt, sie operiert unter identischen Bedingungen. Ein solcher ›blinder Fleck‹ sei hier gleich benannt: Die Problemstellung verbietet es, die Untersuchung festzulegen auf die (unendliche) Entfaltung des von Einzelmenschen gemeinten Sinns, oder, wiederum in Termini der Text-Kontext-Metaphorik gesprochen: Das ›Subjekt‹ kann nicht als privilegierter Kontext von Texten begriffen werden. Sicher interpretiert die Studie – und sei es implizit – im einzelnen immer auch (im hermeneutischen Sinne:) technisch und ist sie daher auch in dieser Hinsicht kritisierbar. Aber eben weil sie Strategien des Individuums – und nicht zuletzt solchen seiner Emphatisierung – nachforscht, muß sie selbst sich der Emphase enthalten. Hermeneutikkonzeptionen, welche dem Individuum vorab die Qualitäten des Subversiven, Regelüberschreitenden und Unvergleichlichen zuschreiben,²⁸ sind dann denkbar ungeeignet. Denn gerade wer die Feier des Individuums zu beobachten wünscht, sollte tunlichst nicht mitfeiern, sondern darauf achten, wie die ›Leute‹ sich benehmen.

²⁶ Uwe Japp, Beziehungssinn. Ein Konzept der Literaturgeschichte, Frankfurt/M. 1980, S. 232.

²⁷ Paul de Man, The Resistance to Theory, in: Yale French Studies 63 (1982), S. 3–20, hier S. 15 (u. ff.).

²⁸ Vgl. etwa Manfred Frank, Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher, Frankfurt/M. 1977.

Kapitel I

Der Blöde in der Schule der Privatpolitik

1. »Sprich, damit ich dich sehe«. Blödigkeit und die politische Rhetorik der Frühaufklärung

Das Publikum, das im Jahre 1684 Christian Weises *Neu=Erleuterten Politischen Redner* aufschlug, wurde eines Titelkupfers ansichtig, der durch üppiges barockes Rankenwerk den Blick auf eine in mancher Hinsicht merkwürdige Szenerie freigibt. Vor einem flüchtig angedeuteten Horizont erblickte es zwei Knaben, deren einer, mit gesenktem Blick an einem Tisch sitzend, seinen Kopf in die Hand stützt. Diese Gestalt wird von einem um sie herabhängenden Tuch zu einem Teil noch verschattet, und daß sie sich überhaupt dem Betrachter präsentiert, ist offensichtlich dem anderen Knaben verdankt, der den Vorhang mit kräftigem Zugriff gelüpft hat und emporhält. Mit seiner Linken deutet dieser zweite Knabe bestimmt und mit freiem Blick auf die Inscriptio zu seinen Füßen. Diese Geste scheint der erste mit ein wenig unsicher suchender Hand zu wiederholen, wenn auch die bezeichnende Bewegung das Bezeichnete noch nicht präzise trifft, ähnlich einer Kompaßnadel, die sich erst nach einem gewissen Zittern auf den Pol hin ausrichtet. »LOQUERE, UT TE VIDEAM« lautet die Inschrift, »Sprich, damit ich dich sehe!« Und einige Seiten weiter, bevor der Autor noch den Leser im »Perioden-Machen« zu unterweisen beginnt, macht er ihn mit fünf Strophen, in der Art einer Subscriptio, nochmals auf den Kupferstich aufmerksam, um ihm gleichzeitig den Sinn des ganzen Unternehmens zu weisen:¹

¹ Christian Weise, *Neu=Erleutertes Politisches Redner*. Das ist: Unterschiedene Kunstgriffe welche in gedachten Buche entweder gar nicht oder nicht so deutlich vorkommen [...], Leipzig 1684, die im ff. zitierten »Gedanken Über das Kupferblat« unpag. – Die Gestaltung dieses Titelkupfers ist orientiert an demjenigen, welches drei Jahre zuvor – gleichfalls mit der Devise »Loquere ut te videam« – einem anderen »Redner« vorangestellt war: Johann Riemer, *Über=Reicher Schatz=Meister Aller Hohen/ Standes und Bürgerlichen Freud= und Leid=Complimente* [...]. Der Jugend so wohl/ Als auch denen von höhern Jahren/ Welche sich dieser Politischen Zierlichkeit befließigen wollen/ Zum geschwinden Vortheil geschrieben, Leipzig u. Franckfurth 1681. Hier wird eine Person gezeigt, welche, dem Betrachter den Rücken kehrend, in die Betrachtung einer Landschaft versunken ist. Die Darstellung im »Redner« Weises bringt demgegenüber denjenigen, der die Aufforderung zu sprechen ausspricht, selbst ins Bild. – Der Satz,

»So wilstu nicht im Finstern leben
Nach dem das Tuch gehoben ist?
Wilstu dich an das Licht begeben
Da man der blöden Nacht vergist?
Jawol die Sonne stralt dich an
Das man dein Haupt erkennen kan.«

Um Befreiung aus der blöden Situation also ist es zu tun. Es gilt, sich aus objektiver Finsternis und subjektiver Blindheit und Verborgenheit hinauszubegeben an das Licht der Öffentlichkeit. Doch mit der bloßen Präsenz in dieser Öffentlichkeit ist es nicht genug, denn:

»2.
In dessen wer dich recht betrachtet/
Der hat noch nichts von Dir gesehn:
Denn was man lobet und verachtet/
Daß ist im Wercke nicht geschehn.
Wenn dich der Teppicht nicht verhüllt
So bistu doch ein todes Bild.«

Die Beobachter, mit denen zu rechnen ist, haben ihre Kriterien, denen zufolge sie mit Lob oder Verachtung diejenigen qualifizieren, welche sich ihrer Beobachtung aussetzen. Präsenz muß hier notwendig von Präsentation begleitet sein:

»3.
Ein Mensch erkennt seine Seele
Vor einen Sitz der Trefflichkeit:
Und eben dieses ist die Höhle/
Daraus der Ruhm die Zeichen streut.
Ja mangelt diese Seelen Zier/
So bistu nur ein schönes Thier.«

Das heißt: um überhaupt Mensch zu sein, muß einer die Vortrefflichkeit seiner Seele repräsentieren. Die bloß innerliche ›Höhle‹ der Seele bedarf, will sie in den Genuß des ihr zustehenden Ruhmes kommen, des äußeren Scheins der Zeichen. Durch das Medium der sprechenden Selbstdarstellung ausgestreut, illuminieren diese, indem sich das Licht des öffentlichen Raumes in ihnen bricht und speichert, das Ansehen der Person. Die

man möge sprechen, um gesehen zu werden, wird traditionell Sokrates zugeschrieben (siehe z. B. Desiderius Erasmus, *Apophthegmata*, in: ders., *Opera Omnia*, Bd. 4, Lugduni Batavorum 1703, Sp. 162; vgl. Albrecht Schöne, *Aufklärung aus dem Geist der Experimentalphysik. Lichtenbergsche Konjunktive*, 2. Aufl., München 1983, S. 167, Anm. 16); zu Deutung und Bedeutung des Sokrates im Kontext der Privatpolitik: Benno Böhm, *Sokrates im 18. Jahrhundert. Studien zum Werdegange des modernen Persönlichkeitsbewußtseins*, Leipzig 1929, S. 51f.

Zeichenproduktion läßt auf den Produzenten schließen, so wie ein Werkstück auf den Handwerker, der es verfertigt:

»4.

Drum lerne dich zur Rede schicken/
Die muß des Geistes Bote seyn/
So läst man sich mit Ruhm erblicken/
So nimt man Licht und Mittag ein/
Daß man auch in der finstern Nacht
Die Straßen um sich lichte macht/

5.

Die Zunge muß sich frey gewehnen/
Der Mund muß in der Arbeit stehn/
So kan das Werck den Meister krönen/
Daß wir im vollen Lobe gehn.
Nun fange was zu reden an/
Daß ich dich besser sehen kan.«

Blödigkeit, so erläutert Weise, indem er das Bild von der Nacht erneut aufnimmt, ist erst dann abgetan, wenn einer nicht nur im Licht steht, sondern seine Erscheinung auch ins rechte Licht zu rücken weiß.

Der Griff, der in den »Gedancken Uber das Kupferblat« des *Neu-Erleuterten Politischen Redners* nach der Vokabel »blöde« getan wird, ist, so fremd oder trivial sie zumindest in solchem Kontext den heutigen Leser anmuten mag,² in mehrerer Hinsicht glücklich, weil vielsagend: Zum einen wird mit ihr das Jenseits des Raumes evoziert, den es herzustellen, den es sich anzueignen gilt, das Dunkel, das denjenigen umgibt, die Blindheit, von der derjenige befallen ist, der es zum »Politicus« nicht gebracht hat. »Ein blödes Gesicht«, so heißt es 1691 in *Der Teutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs* des Caspar Stieler, ist gleichbedeutend mit »hebetudo, obscuritas visus, caligo oculorum«.³ So ist im Weiseschen Text ex negativo der Einsatz des allegorischen Arsenal der Politik-Lehre erfolgt, eines Arsenal, das ganz von Bildern beherrscht ist, die sich auf das Sehen, den Blick, das Licht beziehen. Der Raum des Lichts, der sich dem Novizen der Politik hinter dem Vorhang eröffnen soll, ist

² Die heutige Bedeutung von »blöde« (vgl. Brockhaus-Wahrig, Deutsches Wörterbuch, Bd. 1, Stuttgart 1980, S. 728) ist um 1700 weitgehend mit dem Wort »tumm« abgedeckt; siehe etwa: Christian Thomasius, Kurtzer Entwurf der Politischen Klugheit/sich selbst und andern in allen Menschlichen Gesellschaften wohl zu rathen/ und zu einer gescheiden Conduite zu gelangen [...], Franckfurt u. Leipzig 1710, S. 12f.

³ Caspar Stieler, *Der Teutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs/ oder Teutscher Sprachschatz*, Nürnberg 1691, Sp. 199.

der Raum der Klugheit, die mit dem Sehen identifiziert wird.⁴ Die Blödigkeit ist dessen Außen. Doch führt das Wort darüber hinaus Konnotationen mit sich, welche geeignet sind, einen spezifischen Mangel ›politischer‹ Qualitäten – so wie die Zeitgenossen sie verstanden – plastisch zu machen: Der Blöde ist auch scheu und schüchtern (›verecundus«, ›timidus«), bange (›meticulosus«) aus Mißtrauen (›diffidentia«) und Furcht (›formido«). Vor allem aber: er schämt sich (›pudibundus«).⁵

Die politische Klugheitslehre, welcher der vorgeführte Text Christian Weises verschrieben ist, ist außerhalb der zuständigen historischen Wissenschaften heute vergessen. Das Bürgertum der Frühaufklärung hat im Konzept der politischen Klugheit sein eigentümliches Sensorium und Instrumentarium, mittels dessen es sich in seiner gesellschaftlichen Umwelt orientiert und von dem geleitet es in ihr handelt. Die Tradition politischer Literatur und politischen Verhaltens des 16. und 17. Jahrhunderts erhält hier eine Wendung, die zur bürgerlichen ›Privat-Klugheit‹ überführt.⁶ Als solche ist die »Politica«, folgt man dem Hübnerschen *Handlungs-Lexicon*, »diejenige Kunst, welche lehret, wie sich ein jeder in seinem Stande klüglich und weislich verhalten, und mit der Zeit zu demjenigen Zweck, welcher seinem Stande gemäß, glücklich gelangen soll«. ⁷ Sie ist Organ der Orientierung nicht mehr nur des Fürsten oder des Hofmanns, sondern eines jeden. Und entsprechend soll der *Kurtze Entwurff der Politischen Klugheit*, den Christian Thomasius 1707 veröffentlicht hat, tendenziell allen »zur praxi« nützlich und heilsam sein: »auch denen/ die nicht vom Studiren/ sondern vom Hofe/ vom Degen/ von der Kauffmannschaft/ Haußwirtschaft u.d.g. Profession machen/ ja auch dem Frauenzimmer/ als welches auch die meisten Maximes mit denen Männern gemein hat«. ⁸ Denn es sind »alle Menschen von Natur Thoren und albern«, bevor sie, entweder eigener Erfahrung oder dem Exempel »fremden Schaden[s]« folgend, den Weg der Klugheit oder ›Privatpolitik‹ beschreiten.⁹

⁴ Vgl. Gotthardt Frühsorge, *Der politische Körper. Zum Begriff des Politischen im 17. Jahrhundert und in den Romanen Christian Weises*, Stuttgart 1974, S. 107ff.

⁵ Stieler (s. Anm. 3).

⁶ Siehe dazu allg. Wilfried Barner, *Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen*, Tübingen 1970, S. 135ff.

⁷ Johann Hübner, *Curieuses und Reales Natur-, Kunst-, Berg-, Gewerck- und Handlungs-Lexicon*, 3. Aufl., Leipzig 1717, s. v.

⁸ Thomasius (s. Anm. 2), Vorrede, unpag. Diese Vorrede stammt vom Übersetzer, George Beyer; vgl. Gottlieb Stolle, *Anleitung zur Historie der Gelahrtheit*, 2. Aufl., Jena 1724, S. 707.

⁹ Thomasius (s. Anm. 2), S. 9.

Die Adoptierung der Politiklehre in das bürgerliche Privatleben darf nicht als eine einfache Übertragung von Herrschaftsperspektiven und -praktiken auf das Feld der Durchsetzung privater Zwecke dargestellt und begriffen werden.¹⁰ Jedenfalls wollten es die Zeitgenossen so nicht verstanden wissen. Im rechtverstandenen Sinn soll Politik nicht von Ethik subtrahiert werden können; beide sind, so heißt es, wie »Weißheit und Klugheit einerley/ und zum wenigsten nicht von einander zu sondern.«¹¹ Dennoch ist das Verhältnis von ethischer Weisheit einerseits und politischer Klugheit andererseits in gewisser Hinsicht uneindeutig, und die Formulierung, mit der Thomasius hier das Verhältnis festzulegen sucht, spricht den Sachverhalt aus, indem sie sich nicht zu einer Entscheidung durchringen kann, die beiden als identisch oder als bloß verschwistert zu bestimmen. Ihre Identität ist Sollwert, und deren letztendlicher Bestand hat zum Garanten das Wissen, daß »zu der höchsten Glückseligkeit« nur das einträchtige Zusammenspiel von Weisheit und Klugheit zu führen vermag.¹² Jene bestimmt das *bonum*, diese aber die Mittel, welche zu seiner Erlangung in Anschlag zu bringen sind. Was nun aber, wenn sich die Mittel vom Zweck zu emanzipieren trachten? Dieser Fall ist in der »narrischen Welt«¹³ durchaus an der Tagesordnung, ja, die politische Klugheitslehre ist auf ihn zugeschnitten: Diejenigen Narren, die nicht als »tumm«, sondern als »listig und verschlagen« gelten müssen, pflegen sich zur Durchsetzung ihrer falschen – d.h. vom *bonum* abweichenden – Zwecke regelmäßig der Klugheitslehre entlehnter Verfahren zu bedienen. Sie üben sich im »angenommenen Schein der Tugend und Weißheit; mit einem Worte: in Betrügerey.«¹⁴ Doch

¹⁰ Vgl. dazu Gotthardt Frühsorge, »Der politische Körper« (Selbstanzeige), in: Archiv für Begriffsgeschichte 12 (1978), S. 81f. sowie Heinz Otto Burger, »Dasein heißt eine Rolle spielen«. Studien zur deutschen Literaturgeschichte, München 1963, S. 91.

¹¹ Thomasius (s. Anm. 2), S. 4.

¹² Ebd., S. 10.

¹³ Der Begriff der »Nartheit« fungiert als fundamentale Opposition zu »Klugheit«; in ihm fassen sich alle von dieser abweichenden Erscheinungen zusammen. Siehe dazu allg. Wolfgang Promies, Bürgertum und Narrentum im 18. Jahrhundert, in: ders., Die Bürger und der Narr oder das Risiko der Phantasie. Sechs Kapitel über das Irrationale in der Literatur des Rationalismus, München 1966, S. 60ff. Den aufklärerischen, »von der Vernunft negativ abgeleiteten Sinn«, welchen das Narrenmotiv im Rahmen der Frühaufklärung erhält, betont Rolf Grimminger, Einleitung, in: ders. (Hg.), Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Bd. 3: Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution 1680–1789, München 1980, 1. Tlbd., S. 39.

¹⁴ Thomasius (s. Anm. 2), S. 12. Thomasius notiert einen offensichtlich schwankenden Wortgebrauch: »Drum ist nicht zu verwundern, wenn in diesem Absehen der Name der Klugheit öfters auch Arglistigen beygeleget wird; Denn da wird der Nahme der Klugheit in weitläufftiger Bedeutung gebraucht/ vor eine behutsame Erwählung dienlicher Mittel ohne Absicht/ ob der Endzweck gut oder böse sey.« (Ebd., S. 38)

hindert das nicht, dem ›arglistigen Narren‹ die Qualität politischer Klugheit abzusprechen. Deren mißbräuchlicher Verwendung zum Trotz wird so dennoch aufrechterhalten:

»Die Arglistigkeit ist eine falsche Klugheit/ (und also eigentlich eine Thorheit) welche einen geschickt macht, solche Mittel zu erfinden/ auszulesen und anzuwenden/ dadurch er in seinem obgleich närrischen Thun den verlangten Endzweck erreichen/ und anderer/ insonderheit weiser Leute Unternehmen verhindern möge.«¹⁵

Gegen die Praxis der arglistigen Narren stellt Klugheit eine Semiotik, die die ›falsche Klugheit‹ als solche zu entziffern vermag. Und darüber hinaus gibt sie Handhabe, die ›Schein-Klugen‹ mit ihren eigenen Waffen zu schlagen. Konsequenz ist freilich, daß ›wirkliche‹ und ›falsche‹ Kluge, derart mit so täuschend ähnlichen Mitteln beiderseits aus- und aufgerüstet, im alltäglichen Handgemenge kaum mehr zu identifizieren sind.

Diese schillernde Relation von Weisheit und Klugheit bildet kein genuines Problem des Bürgertums der Frühaufklärung. Es beerbt hier nur die herkömmliche Literatur politischer Theorie, welche im Spannungsfeld von aristotelischer und machiavellistischer Tradition sich entfaltete. »Die beiden Entwicklungsstränge berührten sich vielfältig und begründeten eine durchgängige Zweideutigkeit des Begriffs ›Politik‹ und seiner Ableitungen.«¹⁶ Prominente Gegenstände der Diskussion sind dabei Stellung und Verstellung, Simulation und Dissimulation, jene Verhaltensweisen also, denen gegenüber der Vorwurf eines amoralischen Machiavellismus immer nahelag. Hinsichtlich dieser Themen ist die Geschichte politischer Klugheit ein Prozeß wachsender Legitimität der entsprechenden Praktiken,¹⁷ ja, bei Gracián werden sie schließlich prinzi-

¹⁵ Ebd., S. 12.

¹⁶ Volker Sellin, Art. »Politik«, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck, Bd. 4, Stuttgart 1978, S. 789–874, hier S. 809. Vgl. auch Wolf Wucherpennig, Klugheit und Weltordnung. Das Problem politischen Handelns in Lohensteins »Arminius«, Freiburg i.Br. 1973, S. 77.

¹⁷ Dazu: Ulrich Schulz-Buschhaus, Über die Verstellung und die ersten »Primores« des »Héroce« von Gracián, in: Romanische Forschungen 91 (1979), S. 411–430, hier S. 424ff.; Karl-Heinz Mulagk, Phänomene des politischen Menschen im 17. Jahrhundert. Propädeutische Studien zum Werk Lohensteins unter besonderer Berücksichtigung Diego Saavedra Fajardos und Balthasar Graciáns, Berlin 1973, S. 140ff. – In der deutschen Tradition ist es nicht anders: »machiavellische Welt-säligkeit« wird abgelehnt, sie ist unter die »Aus-schweifungen« zu rechnen; machiavellistischer Techniken aber muß man sich bedienen (Hans Adolf von Alewein, Kurtze Doch grundrichtige Anleitung zur Höflichkeit: Darinnen gewiesen würd/ wie man so Wohl mit Fürsten und Herren/ als auch gemeinen Leuten umgehen [...] sol, Frankfurt am Mayn 1649, S. 6).

piell auch dem Privatmann abgefordert. Wird nun zwar immer ihr defensiver Charakter akzentuiert, so betont gerade dieser Akzent implizit, was den Existenzgrund einer so konzipierten Klugheit ausmacht: individuelle Selbsterhaltung. Und daß diese nicht selbstverständlich und unmittelbar in der wie immer zu denkenden Allgemeinheit eines *bonum* aufgeht, klingt in einer Argumentation Weises an, welche die konzedierende Feststellung absichert, politische Klugheit in ihrer bürgerlichen Wendung gehe allerdings »ad conservationem sui ipsius«: Es bedarf des Zusatzarguments, daß auch »die große Societät schwerlich kan conserviret werden/ wo fern sich ein ieglicher in sonderheit nicht um seine conservatio bekümmern will.«¹⁸ In welcher Form auch immer, in letzter Instanz ist Klugheit, sie mag die raffiniertesten Techniken zum Einsatz bringen, auf ethische Glückseligkeit bezogen;¹⁹ von ihr losgebunden, verdient sie den Namen »prudentia« nicht, sondern ist sie bloße »calliditas«.²⁰

Doch, wie gesagt, eine adäquate Darstellung der Politiklehre der Frühaufklärung gelänge nicht, würde sie die hier skizzierten Konsistenzprobleme einseitig hervorheben. Sie stellen sich nämlich in dieser Schärfe erst einer Optik, welche Resultat eines Prozesses ist, der Politik tendenziell aus Moral ausbürgert, so daß politische Klugheit nicht mehr als der Weisheit affines Instrument, sondern als Gegenstand moralischer Kritik rangiert.²¹ Ein Zustandsbild von »Politik« im späten 17. und frühen 18. Jahrhundert muß demgegenüber die dem heutigen Betrachter so selbstverständliche Kluft zwischen Politik und Ethik in der Art eines kaum wahrnehmbaren Risses vorstellen. Diesen Riß nahmen die Zeitgenossen kaum zum Anlaß für prinzipielle moralische Raisonsnements, wengleich mit ihm – heute als solche rekonstruierbare – moralische

¹⁸ Christian Weise, Politische Nachricht von sorgfältigen Briefen/ Wie man sich in odieu- sen und favorablen Dingen einer klugen Behutsamkeit gebrauchen/ und Bey Oratori- schen und Epistolischen Regeln die politischen Exceptiones geschickt anbringen soll [...], Dresden u. Leipzig 1701, Vorbericht, unpag., zit. n. Frühsorge (s. Anm. 4), S. 31.

¹⁹ »In letzter Instanz« muß unter Umständen ganz wörtlich genommen werden: In Graciáns »Handorakel« etwa findet sich der Bezug auf die Tugend erst in der 300. und letzten Maxime (Balthasar Gracián, Handorakel und Kunst der Weltklugheit, übers. v. Arthur Schopenhauer, Olten – Stuttgart – Salzburg 1960, S. 212f.).

²⁰ Christoph August Heumann, Der Politische Philosophus, Das ist, Vernunftmäßige Anweisung zur Klugheit Im gemeinen Leben, 3. Aufl., Franckfurt u. Leipzig 1724, S. 3. Vgl. F. Wiedmann/G. Biller, Art. »Klugheit«, in: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 4, Basel u. Stuttgart 1976, S. 861 sowie Grimminger (s. Anm. 13), S. 38.

²¹ Siehe die Begriffsgeschichten von »Politik«: Sellin (s. Anm. 16) und Frühsorge (s. Anm. 4), S. 43ff.

Irritationen²² mit weitreichenden Konsequenzen verbunden waren. Hier aber gilt es vorläufig festzuhalten, daß das Politik-Konzept mit einer in der aristotelischen Tradition fundierten Theorie und einer von dieser eingefassten, womöglich leicht an das machiavellistische Erbe anklingenden Pragmatik zunächst ein auch der bürgerlichen Lebensführung weitgehend kompatibles effektives Orientierungsmodell bot.

Als Lehre von der Praxis richtigen Lebens ist politische Klugheit im wesentlichen Interaktions- respektive Konversationslehre, und sie ist es auch da, wo es im engeren Sinne von »Commerce« ums Geschäft geht.²³ Sie orientiert das Verhalten bezüglich der unterschiedlichsten Verkehrsweisen in der ständischen Gesellschaft, ist in Hinblick auf diese ausdifferenziert und begreift dergestalt Rhetorik, insbesondere Konversationslehre, Physiognomik, Zeremoniell-Wissenschaft und was der notwendigen Spezialfertigkeiten mehr sind, in sich ein. Diese »Hilfswissenschaften« lehren, sich in Interaktionszusammenhängen zum einen angemessen, zum anderen aber auch vorteilhaft darzustellen und den anderen Beteiligten Vorteile zu entwinden. An Umgang teilzuhaben, ist ebenso wohl als Gebot der Ethik wie der Politik zu begreifen; denn er hilft, den eigenen Stand der Narrheit zu verlassen: diese wird »gemeinlich durch menschliche Conversation gedämpft.«²⁴ Also darf man »nicht Leute=scheu werden/ oder sich einsperren und alle Gesellschaften meiden«,²⁵ da man sonst von »der menschlichen Natur« abweicht, welche nach dem Willen Gottes »gesellig seyn soll.«²⁶

Dieser Geselligkeit zu entfliehen, könnte insofern naheliegen, als sie in der Art eines Stellungskrieges verfaßt ist, in welchem »Freunde, Feinde und Unbekandte«²⁷ begegnen. Auch Konversation mit Freunden findet in ständiger Rücksicht auf die Kipplage statt, aus der sie in feindliche Verhältnisse jederzeit umschlagen kann.²⁸ Sein Herz auszuschütten, wä-

²² Vgl. dazu das unten (Kap. I.2.) über Melancholie Gesagte.

²³ Zur Vorgeschichte: Claudia Henn-Schmölders, *Ars Conversationis*. Zur Geschichte des sprachlichen Umgangs, in: *Arcadia* 10 (1975), S. 16–33; Emilio Bonfatti, *Verhaltenslehrbücher und Verhaltensideale*, in: Horst Albert Glaser (Hg.), *Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte*, Bd. 3: *Zwischen Gegenreformation und Frühaufklärung: Späthumanismus, Barock 1572–1740*, Reinbek bei Hamburg 1985, S. 74–87.

²⁴ Thomasius (s. Anm. 2), S. 111.

²⁵ Ebd., S. 116.

²⁶ Ebd., S. 112.

²⁷ Ebd., S. 120.

²⁸ Ebd., S. 157; das heißt: »auserlesene Conversation mit guten Freunden« zeichnet sich vor der »täglichen« nur dadurch aus, »daß man sich etwas freyer und vertrauter aufführen müsse/ weil [!] sonst zwischen derselben und der täglichen Conversation kein Unterscheid seyn würde.« (Ebd., S. 155)

re demgemäß allenthalben unangebracht; es setzte das Gegenüber in den Stand eines Wissens, welches immer – und sei es latent – Herrschaftswissen ist. Das Wissen wird also gehortet, und entsprechend ist dem Politicus in seiner Selbstdarstellung ein faszinierend unbefangenes Verhältnis zum ›Schein‹ eigen.²⁹ Er umstellt sein Herz, die ›Höhle der Seele‹, mit Zeichen, die auf ihren Effekt hin strategisch kalkuliert sind: »Denn wer seine Laster und Fehler selbst entdeckt, oder erzehlet, der machet sich ja verächtlich.«³⁰ Statt dessen legt es der Kluge darauf an, sich einer Aufführung zu befleißigen, welche sich den jeweils fälligen Bedingungen und Erwartungen weitgehend anpaßt und sich dabei auch vor dem – simulierten – Gemeinwerden mit den Narren nicht scheut:

»Je klüger demnach einer ist/ ie mehr wird er bey Conversation denen Narren einräumen/ nicht zwar daß er mit ihnen nährisch werde/ sondern sich mit ihnen etwas nährisch anstelle.«³¹

Flexibler Souverän der Situationen – in gewissem Sinne selbst solcher, in denen er es mit Personen höheren Standes zu tun hat –, pendelt der Politicus zwischen den Rollen, weiß er zudem die Ausstellung seiner selbst mit der »Kunst der Menschen Gemüther zu erforschen«³² zu verbinden, so daß er, selbst undurchschaubar, die anderen seinem Blick transparent zu machen versteht, um daraus erneut Orientierungen für seine eigene Selbstdarstellung zu gewinnen.

Um sich derart in Gesellschaft bewegen zu können wie ein Fisch im Wasser, bedarf es eines Bildungsganges, der aus dem Stande der Narrheit befreit. Die Klugheitslehre springt mit Exempeln und Sentenzen bei, um zu verhindern, daß man erst aus eigenem Schaden klug wird. Doch läßt sie sich nicht in sklavischer Folgsamkeit dem Buchstaben gegenüber

²⁹ Das heißt nicht unbedingt zur Lüge; aber zu vorteilhafter Präsentation seiner selbst. Kennzeichnend ist folgender Ratschlag: »Man hüte sich vor Lügen/ und erwecke in andern die Meynung/ daß man aufrichtig sey.« (Manier zu Reden bey Geburth/ Hochzeiten und absterben [...] Nebst einigen Regeln/ in Compagnie sich klüglich und honett auffzuführen, Leipzig 1714, S. 188)

³⁰ Heumann (s. Anm. 20), S. 40.

³¹ Thomasius (s. Anm. 2), S. 122; hier deutet sich der systematische Ort an, an welchem die Privatklugheit die Ambivalenz des ›Galanten‹ teilt, das »zwischen dem Honnêteté-Ideal der ›Wohlanständigkeit‹ und der zweckrationalen egoistischen Interessenwahrnehmung« angesiedelt ist (Wilhelm Voßkamp, Das Ideal des Galanten bei Christian Friedrich Hunold, in: August Buck et al. (Hg.), Europäische Hofkultur im 16. und 17. Jahrhundert, Bd. 2, Hamburg 1981, S. 61–66, hier S. 62). – Vgl. dazu auch Frühsoorge (s. Anm. 4), S. 41f.

³² Julius Bernhard von Rohr, Unterricht Von der Kunst der Menschen Gemüther zu erforschen, Darinnen gezeigt, In wie weit man aus eines Reden, Actionen und anderer Leute Urtheilen, eines Menschen Neigungen erforschen könne [...], 4. Aufl., Leipzig 1732 (1. Aufl.: 1713).

aneignen, sondern nur in einem komplizierten Prozeß, in dem sich Lehre und eigene Erfahrung wechselseitig durchwirken.³³ Produkt muß eine Haltung sein, die überlegt und überlegen den Einsatz der je adäquaten Mittel garantiert: souveräne Selbstsicherheit, welche sich in der Mitte eines Kontinuums hält, dessen Endpunkte mit übermäßiger »Künheit« auf der einen und »Furchtsamkeit« auf der anderen Seite angegeben sind.³⁴ Beide, der Furchtsame wie der allzu Kühne, gehen ohne Bedacht vor, und der Furchtsame zumal verliert gänzlich den Kopf. Er mag ansonsten noch so weise sein, auf diesem, pragmatisch entscheidenden, Feld figuriert er als Narr. Es gelingt ihm nicht, im Raum der Politik zu agieren, er bleibt bloßes Objekt in ihm.

Der Übertritt in diesen Raum, in dem sich der einzelne als Politicus unter Politicis zu verhalten, in dem er politisch zu handeln hat, bezeichnet den von Blödigkeit bedrohten Augenblick. Der Kandidat der Politik droht in Verwirrung zu geraten, zu verstummen, zu erröten, zum Gegenstand des Gespöts zu werden in einer Situation, in der er doch reüssieren wollte. »Es wird« nämlich »unseres Weisen Verstand/ Witz und Klugheit gleich in Mißcredit gerathen/ so bald als man seine Blödigkeit/ unvermögen und daß er ein Mensch ist/ spühren und mercken wird.«³⁵ Er wird als »[b]aurenschamhaftig und blöde« erkannt und benannt und »verliehret Liebe und Respect bey denen Anwesenden.«³⁶ Und die Verfaßtheit solcher Personen ist dann jeweils aktuell kaum aufzubessern. Im Gegenteil, selbst wenn man ihnen eine Artigkeit zu erweisen versucht, lockert man damit unter Umständen nur den Stein, der die Katastrophe ins Rollen bringt. Denn sie wollen sich revan- chieren,

»sie wollen sich wieder unterstehen, ein ziemlich und groß Gegen=Compliment zu machen, und können doch nicht damit zu rechte kommen, sie bleiben stecken, und verwirren sich in ihren eignen Worten, oder bringen doch sonst ungereimt Zeug vor: oder sie werden durch das ihnen vorgetragene Compliment, so aus ihren Circuln gerissen, daß sie gar kein einzigt Wort mehr reden können, und völlig still schweigen: oder fallen nach der beschehenen Anrede ganz auf andere Sachen, die sich zu dem Compliment im geringsten nicht schicken, und mit demselben keine Verwandschafft haben, und machen sich hiedurch lächerlich.«³⁷

³³ Thomasius (s. Anm. 2), S. 28f.

³⁴ Ebd., S. 79.

³⁵ L'Homme de Cour Oder Balthasar Gracians Vollkommener Staats= und Welt=Weise, Leipzig 1686, S. 662.

³⁶ Heumann (s. Anm. 20), S. 34.

³⁷ Julius Bernhard von Rohr, Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft Der Privat-Perso-

Sinnlos wirft der Blöde *Propositio*, *Insinuatio* und *Votum* durcheinander, bringt sein Kompliment trotz aller Anstrengung nicht zustande, und man weiß nicht, was schlimmer ist: dies oder sein völliger Untergang in desaströsem Schweigen. Er ist nicht zu beneiden, denn obendrein weiß er nur zu genau, was in diesem Moment geschieht und welche Konsequenzen er zu tragen haben wird. Ja, seine gespannte Aufmerksamkeit hat diesen Augenblick antizipiert, es mußte so kommen. Er wußte schon, daß er die »Mittel Strasse zwischen ungezähmter Unverschämtheit/ und bauerhafter Schamhaftigkeit« vermutlich nicht würde halten können. Nur zu genau kennt er die »Furcht/ daß man was unanständiges begehen möchte/ welche entweder aus gänzlicher Unwissenheit/ oder fälschlicher Einbildung des Wohlstandes/ oder aus Zaghafftigkeit gegen uns selbst/ daß wir gescheider Conduite nicht fähig seyn [...] herrühret.«³⁸ Indem er voll Furcht sein Debakel sich schon im vorhinein imaginiert hat, bricht es in dem Moment, wo es sich zu bewähren gälte, gleich, ob nun in geselliger Öffentlichkeit oder konfrontiert mit »denen Höhern und Vornehmsten«, über ihn hinein. Rutschbahnartig tut sich ein Weg der Deklassierung und des Abstiegs vor ihm auf; an dessen Ende finden sich die Blöden in der »Gesellschaft der Pagen, die sie mit Discoursen unterhalten«.³⁹ Und dabei hat der Betroffene doch gleichzeitig die unklare Gewißheit, daß er auch anders könnte, vielleicht blitzt die Erinnerung in ihm auf, daß er in einer Konversation mit Freunden sich nicht versah, wie die Zeit verging, in der er ihnen seine Gedanken mit einer Sicherheit vortrug, die ihn nicht stocken, die ihn gar nicht einmal – er war in seinem Metier – eine Widerrede ganz ernsthaft erwarten ließ. Eigentlich, und mit dieser Erinnerung sucht er seine Fassung wiederzuerkämpfen, ist er einer, der »seine Gedancken ordentlich vorträgt, mit Bedachtsamkeit redet, nicht lange auf die Worte sinnt, sondern sich derjenigen bedient, die ihm am ersten in die Gedancken, und auf die Zunge kommen und sich in reden nicht blöde und furchtsam, sondern freymüthig bezeugt.«⁴⁰ Doch hilft ihm das im Augenblick der Blödigkeit in keiner Weise weiter, eher noch zwingt ihn seine Reflexion, die akute präkäre

nen/ Welche Die allgemeinen Regeln/ die bey der Mode, den Titulaturen/ dem Range/ den Complimens, den Geberden [...] Insonderheit dem Wohlstand nach von einem jungen teutschen Cavalier in Obacht zu nehmen/ vorträgt [...], Berlin 1728, S. 152.

³⁸ Thomasius (s. Anm. 2), S. 125.

³⁹ Rohr (s. Anm. 37), S. 215.

⁴⁰ Ebd., S. 304. Rohr fährt fort: »Wer nun dieses bey einer öffentlichen Rede auch beobachtet, der wird weit besser zu recht kommen, als sonst.« (Ebd.) Zur Problematik dieses Ratschlags siehe unten, Kap. I.3.

Lage desto empfindlicher zu verspüren. Er schämt sich und schämt sich gleichzeitig seiner Scham.

Damit aber hat der in Blödigkeit Versunkene gegen den sprichwörtlichen Grundsatz der politischen Privat-Klugheit verstoßen, der lautet: »*Politicus debet esse sine religione, sine pudore, & sine uxore*«,⁴¹ der Religion, der Scham und der Ehe solle sich entbrechen, wer den Namen eines Politicus zu Recht tragen will. Dieser Satz hat in der ethisch fundierten bürgerlichen Privat-Klugheit schon früh zu Mißverständnissen Anlaß gegeben, und es bedurfte zu seiner Rettung einigermaßen verwickelter Argumentationen. Nichtsdestoweniger blieb er in Geltung, obwohl, so gesteht Thomasius 1688, ein oberflächliches wortwörtliches Verständnis leicht zu dem Eindruck gelangen könnte, »daß ein Politicus ein Atheiste/ ein unverschämter Kerl/ und ein Huren=Hund seyn solle«. ⁴² Um die Regel gegenüber einer solchen Interpretation zu rechtfertigen, muß man »einen verblühten Verstand/ so darunter verborgen« liegt, eruieren.⁴³ Was nun die Scham anbelangt – sie allein ist in unserem Zusammenhang von Interesse –, so

»wäre es nicht zu läugnen daß dieselbige zu weilen Lob= öfters aber auch scheltwürdig wäre. Und weil die Gelehrtesten Leute noch nicht einig wären/ worinnen sie den Grund einer tugendhaften Schamhaftigkeit suchen/ und selbige von einer Bauer=Schamhaftigkeit unterscheiden solten/ so gebe man den Namen der Schamhaftigkeit so wohl der guten als der albernen.«⁴⁴

Daß der politisch Kluge sich nicht zu schämen hat, gilt nun aber für beide Fälle. Auch diejenige Scham nämlich, die auf Tugend beruht, soll ihm fremd sein, indem er das Laster selbst schon, auf das sie sich dann ex post beziehen könnte, von vornherein vermeidet. Erst recht ist freilich die »Bauer=Schamhaftigkeit« abzutun, denn sie denotiert Unerfahrenheit mit dem Weltlauf, ist lächerliche Scham, weil ohne eigentlichen Grund; man muß ihr daher mit einer »gemäßigten und wohlanständigen Kühnheit« gegensteuern.⁴⁵

Daß ein Bürger bzw. Gelehrter diese seine Scham mit der eines Bauern identifiziert, korreliert einer sozialen Beobachtung, welche der prinzipiellen Verallgemeinerbarkeit der Privatpolitiklehre eine »soziologische«

⁴¹ Heumann (s. Anm. 20), S. 21.

⁴² Thomasius, *Freimütige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunftmäßige Gedanken oder Monatsgespräche über allerhand, fürnehmlich aber neue Bücher*, Bd. 2 (Juli–Dezember 1688), Frankfurt/M. 1972, S. 21.

⁴³ Ebd., S. 20.

⁴⁴ Ebd., S. 24.

⁴⁵ Ebd., S. 24f.

Spezifizierung zugesellt. Gerade angesichts von Vertretern höherer Stände schwebt die bürgerliche Person in Gefahr, von Blödigkeit ereilt zu werden und dann ein solches Verhalten an den Tag zu legen, das sie selbst an Bauern, an Gesinde und unterständischen Personen wahrzunehmen Gelegenheit hat. Der der politischen Rede mächtige Bürger muß, im Gegensatz dazu, befähigt sein, sich die Schamhaftigkeit seines Kontrahenten dienstbar und ihn selbst auf diesem Wege gefügig zu machen. Souverän läßt er ihn das »Schmerzen« der Scham spüren, und er demonstriert damit zugleich seine moralische Überlegenheit. Christian Weise gibt die Verhaltensregel dazu:

»Die Schamhaftigkeit oder die Schande besteht in einem Schmerzen/ welchen man dessentwegen empfindet/ weil man an seiner Existimation einigen Schaden erlitten hat. Und dieser Affekt wird [vom ›politischen Redner‹, G.S.] bewegt 1. Wenn man ein Verbrechen verwirfft. 2. Wenn man sagt/ es wäre ihm etwas bessers zugetrauet worden. 3. Wenn man erweist/ daß die Personen/ die uns bißhero hochgehalten sonderlich wären hierdurch beleidiget worden.«⁴⁶

Zweierlei kennzeichnet das Äußere des in Verwirrung geratenen Blöden und läßt ihn in einer Gesellschaft kluger Köpfe sofort identifiziert werden. Diese nämlich sind viel zu geschult in der Deutung weit subtilerer Zeichen, als daß ihnen entgehen könnte, daß einer sein »Air«⁴⁷ nicht in seiner Gewalt hat: Der Blöde errötet und verliert damit die Souveränität, derer ein Politicus in der Selbstdarstellung fähig sein muß; im Augenblick des Errötens tritt das Innere unmittelbar nach außen und liegt so möglichen Kalkülen des Gegenübers offen. Ein weiterer verräterischer Bestandteil dieses ›Air‹ ist der Blick. Wird einer in eine Gesellschaft eingeführt, so wird man ihm »scharff in die Augen sehen«,⁴⁸ und wer von einem solchen Blick betroffen ist, darf nun nicht »aus Blödigkeit, wie einige zu thun pflegen die Augen auf die Erde schlagen«. ⁴⁹ Gelingt es ihm nicht, seinen Blick in seiner Gewalt zu halten, so begibt er sich damit, ebenso wie wenn er errötet, in die der Beobachter. Er beherrscht

⁴⁶ Christian Weise, Politischer Redner/ Das ist/ Kurtze und eigentliche Nachricht/ wie ein sorgfältiger Hofemeister seine Untergebene zu der Wolredenheit anführen sol [...], 3. Aufl., Leipzig 1681, S. 909.

⁴⁷ Rohr unterscheidet, was die Präsentation des Leibes angeht: »la mine«, »l'air« und »le port«. Erstere ist die »ordinaire Disposition des Angesichts«, letzterer die »Tragung oder Bewegung der Glieder«. »L'air« ist demgegenüber definiert als »eine Gestalt des Gesichts, die man bey besondern Fällen, um eine Passion an Tag zu legen, annimmt« (Rohr [s. Anm. 37], S. 183f.).

⁴⁸ Ebd., S. 179.

⁴⁹ Ebd., S. 192.

nicht einmal die Ausgangsstellung der so notwendigen Simulation,⁵⁰ geschweige denn, daß er in die Lage käme, die Simulation anderer zu durchschauen.

Blödigkeit dient so in der Lehre politischer Privat-Klugheit zur Bezeichnung eines spezifischen Mangels an politischen Qualitäten. Die Klugheitslehre gibt allgemeine Lehrsätze, aber auch ganz pragmatische Maßregeln, diesen Mangel auszugleichen. Anstatt blöde, läßt sich zusammenfassend mit Christoph August Heumann sagen,

»muß ein Politicus seyn SINE PUDORE, das ist, er muß nicht furchtsam oder Leute scheu, sondern großmüthig und kühne seyn. Ein blöder Hund, heisset es, wird selten fett. Er muß können simuliren und dissimuliren, und, wenn er eine Staats= und Noth=Lügen redet, nicht roth werden. Er muß mit allen Leuten, wes Standes sie auch seyn, frey und unerschrocken reden. Audaces fortuna iuuat.«⁵¹

Wer als politisch klug gelten und wirken will, muß sich von Blödigkeit emanzipieren, muß in seinem Verhalten selbstbewußt die Differenz von Innen und Außen, von Sein und Schein steuern.⁵² Erst dann vermag er im Spiel der politischen Rede einen Part zu übernehmen.

⁵⁰ Nötig ist sie nicht zuletzt innerhalb ständischer Herrschaftsverhältnisse: »Wir pflegen uns auch zu stellen, in dem Beyseyn derer höherer Personen, vor die wir Furcht und Respect haben.« So sei es die Regel, daß sich Kinder gegenüber Eltern und Lehrmeistern, Minister gegenüber Fürsten, Frauen gegenüber ihren Männern, Soldaten gegenüber Offizieren usw. verstellten (Rohr [s. Anm. 32], S. 44 u. ff.). – Signifikant häufig tauchen bei der Erörterung von Simulation und Dissimulation denn auch Metaphern aus Herrschafts- und Knechtschaftsverhältnissen auf. Bei Hunold findet sich die zugespitzte Formulierung: »Das heist sich freiwillig zu einem Slaven eines andern zu machen/ wenn man ihm ein wichtiges Geheimniß offenbaret.« (Christian Friedrich Hunold, Die Beste Manier In Honnêter Conversation, Sich höflich und Behutsam aufzuführen/ Und in kluger Conduite zu leben. Aus recht schönen Frantzösischen Maximen, und eigenen Einfällen verfertigt Von Menantes, Hamburg 1713, S. 158)

⁵¹ Heumann (s. Anm. 20), S. 22. Bei Bessel heißt es, dem Glück trete man »weit besser ungestümm als gar zu ehrerbietig« oder »blödig= und säuberlich« gegenüber (Christian Georg Bessel, Schmiede des politischen Glücks, Darinnen Viele nützliche Lehren enthalten, Hamburg 1669, S. 172).

⁵² Was allerdings gleichzeitig heißt: sie nicht übersteuern! Es geht um Angemessenheit (Decorum bzw. äußeres Aptum; dazu unten, Kap. I.2. u. I.3.) der Ausführung; die Meinung, welche man »frei und unerschrocken« bei anderen von sich erzeugt, muß dann – wenigstens in der Regel – auch eingelöst werden können. Andernfalls ergibt sich eine Lage, die der Kluge vermeiden muß: »Leute von geringer Geschicklichkeit/ so in grosse Ehren=Stellen gesetzt worden/ sind wie kleine Statuen/ welche deswegen auff große Fußgestell gesetzt worden/ damit sie durch ihre Erhöhung desto kleiner scheinen« (Menschliche Klugheit/ Oder die Kunst/ Wodurch ein Mensch Sich und sein Glück hoch empör bringen kan. Aus dem Englischen übersetzt, Wittenberg 1716, S. 362).

Wenden wir uns nun nochmals dem Titelkupfer des *Neu=Erleuterten Politischen Redners* zu, so läßt sich nunmehr, umgekehrt zum oben eingeschlagenen Weg, der Sinn von Inscriptio und Subscriptio-Sentenz mit Hilfe der Pictura präzisieren. Der gesenkte Blick⁵³ des noch zur Hälfte in Blödigkeit befangenen Knaben weist daraufhin, daß es um mehr geht, als das »LOQUERE, UT TE VIDEAM« befiehlt. Bloß – im doppelten Sinne des Wortes – gesehen zu werden, ist als gefährlich durchaus zu vermeiden. Es ist im besten Falle gleichbedeutend mit Nicht-gesehen-Werden, im schlimmsten und als solchem immer zu erwartenden aber mit der Auslieferung an fremde Herrschaft. Nur wer selbst sehen kann – wer, im allgemeinen, klug ist und, im besonderen, dem Blick des Gegenübers frei zu begegnen vermag –, ist hier gefeit und darf sich so auch dem Blick anderer präsentieren. Die ›Zeichen‹ aber, die der Kluge in seiner Präsentation ›ausstreut‹, sind nicht Ausdruck, sondern Chiffre. Auf einen kalkulierbaren Prozeß der Dechiffrierung bezogen, ihn leitend, aber auch täuschend, placieren sie die »Seelen Zier« und bringen das bloß »schöne Thier« in Vergessenheit. Das beschriebene Kupferblatt erweist sich als komplexe Allegorie privatpolitischer Klugheit. Auf diese bezogen ist der Blöde ein mangelhaftes Wesen.

2. Blödigkeit oder Melancholie? Ihre Nähe, ihre Differenz

Der in die Hand gestützte Kopf des Knaben, welcher vom politischen Redner zum Erwerb von Klugheit aufgefordert wird, kann allerdings zugleich auch als melancholische Geste gedeutet werden. Daß dieses ikonographische Attribut der Melancholie am »blöden Anfänger«,⁵⁴ dem Initianden in Sachen politischer Rede, erscheint, bedarf der Erläuterung.

⁵³ Er kann als Zeichen für die Scham des Politicus in spe gelesen werden. Das bestätigt Bodmers und Breitingers Abhandlung *Von der Beredtsamkeit*. Wenn darin nämlich die Rede als »des Hertzens Dollmetsch und eine Pforte/ durch welche alle Dinge aus desselben dunckeln Tiefe an das helle Licht treten«, charakterisiert wird, so erweckt dies den Eindruck eines knappen – und inhaltlich nur wenig modifizierten – Resümees von Weises Kupferblatt-Erläuterung; und die Autoren fahren fort: »Daher jener Welt=weise zu einem schamhaftten Jüngling gesagt hat: Loquere ut te videam.« (Johann Jacob Bodmer/Johann Jakob Breitinger, *Vernünfftige Gedancken und Urtheile von der Beredtsamkeit. Von dem Einfluß und Gebrauche der Einbildungs=Krafft; Zur Ausbesserung des Geschmackes [...]*, Frankfurt u. Leipzig 1727, S. 199, Hervorhebung von mir)

⁵⁴ Christian Weidling, *Oratorischer Hofmeister/ Welcher Angenehme Instruction schencket Lehr=begierige Untergebene In allen Stücken politer Rede=Kunst glücklich anzuführen [...]*, Leipzig 1698, S. 89.

Der Sachverhalt verweist zunächst auf die Lehre von den Temperamenten als Mittel, dessen sich die Privatpolitiker bedienen: zur »Erkänntniß unser selbst« und um »andre Leute so ziemlich zu erkennen«. ⁵⁵ Und die von den Temperamentenlehren dargebotenen Handhaben zur Personenbeschreibung legen es nun auf den ersten Blick nahe, Blödigkeit mit Melancholie gleichzusetzen. In der Tat erinnern ja die Blödigkeits-Defekte an jenes alte Wissen, dem zufolge »alle diejenigen welche stottern und stammeln eines melancholischen Temperaments sind«. ⁵⁶ Um zu verstehen, was es mit Blödigkeit als einem auf politische Privatklugheit bezogenen Konzept auf sich hat, ist es wichtig, sowohl diese Nähe als auch die – wie man sehen wird – entscheidende Differenz des Konzepts zu dem der Melancholie zu beschreiben. Daran werden sich gleichzeitig die spezifisch modernen Konsequenzen (aber auch die Rücksichten auf die alteuropäische Tradition), welche die Privatpolitik in sich birgt, verdeutlichen lassen.

An den von den Klugheitslehren als Supplemente verwendeten Temperamententableaus fällt zunächst eine außerordentlich exponierte Stellung der von der schwarzen Galle beherrschten Komplexion auf. Unter den vier Temperamenten stellt nämlich die Melancholie gleichsam den Teufel dar. Nur selten, und dann unter den verteufelnden Attributen oft verdeckt, finden sich hier jene ambivalenten Qualitäten erinnert, die der melancholischen Verfassung seit der Renaissance zugeschrieben wurden. ⁵⁷ So ist es Ausnahme, wenn in des Longolius Temperamentenlehre, die sich als *Kunst der Menschen Gemüther [...] zu unterscheiden ver-*

⁵⁵ Johann Christoph Rüdiger, *Klugheit zu Leben, und zu Herrschen, nach dem Sinn und Lehrart eines wahrhaftig Hochgelahrten Mannes, und mit eigenen Gedanken des Verfassers untermischt*, Leipzig 1722, S. 13. – Zum frühneuzeitlichen Zusammenhang von Anthropologie, Lebensführungskunst und Temperamentenlehre vgl. Wilhelm Dilthey, *Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Leipzig u. Berlin 1914, S. 416–492, hier S. 422ff. Auf den Zusammenhang von Rhetorik und Politik einerseits mit Affekten- und Temperamentenlehre andererseits haben hingewiesen: Joachim Dyck, *Ticht-Kunst. Deutsche Barockpoetik und rhetorische Tradition*, 2. Aufl., Bad Homburg v. d. H. – Berlin – Zürich 1969, S. 110; Wucherpfeffnig (s. Anm. 16), S. 62.

⁵⁶ So Huarte unter Berufung auf Aristoteles: Johann Huarts *Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften. Worinne er die Verschiedenen Fähigkeiten die in den Menschen liegen zeigt [...]*. Aus dem Spanischen übersetzt von Gotthold Ephraim Lessing, Zerbst 1752, S. 182.

⁵⁷ Raymond Klibansky/Erwin Panofsky/Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art*, London 1964, S. 241ff. Für Deutschland hierzu vornehmlich: Helen Watanabe-O’Kelly, *Melancholie und die melancholische Landschaft. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts*, Bern 1978, S. 26ff.

steht, die Imagination und das Ingenium des Melancholicus schauernd zwar, doch zugleich bewundernd erwähnt werden: »kan er nicht so geschwind, als andre, neue Dinge erfinden, so erfindet er desto verborgnere und schwerere Dinge«. ⁵⁸ Genauigkeit, langsame und eigensinnige Reflexion, so wird angedeutet, lassen den Melancholiker Wege bahnen, die anderen Sterblichen verschlossen bleiben. Das äußert sich in seinen Träumen, welche, sofern sie seiner »natürlichen«, das ist: physischen, Verfassung entsprechen, von sowohl langsamen als auch gewaltsamen Bewegungen eines Grenzgängers handeln.

»Wenn er dahero im Traume Bergan steigt, die Felsen herunter klettert, auf Dächern herum spazieret, in verschloßnen Gefängnißen eiserne Thüren zu- bricht etc. so sind das seinem Temperamente gewöhnliche Phantasien«. ⁵⁹

Solche Phantasien bedürfen, als unmittelbare Korrelate der melancholischen Säftemixtur, keiner Auslegung. Ihnen kontrastieren auf eigenartige Weise »die übernatürlichen Träume«, welche, stoßen sie ihm zu, dem Melancholiker außerordentliche »Unruhe« verursachen:

»Wenn er aber im Traume auf grünen Wiesen herum spazieret, in angenehmen Waßern badet, auf Carossen fährt, schöne Gärten, Weintrauben, hellen Himmel, Sonne, Mond und Sternen, und dergleichen, siehet, brauchen sie einen verständigern Deuter, als die ersten.« ⁶⁰

Longolius selbst gibt die Deutung nicht. Nur als mehr oder weniger kryptische Subtilität berührt sein *Warhafftiger Temperamentist* die sich in dieser Traumwelt andeutende Seite des Melancholie-Syndroms. Richtig versteht sie nur, wer in ihr den Revers des »natürlichen«, vom Körper induzierten finsternen Bildkomplexes erblickt. Den Zusammenhang stiftet der Bezug auf Saturn. ⁶¹ Der Melancholiker steht unter dem Einfluß dieses Planeten, und im Kronos (konfundiert mit Chronos)-Saturn der antiken Mythologie finden sich eben jene einander entgegengesetzten Qualitäten vereinigt. Sohn der Erde und des Himmels, ist Saturn grausam, kastriert und traurig, aber auch glänzend, gerecht, der Gott des goldenen Zeitalters. Unter diesem Bild wurde seit der Renaissance das

⁵⁸ Johann Daniel Longolius, *Warhafftiger Temperamentist/ Oder unbetrügliche Kunst der Menschen Gemüther nach ihren natürlichen und moralischen Haupt=Eigenschafften zu unterscheiden*, Budissin 1716, S. 72.

⁵⁹ Ebd., S. 75.

⁶⁰ Ebd., S. 75f.

⁶¹ Vgl. Erwin Panofsky/Fritz Saxl, *Dürers »Melencolia. I«. Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung*, Leipzig u. Berlin 1923, S. 7ff.; Klibansky et al. (s. Anm. 57), S. 18ff.; Walter Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt/M. 1978, S. 128ff.

pseudoaristotelische Diktum, daß »die außerordentlichen – die genialen – Menschen Melancholiker« seien,⁶² also das schöpferische, gar heitere Moment der Melancholie zusammengedacht mit ihrem gleichwohl immer präsenten zerstörerischen, bedrohlich düsteren Aspekt.⁶³ In den Temperamentenlehren, die sich ihrerseits mehr oder weniger explizit den bürgerlichen Privatklugheitslehren zuordnen, soll nun aber eben diese Ambiguität der schwarzgalligen Komplexion liquidiert werden.⁶⁴

Als verworfene, verabscheuungswürdige Gestalt tritt der Melancholiker dem Schüler der Politik, der sich »selbst und andere genau und recht erkennen lernen« will,⁶⁵ entgegen. Den Temperamenten sind nämlich Passionen oder, wie es in der Terminologie des Thomasius auch heißt, »Haupt=Affecte« zuzuordnen.⁶⁶ Dabei ist der Sanguiniker der Wollust zugeneigt, der Choleriker dem Ehrgeiz untertan. Der Melancholiker aber hat sich dem Geldgeiz überantwortet, er rangiert moralisch am unteren Ende der Temperamenten-Skala: »Eigennutz/ Furcht des Mangels« und »Neid« treiben ihn an;⁶⁷ am ehesten ist er mit einem Esel zu vergleichen, denn auch dieser, zweifellos melancholischen Geblüts, »das verachtete Thier [...] arbeitet viel/ [...] und verachtet die abgemessenen

⁶² Dazu Walter Müri, *Melancholie und schwarze Galle*, in: *Museum Helveticum* 10 (1953), S. 21–38; Klibansky et al. (s. Anm. 57), S. 18ff.

⁶³ Vgl. H.-Günter Schmitz, *Das Melancholieproblem in Wissenschaft und Kunst der frühen Neuzeit*, in: *Sudhoffs Archiv* 60 (1978), S. 135–162, hier S. 148f.; Watanabe-O’Kelly (s. Anm. 57), S. 15ff. u. 20ff.

⁶⁴ Es entspricht dies dem »konservativen« Charakter dieser Gattung, den Klibansky et al. (s. Anm. 57), S. 120f. konstatiert haben.

⁶⁵ Peter Friedrich Detry, *Betrachtung des Menschen/ nach Geist/ Seel und Leib Und zwar Nach dessen unterschiedenen Temperamenten/ Neigungen/ Passionen/ Erziehung/ Kinder=Zucht/ bürgerlichen Societät/ Hauß= Lehr= Nehr= und Wehr=Stand; dem Decoro, Religion, Gesundheit/ Kranckheit und Tod [...]*, Franckfurt u. Amsterdam [recte: Hannover] 1726, S. 24.

⁶⁶ Vgl. Hans-Jürgen Schings, *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1977, S. 42ff. – Freilich wird dies von einzelnen Autoren, etwa Julius Bernhard von Rohr oder Friedrich Menz, auch kritisiert. – Daß dem zitierten Longolius die Melancholie noch in anderem Lichte erscheint, dürfte mit seiner der Tradition verpflichteten Ablehnung dieser Innovation in engem Zusammenhang stehen: Er rechnet das Verfahren, welches »einem jeden Temperamente gewisse HauptLaster eigenthümlich zuschreibet«, zu den »ietziger Zeit unter der Hand hier und da um sich greiffenden Irrthümern« (Longolius [s. Anm. 58], Vorrede, unpag.).

⁶⁷ Detry (s. Anm. 65), S. 25. Daß dem Melancholiker Geiz zugeschrieben wird, hat natürlich Tradition (vgl. Panofsky/Saxl [s. Anm. 61], S. 55f.); hier und im ff. kommt es jedoch auf die einseitige Zuspitzung solcher und ähnlicher Negativprädikate an. D. h. von einer »Verchristlichung« der Melancholie, wie sie die Studie von Watanabe-O’Kelly (s. Anm. 57), S. 100 konstatiert, kann im Umkreis der politischen Klugheit nicht die Rede sein.

Schritte der stolzen Hengste von der Reit=Schule/ als zu welchen Dingen er auch ganz ungeschickt ist«. ⁶⁸ Der Melancholiker möchte mit Menschen nicht zu tun haben, er liebt den Reichtum, die irdischen Dinge, die er freilich nicht zu nutzen weiß, allenfalls mit ihnen »ein Profiten zu machen« versteht. Das bestimmt seine Aufführung: Er übt sich in listiger Verstellung, und auf der mißtrauischen Suche nach einem Vorteil geht seine Tücke in Grausamkeit über. An die »in Kisten und Kasten« angehäuften Gegenstände, welche er »als ein armer Ketten=Hund des Satans« bewachen und bewahren muß, ⁶⁹ bindet ihn eine obskure Beziehung. Sie liegt in seinem Blick, der von den Mitmenschen abirrt, sie meidet und sich, befangen »in seiner Augen=Lust/ an den Glantz dieser irrdischen Creaturen und seiner Dreck=Götter vergaffet«. ⁷⁰ Statt sich der Dinge zu bedienen, stellt er sich in ihren Dienst, erweist er ihnen den absurden Dienst, sie zu beobachten. Wenn der »zum Geitz geneigte Melancholicus, oder vielmehr der zur Melancholie geneigte Geitzige« ⁷¹ derart obsessiv auf die Dinge starrt, so erinnert auch dies durchaus an den divinatorischen Grübler, dem die »Eingebungen der Muttererde« noch »wie Schätze aus dem Erdinnern« aufdämmerten. ⁷² Doch solche Resonanzen sind in den Temperamentenlehrbüchern um 1700 aus den lärmenden Denunziationen des mit dem Makel passionierten Geizes belasteten Temperaments kaum mehr herauszuhören. Die Tabellatur der Körpersäfte, Begierden und Eigenschaften trägt mit dem ihr eigentümlichen Systemzwang dazu bei, dem Melancholiker die Fähigkeit genialer Kontemplation abzusprechen. Nennt der Sanguiniker eine gute »Erfindungs=Krafft« ⁷³ (*Ingenium*) sein eigen und verfügt der Choleriker in der Regel über eine außerordentliche »Urtheilungs=Krafft« (*Iudicium*), so

⁶⁸ Johann Wolfgang Trier, Kurtze Fragen Von den Menschlichen Neigungen/ Darinnen Von deren Ursprung und Wirkungen auf eine besondere Art gehandelt/ und zugleich angewiesen wird/ wie man dieselben so wohl an sich als an andern erkennen könne/ auch sich sonst im gemeinen Leben dißfalls zu verhalten habe, 2. Aufl., Leipzig 1709, S. 96.

⁶⁹ Detry (s. Anm. 65), S. 34f. Zum Bild des Hundes vgl. Panofsky/Saxl (s. Anm. 61), S. 69 sowie Benjamin (s. Anm. 61), S. 131f.

⁷⁰ Detry (s. Anm. 65), S. 32. Folge: »Der Verstand wird dardurch gantz corrupiret/ daß man endlich nicht mehr weiß was menschlich ist/ noch was sich ziemet« (ebd., S. 19f.). – Vgl. die Beschreibung dieses Verhältnisses bei Trier (s. Anm. 68), S. 93: »Das edle Gold pfl eget/ ob sie gleich von der Vortrefflichkeit seiner Substantz nichts wissen/ dennoch ihre Augen kräfttig durch einen heimlichen Zug zu bewegen.«

⁷¹ Detry (s. Anm. 65), S. 33.

⁷² Benjamin (s. Anm. 61), S. 132.

⁷³ Trier (s. Anm. 68), S. 196. Sie impliziert »Zusammenreimungskrafft« (Art. »Temperament«, in: Johann Heinrich Zedler, Grosses vollständiges Universal Lexicon Aller Wissenschaften und Künste [...], Bd. 42, Halle u. Leipzig 1744, Sp. 770).

muß sich das melancholische Temperament mit der »Behaltungs=Krafft« begnügen: der Verdrießliche kann sich erinnern (*Memorie*).⁷⁴ Neben der Erinnerung ist die »Rechen=Kunst« sein Teil; und bei seinen Berechnungen erinnert er sich vornehmlich der in seinem Besitz befindlichen Dinge: Er bevorzugt »sonderlich das Numeriren und Multipliciren« der zusammengerafften Güter.⁷⁵ Profundes Wissen kommt so nicht zustande, und dementsprechend heißt es etwa von Predigern melancholischer Komplexion, sie seien »sehr geneigt die Postillen zu reiten/ weil sie wegen der Nahrungs=Sorgen selten etwas meditiren können.«⁷⁶ Solche Oberflächlichkeit macht den Melancholiker verächtlich. Daß gar die hervorragenden Menschen diesem Temperament ihre Fähigkeiten zu verdanken haben sollten, wird unter diesen Voraussetzungen unvorstellbar. Allenfalls im schieren, unansehnlichen Eigensinn ist noch ein Hinweis auf jene Qualitäten enthalten, ein Hinweis, der allerdings für die Zeitgenossen so nicht lesbar ist. Eigensinn ist gerade verwerflich und markiert das Unheimliche der Melancholie.

Wenn Melancholie in dieser Weise einen wichtigen Titel bildet, unter welchem das privatpolitische Denken versammelt, was es zu negieren gilt, so ist es vornehmlich dieser starrköpfige Selbstbezug, der als Quelle von Fehlern und Lastern ausgemacht wird. Melancholiker sondern sich ab, schließen sich aus. Damit berauben sie sich selbst des Hilfsmittels, das geeignet wäre, ihre Defekte zu beheben oder wenigstens ansatzweise zu korrigieren: des Umgangs, der Konversation. Das läßt sie die Kategorie des »Decorum«, des schicklichen, angemessenen Handelns in Interaktionen,⁷⁷ verfehlen.

»Und mag hieran theils der Mangel am Judicio Schuld seyn/ theils auch der angebohrne Eigensinn/ daß sie sich nicht unter andere Leute/ bey welchen sie sich könten in dem Decoro oder der äusserlichen Sittigkeit bessern lernen/ machen wollen.«⁷⁸

⁷⁴ Trier (s. Anm. 68), S. 196.

⁷⁵ Detry (s. Anm. 65), S. 20. Vgl. den »Spiegel der Erkenntniß seiner selbst und anderer Menschen« bei Thomasius (s. Anm. 2), nach S. 104; dieser »Spiegel« taucht in der hier zitierten *Betrachtung des Menschen* wieder auf als »Erste TABELL« (Detry [s. Anm. 65], nach S. 18).

⁷⁶ Trier (s. Anm. 68), S. 90.

⁷⁷ Decorum meint, bezogen auf das Verhalten in allen seinen Aspekten, diejenige Angemessenheit, welche in der Rhetoriklehre mit der Kategorie des »äußeren Aptum« der Rede gefaßt wird. Vgl. dazu Barner (s. Anm. 6), S. 150ff.; Christine Brüggemann/Elke Haas, Humanismus und Barock, in: Gert Ueding [Hg.], Einführung in die Rhetorik. Geschichte – Technik – Methode, Stuttgart 1976, S. 78–99, hier S. 83; Grimminger (s. Anm. 13), S. 36.

⁷⁸ Trier (s. Anm. 68), S. 91f. Entsprechend grotesk ist ihr Gebaren: »Ihre ganze Auffüh-

Zweifellos gelten die Melancholischen aufgrund dessen als unpolitisch aus Passion. Und unter dieser Perspektive ziehen sie das Interesse der auf Klugheit Bedachten auf sich, die wissen, daß sie sich auch »durch anderer Leute Fehler [...] in der politischen Klugheit erbauen« können.⁷⁹ Die Beobachtung der Abweichung vergegenwärtigt die Norm. »Auf diese Weise kan man an einem Melancholico lernen, wofür man sich zu hüten habe«.⁸⁰ Insofern ähnelt das Bild des Melancholikers in seiner Funktion dem des Bauern: beide konvergieren in einer exterritorialen Stellung zum Feld des politischen Decorum. Zusätzlich zu den sozialen Konnotationen, welche, wie oben gezeigt, die Übersetzung von Blödigkeit als ›bauerhafte Scham‹ mit sich führt, lassen sich nun anhand dieser Konvergenz diejenigen aufweisen, welche sich der humoralpathologischen Temperamentenlehre und ihrem Bilderkanon verdanken. Der Bauer nämlich – viel Erde zirkuliert in seinem Blut – ist zum Melancholiker disponiert und hat dies mit den Kaufleuten, Theologen, theoretischen Philosophen, den Gelehrten in toto gemein.⁸¹ Letztere mögen also unter dem Aspekt der Umgangsqualitäten den Bauern für sich selbst figurieren lassen, um doppelt negativ das zu kennzeichnen, was sie zu vermeiden haben. Wie bäurisches Benehmen sabotiert Melancholie politisches Verhalten, da eben »ein purer Melancholicus ein beständiger Practicus des Indecori ist«.⁸² Dabei hat der Bauer freilich diesem voraus, daß er »nicht mit Vorsatz und aus blosser Liebe zur Singularität«⁸³ gegenüber den Forderungen unzugänglich bleibt; er weiß es einfach nicht besser. Was hingegen die Schwarzgalligen anlangt, so »wollen sie das Decorum, wenn sie auch gleich wissen/ was styli sey/ dennoch nicht observiren«;⁸⁴ es liegt ihnen nichts daran.

rung, und so gar ihr Gang, ist wunderlich und abentheuerlich; denn die Melancholici machen insgemein schwere unbeholfene Schritte, wie ein gewälzter Mühl=Stein« (Nicolaus Hieronymus Gundling, Einleitung zur wahren Staatsklugheit, Frankfurt u. Leipzig 1751, S. 876).

⁷⁹ Heumann (s. Anm. 20), S. 32.

⁸⁰ Ebd., S. 33.

⁸¹ Vgl. die Temperamententabelle: Thomasius, Von der Artzeney Wider die unvernünftige Liebe und der zuvorher nöthigen Erkänntuß Sein Selbst. Oder Ausübung der SittenLehre, Halle 1696, S. 170f. – Zu dieser zeitgenössischen ›Soziologie der Melancholie‹ allg. Schings (s. Anm. 66), S. 58. Es versteht sich, daß sie nicht auf ›empirische‹ Sozialgeschichte hochzurechnen ist.

⁸² Heumann (s. Anm. 20), S. 32f.

⁸³ Thomasius, Von der Kunst Vernünftigt und Tugendhaftt zu lieben. Als dem einzigen Mittel zu einem glückseligen/ galanten und vergnügten Leben zu gelangen/ Oder Einleitung Zur SittenLehre, Halle [1692], S. 102.

⁸⁴ Trier (s. Anm. 68), S. 92 (Hervorhebung von mir).

Der Blöde, der seinerseits auch mit dem Decorum in einem gewissen Streit liegt, ist mit dem Melancholiker zwar nicht identisch, hält sich aber doch in gefährlicher Nähe zu ihm auf. Er muß sich vorsehen, daß er nicht aus Erfahrung und Antizipation seiner Schwierigkeiten in Gespräch und Geschäft in gleicher Weise dem »politischen Eckel«⁸⁵ erliegt, welcher ihn aus Furcht »Leute=scheu werden/ oder sich einsperren und alle Gesellschaften meiden« ließe.⁸⁶ Denn dann sänte er wieder in jenes Dunkel zurück, das er, den Raum der Politik betretend, verlassen wollte; und: dieser selbstgewählte Rückzug aus Gesellschaft in Einsamkeit würde die Melancholie besiegen.⁸⁷ Von Blödigkeit und »bauerhafter Schamhaftigkeit« ist der Weg dorthin nicht weit, und dessen Endpunkt kann auch »nährischer Bauerstolz«⁸⁸ genannt werden. – Die Probleme, die der Blöde mit der Einrichtung einer jeweils angemessenen Aufführung hat, führen ihn dazu, bei der Beobachtung des Decorum sich selbst beobachten zu wollen. Er mißtraut ja – und vielleicht nicht zu Unrecht – seinen politischen Qualitäten und versucht, Reflexion zur Prävention von Fehlern einzusetzen. Genau damit begibt er sich jedoch auf die abschüssige Bahn, welche ihn in einen der Melancholie vergleichbaren Zustand führen kann. Denn die Aufmerksamkeit, die er von der zu bewältigenden Situation abzieht und auf sich selbst wendet, gibt den Aktionen des Betreffenden einen gezwungenen Charakter. Sie verlieren, da die – notwendig zögernde – Reflexion mit ihnen interferiert, die Abstimmung auf die laufenden Ereignisse.⁸⁹ Die einmal erfolgte Abweichung wiederum durch Reflexion unter Kontrolle bringen zu wollen, manövriert den Blöden dann ins Abseits, »verirret vollend« seinen

»Verstand und scharffes Nachsinnen/ dergestalt/ daß er aller Freyheit verlustig und also einen ungezwungenen Schluß zu machen/ untauglich werden muß. Daher kommt dann ferner/ daß alles raisonniren auffhören/ die Wörter im Munde gefrieren/ und die ganze menschliche Vernunft gleichsam gefangen liegen muß.«⁹⁰

⁸⁵ Thomasius (s. Anm. 2), S. 83.

⁸⁶ Ebd., S. 116.

⁸⁷ Ebd., S. 112.

⁸⁸ Ebd., S. 117.

⁸⁹ Vgl. als Beschreibung: L'Homme de Cour (s. Anm. 35), S. 149f. Beim Decorum handelt es sich um die Erfüllung einer zweifachen Angemessenheit. Die beiden Aspekte, die ihrerseits aufeinander abgestimmt, relationiert sein wollen, lassen sich – hier für die Konversationslehre – folgendermaßen formulieren: »Lasset euer Gespräch so beschaffen seyn/ wie es euer Verstand behaupten kan/ und eure Gesellschaft verdienet; Thut ihr das letztere nicht/ so verlihet ihr euern Discurs, und wo ihr das erstere nicht beobachtet/ so verlihet ihr euch selbst.« (Menschliche Klugheit [s. Anm. 52], S. 42)

⁹⁰ L'Homme de Cour (s. Anm. 35), S. 150.

Dasselbe Phänomen kann nun in Termini der Temperamentenlehre auch so beschrieben werden:

»Die zaghaftte Blödigkeit macht/ daß die Kräfte unsers Verstandes/ vertrocknen und obschon der Stroh der Wohlredenheit/ sich noch so starck ergeugt/ so veruhrsacht doch die Kälte/ so von der Furcht natürlich herrühret/ daß derselbe augenblicklich gefrieren muß.«⁹¹

Blödigkeit läßt in heiklen Situationen den Körper in einen Zustand überwechseln, der deutlich als der des schwarzgalligen Temperaments gekennzeichnet ist: Trockenheit und Kälte sind die *primae qualitates* der melancholischen Leibesbeschaffenheit. Wer blöde wird, erliegt also gleichsam einem melancholischen Anfall, der in der Tat überfallartig vonstatten geht. Im Augenblick der Blödigkeit erstarrend, geht das menschliche Individuum leibhaftig über in die schweigende Figur des Melancholikers, welche warnend die Grenze des Decorum, der Politik überhaupt markiert.⁹²

Aus dergestalt prägnanter Erfahrung am eigenen Leibe können die von Blödigkeit ereilten Personen also wissen, daß sie sich vorsehen müssen, ihr Gebrechen nicht habituell werden zu lassen. Zu diesem Zweck ist es natürlich einerseits geraten, sich der politischen Tugenden im allgemeinen zu befließigen. Im besonderen läßt sich jedoch auch das eigene Temperament als solches zum Gegenstand bessernder Bemühungen machen. Das jeweilige Temperament kann temperiert, kann der Mäßigung unterworfen werden. Hauptangriffspunkt der hierzu dienlichen Strategie ist der betreffende ›Hauptaffekt‹ mit seinen Begleiterscheinungen. Ihm werden therapeutisch Neigungen und Tätigkeiten der übrigen Temperamente beigelegt, die ihn aufwiegen und unschädlich machen. Es wird also, wer auf Distanz zur Melancholie gehen will, fleißig »einen muntern Umgang mit lebhaften Gesellschaftern« suchen; dieser heitert das Gemüt auf, und entsprechend lebhafter läuft das Blut im Körper um.⁹³ Umgekehrt wirkt sich die veränderte Blutzirkulation ihrerseits

⁹¹ Ebd., S. 151.

⁹² Die prekäre Affinität von Blödigkeit und Melancholie kann – ausnahmsweise – dazu führen, daß diese mit jener identifiziert wird. Vgl. Zedler, Nöthige Supplemente zu dem Großen Vollständigen Universal Lexicon [...], Bd. 3, Leipzig 1752, Sp. 1416: »Blöde heißen diejenigen angefochtenen und schwermüthigen Leute, die nicht auf gemeine Art, sondern im höhern Grad, und aus andern Ursachen betrübt sind, deren etliche die Ursache wissen und sagen können, etliche aber wissen, keine zu sagen.«

⁹³ Johann Christian Bolten, Gedancken von psychologischen Curen, Halle 1751, S. 49. Eine ähnliche Funktion kann die Unternehmung von Reisen haben (s. ebd.; vgl. auch Jean Starobinski, Geschichte der Melancholiebehandlung von den Anfängen bis 1900, Basel 1960, S. 75ff.).

heilsam aus, denn dadurch »wird die Ursache der Melancholie im Körper gehoben, wodurch denn die Seele so wol als der Körper von ihrem Übel geheilet und befreiet« werden.⁹⁴ Zusätzlich kann Teilnahme am Tanz, »mit frölicher Anstellung und freudigen Gestibus«, solch zweckmäßiger »Belustigung des melancholischen Gemüths« dienen.⁹⁵ Endlich wird auf diese Weise auch der schändliche Hauptaffekt des melancholischen Temperaments der Selbstkontrolle unterstellt durch Annäherung an die geselligen Eigenschaften des Sanguinikers:

»So wird die Filtzigkeit/ Knickerey/ Unbarmhertzigkeit des Geitzes gemäßiget durch die Weichhertzigkeit und Verschwendung der Wollust.«⁹⁶

Die Bekanntschaft mit Blödigkeit, in der sich eine disbalancierte Verfassung der Individuen bemerkbar macht, kann dergestalt von »Jüngling oder Jungfrau«⁹⁷ mit Hilfe einer auf die Temperamenten- und Affektableaus zurückgreifenden Selbstbehandlung beantwortet werden. Diese wahrt den Abstand zum verruchten Temperament.

Es läßt sich nun allerdings fragen, woher diese stete Sorge vor der Melancholie im Umkreis der politischen Klugheitslehren eigentlich rührt. Warum diese so extrem kolorierten Warntafeln, dieser Horror vor einem Temperament, welches doch mit den übrigen formal gemeinsam hat, Abirrung von einem »vernünftigen« Verhältnis zu sich selbst und zu anderen zu sein? Auf dem Niveau der Lehre vom Decorum, durchaus ein Zentralstück politisch-technischen Wissens, scheint die Frage zunächst einfach beantwortbar: Der Choleriker, dessen Ambitionen auf Erlangung von Ruhm, Ehren und Ehrenstellen gehen, hält sich »wie von selbst« zu einem Verhalten an, das Ort, Zeit und Personen angemessen berücksichtigt. Vorteilhaft in möglichst vorteilhaftem Zusammenhang zu erscheinen, ist eben seine Passion. Deshalb »studiret und meditere [er] das Decorum Aulicum; gedencket darauf, was sich wohl zum Staat und an gehörigen Orten schicken will.«⁹⁸ Da er auf Ansehen aus ist, weiß er – und das ist eine wichtige Voraussetzung für entsprechendes Verhalten –, »daß die politische Welt mehr die Schale des Decori als den Kern

⁹⁴ Bolten (s. Anm. 93), S. 50.

⁹⁵ Gottfried Taubert, Rechtschaffener Tantzmeister, oder gründliche Erklärung der Frantzösischen Tantz=Kunst [...], Leipzig 1717, S. 100f. Melancholiker sind in der Regel Gegner des Tanzens (vgl. ebd., S. 99); natürlich mißachtet der vom Decorum abständige »Misanthropus« auch »das το πρέπον oder Decorum corporis«, den Gegenstand der Lehre von der Tanzkunst (ebd., S. 1044).

⁹⁶ Detry (s. Anm. 65), S. 35.

⁹⁷ An beide richtet sich Detrys *Betrachtung*; ebd., S. 25.

⁹⁸ Ebd., S. 19.

des Gemüthes aestimiret.«⁹⁹ In der Aufmerksamkeit auf das Decorum liegen so zugleich Lust und Stärke des Cholerikers; nur mag es allerdings vorkommen, daß er »aus Bosheit solches nicht allezeit in acht nehmen« will.¹⁰⁰ Letzteres wird dem Sanguiniker, der gleich dem Choleriker auf Umgang großen Wert legt, nicht so leicht widerfahren. Kraft des ihm qua Temperament eigenen Hangs zur Wollust, das heißt in »vernünftiger« Form: zur Liebe, wird er »alles thun, wodurch man des andern Liebe an sich ziehen kan«.¹⁰¹ Daher versteht sich der apodiktische Rat, mit welchem *Der politische Philosophus* an die Leserschaft herantritt:

»Die Qualitäten aber und Sitten des Cholerici und Sanguinei muß man vernünftig verknüpfen, und auf diese Weise zu vollkommen guten Sitten zu gelangen trachten.«¹⁰²

Das melancholische Versinken in Verslossenheit und Einsamkeit kann zu dieser zum Decorum so stimmigen Komplexion nur die Opposition bilden. Deshalb sind die Temperamente und entsprechenden Neigungen in dieser Hinsicht nicht als gleichwertig zu behandeln.

Diese Antwort ist allerdings insofern nicht befriedigend, als sich politische Klugheit in einem für sie entscheidenden Aspekt mit den dem melancholischen Temperament zugerechneten Bestrebungen einig wissen könnte. Wenn eine Differenzierung der Temperamente und Passionen unter dem Gesichtspunkt ihres »Nutzen[s]« vorgenommen werden

⁹⁹ Trier (s. Anm. 68), S. 53.

¹⁰⁰ Ebd., S. 54.

¹⁰¹ Heumann (s. Anm. 20), S. 31; vgl. auch ebd., S. 33. Vgl. zur »äusserliche[n] Sittigkeit« der Sanguiniker z.B. Trier: »Sie nehmen dieselbe nach den Cholericis am besten in acht« (Trier [s. Anm. 68], S. 132).

¹⁰² Heumann (s. Anm. 20), S. 33. Oft wird Luther als historisches Exempel dieser vorteilhaften Temperamentenmischung angeführt; ihm wird Melanchthon kontrastiert: »Philippus Melanchthon war ein gelehrter Mann, und besaß ein grösseres Wissen als er; seine natürliche Blödigkeit und Furchtsamkeit aber machte, daß weder er noch andere im Disputiren gegen Lutherum aufkommen kunten« (Johann Wilhelm Appelius, Historisch=Moralischer Entwurf der Temperamenten, und der hieraus entstehenden Neigungen des Gemüths, der Sitten und des Naturels der Menschen, 2. Aufl., Hamburg 1737, S. 38; eine ähnliche Melanchthon-Charakteristik bei Gundling [s. Anm. 78], S. 836; zu Melanchthons Melancholie-Konzept, das an Ficino orientiert war, siehe: Klara Obermüller, Studien zur Melancholie in der deutschen Lyrik des Barock, Bonn 1974, S. 27f.). Im übrigen nimmt der so charakterisierte Luther hier diejenige hervorragende Stelle ein, welche in Temperamentenlehren des 16. Jahrhunderts dem Apostel Paulus reserviert gewesen ist; diesem war freilich – die Differenz ist signifikant – melancholische bzw. cholerisch-melancholische, i.e. jovialische Natur zugesprochen worden (so bei Huarte [s. Anm. 56], S. 197f.; die Temperaments-Ausstattung der vier Apostel im Zeitalter der Reformation thematisieren Klibanski et al. [s. Anm. 57], S. 366ff.; zum Jovialischen vgl. Panofsky/Saxl [s. Anm. 61], S. 44ff.).

soll, so muß nämlich dem Melancholiker zweifelsohne Befähigung zur »Bürgerliche[n] Erhaltung einzelter Personen«, das heißt: seiner selbst, zugute gehalten werden.¹⁰³ Der Melancholiker teilt somit die Perspektive, welche für die Privatklugheit bestimmend ist: individuelle Selbsterhaltung in Gesellschaft. Daß gerade er nun eine so krasse Verurteilung erfährt, muß daher verwundern. Denn das Urteil erstreckt sich ja nicht nur auf technisch zu bereinigende Mängel des Decorum in Interaktionen. Es hat Grundsatzcharakter. Deshalb drängt sich der Eindruck auf, daß sich an dieser Stelle eine Art Selbstkritik in die Lehre der Privatpolitik eingebaut findet, eine Selbstkritik, welche zentrale Optionen jener *ad conservationem sui ipsius* zielenden Klugheit hinterrücks wieder außer Kraft setzt. In der Kritik des Melancholikers scheint sich die Zweideutigkeit des Selbsterhaltungskonzepts zu reflektieren: Erhaltung seiner selbst ist zwar schon auf Selbststeigerung hin angelegt, darf aber offenbar so nicht ausgelegt werden.¹⁰⁴

In der Tat fällt der politischen Klugheitslehre hier in Gestalt der in sie eingelagerten Temperamentenlehre eine Anthropologie ins Wort, deren Implikationen sich mit der Welt des im technischen Sinne Klugen kaum mehr vereinbaren lassen. Die stoische Devise der Selbsterkenntnis, *nosce te ipsum!*, welche über den Temperamentenlehren steht, führt zugleich den Imperativ mit sich, Bemühung um Ruhe, Gemütsruhe, Apathie walten zu lassen.¹⁰⁵ Der Klugheit als dem Instrumentarium der Fertigkeit, sich vorteilhaft »in alle Zufälle zu schicken«, sollen so ihre Schranken gewiesen werden durch die »Weisheit« als »diejenige Lehre, welche dem Menschen die äusserliche und innerliche Ruhe [...] zu erkennen giebt«. ¹⁰⁶ Die Ruhe des Weisen läßt sich mit Mitteln der Affektbeherr-

¹⁰³ Trier (s. Anm. 68), S. 191; zum Vergleich: Choliker: »Bürgerliche Erhaltung des menschlichen Geschlechts.« Sanguiniker: »Natürliche Erhaltung des menschlichen Geschlechts.« Phlegmatiker: »Natürliche Erhaltung einzelter Personen.« (Ebd., S. 191f.) – Nicht zuletzt in dieser Perspektive scheint es berechtigt, in der Melancholie »einen unerkannten Anfang des Individuums« zu sehen (vgl. Hans Robert Jauf, Vom »plurale tantum« der Charaktere zum »singulare tantum« des Individuums, in: Manfred Frank/Anselm Haverkamp (Hg.), Individualität, München 1988, S. 237–269, hier S. 252).

¹⁰⁴ Vgl. dazu Günther Buck, Selbsterhaltung und Historizität, in: Hans Ebeling (Hg.), Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne, Frankfurt/M. 1976, S. 208–302, hier S. 217: Selbsterhaltung ist in der Moderne »nur denkbar als Selbststeigerung.«

¹⁰⁵ Grundlegend zum spannungsreichen Verhältnis von Neustoizismus und politischer Klugheitslehre: Frühsorge (s. Anm. 4), S. 119ff.

¹⁰⁶ Gottlieb Stolle, Kurtzgefaßte Lehre der Allgemeinen Klugheit Mit einer Vorrede Vom Reformiren der Wissenschaften und Anwenden der Philosophie auf andere Theile der Gelahrtheit begleitet von Ihro Magnificenz Herrn Hofrath Daries, Jena 1748, S. 36.

schung erlangen, welche ein Harmoniemodell zur Grundlage hat, dem zufolge die ›Haupt-Neigungen‹ in einer ausgewogenen Mischung balancierbar sind. Weisheit und mit ihr gekoppelte Ruhe erfordern die »beste Wissenschaft« von der menschlichen Verfassung, eine Wissenschaft,

»welche grossen Theils in der Regierung unserer Begierden/ und in einer solchen Stimmung unserer Begierden/ und in einer solchen Stimmung unserer Gemüths=Neigungen besteht/ daß sie gegen einander in guter Harmonie erhalten werden.«¹⁰⁷

Als eben diese Wissenschaft versteht sich die Temperamentenlehre. Sie beschreibt und führt so der Behandlung zu jene Abweichungen einer unruhigen, weil unvernünftigen Selbstliebe, die sich Ziele setzt, welche den Menschen sein Glück verfehlen lassen. Vernünftige und als vernünftige selbstverständlich natürliche Selbstliebe meidet Extrema, indem sie sie einander entgegengesetzt, sie sich derart abschleifen, relativieren, neutralisieren läßt. »Daher ist das beste Temperament, wo alle drey Neigungen nicht weit von einander abstehen; sondern fast im gleichen Grade gemischt seynd«,¹⁰⁸ so lautet die Empfehlung, die Nicolaus Hieronymus Gundling den Hörern seiner Vorlesung »von der Hof=Klugheit« in die Feder diktierte. Sie beansprucht Geltung auch für diejenigen, welche, orientiert an den Privatklugheitslehren, über ihre Lebensführung mit sich zu Rate gehen wollen. Vor Augen steht damit die Utopie, die »Unruhe des Gemüthes« sich gleichsam selbst bekämpfen lassen und über ihr jene Konstruktion eines »Gesetzgeber[s]« errichten zu können, der »wir selber, das ist, unsere wahre Gemüths=Ruhe und Zufriedenheit« wären.¹⁰⁹ Unter der Observanz dieses Gesetzgebers gilt systematisch, daß nicht nur, wie im Rahmen der Decorumlehre, die Melancholie, sondern auch die übrigen Temperamente samt ihren Eigenschaften in Richtung einer moderaten Verfassung nivelliert werden müssen. Auch das irritierbar-wollüstige sanguinische Temperament, auch die notorische Unruhe des cholerischen ist tunlichst abzdämpfen.¹¹⁰

Gelingen die über dieses Harmoniemodell gesteuerten physischen und moralischen Kuren, so führen sie aber eine gleichsam entropische Tendenz mit sich. Denn in der Logik der beschriebenen Anthropologie liegt beschlossen, daß, wenn mit Hilfe der Temperamentenkonzepte das so-

¹⁰⁷ Menschliche Klugheit (s. Anm. 52), S. 3.

¹⁰⁸ Gundling (s. Anm. 78), S. 841 (Hervorhebung von mir).

¹⁰⁹ Rohr (s. Anm. 37), S. 32. Dieser Gesetzgeber weiß sich dann noch durch zwei weitere, ihm vorgeordnete, sowohl gebunden als auch abgesichert: Gott und die Landesobrigkeit. (Ebd., S. 30f.)

¹¹⁰ Vgl. etwa Detry (s. Anm. 65), S. 35; Trier (s. Anm. 68), S. 56f.

wohl natürliche als auch vernünftige Leben beschrieben werden soll, das Phlegma den Zuschlag erhalten muß! Das phlegmatische Temperament bildet, mehr oder weniger verhohlen, das Zentrum des temperamenti- stisch-moraltherapeutischen Modells. Diese Option kann sich nicht zuletzt gerade im Fehlen des feucht-kalten, wässrigen Temperaments in Lehrbüchern, welche sich explizit der politischen Klugheit verpflichtet erklären, niederschlagen.¹¹¹ Die Passionentableaus etwa eines Christian Thomasius legen dies nahe: Aufs genaueste lassen sich die »drey Haupt=Laster« in einer Weise mit den Temperamenten in Verbindung bringen, welche es plausibel macht, die »Tugenden oder beherrschten Begierden«¹¹² dem Phlegma zuzurechnen. Dieses erscheint dann aber gerade nicht mehr als ein Temperament unter anderen, sondern als deren gelungene Neutralisierung. In der »Zuschrift« seiner *Einleitung zur SittenLehre* hat Thomasius selbst bezeichnenderweise diese Zurechnung durchgeführt, mit der er eingesteht, daß im Alphabet seiner Theorie als Voraussetzung des *bonum* das Phlegma buchstabiert werden kann. Er statuiert die sich staffelnde Entfernung der »Haupt=Gemüthsneigungen« von der vernünftigen (Selbst-)Liebe, um sodann festzuhalten:

»Man kan dieses gar artig aus denen Vier Temperamenten der Menschen nach der Natur=Kunst sehen. Wer ein recht Phlegma hat/ ist der vernünftigste Mensch/ und muß nothwendig auch der grösten Glückseligkeit und der vernünftigen Liebe fähig seyn. Diesem Temperament ist ein Sanguineus am nächsten/ bey deme die Wollust die oberste Gemüths=Neigung ist. Ein Cholericus ist schon weiter von dem Phlegma entfernt/ und bey demselben raget die Ehrbegierde über die andern Affekten empor. Die Melancholici, gleich wie sie die wunderlichsten sind; Also ist der stärckeste Trieb bey ihnen zu der Geld=Liebe.«¹¹³

Wenn die Akzente so zu setzen sind, dann braucht es auch nicht zu verwundern, im selben Text den melancholischen Geizigen mit einem Schwein verglichen zu finden, »das man anders nicht als wenn es geschlachtet und ertödtet ist/ geniessen kan.« Denn da der Phlegmatiker derart aufgewertet ist, steht auch sein traditionelles Emblem samt dessen üblen Konnotationen gewissermaßen zur freien Verfügung. Es würde schlecht passen zu einem Temperament, von dem Thomasius sagen zu können meint:

¹¹¹ Z. B. bei Detry (s. Anm. 65), S. 35.

¹¹² Siehe den »Spiegel« in: Thomasius (s. Anm. 2), nach S. 104.

¹¹³ Thomasius (s. Anm. 83), Zuschrift, unpag. Die traditionelle Hierarchisierung der Temperamente (vgl. Eustache Mandeville Wetenhall Tillyard, *The Elizabethan World Picture*, 10. Aufl., London 1967, S. 56f. u. 63) in Analogie zu den vier Elementen fällt so ganz moralischen Kriterien anheim.

»Ein Phlegmaticus ist ein rechter honnête homme, und trachtet in allen der wahren Tugend=Ehre/ ob er schon von dem grösten Hauffen der Welt nicht sonderlich hoch/ sondern wohl gar verachtet wird.«¹¹⁴

Es handelt sich hier um eine sowohl notwendige als auch in ihren Konsequenzen unmögliche Konzeption. Ihre Unmöglichkeit ist hinreichend schon in der Aburteilung jeglichen faulen Müßiggangs belegt, die in der privatpolitischen Literatur einen Gemeinplatz bildet.¹¹⁵ Die sprichwörtliche Trägheit des Phlegmatikers läßt sich nicht zur Tugend hochrechnen: das schiere Phlegma »kann die Seele zu nichts brauchen als zum Schlafen.«¹¹⁶ Daß Thomasius vor dem Versuch, den Phlegmatiker im Rahmen der Sittenlehre zum *honnête homme* zu stilisieren, nicht zurückscheut, ist demgemäß auch nicht als ausgearbeitete und fernerhin durchgehaltene Option zu betrachten. Dennoch ist es mehr als nur ein launiger Einfall. Notwendigkeit und Unmöglichkeit der Erwägung entspringen der Verlegenheit eines Denkens, welches einen privaten Begriff von »ruhiger Selbstbeziehung« zur Prämisse hat und gleichwohl sich nicht mehr umstandslos dem stoischen Apathie-Ideal verpflichtet wissen kann.¹¹⁷ Den Phlegmatiker zum *honnête homme* zu deklarieren, ist in sich so paradox wie das Unterfangen, das *bonum* der Ruhe durch den Begriff einer »ruhigen und nach Gelegenheit des Wesens der Dinge mäßig veränderlichen Bewegung« zu bestimmen.¹¹⁸ Die Idealisierung von Gemütsruhe muß auf solche Formulierungen verfallen, wenn gleichzeitig gewußt wird, daß ohne wenigstens »Bewegung der Gedancken [...] der Mensch kein Mensch mehr« ist,¹¹⁹ vollständige Ruhe daher denjenigen Wert bildet, der sich selbst aufhebt.

Was so als Aporie im Denken des Thomasius angebar ist, erscheint in den Klugheitslehren als durchgängige, in ihnen nicht aufzulösende Zwei-

¹¹⁴ Thomasius (s. Anm. 83), *Zuschrift*, unpag. – Möglicherweise knüpft die Zuordnung von Melancholiker und Schwein, wie sie hier vorliegt, an eine mittelalterliche Tradition an; vgl. Panofsky/Saxl (s. Anm. 61), S. 23.

¹¹⁵ Siehe hier nur Thomasius (s. Anm. 83), S. 307 sowie, mit Bezug auf Thomasius, Stolle (s. Anm. 106), S. 47.

¹¹⁶ So unter Berufung auf Galen: Huarte (s. Anm. 56), S. 79; wer um 1700 von den Temperamenten handelt, kommt darin mit ihm überein.

¹¹⁷ Vgl. Werner Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius*, Hildesheim–New York 1971, S. 152f. u. 161f. Eine ähnliche Einschätzung der Anthropologie des Thomasius auch bei Niklas Luhmann, *Frühneuzeitliche Anthropologie: Theoretische Lösungen für ein Evolutionsproblem der Gesellschaft*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1980, S. 162–234, hier S. 197f.

¹¹⁸ Thomasius (s. Anm. 83), S. 84.

¹¹⁹ Ebd., S. 53.

deutigkeit. Selbstverständlich orientieren sie den Privatpolitiker nicht aufs Phlegmatische. Laut Heumann etwa repräsentieren die Verfechter eines »Quietismus politicus« – nämlich der Ansicht, »ein Politicus müsse ein ziemlicher phlegmaticus seyn« – »die geringste Gattung derer Politicorum«. ¹²⁰ In der klugen Beziehung auf das unruhige Feld der politischen Ereignisse bildet, wie gesagt, die cholerisch-sanguinische Komplexion die besten Ausgangsbedingungen. Gemütsruhe, ausgewogene Harmonie der Gemütsneigungen, wird also hier gerade nicht gefordert. Und gleichwohl ist diese Forderung in den mitgeführten Begriffen der Temperamentenlehre virtuell enthalten, das heißt, es kann auf sie zurückgegriffen werden, wenn ›Übertreibungen‹ vorliegen, die beanstandet werden sollen. ¹²¹ Als cholerisch-sanguinisches Temperament lizenziert mithin – auf Widerruf – die Lehre von der Privatpolitik den Individuen jenes Maß an Beweglichkeit und ›Unruhe des Gemüts‹, das für politische Orientierung und entsprechendes Verhalten in wechselnden Verhältnissen unabdingbar ist.

Diese Lizenz wird dem Melancholiker nicht gewährt. An den dargestellten Urteilen über sein Temperament dürfte deutlich geworden sein, daß sowohl unter politischen als auch ethischen Vorzeichen an dieser Stelle am Harmoniemodell der Komplexionen eine Schlagseite zu registrieren ist, die unbehebbar ist. Zwar hat Melancholie mit den übrigen Temperamenten das Moment unruhiger Selbstliebe gemein. Doch kommt letzterer dabei eine Spezifität zu, welche das durch Klugheits- und Temperamentenlehren irrlichternde Problem der Unruhe in seinem ganzen gefahrvollen Ausmaß aufscheinen läßt. Hier liegt das Motiv für die Denunziation der Melancholie: Die Selbstbeziehung des Melancholikers ist in einer Weise anders geschaltet als die cholerischer oder sanguinischer Personen, daß sein Bezug auf Gesellschaft von Beobachtern als prinzipielle Irritation erfahren wird. ¹²² Indem er sich einkapselt in selbst-

¹²⁰ Heumann (s. Anm. 20), S. 18f.

¹²¹ Das macht dann aber unter Umständen auch die Konstruktion der für den Politiker optimalen ›Temperaments-Stimmung‹ anfällig für (Selbst-)Kritik. Nicht zufällig nimmt jene Krise im Denken des Thomasius, welche ihn sich vorübergehend dem Pietismus und der Mystik annähern lassen wird, ihren Ausgang in einer Umwertung der dem cholerisch-sanguinischen Temperament korrespondierenden Affekte: In einer »Lektion an sich selbst« kritisiert sich der fast vierzigjährige Mann öffentlich vor seinen Hallenser Studenten und der versammelten Professorenschaft nicht nur als ›ehrgeizig‹, sondern auch als ›wollüstig‹. (Schneiders [s. Anm. 117], S. 228)

¹²² Die hier folgende Darstellung des Zusammenhangs von politischer Klugheit und Melancholie verdankt wichtige Anregungen zwei jüngeren Arbeiten: Peter J. Brenner, Die Krise der Selbstbehauptung. Subjekt und Wirklichkeit im Roman der Aufklärung, Tü-

gewählte Verschlossenheit, eröffnet der Melancholiker sich doch in dieser Verschlossenheit einen Raum, in dem er, fern vom Zugriff anderer, die ihm eigene Unruhe selbstkontrolliert arbeiten läßt und so seinen Bezug nach außen steuert. Darin folgt er seinem – buchstäblich zu verstehenden – Eigensinn. Unbehelligt von unmittelbaren äußeren Einflußnahmen, baut er intern ein Feld von Präferenzen auf, an die er Kalküle und Strategien anschließt, welche sich einer eigenen Logik folgend ausdifferenzieren vermögen.¹²³ Eben dies macht den Melancholiker unheimlich: daß seine Unruhe ihn nach Maßgabe selbsterzeugter Kriterien agieren und sich so von einer Gesellschaft entfernen läßt, welche noch wesentlich als Konversation begriffen wird.¹²⁴

bingen 1981, S. 77ff. und Harald Steinhagen, *Dichtung, Poetik und Geschichte im 17. Jahrhundert. Versuch über die objektiven Bedingungen der Barockliteratur*, in: ders./Benno von Wiese (Hg.), *Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk*, Berlin 1984, S. 9–48. – Brenner hat sehr eindrücklich die produktive Funktion der melancholischen ›Verschlossenheit‹ für das Zeitalter des Barock und der Frühaufklärung herausgestellt (diese Funktion dann freilich auf eine Konzeption ›bürgerlicher Subjektivität‹ bezogen, die hier nicht geteilt wird). Steinhagen hat an derjenigen ›Verschlossenheit‹, wie sie höfisches Verhalten sich abfordern muß, Parallelen aufgewiesen zu den Kalkülen, die für die Selbsterhaltung in bürgerlicher Gesellschaft kennzeichnend sind. – Beide Beobachtungen wären sinnvoll zu beziehen auf die Thesen Niklas Luhmanns, der an der frühneuzeitlichen Semantik die zunehmende Bedeutung von Figuren, welche Sachverhalte selbstreferentieller Geschlossenheit bezeichnen, dargestellt und ihre Funktion für den Übergang von stratifikatorischer zu funktionaler Gesellschaftsdifferenzierung bestimmt hat. (Vgl. etwa Luhmann, *Selbstreferenz und binäre Schematisierung*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 1 [s. Anm. 117], S. 301–313; sowie ders., *Selbstreferenz und Teleologie in gesellschaftstheoretischer Perspektive*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1981, S. 9–44) Der Begriff des Melancholischen um 1700 scheint sowohl als Registrierung wie auch als Reaktion, nämlich: Versuch der Zurückweisung solcher Tendenzen begriffen werden zu müssen.

¹²³ Diese Beobachtung stimmt insofern mit der Charakterisierung der Melancholie des 18. Jahrhunderts durch Lepenies überein, als auch hier »Melancholie in ihrem Reflexionshang sich von der Welt entfernt und auf sich selbst zurückzieht.« (Wolf Lepenies, *Melancholie und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1969, S. 198) Der Interpretation, daß es sich dabei um ein Korrelat bürgerlichen Machtverzichts handelt, vermag ich allerdings nicht zu folgen.

¹²⁴ Die »allgemeine Gesellschaft« »wird gantz gewöhnlich die Conuersation genennet« (Heumann [s. Anm. 20], S. 27). Als Oberbegriff schließt sie »die besondere, Z.E. Zwischen Eheleuten, zwischen Collegen, zwischen Doctoribus und Discipulis, zwischen Eltern und Kindern, zwischen Herren und Bedienten; und endlich die besondere, welche mit einem Worte die Freundschaft genennet wird«, in sich ein (ebd., S. 26). Vgl. Gerhard Sauder, Christian Thomasius, in: Grimminger (Hg.), *Deutsche Aufklärung* (s. Anm. 13), S. 246; Wilhelm Kühlmann, *Gelehrtenrepublik und Fürstentum. Entwicklung und Kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters*, Tübingen 1982, S. 431f. – Zur Tradition dieser Gleichsetzung von Konversation und Gesellschaft: Richard Auernheimer, *Gemeinschaft und Gespräch. Stefano Guazzos Begriff der ›Conversazione civile‹*, München 1973.

Unruhe treibt freilich auch die Choleriker, und auch sie verfolgen eigene Zwecke. Doch weil ihre Ziele sich auf Anerkennung in der Form von ›Ehre‹ beziehen, begeben sie sich mit jeder ihrer Aktionen sofort wieder in die Obhut von Gesellschaft. An diese bleiben sie trotz aller ›Arcana‹ gleichsam kurzgeschlossen, da sie per definitionem gebunden sind an die geltenden Anerkennungs-Kodizes – deren Geltung durch ihre Handlungen überdies bekräftigt wird. Ähnliches gilt für die Sanguiniker: Auch sie lassen sich von Sozialität in ihrem unruhigen Streben nach Belustigung ›an der kurzen Leine führen‹; vielleicht mehr noch als die Personen cholерischen Temperaments bleiben sie auf Konversation verwiesen. Der durch diese gewährleisteten Kontrolle, Aufsicht und Versicherung zugleich, unterstellen sie sich ohne Zögern, ohne nennenswerten Aufschub. Wenn sich also zwar die von politischer Klugheit dem cholерisch-sanguinischen Temperament ausgestellte Empfehlung zentrifugal zur Systematik der in die Klugheitslehren eingelagerten Anthropologie verhält, so bilden die damit affirmierten ›Unruhequanten‹ doch unter dem Gesichtspunkt ihrer Konversationsbezogenheit kein prinzipielles Problem. Anders der Melancholiker mit seinen Registern und rastlosen Kalkulationen, die er hartnäckig abschirmt. Auch seinem unruhigen Selbstbezug kommt erst in der Relation auf bürgerliche Gesellschaft, in welcher er sich zu erhalten geschickt ist, Sinn zu. Kontakt mit Gesellschaft ist aber für den Melancholiker nicht mehr gleichbedeutend mit dem zu Menschen; er sucht hier zu differenzieren. Und seine Bestrebungen gelten der Kommunikation mit technischen Apparaturen, denen gegenüber er sich in Medien zur Geltung bringt, welchen unmittelbare Rückübersetzbarkeit in die Sprache der Konversation abgeht. Am Melancholiker, der ökonomisch im Medium der Schatzbildung, wissenschaftlich in dem der Erudition kommuniziert, werden die Zeitgenossen so mit der beunruhigenden Tatsache konfrontiert, daß, der anagrammatischen Austauschbarkeit von ›Konversation‹ und ›Konservation‹ zum Trotz, beide Konzepte nicht identisch zu sein brauchen. Dieser der Selbsterhaltung dienstbar gemachten Unruhe des Melancholikers wird, weil sie aus der Ordnung der als Gespräch begriffenen Gesellschaft fällt, die Toleranz entzogen. Das als Koppelung von Ruhe und Konversation gedachte Telos ist für die politischen Privatklugheitslehren, wenigstens *expressis verbis*, nicht veräußerlich.

Gleichwohl zeigen Position und Bewertung des Melancholikers an, daß in der Lehre der Privatpolitik eine unwiderrufliche neue Stellung zu den Politikkonzepten neustozistischer Provenienz, von denen sie historisch ihren Ausgang nahm, erreicht ist. Die privatisierte Unruhe des

Melancholikers läßt diesen zwar aus der Ordnung fallen; an seinem Fall wird jedoch zugleich der Sachverhalt kenntlich, daß die von den Privatpolitikern entworfene Ordnung sich ihrer selbst zutiefst unsicher ist, da sie nämlich von – selbsterzeugter – Unruhe gerade lebt. »Die Erweiterung des Politik-Begriffs zur ›gesellschaftlichen Klugheit‹ konnte nur deshalb so betont zur ›Privatklugheit‹ werden, weil damit ein tiefgreifender Wandel vom Inhalt der Privatheit verbunden war. Die absolute Antithetik von Hof-Leben und Privat-Leben und damit die seiner ursprünglichen moralischen Disposition löst sich auf. Durch die Erweiterung des Politik-Begriffs wird gerade die Privatheit zum Ort einer eigentümlichen Unruhe der Menschen.«¹²⁵ Wenn nun überhaupt Ruhe und Beständigkeit in irgendeiner Weise verfügbar sein sollen, so kann als deren Ort nurmehr Gesellschaft (von Menschen) in Frage kommen und eben nicht der Rückzug aus ihr.¹²⁶ Das führt bei der Formulierung der Melancholie-Problematik zu einer eigenartigen Verkehrung der Fronten. In den der Privatklugheit vorausgehenden Politiklehren war noch der politische Umgang in Gesellschaft, vornehmlich am Hof, für Melancholie verantwortlich gemacht worden. In dessen Unruhe nämlich, so wußte beispielsweise der *Homme de Cour* zu berichten,

»ereignen sich zum öfftern so gefährliche und boshafte Versuchungen/ die/ so zusagen/ von Galle und schädlicher Verbitterung/ gantz angeschwängert sind.«¹²⁷

Dem wurde die Beständigkeit des Individuums normativ entgegengehalten, deren symbolischer Ort, als Garten- oder Landlebentopos, sich durch seine Entfernung von der ›melancholicogenen‹ Unruhe gesellschaftlichen Lebens auszeichnete. Fern vom ›Irr-Garten‹ der Politik mit seinen labyrinthischen Wegen war im Garten Ruhe zu finden.¹²⁸ So hatte es Justus Lipsius' Traktat *Von der Bestendigkeit* (1584) gewollt, der zu

¹²⁵ Frühsorge (s. Anm. 4), S. 123. Frühsorge hat dies als Resultat eines Prozesses der »Vernünnlichung der intellektuellen Providentia« beschrieben: »In dem Maße, in dem gerade diese Fähigkeit [i. e. des ›Durchschauens der von der Fortunawelt ausgehenden Affekterregung«, G. S.] durch die Virulenz wirklichkeitsgesättigter Politik zum realen Mittel und damit zur Möglichkeit von Welterfahrung wird, wächst der gegenteilige Effekt dessen, was im stoizistischen Tugendmodell als Beständigkeit gefordert wurde.« (Ebd.) Eben dies wird theoretisch von den Zeitgenossen nicht eingestanden (ebd., S. 108), findet seinen Niederschlag nur in ›Theoriemanövern‹ wie dem hier am Melancholiker beschriebenen, mittels derer das Problem der Unruhe bloß verschoben wird.

¹²⁶ Vgl. Hans-Jürgen Gabler, Machtinstrument statt Repräsentationsmittel: Rhetorik im Dienste der ›Privatpolitic‹, in: *Rhetorik* 1 (1980), S. 9–25, hier S. 17.

¹²⁷ L'Homme de Cour (s. Anm. 35), S. 139.

¹²⁸ Zum Zusammenhang von ›Privat-Leben‹ und Gartentopos im 16. und 17. Jahrhundert vgl. Frühsorge (s. Anm. 4), S. 89ff.

Beginn des zweiten Buches, das auf die Darstellung der Zufälle und Schicksale einer im Zustand des Bürgerkriegs befindlichen Gesellschaft folgt, sich als Gartenlob gibt: »Sein dir die Leute verdrieslich? So wirstu hier bey dir allein sein.«¹²⁹ Im Garten mit sich allein fand das Individuum die *vita beata*, wie sie von der Philosophie des Neustoizismus konzipiert war: als Gegenpol zu den Beschwerlichkeiten und Gefährdungen öffentlicher Ämter. Bei Thomasius markiert nun umgekehrt dieser Rückzugsort des einsamen Selbstbezugs die Gefahrenzone schlechthin, vor welcher der »Stoicker« gewarnt werden muß:

»Du willst denen Narren entweichen? wohin kanst du dich aber begeben/ daß nicht der Narr/ vor welchem du dich als vor deinem größten Feinde am meisten zu hüten hast/ dein steter Gefehrte seyn solte? dieses ist kein anderer/ als Du selbst.«¹³⁰

Sicherheit und Ruhe sind nicht in der Entfernung von der Gesellschaft mit Menschen zu finden. Diese Gesellschaft schützt vielmehr den einzelnen vor der ihm inhärenten virulenten Unruhe. Unter dieser Prämisse muß deshalb die Privatklugheit den zur Einsamkeit einladenden Gartentopos mit seinen idyllischen Attributen als trügerisch entlarven. Im Garten lauert die Melancholie:

»In der That wilst du mit wilden Thieren/ Bäumen/ Steinen und Kräutern Conversation haben. Solche Dinge liebet ein melancholischer Mensch mehr als seinen Nächsten. Solche Dinge sind seine Götzen/ und wenn er meynet/ er rede mit GOtt/ oder betrachte dessen Wesen/ so speculiret er über diese Dinge.«¹³¹

Sehr prägnant wird an diesem Urteil die Umpolung in der Bewertung von Gesellschaft und Einsamkeit deutlich. Anders als zu Beginn der frühneuzeitlichen Stoizismus-Renaissance, welche Strategien individueller Selbstbehauptung gegenüber einer sich in religiösen Bürgerkriegsunruhen zerrüttenden Gesellschaft formulierbar gemacht hatte,¹³² kann um

¹²⁹ Justus Lipsius, *Von der Beständigkeit*. Zwey Bücher. Darinnen das höchste Stück Menschlicher weisheit gehandelt wird [...], 2. Aufl., Leiptzigk 1601, S. 78^r. Der Topos begegnet freilich auch noch in manchen der hier behandelten Klugheitslehren aus der Zeit um 1700. Vgl. etwa: *Menschliche Klugheit* (s. Anm. 52), S. 365 oder Hunold (s. Anm. 50), S. 228f. Das mag mit dem in diesen Texten grassierenden Eklektizismus zu tun haben; einem Eklektizismus, der dann, wie z.B. von Stolle anhand der zitierten *Menschlichen Klugheit*, als Hang zu Paradoxien kritisiert werden kann (Stolle [s. Anm. 8], S. 709).

¹³⁰ Thomasius (s. Anm. 2), S. 110.

¹³¹ Ebd., S. 112.

¹³² Dazu: Günter Abel, *Stoizismus und Frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Berlin–New York 1978.

1700 die nunmehr befriedete Gesellschaft als Ordnungsgarantin begriffen werden. Vor dem Hintergrund der erfolgreichen Stabilisierung absolutistischer Herrschaft ist diese Möglichkeit erwachsen.¹³³ Als Unruhefaktor gilt jetzt gerade das Individuum, das sich durch Rückzug in seine einsame ›Innenwelt‹ distanziert. Für diese Innenwelt steht das zitierte Bild des Gartens.¹³⁴ Als einsame melancholische Spekulation entfaltet sich in ihm die unruhige und beunruhigende Reflexion. Beunruhigend ist an dieser distanznehmenden Selbstbezüglichkeit die mit ihr virtuell gegebene Möglichkeit der unkontrollierbaren Expansion individueller Optionen. Die ›Inkubationszeit‹, welche die melancholische Reflexion für sich in Anspruch nimmt, macht es wahrscheinlich, daß ihr Ergebnis nicht mehr qua ›menschlicher Konversation‹ kommunikabel sein wird, ja, unter Umständen gar als ›menschenfeindlich‹ betrachtet werden kann.

Insofern ist Melancholie Emanzipation von Konversation. Im Reservat seiner Innenwelt pflegt der Melancholiker das, was Thomasius die »innerliche Rede« nennt. Diese aber soll kategorial auf »menschliche Gesellschaft« bezogen sein: »Diese innerliche Rede praesupponiret eine äusserliche.«¹³⁵ Durch den Melancholiker zweckentfremdet, wird die innerliche Rede selbstbezüglich. Sie schließt an sich selbst an, läßt sich anregen von eigenen Vorgaben, verwirft oder verifiziert sich anhand selbsterzeugter Kriterien, legt für sich selbst fest, welche Informationen für sie von Bedeutung sind. So bereitet sie den Einsatz von kalkulierten Aktionen vor, die zur Bedingung ihres Gelingens dann gerade die Differenz von innerlicher und äußerlicher Rede haben können. Es versteht sich von selbst, daß Gelegenheiten ökonomischen Erwerbs nicht rückhaltlos Themen von Konversation werden können. Entsprechend hält

¹³³ Vgl. Conrad Wiedemann, Barocksprache, Systemdenken, Staatsmentalität. Perspektiven der Forschung nach Barners »Barockrhetorik«, in: Internationaler Arbeitskreis für deutsche Barockliteratur. Erstes Jahrestreffen in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel. 27.–31. August 1973. Vorträge und Berichte, Wolfenbüttel 1973, S. 21–51, hier S. 33f.

¹³⁴ Nicht zu verwechseln mit dem Landlebentopos der Schäferdichtung: hof- und das heißt welt-abgekehrte ›Schäferei‹ impliziert gerade Geselligkeit. (Vgl. Herbert Jaumann, Bürgerlicher Alltag im barocken Schäferroman? Gattungsgeschichtliche Thesen zu »Damon und Lisille«, in: Wilhelm Voßkamp [Hg.], Schäferdichtung. Referate der 5. Arbeitsgruppe beim 2. Jahrestreffen des Internationalen Arbeitskreises für Deutsche Barockliteratur vom 28. bis 31. August 1976 in Wolfenbüttel, Hamburg 1977, S. 39–58, hier S. 50ff.) Die *laus ruris* ist zugleich Lob des als Landleben – unter den Vorzeichen des Privaten – möglichen geselligen Verkehrs (dazu: Anke-Marie Lohmeier, *Beatus ille*. Studien zum ›Lob des Landlebens‹ in der Literatur des absolutistischen Zeitalters, Tübingen 1981, S. 298f.).

¹³⁵ Thomasius (s. Anm. 83), S. 89; das Argument hier im Rahmen der Unterscheidung des »Menschen« von den »Bestien«, die ohne Gesellschaft auskommen (ebd., S. 88f.).

sich der melancholische Geldgeizige in der Reserve und entwickelt dabei außerordentliche politische Qualitäten: »Zu Lügen und zu Trügen/ sich zu verstellen/ ist er listig/ verschlagen und geschickt.«¹³⁶ Am Konversationsgeschehen vorbei zielt er auf das Feld der ökonomischen Gelegenheiten. Ähnliches gilt für die »Misanthropen [...] oder die sich in ihre Bibliotheken verschliessen«.¹³⁷ Daß sie ihrerseits – gleichwie die melancholischen Ökonomen – in irgendeiner Weise auch auf Gesellschaft bezogen sind, wird ihnen nicht entschuldigend konzediert, sondern als Vorwurf entgegengehalten. Dieser Vorwurf soll die Inkonsequenz, die »eigentliche« Unmöglichkeit ihres Tuns belegen:

»Denn die Misanthropen suchen ihr Vergnügen darinnen/ daß sie die gegenwärtige Welt tadeln/ und die sich in Büchern vergraben/ daß sie entweder bey denen lebenden sich ein Ansehen machen/ oder dieselben censiren wollen/ u. s. w.«¹³⁸

Da sie entweder versteckt oder wenigstens »in the long run« sich in Relation zu (menschlicher) Gesellschaft bestimmen, ist es unsinnig, so meint diese Rede, wenn sie sich überhaupt der je aktuellen Konversation entziehen. Das Argument verrät die Hilflosigkeit der Anthropologie, an der die Vertreter der Privatklugheit Halt zu finden, an die sie sich zu fesseln suchen: Selbstliebe soll unmittelbar Liebe zu anderen und Konversation das Medium sein, das ihren Vollzug garantiert.¹³⁹ Der über größere räumliche und zeitliche Distanzen hin aufrechterhaltene isolierte – »verstellte« – Selbstbezug wird zwar in seiner Produktivität erfaßt. Aber daran wird vor allem die Tatsache als virulent beobachtet und abgelehnt, daß solcher sich in seiner Unruhe selbststimulierende Selbst-

¹³⁶ Detry (s. Anm. 65), S. 34; vgl. auch ebd., S. 122.

¹³⁷ Thomasius (s. Anm. 83), S. 90. – Unschwer ließen sich im übrigen die hier verworfenen Figuren, der Geldgeizige und der gelehrte Kritiker, als Präfigurationen prominenter Existenzen der Moderne lesen: Kapitalist und Intellektueller. Auf die »vormodernen« Implikate der Theorie wirft dies ein deutliches Licht.

¹³⁸ Ebd., S. 90f. Es ist bezeichnend, daß für den Gelehrten insbesondere die »Physic« und die »Mathematischen Wissenschaften« Betätigungsfelder darstellen, welche von »der Erkenntniß seiner selbst« abführen. (Ebd., S. 77) Begründet wird dies mit der internen Anschlußselektivität dieser Fächer, welcher eine unbeendbare Unruhe korreliert: »Beyde treiben den Menschen/ wenn er einmahl hinein gerathen zu einer solchen unruhigen Begierde an immer was neues zu erfinden/ daß er seiner selbst und aller seiner andern/ auch der grösten Güter darüber vergißt«. Ein Mensch, der in diesen Sog geraten ist, kann mit jemandem verglichen werden, »der ein liebliches Getränkke getruncken/ welches aber den Durst nicht stillt/ sondern denselben noch stärker zu erwecken vermögend ist.« (Ebd., S. 79)

¹³⁹ Die damit gegebene konservative Stellung etwa des Thomasius zur modernen, negativen, Anthropologie betont Luhmann (s. Anm. 117), S. 197f.

bezug – der Möglichkeit nach – die normativen Vorgaben der konverrierenden Interaktion mit anwesenden Menschen kontingent setzt. Das damit gegebene Unberechenbare am sich berechnend isolierenden Individuum ist es, dessen man im Bild des Melancholikers gewahr wird.

Doch was die Melancholie-Kritik so ins Auge faßt, ist der Privatklugheit zutiefst inhärent, ist in letzter Linie sie selbst. Die kritisch als Menetekel vorgewiesene melancholische Verschlossenheit bildet eine in der je aktuellen privatpolitischen Aktivität beschlossene Potenz. Es gehört ja zu den Resultaten des Transfers politischer Techniken ins Privatleben, daß auch auf diesem Feld Simulation und Dissimulation als normal begriffen werden können. Die Verschließung in sich selbst, welche die auf die Außenwelt hin kalkulierte Ausstreuung von Zeichen begleitet, zählt zum Bestand politischer Verhaltenstechniken.¹⁴⁰ Für diese ist die Differenz von Innen und Außen unabdingbar – die privatklugen Techniken beziehen sich positiv auf diese Differenz und entfalten sie. Wer, in einem ersten Schritt, unter der Devise »sprich, damit ich dich sehe!« klug geworden ist, kann dann, in einem zweiten Schritt, auch klug schweigen, das heißt: Rede, das Medium von Konversation, als kontingent behandeln. Politisch kluger Außenbezug und Verschlossenheit finden sich in einem Verhältnis wechselseitiger Steigerungsfähigkeit. An das Bild, welches im Titelkupfer zu Christian Weises *Politischem Redner* mit dem zurückgeschlagenen Vorhang zum Erwerb politischer Qualitäten aufforderte, ließe sich also, was deren Gebrauch angeht, wie folgt anknüpfen:

»Ein weiser Mann ziehet den Vorhang der Klugheit (welcher das Stillschweigen ist) vor ihm zu/ damit er ungesehen herumspatzieren könne.«¹⁴¹

Politische Rede impliziert politisches Schweigen.¹⁴² Abschirmung gegen die beliebige Behandlung jeglicher Themen in Konversationen ist dem Privatklugen geläufig. In dieser, technischen, Perspektive gehört also, was unter anthropologischen Prämissen als Melancholie herabgewürdigt wird, selbstverständlich zum von den Privatpolitikern entwickelten und betreuten Arsenal der der Selbsterhaltung dienlichen Mittel. Der Kluge kann nur deshalb »die gemeinste Regel« der Privatpolitik, nämlich »daß

¹⁴⁰ »Denn wenn andere meine Absicht nicht wissen, so suchen sie solche auch nicht zu hindern: hingegen, wenn ich es ausplaudere, so kan das Gegenteil erfolgen.« (Heumann [s. Anm. 20], S. 17)

¹⁴¹ Menschliche Klugheit (s. Anm. 52), S. 62. Und aus der Außenperspektive gilt dann umgekehrt, daß »mancher stiller Mensch einem zugemachten Buche gleich« ist, »worinnen man/ wenn es aufgemacht und gelesen wird/ gute Sachen findet.« (Ebd.)

¹⁴² Vgl. Kühlmann (s. Anm. 124), S. 243ff.

man allen allerley werde«,¹⁴³ befolgen, weil er eben nicht allen einerlei wird, weil er also je verschiedene Bereiche seiner ›Innenwelt‹, je verschiedene Qualitäten seiner Person zur Geltung bringt und jeweils andere Hinsichten abblendet. Was die Anthropologie als ›verstellte Unruhe‹ unter dem Titel Melancholie ausschließen muß, schließt die Privatpolitik gerade ein.

Die beschriebene Kritik der melancholischen Verfaßtheit läßt erkennen, daß der ins Privatleben expandierende Komplex politischer Techniken mit den vorherrschenden anthropologisch-moralischen Kriterien, wie sie etwa für die Temperamentenlehre ausschlaggebend sind, systematisch nicht kompatibel ist. Die Unterscheidung dieser beiden Ebenen gilt es festzuhalten, denn nur vor ihrem Hintergrund lassen sich Ort und Funktion der Kategorie Blödigkeit bestimmen. Sie erhält nämlich, anders als das Melancholie-Konzept, ihren Sinn erst als Element im Apparat der politischen Techniken selbst.

3. Privatpolitische Technik: der Augenblick der Gelegenheit

Bilden »politische Gelegenheit und politische Fähigkeit die beiden Grundkategorien«, welche den »Aktionsbereich des Politischen« strukturieren,¹⁴⁴ so ist Blödigkeit auf die Beziehung zwischen diesen beiden Kategorien bezogen – auf die Beziehung also, welche immer erneut herzustellen Aufgabe des Individuums ist, das als Privatpolitiker agiert. Wirklichkeit tritt ihm als Ereigniskonglomerat gegenüber. Seine Beobachtung tastet Ereignisse daraufhin ab, ob ihnen Gelegenheitsqualität zukommt. Gelegenheiten qualifizieren sich gegenüber anderen Ereignissen als Anschlußmöglichkeiten für eigenes Handeln, welches Vorteile entstehen oder Schaden abwenden läßt, kurz: der Selbsterhaltung (und das heißt, wie gesagt: -steigerung) dienlich ist. Damit hat der Privatpolitiker teil an der säkularen Zeitauffassung, welche in der Nachfolge Machiavellis für politische Orientierung unabdingbar geworden ist.¹⁴⁵ Poli-

¹⁴³ Entwurf der allgemeinen Gelehrsamkeit und Klugheit zu studiren, Zum Gebrauch eines Academischen Collegii aufgesetzt, Leipzig 1718, S. 249.

¹⁴⁴ Wilhelm Voßkamp, Untersuchungen zur Zeit- und Geschichtsauffassung im 17. Jahrhundert bei Gryphius und Lohenstein, Bonn 1967, S. 199. Siehe auch: ders., Daniel Casper v. Lohensteins »Cleopatra«. Historisches Verhängnis und politisches Spiel, in: Walter Hinck (Hg.), Geschichte als Schauspiel. Deutsche Geschichtsdramen. Interpretationen, Frankfurt/M. 1981, S. 67–81, insb. S. 75f.; Wucherpfeffig (s. Anm. 16), S. 64ff.

¹⁴⁵ Vgl. als prägnante Darstellung von Machiavellis Zeitkonzeption: Robert Orr, The Time

tische Technik hat das Instrumentarium für die Wahrnehmung des Reichs der flüchtigen Gelegenheiten entwickelt und, in Korrelation dazu, die unruhige Einstellung der Individuen auf adäquate Reaktion und Antizipation diesen wechselnden Gelegenheiten gegenüber freigesetzt. Der kontinuierliche Zusammenhang von Augenblick, Fortuna und providentiellem Verhängnis, wie ihn die christliche Tradition dachte,¹⁴⁶ ist dabei für die Politik irrelevant, ist von ihr aufgelöst worden. Die Frage, ob und wie Wechsel und Wandel der Fortunawelt als Exekution göttlichen Verhängnisses begriffen werden können, ist in politischer Perspektive unbedeutend. Eschatologische Implikationen bleiben dahingestellt, der Augenblick als Gelegenheit »enthält keine Möglichkeit des Überzeitlichen, sondern die des Zeitlichen.«¹⁴⁷ Der Privatkluge setzt voraus, »daß er selbst vor sein Wohlseyn sorgen« und deshalb »kein thörichtes Vertrauen auf GOTTES Providenz setzen« muß. Seine Aufmerksamkeit beschränkt sich dementsprechend in technisch-pragmatischer Perspektive darauf, daß er »die Gelegenheit [...] in acht nimmt, als welche von fornen Haare hat und ergriffen werden kan, hinten aber nackend ist.«¹⁴⁸

Motif in Machiavelli, in: Martin Fleisher (Hg.), *Machiavelli and the Nature of Political Thought*, London 1973, S. 185–208. Dort die treffende Charakterisierung des Ereignisses: »The »size« of an event is its consequences.« (Ebd., S. 189) – Einen Eindruck von der entscheidenden Bedeutung dieses Konzepts für das moderne politische, aber auch ökonomische Denken vermittelt am Beispiel angelsächsischer Traditionen J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition*, Princeton–London 1975. Zur systematischen Bedeutung der Kategorie der Gelegenheit für die Ökonomie siehe Dirk Baecker, *Information und Risiko in der Marktwirtschaft*, Frankfurt/M. 1988, S. 60f. und 81ff.

¹⁴⁶ Vgl. dazu Gerhard Spellerberg, *Verhängnis und Geschichte. Untersuchungen zu den Trauerspielen und dem »Arminius«-Roman Daniel Caspers von Lohenstein*, Bad Homburg–Berlin–Zürich 1970, S. 46f. und Gottfried Kirchner, *Fortuna in Dichtung und Emblemik des Barock. Tradition und Bedeutung eines Motivs*, Stuttgart 1970, S. 41ff.

¹⁴⁷ Voßkamp, *Untersuchungen* (s. Anm. 144), S. 198. Das – wohl besonders nach der Erfahrung der Religionsbürgerkriege – Unheimliche am rückhaltlosen Verfolgen von Gelegenheiten artikuliert Butschky unter der Kapitelüberschrift »Gelegenheit/ ist die gemeinste Ursache/ heutiger Kriege«: »Gelegenheit ist/ bey jetzigen Läuften/ mehrentheils die Grund-Ursache/ darum einer den andern zu überziehen pfleget: Sie macht es/ daß/ wann der Nachbar nicht daheim/ oder seine Thür schlecht verwahrt/ man ihme einbricht/ und so viel Hausrahtes hinweg nimmt/ wie man kan« (Samuel von Butschky, *Wohl-Bebauter Rosen-Thal [...]*, Nürnberg 1679, S. 31).

¹⁴⁸ Heumann (s. Anm. 20), S. 16. Zur Rolle der *Occasione* bei Machiavelli vgl. Herfried Münkler, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt/M. 1982, S. 306ff. Eine allgemeine Geschichte der Kairos- bzw. Occasio-Allegorie liegt vor mit: Horst Rüdiger, *Göttin Gelegenheit. Gestaltwandel einer Allegorie*, in: *Arcadia* 1 (1966), S. 121–166. Bemühungen um eine christliche Umdeutung der Occasio im 17. Jahrhundert behandelt Kirchner (s. Anm. 146), S. 153ff.

Das ›Occasio‹-Emblem, auf das damit angespielt wird,¹⁴⁹ macht den spezifischen Ereignisbezug politischen Denkens deutlich: Die Gelegenheit will beim Schopf ergriffen werden, der ihr über die Stirn flattert. Ist sie vorüber, so gleitet jeder Zugriff von ihrem kahlen Hinterhaupt ab. Nicht umsonst hält die emblematische Personifikation der Occasio als weiteres Attribut ein Schermesser in ihrer Hand: Die okkasionelle Situation kommt nicht wieder, und deshalb steht erfolgreiches Handeln auf Messers Schneide. Im nächsten Augenblick schon ist die Gelegenheit verpaßt, ist sie in die Ungreifbarkeit der Vergangenheit entwichen. Punktualität der Ereignisse, Irreversibilität der Zeit: das sind die Bedingungen, unter denen politisches Handeln sich als »innerzeitliche Anwendung von Zeit«¹⁵⁰ realisieren muß.

Gespannt beobachtet der Privatpolitiker die Welt als turbulentes Spiel rastloser Ereignisse auf den Augenblick hin, in welchem Fortuna die Gestalt der Occasio annimmt. Ihr Auftreten zu identifizieren – womöglich: zu antizipieren¹⁵¹ –, ist seine erste Aufgabe. Es liegt jedoch im Begriff der Gelegenheit, daß sie nicht sozusagen objektiv, ›als solche‹ vorkommt, sondern nur in Beziehung auf bestimmte, je eigene Fähigkeiten. Gelegenheiten ergeben sich nur in der Korrelation von Ereignissen zu den Möglichkeiten desjenigen, der sich agierend auf diese Ereignisse beziehen will. Darum vermag das Bild der Occasio nur dem zu erscheinen, der gewissermaßen auf ein Selbstbildnis zurückgreifen kann, in welchem seine Aktionsmöglichkeiten verzeichnet sind. Reflexion, die als »kluge Erwegung« der Gelegenheit diese Identifizierung und Relationierung von Ereignissen und möglichen Aktionen bewerkstelligt, ist notwendiges Moment der »Geschicklichkeit« des Klugen.¹⁵² Ein »geschick-

¹⁴⁹ Seit Alciato ein in der Emblemik geläufiges Motiv; siehe Andreas Alciatus, *Emblematum Libellus*, Paris 1542 (Neudr. Darmstadt 1967), S. 48f. sowie für weitere Beispiele: Arthur Henkel/Albrecht Schöne (Hg.), *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, 2. Aufl., Stuttgart 1976, Sp. 1809–11. – Zu Graciáns Rezeption des Alciato-Emblems »In Occasionem«: Karl Ludwig Selig, *Graciáns und Alciatos ›Emblemata‹*, in: Sibylle Penkert (Hg.), *Emblem und Emblematisierungskrezeption. Vergleichende Studien zur Wirkungsgeschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert*, Darmstadt 1978, S. 122–139, hier S. 128f.

¹⁵⁰ Voßkamp, *Untersuchungen* (s. Anm. 144), S. 208. – Daß der mathematische Begriff der Chance in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts entwickelt wird, gehört in diesen Zusammenhang (vgl. Rudolf Wendorff, *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa*, Opladen 1980, S. 242f.).

¹⁵¹ Zur Zukunftsorientierung des Privat-Politikers: Heumann (s. Anm. 20), S. 9.

¹⁵² Stolle (s. Anm. 106), S. 144. Vgl. die Definition von »Klugheit« als »eine Fertigkeit, sich in alle Zufälle zu schicken, und sich und andern wohl zu rathen.« (Ebd., S. 36) – ›Geschick(lichkeit)‹ ist der Perfektionsbegriff, unter dem die Beherrschung politischer

ter [...] Mann«, der »den Maximen der Politique folget«, ¹⁵³ unterscheidet in solcher Reflexion Situationen anhand eines Fächers von Kriterien, die auf sein eigenes Aktionspotential zugeschnitten sind. Indem er die jeweilige Situation nach Ort, Zeit und Personen und anderen Hinsichten qualifiziert, ¹⁵⁴ unterscheidet er zugleich, was ihm selbst zu diesem Zeitpunkt, an seinem Ort, als diese bestimmte Person ausführbar ist und was ihm unzugänglich bleiben muß.

Die Reflexion, welche diese beiden Unterscheidungen dann aufeinander bezieht, muß nun aber ihrerseits auf die Gelegenheit, also auf ein schwindendes Ereignis hin, abgestimmt sein. Die »kluge Erwegung« ist nur dann »geschickt«, wenn sie sich in Hinsicht auf die »fertige Ergreifung« der beweglichen Gelegenheit hin organisiert. ¹⁵⁵ Dazu ist vor allem eins vonnöten: Die Reflexion muß sich beenden können, sie muß zur Entscheidung für Kommunikation respektive Handlung finden, damit die Gelegenheit im Vollsinn »wahrgenommen«, also genutzt wird. Eine zögernde Prüfung der in einer Situation gegebenen Daten, eine sich immer wieder erneut verunsichernde Einschätzung von Chancen und Risiken, eine Unsicherheit darüber, ob die subjektiven Voraussetzungen für erfolgreiche Kommunikation überhaupt gegeben sind, disponieren dazu, den günstigen Augenblick vorübergehen zu lassen. Ein solcher Zustand der »Überreflexion«, in dem sich die Reflexionsschleifen gleichsam stapeln und den Politiker am adäquaten Agieren hindern oder doch dieses Agieren beeinträchtigen, wird nun von der Privatklugheit als Blödigkeit begriffen und so der Geschicklichkeit entgegengesetzt. ¹⁵⁶

Techniken gefaßt wird. Insofern ist er frei von ethischen Konnotationen, und deshalb kann Heumanns *Politischer Philosophus* sagen, »daß ein wahrer und ein Pseudo-Politicus in Erwehlung und Gebrauch der Mittel gleiche Geschicklichkeit haben. Daher befiehlt uns unser Heyland, die Klugheit von dem ungerechten Haushalter zu lernen. So geschieht es auch oft, daß ein wahrer Politicus eben den Staats=Streich machet, den sonst ein Machiauellist zu machen pfeleget« (Heumann [s. Anm. 20], S. 4).

¹⁵³ Rohr (s. Anm. 37), S. 4.

¹⁵⁴ Der grob und formelhaft wirkende Charakter dieser (für die Rhetorik-Tradition zentralen) oft stereotyp wiederholten Unterscheidungen (vgl. etwa Johann Christian Barth, *Die Galante Ethica Oder nach der neuesten Art eingerichtete Sitten=Lehre* [...], 3. Aufl., Dresden u. Leipzig 1748, S. 3ff.) darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß es sich dabei nur um die leitenden Gesichtspunkte für dann unter Umständen sehr differenzierte Analysen handelt.

¹⁵⁵ Stolle (s. Anm. 106), S. 144.

¹⁵⁶ Vgl. die Bestimmung des Inbegriffs von Politik als Verschränkung der »Handlungsfunktionen« Reflexion und Deziision bei: Jürgen Frese, *Prozesse im Handlungsfeld*, München 1985, S. 96f.; es ist diese Verschränkung, welche dem Blöden nicht gelingt: als Unfähigkeit zur »geschickten Ergreifung der Gelegenheit« steht Blödigkeit in, vom Begriff des Politischen her gesehen, kategorialer Opposition zur »deziisionsfähigen Re-

Wer blöde wird, gerät in den Rücken der Occasio, von der die Rede geht, wenn sie entschwunden sei, so lasse sie nur ›Metanoia‹, die Reue, zurück. Der spezifische Zeitbezug der Politik hat jedoch zur Folge, daß der Privatpolitiker, ist er nun einmal von Blödigkeit ereilt worden, sich nicht mit dem reumütigen Rückblick begnügt. Denn Vergangenheit dient ihm allenfalls als Sammlung von Exempeln für gegenwärtige oder gegenwärtig zu antizipierende künftige Gelegenheiten.¹⁵⁷ Weder klagt noch moralisiert der wahre Privatpolitiker über stattgehabte Ereignisse.¹⁵⁸ Begebenheiten als Gelegenheiten wahrzunehmen, heißt ja nicht zuletzt, affirmativ von ihrer Gegebenheit auszugehen. So wird auch die Blödigkeit, aufgrund derer er angemessenes Verhalten gegenüber der günstigen Ereigniskonstellation verfehlte, nun vom Klugen ihrerseits als Faktum, an das angeknüpft werden kann, als Gelegenheit behandelt: Gelegenheit, zu lernen und sich so zu ändern. Insofern gehört der Bezug auf Blödigkeit selbst kategorial zum Apparat politischer Techniken, und (nur!) insofern läßt sich sagen: »Die Blödigkeit leitet ihren Ursprung von der Unwissenheit her.«¹⁵⁹ Als Unwissenheit versteht sich Blödigkeit in der Differenz zu politischer Geschicklichkeit. An diese Differenz läßt sich anschließen, sie läßt sich lernend bearbeiten, so daß man sich qualifiziert, künftigen Anforderungen an politisches Geschick »nach Gelegenheit der Umstände« zu »begegnen«.¹⁶⁰

flexion« (ebd.). – Das Thema wird heutzutage von Psychologen unter Titeln wie »self-awareness« und »self-consciousness« verhandelt; vgl. Robert A. Wicklund/Dieter Frey, *Self-awareness Theory: When the Self Makes a Difference*, in: Daniel M. Wegner/Robin Vallacher (Hg.), *The Self in Social Psychology*, New York–Oxford 1980, S. 31–54; Ralf Schwarzer, *Stress, Angst und Hilflosigkeit. Die Bedeutung von Kognitionen und Emotionen bei der Regulation von Belastungssituationen*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1981, S. 53ff.

¹⁵⁷ Interessierte es sich für die Vergangenheit als Vergangenheit, so handelte es sich in der Tat um ein ›melancholisches‹ Subjekt ...

¹⁵⁸ Denn: »Neither a success nor a failure marks a terminus, or even a check in the passage of events. Both success and failure are subsequently open to further failure or further success« (Orr [s. Anm. 145], S. 193; vgl. auch ebd., S. 205).

¹⁵⁹ Rohr, *Germani Constantis Neuer Moralischer Tractat Von der Liebe gegen die Personen andern Geschlechts/ Darinnen [...] Die Regeln der Klugheit so bey Liebes=Affairen vorzukommen pflegen/ vorgestellt werden [...]*, Leipzig 1717, S. 80.

¹⁶⁰ Ebd., S. 81. – Daß die der Blödigkeit unterworfenen Personen einer Besserung zuzuführen wären, davon war in den der Privatklugheit vorangehenden Traditionen der Politik keineswegs auszugehen. So rechnete etwa du Refuge »Blödigkeit« noch unter die »Mengel«, welche »uns noch deß Guten noch deß Bösen fähig seyn lassen/ und sind solche mehr viehisch als menschlich zu nennen.« (Du Refuge, *Kluger Hofmann: Das ist/ Nachsinnige Vorstellung deß untadelichen Hoflebens [...]*, Frankfurt u. Hamburg 1655, S. 84) Blödigkeit wird hier noch eher als ein den betreffenden Individuen physisch anhaftendes Gebrechen verstanden. Dazu unten, Kap. II.

Auch die an Blödigkeit anschließenden ›Lern-Programme‹ sind nun in der Sprache der Konversations- respektive Interaktionslehren verfaßt. Doch erscheinen letztere hier in anderer Perspektive als der der oben dargestellten anthropologisch-moralischen Melancholiekritik. Es geht nicht darum, die Individuen auf einen anthropologisch notwendigen und moralisch wünschenswerten Umgang mit Menschen oder die Mittel der Selbsterhaltung auf solche der Konversation zu verpflichten. Sondern die Rhetoriken, die Schulen der Höflichkeit¹⁶¹ und »selbsteigener Einrichtung der Conduite«¹⁶² stellen sich im Rahmen der Privatklugheitslehren als Anweisungen dar, denen paradigmatischer Charakter zukommt. Als Paradigmata für politische Geschicklichkeit beschränken sie sich in ihrer Geltung gerade nicht auf Konversation.¹⁶³ Letztere hat unter normativ-moralischen Prämissen – deren Geltung im übrigen oft auf den Spezialfall der Konversation zwischen sozial Gleichen eingeschränkt wird – die

¹⁶¹ »Bey der Höflichkeit muß die allzugrosse Blödigkeit den Wander=Stab nehmen und weichen« (Kürzliche Anweisung zu Complimenten und höflicher Condvite, für Personen Bürgerlichen Standes [...], Franckfurt u. Leipzig 1736, S. 10).

¹⁶² August Bohse, Der getreue Hoffmeister adelicher und bürgerlicher Jugend/ oder Aufrichtige Anleitung wie so wol ein junger von Adel als anderer/ der von guter Extraction, soll rechtschaffen Aufferzogen werden [...], Leipzig 1703, S. 69.

¹⁶³ Die Gattungen ›politische Klugheitslehre‹ und ›politischer Redner‹ konvergieren in ihrer Orientierung an der Kategorie der Gelegenheit, die auch für die Rhetoriken von zentraler Bedeutung ist. Politische Klugheit und Rhetorik implizieren sich wechselseitig: Jene nimmt vor allem die Rhetorik der Konversation in sich auf; diese bezieht in der Folge Hinweise auf die Klugheitslehren oft und selbstverständlich ein (vgl. etwa: Friedrich Andreas Hallbauer, Anweisung Zur Verbesserten Teutschen Oratorie Nebst einer Vorrede von Den Mängeln Der Schul=Oratorie, Jena 1725, S. 616f.). – Sinnvollerweise dürfte das Unternehmen der Privatklugheit nicht zuletzt als der Versuch zu interpretieren sein, die traditionelle Rhetorik-Kategorie der Angemessenheit (Aptum, Decorum, *ῥοῦρετον*) und die ihr korrelierende Virtus dispositionis radikal zu temporalisieren, d. h. von festliegenden Typen (etwa: des Stils in Relation auf Stand, Alter etc.; dazu: Manfred Fuhrmann, Die antike Rhetorik. Eine Einführung, München und Zürich 1984, S. 118ff.) umzustellen auf Ereignisbezug. Was bereits der antiken Rhetorik als eine Möglichkeit unter anderen inhärent war (vgl. nur die, allerdings in den Kontext von Fragen der Wortfügung gehörige, Formulierung Quintilians: »occasionibus utendum et cum re praesenti deliberandum est.« [Institutionis Oratoriae Liber IX, 4, 117]), soll so zum leitenden Gesichtspunkt werden. Siehe hierzu auch die Beschreibung der Entwicklung »Vom ständischen zum politischen decorum« bei: Volker Sinemus, Poetik und Rhetorik. Sozialgeschichtliche Bedingungen des Normenwandels im 17. Jahrhundert, Göttingen 1978, S. 100ff. – Zur Bedeutung des Okkasionalitätskonzepts für die Poesie: Wulf Segebrecht, Das Gelegenheitsgedicht. Ein Beitrag zur Geschichte und Poetik der deutschen Lyrik, Stuttgart 1977; Urs Herzog, Deutsche Barocklyrik. Eine Einführung, München 1979, S. 39ff. Welche Rolle die Begriffe der politischen Decorumlehre bei der Umstellung der literarischen Produktion auf Marktverhältnisse zunächst zu übernehmen vermögen, erläutert Hans-Jürgen Gabler, Der Tod des Mäzens. Politische Rhetorik im Dienste des literarischen Marktes – Zur Rhetorisierung der Poetik im 18. Jahrhundert –, in: Rhetorik 3 (1983), S. 35–64, hier: S. 45.

›liebende Ergänzung‹ des Gegenüber zum Ziel.¹⁶⁴ Privatpolitisch dient sie als Mittel zu anderem: als Modell für je adäquates Verhalten überhaupt, als Modell für den geschickten Bezug schlechthin auf »Gelegenheiten, dabey man rechtmäßiger weise etwas erwerben kan«¹⁶⁵ – und es bleibt unspezifiziert, ob es sich hierbei um Zuneigung und Liebe, Ansehen und Macht oder Geld und sonstige »Mittel sein Auskommen zu erwerben«¹⁶⁶ handelt. Vor diesem Hintergrund muß auch der Sachverhalt gesehen werden, daß die Reflexion auf Blödigkeit, jenen Mangel an Geschick(lichkeit), der aus Überreflexion resultiert, sich vornehmlich als Reflexion auf eine Konversationsepisode formuliert. Das unbeholfene Stammeln, das Erröten und verstummende Erstarren, diese peinlichen Ereignisse, in denen die Rede entgleist, die passende Sentenz versäumt wird,¹⁶⁷ sind geeignet, die Differenz zu privatpolitisch-souveränem Agieren exemplarisch prägnant vor Augen zu führen. Die durch Blödigkeit gekennzeichnete Episode des Konversationsgeschehens symbolisiert das Problem der Relationierung von Fähigkeit und Gelegenheit in einer Weise, daß sich weitere Problemformulierungen und -lösungen anschließen lassen, die auch auf anderen Feldern Anwendung finden können.¹⁶⁸

Durch Erfahrung mit Blödigkeit bekanntgemacht, mag das Individuum, von den Privatklugheitslehren geleitet, sich zunächst einmal bemü-

¹⁶⁴ Ein geläufiger Topos: Was man »bey diesen Zeiten Complementiren nennet/ hat den Namen vom compliren/ completiren oder erfüllen/ ergänzen.« Es gilt, das Gegenüber zu »belustigen« und ihm so zu »nützen« (Georg Grefflinger, *Ethica Complementoria*. Das ist: Complementir=Büchlein [...], Amsterdam 1675, S. 8; vgl. dazu Karl-Heinz Göttert, Legitimationen für das Kompliment. Zu den Aufgaben einer historischen Kommunikationsbetrachtung, in: *DVjs* 61 (1987), S. 189–205, hier S. 191).

¹⁶⁵ Stolle (s. Anm. 106), S. 144. Dieselbe Formulierung, bezogen auf ökonomischen Erwerb, bei Thomasius (s. Anm. 2), S. 211.

¹⁶⁶ Stolle (s. Anm. 106), S. 138.

¹⁶⁷ Lakonisch-konziser Stil ist prominentes Gegenbild blöden Redegebarens. Vgl. Johann Andreas Fabricius, *Philosophische Oratorie*, Das ist: Vernünftige anleitung zur gelehrten und galanten Beredsamkeit [...], Leipzig 1724, S. 347f., wo reizvollerweise die beigegebenen lakonischen Redeexempel das Syndrom blöden Verhaltens selbst zum Gegenstand haben.

¹⁶⁸ Dieser exemplarische Stellenwert von Konversation verdankt sich natürlich nicht zuletzt den Anforderungen an schnelles Auffassungs- und Reaktionsvermögen, welche den Teilnehmern dabei gestellt sind. Man kann »in conversation nicht alle worte so sorgfältig, wie in einem briefwechsel auf die gold=wage legen« (Anmerkung von August Friedrich Müller in: Balthasar Gracián, *Oracul*, Das man mit sich führen, und stets bey der hand haben kan. Das ist: Kunst=Regeln der Klugheit [...], Bd. 2, Leipzig 1733, S. 281 – der Satz versteht sich im übrigen als Erläuterung zu Graciáns Bezug auf die *Maxime* »Rede, damit ich dich möge kennen lernen.« [Ebd., S. 227]). – Den den Zeitgenossen geläufigen Vergleich der Konversation mit dem Schachspiel zuspitzend, könnte man sagen: es handelt sich um Blitzschach.

hen, ein dreisteres Wesen anzunehmen. »Treistigkeit« – eine »Wendel=Treppe [...] / wodurch viele hinan auff den Gipffel klettern«¹⁶⁹ – bezeichnet eine selbstsicher zupackende Manier des Verhaltens, welche der der blöden Reflektiertheit entgegengesetzt ist. Dreistigkeit bildet zwar keine Gewähr für Klugheit, ist ihr jedoch insofern näher als die blöde Disposition, als der Dreiste immerhin überhaupt zu einer bestimmten Kommunikation findet, indem er sich wenigstens auf Verdacht hin entscheidet. Dezesion hilft dann immerhin, Fakten zu setzen.¹⁷⁰ Wenn einer der »besondern art der furchtsamkeit, die man insgemein blödigkeit nennet,« zuneigt, sich also kommunikativ nicht vorzuwagen pflegt, wiewohl er im übrigen »zu aller guten wissenschaft und geschickligkeit sattsam angeführet worden«¹⁷¹ sein mag, kann er sich deshalb am resoluten Zugriff auf die Gelegenheit ein Beispiel nehmen:

»Da die dreußdigkeit wohl ehe so gar der einfalt nicht übel zu statten kommt; um wie viel mehr wird sie nicht bey guter fähigkeit und wissenschaft auszurichten vermögen?«¹⁷²

Der Hang zu Blödigkeit kann also bearbeitet werden, indem er durch »eine mit Sittsamkeit vermengte Hardiesse« ersetzt wird;¹⁷³ und dieser Vorgang ist selbst ein Stück weit identisch mit dem Erwerb der Klugheit. Er geht vonstatten vor dem Spiegel, vor dem man, für sich allein, seine Gebärden und seine Mimik einrichtet und kontrolliert,¹⁷⁴ beim Unterricht durch den Tanzmeister,¹⁷⁵ im Training der Simulation von Passionen¹⁷⁶ und nicht zuletzt im von den »politischen Rednern« angeleiteten Studium der »politischen Rede«. Was die praktische Konversation betrifft, so empfehlen die Klugheitslehren für diesen Fall vor allem Gespräche mit solchen Personen, deren Urteil, mag es auch empfindlich treffen, im übrigen faktisch folgenlos bleibt. An ihnen kann man sich üben.¹⁷⁷

¹⁶⁹ Menschliche Klugheit (s. Anm. 52), S. 361.

¹⁷⁰ Und das kann mit politischen (Zeit-)Vorteilen verbunden sein: »The essence of an audacious act is its speed; it takes place before anybody, including Fortuna, has time to predict it and dispose themselves accordingly.« (Orr [s. Anm. 145], S. 203)

¹⁷¹ Anmerkung von A. F. Müller, in: Gracián (s. Anm. 168), Bd. 2, S. 414 (zur 182. Maxime).

¹⁷² Gracián, ebd., S. 413.

¹⁷³ Rohr, Einleitung zu der Klugheit zu leben. Oder Anweisung, Wie ein Mensch zu Beförderung seiner zeitlichen Glückseligkeit seine Actiones vernunftig anstellen soll, 3. Aufl., Leipzig 1730, S. 574.

¹⁷⁴ Ders. (s. Anm. 37), S. 194.

¹⁷⁵ Ebd., S. 201; vgl. Taubert (s. Anm. 95), S. 217ff.

¹⁷⁶ Rohr (s. Anm. 37), S. 191.

¹⁷⁷ Ein Spezialfall dieser Konversation ist gemeint, wenn Gundling »Conversation mit Frauzenimmer« empfiehlt (Gundling [s. Anm. 78], S. 868). – Im übrigen ist hier natür-

Solche und ähnliche Verfahren der Ausbildung der eigenen Person anzuwenden, hilft, sich von Scham und Unsicherheit freizumachen, und läßt dann dreist auf die Schicklichkeit der jeweiligen Aktionen bauen. Die so erlangte Dreistigkeit ist jedoch ihrerseits nicht unproblematisch und nicht hinlänglich als Voraussetzung politischen Geschicks. Ein dreister Zugriff auf das Feld der politischen Ereignisse wird, wenn er fehlerhaft ist, das heißt: sich falsch einschätzt, weil auf eine falsch eingeschätzte Gelegenheit hin entwirft, faktisch sehr schnell eines besseren belehrt werden. Unbedachte Kühnheit wird dann ihrerseits in Blödigkeit ihre Endstation finden.¹⁷⁸

Insofern liegt die entscheidende Antwort auf Blödigkeit im Erwerb der politischen Geschicklichkeit selbst, jenes Vermögens des Klugen, diejenigen Gelegenheiten und Fähigkeiten zu realisieren, welche einander wechselseitig in ihrem Horizont haben. Nur darüber sind letztlich die Kriterien zu finden, deren Ermangelung die blöde Reflexion hindert, sich zu beenden. Erst in der Verknüpfung dieser Horizonte kann auch dreistes Agieren Sicherheit gewinnen als geschickte Übertreibung, welche dennoch zu den eigenen Fähigkeiten stimmt, da diese in der Relation, in die sie gestellt werden, sich allererst ausmachen und entfalten lassen. In dieser Relation begriffen, lassen sich dann andererseits allerdings auch Grenzen der Fähigkeiten bestimmen – und anschließend verschieben:¹⁷⁹ durch Qualifikation, durch Arbeit. Gerade diesen Weg einzuschlagen, scheint als eine für den Blöden ausgesprochen attraktive Option unterstellt zu werden. Von daher dürften sich die Melancholiewarnungen verstehen, die sich mit der Erörterung von Blödigkeit verbinden. Sie haben, nach Maßgabe politischer Technik, ihr Recht insofern, als es mit Arbeit allein nicht getan ist:

»Es ist nicht genug vor einen Menschen/ daß er Verdienst und Tugend habe; sondern er muß wissen/ wie er sich mit ins Spiel bringen könne.«¹⁸⁰

lich an die Konzeption des politischen Schultheaters zu erinnern; vgl. die Ausführungen bei Weise, Freymüthiger und höflicher Redner/ das ist/ ausführliche Gedanken von der Pronunciation und Action, Was ein getreuer Informator darbey rathen und helffen kan/ Bey Gelegenheit Gewisser Schau=Spiele allen Liebhabern zur Nachricht gründlich und deutlich entworfen, o. O. 1693, §§ XXXIII–XXXVII u. § C.

¹⁷⁸ Vgl. Thomasius (s. Anm. 2), S. 80.

¹⁷⁹ Soweit sie nicht qua ständischer Beschränkungen festliegen, versteht sich.

¹⁸⁰ Menschliche Klugheit (s. Anm. 52), S. 356. – Für den paradigmatischen Fall des Konversationsverhaltens formuliert: »Ausgemacht ists, wer sich getrauet Verstand und Tugend zu besitzen, muß keine stumme Person agiren, wenn er solche zeigen will: weil man niemand Verstand und Tugend an der Nasen ansehen kan« (Rüdiger [s. Anm. 55], S. 143).

Die Privatklugheit lehrt, daß beides notwendig ist: »Geschicklichkeit und Arbeit«. ¹⁸¹ Beides muß jedoch aufeinander bezogen sein ¹⁸² (insofern ist Geschicklichkeit hier gleichzeitig die übergeordnete Kategorie), und die Melancholiker neigen dazu, dies außer acht zu lassen. So sind sie zwar als »hurtig, beständig, fleißig, hartnäckig« anzusehen, doch in ihrer Isolation auch gefährdet, da sie sich scheuen, die Beziehung auf die Welt der Gelegenheiten (wieder)herzustellen:

»Sie leben einsam vor sich, damit sie die Gelegenheiten meiden, sich der Gefahr zu unterwerfen, die sie immer erwarten.« ¹⁸³

Dies gilt es in der Tat zu vermeiden – weniger des Seelenheils oder moralischer Urteile zuliebe, sondern aus rechtverstandener politischer Klugheit. Die Erweiterung eigener Fähigkeiten kann eine adäquate Reaktion auf Blödigkeit sein, sie darf nur nicht dazu führen, Gelegenheiten prinzipiell auszuweichen. Solches Ausweichen, diagnostiziert als durch Blödigkeit motiviert, wird kritisiert, und diese Kritik stellt dem Melancholiker zugleich eine Anweisung zur Verfügung, der zufolge er seine Aktionen kontrollieren kann.

So führt die Thematisierung von Blödigkeit auch einen warnenden Verweis auf Eigenschaften des melancholischen Temperaments mit sich. Aber es sind, wie gezeigt, Blödigkeit und Melancholie nicht aufeinander abbildbar. Diese betrifft »ganze Personen«, welche sie in einem Tableau der Temperamente verorten läßt, das Anhaltspunkte für ethisch richtiges Leben organisiert. Jene aber meint eine Relation im Feld des Politischen. Jeder und jede, gleich welchen Temperaments, ¹⁸⁴ kann in diese Relation eintreten, oder besser: von ihr betroffen werden. Denn jeder kann derjenigen politischen Gelegenheit begegnen, welche sein Geschick übersteigt, ihn blöde werden läßt und so für den Unterricht der bürgerlichen Privatpolitik empfänglich macht.

¹⁸¹ Stolle (s. Anm. 106), S. 139. Vgl. Thomasius (s. Anm. 2), S. 210f.: »Arbeit ist ein Werck des Leibes; Geschicklichkeit aber ist ein Werck des Gemüths/ und kan keines ohne das andere seyn/ wenn man klüglich handeln will.«

¹⁸² Stolle verzeichnet die Abweichungen von der Regel: »mancher ist geschickt genug, aber dabey unfleißig und faul.« Andererseits: »Mancher kan wohl arbeiten, er weiß aber seiner Arbeit kein Geschicke zu geben.« (Stolle [s. Anm. 106], S. 139)

¹⁸³ George Ernst Stahl, Neu=verbesserte Lehre von den Temperamenten. Welche Bey dieser neuen Auflage mit dem Zweyten Theil, der von Veränderung der Temperamenten handelt, vermehret worden, Leipzig 1723, S. 85f.

¹⁸⁴ Entsprechend sind die einzelnen Momente blöden Verhaltens in der Systematik der Temperamentenlehren an ausgesprochen heterogenen Stellen wiederzufinden. Die zögernde Reflexion wird dem Melancholiker zugerechnet (vgl. Sebastian Jacob Jungendres, Kurzer Entwurf von der Wolanständigkeit oder dem Decoro [...], Nürnberg 1720, S. 44 oder Longolius [s. Anm. 58], S. 74), die Scham aber entweder dem cholischen oder dem sanguinischen Temperament (vgl. Johann Ambrosius Hillig, Anatomie der Seelen [...], Leipzig 1737, S. 175f. sowie Detry [s. Anm. 65], S. 29).

Kapitel II

Im Übergang zur Moderne:

Auflösung der sozialen ›Wesenkette‹

1. Blödigkeit als Ordnungsmetapher

In jenem technischen Sinn, den Blödigkeit im Rahmen der privatpolitischen Semantik erhält, ist nun freilich eine Spezialbedeutung zu sehen. Sie tritt neben ältere, religiöse und metaphysische Konzepte, denen zufolge es sich bei Blödigkeit um eine insofern irreduzible Kondition von Einzelwesen handelt, als sich darin deren Beschränktheit auf den ihnen spezifisch zukommenden Status in der von Gott garantierten Wesenhierarchie repräsentiert. Indem der einzelne seiner Blödigkeit gewahr wird, so die Vorstellung, erkennt er entsprechend seine Stellung im hierarchisch gegliederten Ordo, für den die abgestufte Insuffizienz seiner Teilmglieder konstitutiv ist. Für die Darstellung dieses Komplexes von Topoi und Argumenten – einer Tradition, welche auch zu Beginn des 18. Jahrhunderts durchaus noch präsent ist – sind zunächst ein Rückgriff auf Lexika sowie ein Rückgang in die Wortgeschichte hilfreich. Denn auf diesem Wege werden Umriss des metaphorischen Potentials erkennbar, das die Entfaltung von Blödigkeit als metaphysische Ordnungskategorie in Anspruch nimmt. Im Kontrast zu dieser alteuropäischen Semantik wird dann die spezifisch moderne – und demgemäß beunruhigende – Qualität der privatpolitischen Technik prägnanter faßbar: Sie setzt die ständisch-hierarchischen Ordnungskonzepte der primär stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft kontingent. Sie läßt die alte Prudentia-Lehre mutieren zum Organon für Karrieren, wie sie das Individuum in einer primär funktional differenzierten Gesellschaft zu entfalten hat.

Der Schwerpunkt der ältesten faßbaren Bedeutungen bezieht sich auf physische Gegebenheiten, auf Blindheit, Krankheit und Kraftlosigkeit. Etymologischen Befunden zufolge ist die Grundbedeutung des althochdeutschen »blödi« und mittelhochdeutschen »blöede« mit ›schwach‹ anzugeben.¹ Eine vorgermanische Lautform, »bhláutus«, ist wahrschein-

¹ Trübners Deutsches Wörterbuch. Im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft für deutsche Wortforschung hg. v. Alfred Götze, Bd. 1, Berlin 1939, S. 370f.

lich mit »bleuen« und »bloß« wurzelverwandt.² Zwar existieren im Mittelhochdeutschen auch die Bedeutungen ›Zagheit‹ und ›Furcht‹, doch ›Gebrechlichkeit‹ und ähnliches sind vorherrschend.³ Und entsprechend gibt etwa Josua Maalers *Die Teütsch spraach* von 1561 durchweg Synonyme, welche physische Schwächezustände bezeichnen: »Debilis«, »Imbecillis«, »Infirmus«, »Languidus« usw. Eine »Blöde schwache gesundtheit« oder ein »Blöde Gesicht haben« sind entsprechende gebräuchliche Verwendungen, und ein »Blöder Verstand« heißt der, »der nit grosse ding verstadt«. Auch eine Verbform existiert: Man kann jemanden »Blöden«, das heißt soviel wie ›schwächen‹, bezogen auf die Augen aber ›blenden‹.⁴ In Schwartzensbachs *Synonyma* erscheint unter einer Reihe von Bezeichnungen für körperliche Hinfälligkeit und Krankheit auch »Unmutig«;⁵ und mit dem Eintrag in der *Teütschen Sprach vnd Weißheit* des Georg Henisch von 1616 treten neben ›Krankheit‹, ›Schwäche‹ und ›Läsion‹ nun verstärkt solche Bedeutungen ins Wörterbuch ein, die eher Gemütsverfassungen betreffen: »ignaus«, »imbellus« und »formidosus«. Zusätzlich wird deutlich, daß man jemandem seine Blödigkeit zurechnen kann: »Werde nicht blöd / ne metue.« Und diese Forderung kann man mit einem Sprichwort begründen: »Ein blöd hertz und besturtzter muth, / In allen sachen fehlgriff thut.«⁶ In diesem Sinn ist das Wort dann auch zur Bezeichnung eines bestimmten Selbstgefühls in Interaktionszusammenhängen gebräuchlich,⁷ es

² Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 20. Aufl., Berlin 1967, S. 86.

³ Georg Benecke/Wilhelm Müller/Friedrich Zarncke, *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*, Bd. 1, Hildesheim 1963, S. 212; Matthias Lexer, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*. Zugleich als Supplement und alphabetischer Index zum Mittelhochdeutschen Wörterbuch von Benecke-Müller-Zarncke, Bd. 1, Stuttgart 1979, Sp. 311f.

⁴ Josua Maaler, *Die Teütsch spraach*. Alle wörter/ namen/ vñ arten zů reden in Hochteütscher Spraach [...] unnd mit gutem Latein [...], Zürich 1561, S. 72. Vgl. den Gebrauch des Terminus in der Medizin: Von »abnemen/ blödigkeit/ schwachheit/ dunckel und trübheit des Gesichtes« handelt George Bartisch, *Οφθαλμοδοουλεια*, Das ist/ Augendienst [...], Dresden 1583, S. 31ff. Für weitere Belege: Jacob u. Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 2, Leipzig 1860, Sp. 138f. u. 141f.

⁵ Leonhard Schwartzensbach, *Synonyma*. Formular, Wie man ainerley rede und mainung/ mit andern mehr worten/ auff mancherley art und weise/ zierlich reden/ schreiben und außsprechen sol [...], Franckfurt am Mayn 1564, S. XXV^r.

⁶ Georg Henisch, *Teütsche Sprach vnd Weißheit*. Thesaurus linguae et sapientiae Germanicae, Augsburg 1616, Sp. 422. Es wird auch die gegensätzliche *Maxime* angeführt: »Besser blöd und furchtsamb/ als unfürsichtig.« (Ebd.)

⁷ Vgl. die Beobachtungen am Wortgebrauch des Martin Opitz: Hildegard Hüsgen, *Das Intellektualfeld in der deutschen Arcadia und in ihrem englischen Vorbild*, Diss. Münster 1936, S. 70ff.

steht in Opposition zu »Valor und Tapfferkeit«. ⁸ In solchen Termini berichtet etwa Hans Schweinichen in seiner Autobiographie von einer Unternehmung, zu deren Zweck er sich an die Ratsherren von Augsburg wendet in der Hoffnung, von ihnen Kredit zu erlangen:

»Wie ich nun in sitzenden Rath vor sie komme, befinde ich zwölf alte tapfere Leute, darunter zwei Grafen und drei Freiherren waren. Wie ich denn jung und blöde war, machte ich mir ein Herz, brachte mein Gewerbe, auf's Beste mir möglich war, vor und bat also: um viertausend Thaler«. ⁹

Gehen solche eher auf psychische oder soziale Sachverhalte bezogenen Bedeutungen bei Henisch zu Anfang des 17. Jahrhunderts noch bunt gemischt mit den physischen durcheinander, so führt Caspar Stieler's *Teutscher Sprachschatz* 1691 eine exakte Rubrizierung durch. An prominenter Stelle stehen nunmehr »verecundus« und »timidus«, und dann erst folgen, durch ein »it[em]« abgesetzt, die Bedeutungen physischer Schwäche. Blödigkeit ist jetzt vor allem ›Scheu‹, ›Scham‹ und ›Furcht‹. ¹⁰ Will man jemanden auffordern, diese abzulegen, so sagt man, er solle sich »ent-« oder er solle »nicht erblöden«. ¹¹

Das skizzierte Bedeutungsspektrum hält sich in den verschiedenen Wörterbüchern der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts im wesentlichen durch. ¹² In Übereinstimmung mit dem beobachteten Trend des Zurück-

⁸ Johann Michael Moscherosch, *Satyrische Gesichte Philanders vom Sittewald*, Bd. 3, Leyden 1646, S. 60.

⁹ Hans von Schweinichen, *Leben und Abenteuer*, hg. v. Büsching, Bd. 1, Leipzig 1823, S. 160. – Henisch bringt als sprichwörtlich: »Armut macht blöd die armen« (Henisch [s. Anm. 6]; vgl. Luthers Übersetzung der *Sprüche Salomo* 10,15), doch ist nicht auszumachen, ob hier nicht die physische Bedeutung vorliegt, so daß man übersetzen müßte: ›Armut macht die Armen krank und schwach.‹ Dasselbe gilt für die Sentenz: »Verlassen werden von seinen besten Gesellen macht schwach vnd blöde.« (Friedrich Petri, *Der Teutschen Weissheit/ Das ist: Außerlesen kurtze/ sinnreiche/ lehrhaffte und sitige Sprüche und Sprichwörter* [...], Hamburg 1605, *Das Ander Theil*, s. v. »Verlassen«)

¹⁰ Caspar Stieler, *Der Teutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs oder Teutscher Sprachschatz*, von dem Spaten, Nürnberg 1691, Sp. 199.

¹¹ Johann Leonhard Frisch, *Teutsch-lateinisches Wörterbuch*, Berlin 1741, s. v. »Blöd«, entscheidet, »erblöden« sei mit »timere« oder »erubescere«, »entblöden« hingegen mit »abstergere pudorem« zu übersetzen, und folgert: »Es ist daher ein Mißbrauch, wenn man an statt, sich nicht erblöden, sagt: sich nicht entblöden, für sich nicht scheuen, das Hertz haben, etwas zu thun, das man lassen sollte.« – Dieser noch im heutigen Deutsch übliche Gebrauch der stehenden Wendung »sich nicht entblöden« bleibt auch weiterhin Anlaß für sprachkritisches Raisonement (vgl. z. B. Carl Gustav Jochmann, *Ueber die Sprache*, Heidelberg 1828, S. 227).

¹² Christoph Ernst Steinbach, *Vollständiges Deutsches Wörter-Buch*, Breslau 1734, S. 135f. hat an erster Stelle »Ein blöder Mensch« = »homo facile erubescens«; bei Frisch (s. Anm. 11) besitzt »verecundus« Priorität; nur Johann Georg Wachter, *Glossarium Germanicum*, Leipzig 1737, Sp. 182f. gruppiert die Bedeutungen von »BLÖD« noch

treten der ehemaligen Kernbedeutung gibt es gegen Ende des Jahrhunderts dann sogar Tendenzen, »blöd« im Sinne von »schwach« oder »hinfällig« für veraltet oder wenigstens ungewöhnlich zu halten.¹³ Adelung und Campe möchten die Verwendung des Worts in der Bedeutung »schwach« nur noch in bezug auf Augen oder Verstand durchgehen lassen; Wendungen wie »blödes Herz« oder »blöde Schritte« gelten ihnen ebenso als veraltet wie »Blödigkeit« als Ausdruck für »Furchtsamkeit, Zaghafftigkeit, bey der Anwesenheit einer Gefahr«.¹⁴ In Hinsicht auf psychische Sachverhalte hätte sich dann die Wortbedeutung auf das beschriebene Syndrom der Indisponiertheit im gesellschaftlichen Umgang verengt. – Betrachtet man einzig die hier befragte Wörterbuchebene, so werden allerdings die Verwendungsbereiche und situativen Gebrauchsweisen, auf die sich der Begriff bezieht, nicht präzise faßbar. Ein direkter Hinweis etwa auf seinen Stellenwert in der Klugheitslehre findet sich in den Wörterbüchern nicht. Doch spricht dieser Befund selbstverständlich nicht gegen die Bedeutung des Begriffs im Rahmen der Privatpolitik, wie sie oben herausgestellt wurde. Vielmehr ist er der Einrichtung der herangezogenen Nachschlagewerke geschuldet: Sie dienten meist ganz pragmatisch der Übersetzung, beschränkten sich daher auf die Wiedergabe geläufiger Synonyme und Antonyme eines Worts und richteten ihr zentrales Augenmerk nicht auf die Festschreibung von Konzepten oder Präsentation von Diskursen. Erst die klassische Lexikographie widmet sich vornehmlich dieser Aufgabe, indem sie das Definitionsverfahren einführt.¹⁵ Hier sollte nur ein Abriß des Wortbedeutungsspektrums

einmal in der traditionellen Weise, »hebes« voran, hat dafür aber bei »BLODIGKEIT« einzig und allein »timiditas«.

¹³ Anton von Klein, Deutsches Provinzialwörterbuch, 1. Lieferung, Bd. 1, Frankfurt u. Leipzig 1792 (= Schriften der Kurfürstlichen deutschen Gesellschaft in Mannheim, Bd. 6), S. 53 hält es in dieser Bedeutung (Beispiel: »Ein blödes Dach«) nur noch für einen elsässischen Provinzialismus.

¹⁴ Johann Christoph Adelung, Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der hochdeutschen Mundart, 2. Aufl., Bd. 1, Leipzig 1793, Sp. 1081f.; Joachim Heinrich Campe, Wörterbuch der Deutschen Sprache, Bd. 1, Braunschweig 1807, S. 570. Vgl. auch Wilhelm Abraham Teller, Über die Preiss=Aufgabe der Churfürstl. deutschen Gesellschaft in Mannheim einige Synonymen betreffend, in: Beiträge zur deutschen Sprachkunde. Vorgelesen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1. Sammlung, Berlin 1794, S. 333–393, hier S. 397.

¹⁵ Vgl. allg. Lucian Hölscher, Zeit und Diskurs in der Lexikographie der frühen Neuzeit, in: Reinhart Koselleck (Hg.), Historische Semantik und Begriffsgeschichte, Stuttgart 1979, S. 327–342. – Der erste nennenswerte definierende Lexikonartikel in: Deutsche Encyclopädie oder Allgemeines Real=Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften von einer Gesellschaft Gelehrten, Bd. 4, Frankfurt/M. 1780, S. 100f. Hier wird dann in der Tat auf gesellschaftlichen Umgang, Klugheit und Rhetorik Bezug genommen.

gegeben werden als Voraussetzung für die Darstellung der Funktion von »Blödigkeit« in der alteuropäischen Ordo-Semantik. Festzuhalten ist der Befund, daß in der frühen Neuzeit die Bedeutungsvariante »schwach«, »nicht fest« gegeben und daß sie auch in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch weitgehend präsent ist.

So bietet sich Blödigkeit als Metapher für die Verfaßtheit des Menschen im Rahmen der ihn bedingenden Ordnungen geradezu an. Vor allem läßt sich auf diese Weise sein hinfalliger, physisch-kreatürlicher Charakter bezeichnen. In diesem Sinn versteht Luther die Genesis-Erzählung vom Sündenfall mit einer Randglosse, in der er »die blöde Natur« des Menschen herausstellt.¹⁶ Sie ist Inbegriff seiner Beschränktheit und seiner Angewiesenheit auf Offenbarung. Dieser Gedanke ist konstitutiv für die hier in Frage stehenden Ordnungsvorstellungen, er bleibt deren zentrales Motiv. Der Status des Menschen ist der eines Mittelwesens, das eine eigentümliche Zwitterstellung zwischen Engeln und Tieren einnimmt. Mit jenen teilt er die Vernunft, mit diesen seine Existenz als sinnenverhaftetes uneinsichtiges Naturwesen. Zu adäquater Selbsteinschätzung findet er nur, wenn er die ihm dadurch auferlegte Erkenntnisschwäche anerkennt, »die Blödigkeit unseres Verstandes und Geistes«.¹⁷ Solche Beschränktheit kennzeichnet die Stellung des Menschen in seiner Beziehung zum Schöpfer, und das Gewahrwerden dieser Beschränktheit ist die adäquate Haltung in dieser Beziehung. Entsprechende Formulierungen finden sich, ohne entscheidende Modifikationen, immer wieder, vom 16. bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts; es sind Formulierungen theologischen Allgemeinwissens. So kann man etwa bei Lohenstein den Topos lesen,

»daß die Findung der Warheit in einem tiefen Brunnen/ nehmlich der menschlichen Blödigkeit verborgen läge; und daß derselben Offenbahrung von GOtt dem höchsten Wesen zu erbitten/ und mit der Zeit zu erwarten wäre.«¹⁸

Ganz ähnlich heißt es in Christian Nicolaus Naumanns *Nimrod*-Epos in der Mitte des 18. Jahrhunderts, religiöse Unterweisung müsse »der blö-

¹⁶ Martin Luther, *Die gantze Heilige Schrifft Deudsch*. Wittenberg 1545, hg. v. Hans Volz, Darmstadt 1973, S. 29 (1 *Mose* 3,8). Vgl. auch die Rede von »des fleysches blodickeyt« im Lied *Kom heyliger geyst herre Gott*, in: ders., *Werke*. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 35, Weimar 1923, S. 448f., hier S. 449.

¹⁷ Jean Bodin, *Vom ausgelasnen wütigen Teuffelsheer*, übers. v. Johann Fischart, Straßburg 1591, 2. Buch, VI. Kap., S. 118.

¹⁸ Daniel Casper von Lohenstein, *Großmüthiger Feldherr Arminius Herrmann* [...], Bd. 1, Leipzig 1689, S. 715af.

den Vernunft durch die Offenbarung die Hände« reichen.¹⁹ Nur im Gebet des Gläubigen kann sich diese Beschränktheit aufheben in Transzendenz: »Itzo entreisse ich mich der Hülle des Leibes, / Der Blödigkeit derer Sinnen. Weg mit dem Irrdischen! [...] / HErr! ich sehe dich, HErr! und unaussprechliche Klarheit / Ist dein Gewand.«²⁰ Die andächtige Haltung solchen Gebets aber kann nun ihrerseits als »blöde« bezeichnet werden,²¹ denn sie besteht gerade im demütigen, bescheidenen Innewerden der eigenen Nichtigkeit gegenüber der göttlichen Gnade.

Dieses Verhältnis des Menschen zu Gott repräsentiert sich in dem zur von Gott gegebenen Weltordnung, und der Begriff der Blödigkeit des Menschen wird in dieser Hinsicht ausgebaut. Das Argument verdankt sich dem *Locus a simili* und wird zusätzlich durch den metaphorischen Gebrauch des Homonyms abgestützt: Die metaphysische Blödigkeit des Menschen läßt sich mit seiner physischen Sehschwäche vergleichen. Die Wahrheit ist »den Augen deß Verstands« nur durch ein vermittelndes, damit zugleich aber auch unterbrechendes, abschwächendes Medium erträglich zu machen und zuzumuten – »nicht anderst/ als wie wir die allzustrangen Stralen eines Liechts mit einem Schirm oder Fürhang/ zu Behuf unsers blöden Gesichts zu unterbrechen pflegen.«²² Die Analogie entspricht der theologischen Überzeugung, daß die Menschen »durch die Verführung der ersten Eltern« nicht nur »von Natur alles geistlichen Lichts beraubt sind«, sondern überdies bei dieser Gelegenheit auch »die leibliche[n] Augen ihr voriges Licht und Schärfe verloren« haben.²³ In bezug auf den natürlichen Weltbau ist es insbesondere der Blick zur Sonne, an dem die mangelhafte Ausstattung des menschlichen Sehorgans erfahrbar wird. Daß beispielsweise

»die Sonne so klein scheinē/ etwa eine halbe Elle breit/ komt her von der Blödigkeit und Schwachheit unsers Gesichtes/ welches die hohe Weite nicht kan begreifen.«²⁴

Wird so die Perspektiviertheit und damit Relativität des menschlichen Blicks herausgestellt, so läßt sich die Sonne andererseits als unüberbiet-

¹⁹ Christian Nicolaus Naumann, *Nimrod ein Heldengedichte in vier und zwanzig Büchern*, Frankfurth u. Leipzig 1752, S. 121.

²⁰ Ebd., S. 597.

²¹ Ebd., S. 79.

²² Georg Philipp Harsdörffer, *Frauenzimmer Gesprächsspiele*, hg. v. Irmgard Bötcher, 3. Tl. (1643), Tübingen 1968, S. 3.

²³ *Siebenfaches Theologisches Paradoxon* [...], Franckfurth am Mayn 1751, S. 42.

²⁴ Franciscus Simon, *Macrocosmus didacticus Das ist: Die Grosse Welt/ Himmel und Erden/ wie sie uns lehren augenscheinlich/ das γυνῶντι θεὸν, nosce Deum, erkenne Gott* [...], Hamburg 1664, S. 59.

bar starke natürliche Lichtquelle begreifen, der gegenüber sich die Kraft des Auges als winzig erweist. Und die Vergegenwärtigung der Relation der Sonne zum ihr ungeschützt ausgesetzten Auge hat den Sinn, eine – freilich nur andeutungsweise – Vorstellung des Verhältnisses von göttlicher Weisheit und menschlicher Vernunft zu vermitteln. Der Vergleich will besagen, daß die Menschen

»noch weniger Gott in ihm selbst durch ihre blinde Vernunft/ als das Wesen der Sonne in derselben gerader Anschauung mit den blöden Augen/ welche bey übrigem Lichte weniger als bey keinem sehen/ erkennen; am allermeisten aber die Weißheit Gottes in den engen Kreiß unsers Hauptes einschrencken können.«²⁵

Die Sonne ist so als ein Zeichen Gottes in der Natur zu betrachten, und diese Betrachtung der Natur vermittelt – in unendlich verringertem Maßstab – eine Ahnung von der göttlichen Weisheit und Providenz, welche letztlich »der Blödigkeit und engen Sphäre unsers Auges« unzugänglich bleibt.²⁶

Solche metaphysische Explikation physischer Zeichen kultivieren am Ende des 17. und im 18. Jahrhundert vor allem die um Physikotheologie bemühten Autoren.²⁷ Wenn ihnen der Naturbau zum Gottesbeweis dient, so zugleich damit immer auch dem Nachweis, daß »unsere Erkenntniß wegen der Schwachheit unsers Verstandes und Sinnen, so gar unvollkommen sey.«²⁸ Die physikotheologischen Anleitungen zur rechten Anschauung der Natur setzen sich jeweils in einem ersten Schritt von bloß unbedachter, gleichsam selbstvergessener Wahrnehmung der Natur ab: Die meisten sind »mit sehenden Augen so blind,« daß sie die Herrlichkeiten der Schöpfung »mit einer solchen Unempfindlichkeit und Kaltsinnigkeit anschauen, daß nicht die geringste Bewunderung dersel-

²⁵ Lohenstein (s. Anm. 18), Bd. 1, S. 1338b.

²⁶ Christoph Martin Wieland, Gesicht von einer Welt unschuldiger Menschen. Im Jahr 1755. aufgesetzt, in: ders., Gesammelte Schriften, 1. Abt., Bd. 2, Berlin 1909, S. 405–423, hier: S. 421; in diesem Zusammenhang bezogen nicht auf die natürliche, sondern die »moralische Ordnung« (ebd.).

²⁷ Wolfgang Philipp, Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, Göttingen 1957.

²⁸ Friedrich Hoffmann, Vernünfftige Physikalische Theologie und gründlicher Beweis Des Göttlichen Wesens und dessen vollkommensten Eigenschafftten Aus reifer Betrachtung Aller in der Natur befindlicher Wercke [...], Halle 1742, Vorrede, unpag. Zur Bedeutung dieses Motivs für die Physikotheologen im allg. vgl. Uwe-K. Ketelsen, Die Naturpoesie der norddeutschen Frühaufklärung. Poesie als Sprache der Versöhnung; alter Universalismus und neues Weltbild, Stuttgart 1974, S. 64f.

ben in ihnen entsteht.«²⁹ Doch wird mit einem zweiten Schritt die Naturbetrachtung auf einen Weg gebracht, der dann seinerseits zur Erkenntnis der Beschränkungen des eigenen Wahrnehmungsvermögens führt. Denn alle auf das göttliche Wesen hin auslegende Entfaltung des Wissens um bewundernswürdige Naturgegenstände und die Ordnungen, in die sie sich fügen, leitet doch in letzter Instanz zu einem Punkt, an welchem der Beobachter seine Unzulänglichkeit eingestehen muß. Wird zunächst der stumpfe Alltagsblick auf die Natur so geschärft, daß diese als Spiegel der Vollkommenheit Gottes gesehen werden kann, so steht am Ende des Wegs der physikotheologischen Naturerfahrung sozusagen eine Blindheit zweiter Ordnung. Diese aber ist nicht als Defekt, sondern als der Sinn des ganzen Unternehmens zu begreifen. Nachdem es eine Fülle astronomischer, geographischer, zoologischer und anatomischer Momente der Naturordnung aufgerufen hat, bringt in diesem Sinne Naumanns *physikalisches Gedichte* die Zeilen: »Doch dieß ist nur ein Traum, und nur, wie nichts, zu nennen, / Von alle dem, was wir aus Blötheit nie erkennen.«³⁰ Damit ist eine Variante des Resümees physikotheologischer Erfahrung formuliert, welches lautet: »Wie herrlich ist mein Gott in allen seinen Werken! / Wie blöde mein Verstand die Wunder zu bemerken!«³¹ Die Funktion von Naturbeobachtung respektive Naturwissenschaft ist auf die eines Mediums zu beschränken, in welchem eben diese Erfahrung sich realisiert. In der Zielsetzung, daß »der Mensch die enge Grentzen seines unvollkommenen Verstandes demüthiglich erkenne«,³² unterscheidet sich Physikotheologie von bloßer Physik. Den modernen Vertreter der naturwissenschaftlichen Disziplin, mit welcher sich die Physikotheologie im 18. Jahrhundert

²⁹ Friedrich Christian Lesser, *Testaceo-Theologia, Oder gründlicher Beweis des Daseyns und der vollkommensten Eigenschaften eines Göttlichen Wesens, aus natürlicher und geistlicher Betrachtung der Schnecken und Muscheln [...]*, 2. Aufl., Leipzig 1756, S. 2. Siehe dazu auch Sara Stebbins, *Maxima in minimis. Zum Empirie- und Autoritätsverständnis in der physikotheologischen Literatur der Frühaufklärung*, Frankfurt/M. – Bern – Cirencester/U. K. 1980, S. 28.

³⁰ Christian Nicolaus Naumann, *Von der Majestät des Schöpfers in den Werken der Natur, ein physikalisches Gedichte*, Jena 1750, S. 22.

³¹ Johann Gottfried Ohnfurcht Richter, *Jchthyotheologie, oder vernünftiger und schriftmäßiger Versuch, die Menschen aus Betrachtung der Fische zur Bewunderung, Ehrfurcht und Liebe ihres Schöpfers zu führen [...]*, Leipzig 1754, S. 742 (zit. n. Philipp [s. Anm. 27], S. 150).

³² Johann Daniel Herrnschmid, [Vorrede:] *Von den rechten Grentzen der natürlichen Philosophie*, in: Johann Georg Hoffmann, *Kurtze Fragen von den Natürl. Dingen, Oder Geschöpfen und Wercken GOTTES [...]*, 6. Aufl., Halle 1770, S. 21.

konfrontiert und durch die sie sich zunehmend bedroht sieht,³³ sucht sie auf den »allein wahre[n] Zweck und Gebrauch« der Wissenschaft zurückzuorientieren:

»Wenn er mercket, daß ihm nun das Licht der Vernunft im Schliessen, wie vorhin in der sinnlichen Beschauung das Licht der Augen, vergehen wolle, und daß seine Einbildungskraft ihr Ziel erreicht habe, soll er lieber wieder umkehren, und mit Bekenntniß seines Unvermögens die unaufforschliche Weisheit und Allmacht GOTTES bewundern, als sich selbst und andere bereuen, daß er die Sache, wie sie ist gefunden habe.«³⁴

Während die moderne wissenschaftliche Disziplin auf Erkenntnisgewinn ausgeht, besteht für den theologischen Gebrauch der Physik die rechte Erkenntnis im Gewährwerden von Erkenntnisstrahlen. Immens große oder extrem kleine Gegenstände, unendlich hohe oder tiefe Räume sind die ausgezeichneten Sachverhalte, deren Betrachtung das »Unvermögen« menschlicher Sinne und menschlichen Verstandes evoziert. Die Betrachtung wird nämlich auf den Betrachter zurückverwiesen, wenn sie der Maßlosigkeit solcher Gegenstände ansichtig wird: »Die darinn verwirrten Blicke / Ziehn sich in sich selbst zurücke, / Und gestehn im Uebergehn, / Daß sie was Unendlichs sehn.«³⁵

Für die Veranschaulichung dieser Befindlichkeit des einzelnen gegenüber den sein Begreifen übersteigenden Naturphänomenen bringt auch die physikotheologische Literatur gern das Bild der Sonne ins Spiel: »wenn wir, sie zu sehen, / Unser freches Aug' erhöhen; / Prallts, wie unsers Geistes Blick / Von der Gottheit, blind zurück.«³⁶ Die Faszination durch die Analogie hat einen wesentlichen Grund darin, daß mit ihr zugleich auf eine hierarchische Ordnung verwiesen ist, eine Ordnung, welche sich zunächst als Hierarchie von Lichtverhältnissen beschreiben läßt: So wie ich, aus »Schwachheit meiner blöden Augen«,³⁷ schreibt

³³ Rudolf Stichweh, Zur Entstehung des modernen Systems wissenschaftlicher Disziplinen. Physik in Deutschland 1740–1890, Frankfurt/M. 1984, S. 100. Zur Vorgeschichte: Hans-Martin Barth, Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert, Göttingen 1971, S. 251ff.

³⁴ Herrnschmid (s. Anm. 32), S. 22.

³⁵ Barthold Hinrich Brockes, Noch einige Betrachtungen der Sonne, in: ders., Irdisches Vergnügen in GOTT, bestehend in Physikalisch= und Moralischen Gedichten [...], 2. Tl., 4. Aufl. (1739), Bern 1970, S. 423–432, hier S. 426. Vgl. zu Brockes in diesem Zusammenhang auch: Christian Begemann, Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung. Zu Literatur und Bewußtseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1987, S. 140; Carsten Zelle, »Angenehmes Grauen«. Literaturhistorische Beiträge zur Ästhetik des Schrecklichen im achtzehnten Jahrhundert, Hamburg 1987, S. 213ff.

³⁶ Brockes, ebd., S. 427.

³⁷ Ders., Das unsichtbare Licht, in: ders. (s. Anm. 35), 6. Tl. (1739), S. 283–285, hier S. 283.

Brockes, den doch viel helleren Mond nicht sehe, wenn nachts eine Kerze mein Zimmer erleuchtet, so ist auch das doch selbst gewaltige Licht der Sonne nur ein »Hinderniß«, eine gnädige Verdunkelung des »hellern Glanz[es]« des himmlischen Lichts;³⁸ man muß sie sich als »verhüllten Schein der Gottheit« vorstellen.³⁹ Diese Hierarchie der Lichtkann dann wiederum mit der der Machtverhältnisse parallelisiert werden: Die Sonne, dieser »Lichts=Monarch«,⁴⁰ ist doch ihrerseits Gottes »Regierung der Sonnen« unterworfen – woraus zum einen erhellt, welch unermesslichen Machtvorsprung er jeglicher irdischen obrigkeitlichen Gewalt, mag diese auch große Heere befehligen, voraushat;⁴¹ woraus zum anderen folgt, daß man den Gehorsam der Sonne nachahmen solle.⁴² Mit der Vergegenwärtigung dieser Macht- beziehungsweise Bedingunghierarchie kommt dem einzelnen seine eigene Stellung in der Ordnung der Dinge zu Bewußtsein. Erfährt er in seiner Blödigkeit seine Grenzen, so damit zugleich sein Wesen, seinen Stand; er vergewissert sich so des ihm zukommenden Platzes

»in der schönen Ordnung, worinnen alles in der Welt stehet, und seine abgemessenen Gräntzen hat [...]. Denn ein Ding, daß seine gewisse Gräntzen hat, setzt ein anderes Wesen voraus, das ihm solche Schrancken bestimmt.«⁴³

In Blödigkeit realisieren und symbolisieren sich die Schranken, welche den Bezirk der menschlichen Existenz innerhalb der abgestuften Ordnung der Wesen abstecken. Und insofern der Mensch nur im Rahmen dieser Ordnung denkbar ist, gehört Blödigkeit ihm wesentlich zu. Zusammenfassend kann man diesen Begriff der menschlichen Kondition in Termini der wohl prominentesten Metapher der ›alten Welt‹ für die ihr innewohnenden Ordnungshierarchien formulieren: der *aurea catena*, der ›Kette der Wesen‹.⁴⁴ Ihr zufolge ist die Welt als abgestuft gegliedertes Ganzes zu denken, innerhalb dessen der Mensch jene ihn beschränkende

³⁸ Ebd., S. 284.

³⁹ Ebd., S. 285.

⁴⁰ Brockes, Die Sonne, in: ders., Auszug der vornehmsten Gedichte, aus dem [...] Irdischen Vergnügen in GOTT, Hamburg 1738, S. 180–204, hier S. 181.

⁴¹ Friedrich Christian Lesser, Versuch einer Heliotheologia, oder einer natürlichen und geistlichen Betrachtung der Sonne, Nordhausen 1753, S. 17.

⁴² Ebd., S. 19ff.

⁴³ Hoffmann (s. Anm. 28), Vorrede, unpag.

⁴⁴ Arthur O. Lovejoy, Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens, Frankfurt/M. 1985, für das 18. Jahrhundert insb. S. 221ff. Siehe auch Peter Frenz, Studien zu traditionellen Elementen des Geschichtsdenkens und der Bildlichkeit im Werk Johann Gottfried Herders, Frankfurt/M.–Bern 1983, S. 99ff.

und definierende Mittelstellung einnimmt;⁴⁵ oder, in anderer Perspektive: indem er sich jene Kette vor Augen führt, kann und muß er sich als mittleres Glied der ›großen Kette‹ einordnen. So wie in der mittelalterlichen Tradition findet noch bei Autoren der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, allen voran Alexander Pope, dies als Argument für die dem Menschen zukommende Bescheidenheit Verwendung, das sich – für eine Orientierung auf das Einhalten des Mittelmaßes – als »Ethik des Mittelgliedes« ausmünzen läßt.⁴⁶ Unter der fundamentalen »Prämisse, daß die Vollkommenheit des Ganzen auf dem Vorhandensein jedes denkbaren Grades von Unvollkommenheit in den Teilen beruht, ja in dieser Unvollkommenheit besteht«,⁴⁷ korreliert die Herrlichkeit des göttlichen Ordo der metaphysischen Blödigkeit des Menschen. In der blöden Wahrnehmung und Reflexion der unendlichen Erstreckung und Gradation der Wesenkette oder, zeitlich, der providentiellen Verhältnisse erfährt er gleichsam die Wahrheit seiner Lage.

2. Von der Laufbahn zur Karriere

Es gehört zu dieser Tradition, daß der beschriebene Zusammenhang dann wiederum analog auch im Bereich sozialer Ordnung als gegeben gesehen werden kann. Auch die ständische Rangabstufung verkörpert jenen Typus von Über- und Unterordnung, welche den einzelnen als Teil in einem hierarchisch abgestuften Ganzen lokalisiert und ihm seine Identität in Gestalt der der jeweiligen Stufe zugehörigen Schranken anweist.⁴⁸ Diese Abbildbarkeit der metaphysischen auf die soziale Hierarchie – und die Begründung dieser in jener – wird im Verlauf des 18. Jahrhunderts zunehmend in Frage gestellt. Zwar bleibt in theologischen Kontexten der Verweis auf die ›Kette der Wesen‹ ein gängiges Argument⁴⁹ und beschreibt man auch weiterhin den Menschen in seiner An-

⁴⁵ Vgl. etwa die topischen Formulierungen bei Giambattista della Porta, *Magia Naturalis, oder Haus= Kunst= und Wunder=Buch* [...], 1. Tl., Nürnberg 1680, S. 39ff.

⁴⁶ Lovejoy (s. Anm. 44), S. 242.

⁴⁷ Ebd., S. 255. Vgl. beispielsweise Johann Christoph Gottsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit, darinn alle philosophische Wissenschaften, in ihrer natürlichen Verknüpfung, in zween Theilen abgehandelt werden* [...], 7. Aufl., Leipzig 1762, S. 274.

⁴⁸ Lovejoy (s. Anm. 44), S. 248f.; Jacob Viner, *The Role of Providence in the Social Order: an Essay in Intellectual History*, Philadelphia 1972, S. 90ff.

⁴⁹ Siehe etwa Johann Friedrich Wilhelm Jerusalem, *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*, Braunschweig 1785, 1. Tl., S. 58f. sowie die vielfältigen Hinweise bei Frenz (s. Anm. 44), S. 147ff.

gewiesenheit auf Offenbarung und Erlösung als blöde.⁵⁰ Die »blöde« Andacht des Gläubigen, so heißt es in einer typischen Formulierung, halte »die güldene Kette in der Hand, die reicht bis an den Himmel. / Mit dieser kann sie Gott selbst vom Sternentempel herabziehn.«⁵¹ Doch wird die Übertragung auf die ständischen Herrschaftsverhältnisse illegitim. Man folgt also nicht Voltaire, der das Konzept der Wesenkette schlechtweg ablehnte und ideologiekritisch jedem Einsatz der Metapher herrschaftsapologetisches Interesse unterstellte.⁵² Nur Verwendungen, welche darauf ausgehen, »die Thronstufen für eine Wesenleiter«⁵³ oder etwa einen Bauern zum »Mittelglied in der Kette der Wesen zwischen Mensch und Thiere« zu erklären,⁵⁴ verfallen dem Verdikt. Wenn das Bild der Kette dann für die Beschreibung gesellschaftlicher Sachverhalte herangezogen wird, so in einer signifikanten Transformation der Metapher: Die Kette ist nicht in der gesellschaftlichen Vertikale aufgespannt, sondern sie dient in horizontaler Erstreckung dazu, das Angewiesensein des einzelnen auf Soziales schlechthin zu symbolisieren; ihre Elemente sind demgemäß »Nebenglieder«,⁵⁵ die Kette wird zum »Band« der Sozialität.⁵⁶ Bloß insofern kann unter dieser Voraussetzung dann von der Blödigkeit des Einzelmenschen die Rede sein, als er beratender Unterstützung durch andere bedarf, um seine Defizite auszugleichen.⁵⁷

⁵⁰ Vgl. z. B. Johann Kaspar Lavater, Briefe über die Schriftlehre, von unsrer Versöhnung mit Gott durch Christum, in: ders., Nachgelassene Schriften, hg. v. Georg Gefner, Bd. 2, Zürich 1801, S. 1–108, hier S. 90f. – Signifikant sind in dieser Hinsicht die Abweichungen, welche sich in der im 18. Jahrhundert unveröffentlicht gebliebenen Begründung der Vernunftreligion des Reimarus finden: Die orthodoxe Rede von der »blöden und verdorbenen Vernunft« wird abgelehnt (Hermann Samuel Reimarus, Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes, hg. v. Gerhard Alexander, Frankfurt/M. 1972, Bd. 1, S. 106), an Adam und Eva kann man gerade vor dem Sündenfall »nichts als Blödigkeit des Verstandes« konstatieren (ebd., Bd. 2, S. 459).

⁵¹ Naumann (s. Anm. 19), S. 79.

⁵² François Marie Aruet de Voltaire, Art. »Chaîne des êtres créés«, in: Dictionnaire philosophique (1764), zit. n.: ders., Œuvres Complètes, Bd. 18, Paris 1878, S. 121f.

⁵³ Jean Paul, Hesperus oder 45 Hundposttage. Eine Lebensbeschreibung, in: ders., Werke, hg. v. Norbert Miller, Bd. 1, München 1960, S. 716.

⁵⁴ Christian Friedrich Sintenis, Hallo's glücklicher Abend, 2. Aufl., 2. Tl., Leipzig 1785, S. 201 (im Original hervorgehoben).

⁵⁵ Johann Heinrich Pestalozzi, Lienhard und Gertrud. Ein Buch für das Volk, 1. Fassung, 3. Tl. (1785), in: ders., Sämtliche Werke, hg. v. Artur Buchenau et al., Bd. 3, Berlin 1928, S. 173.

⁵⁶ Siehe z. B. Karl Grosse, Ueber das Erhabene, Göttingen u. Leipzig 1788, S. 176f.

⁵⁷ Vgl. als traditionelle Formulierungen: Wilibald Kobolt, Die Groß- und Kleine Welt, Natürlich= Sittlich und Politischer Weiß zum Lust und Nutzen vorgestellt, Das ist: Der mehrist- und fürnemsten Geschöpfen natürliche Eigenschaften, und Beschaffenheit, auf die Sitten, Policey und Lebens=Art der Menschen ausgedeutet [...], Augspurg 1738, S. 176.

Teilhabe am Sozialen ist Bedingung menschlichen – vom tierischen unterschiedenen – Lebens:

»Es schuff uns die Natur unwissend, stumm und blöde,
Und ohne Geist und Witz; der Umgang gab die Rede,
Und Einsicht und Verstand, und unsre beste Kraft
Erfüllt er allgemach mit größrer Wissenschaft.«⁵⁸

Hier handelt es sich um eine allgemeine anthropologische Aussage, welche das Eingebundensein des Menschen in Soziales (im Sinn von notwendiger ›Ergänzung‹ durch Umgang oder Konversation) als ihm wesentlich beschreibt. Die gesellschaftliche Hierarchie, die sich in die Konversation unter Ungleichen einformt und in ihr abbildet, ist gerade nicht mitgemeint.

Zu Beginn des 18. Jahrhunderts jedoch dauert jene Tradition noch fort, gegen welche dann die Aufklärung fortschreitend Protest einlegt. Die kosmischen Über- und Unterordnungsverhältnisse und die der gesellschaftlichen Herrschaft spiegeln sich ineinander. So zeigt etwa Johann Georg Hagelganß in seinem Aufriß einer *Architectura Cosmica*, daß »im Weltgebäude ein vollkommenes Muster des Hauß=Standes enthalten seye«.⁵⁹ In Übereinstimmung mit dem gängigen Selbstbeschreibungsmodus der alten Gesellschaft, dem zufolge deren Ordnung als abgestufter Zusammenhang von »Häusern« zu begreifen ist,⁶⁰ analogisiert er die Abhängigkeiten und ›Pflichten‹ im Sonnensystem mit denen der ständischen Gesellschaftsverfassung: »Demnach schwebet der Haußstand in der Policey, als wie die Planeten mit ihren Trabanten in

⁵⁸ Johann Andreas Cramer, *Die Wirkungen des Umganges mit andern*, in: *Belustigungen des Verstandes und Witzes*, Bd. 4, Leipzig 1744, S. 130–138, hier S. 135. – Entsprechend gilt dann: »Wer sich des Lernens schämt, der bleibt ein blöder Mann« (Magnus Gottfried Lichtwer, *Das Recht der Vernunft*, in fünf Büchern, Leipzig 1758, S. 30).

⁵⁹ Johann Georg Hagelganß, *Architectura cosmica eclectica & envcleata; Oder: Kurtze doch Gründliche, aus der Ubereinstimmung des Lichts der Natur und Offenbahrung geleitete Vorstellung des Welt=Gebäudes [...]*, Franckfurt am Mayn 1736, S. 323.

⁶⁰ Vgl. Otto Brunner, *Das »Ganze Haus« und die alteuropäische »Ökonomik«*, in: ders., *Neue Wege der Sozialgeschichte. Vorträge und Aufsätze*, Göttingen 1956, S. 33–61, hier S. 39ff.; Reinhart Koselleck, *Die Auflösung des Hauses als ständische Herrschaftseinheit. Anmerkungen zum Rechtswandel von Haus, Familie und Gesinde in Preußen zwischen der Französischen Revolution und 1848*, in: Neithard Bulst et al. [Hg.], *Familie zwischen Tradition und Moderne. Studien zur Geschichte der Familie in Deutschland und Frankreich vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*, Göttingen 1981, S. 109–124; Paul Münch, *Die ›Obrigkeit im Vaterstand‹ – Zu Definition und Kritik des ›Landesvaters‹ während der frühen Neuzeit*, in: Elger Blühm et al. (Hg.), *Hof, Staat und Gesellschaft in der Literatur des 17. Jahrhunderts*, Amsterdam 1982, S. 15–40, hier S. 33.

dem Systemate Solari«, und wie den Himmelskörpern ist den jeweiligen Personen im System der auf unterschiedlichen Niveaus angesiedelten Regierungen ihr »Bezirk« und ihre »Bahn« angewiesen,⁶¹ auf der sie ihren »Lauff und Schuldigkeit zu vollführen« haben.⁶² Um nicht von der wohltätigen Ordnung der »kleinen Welt« des Hausstandes abzuweichen, ist es entsprechend ratsam, sich die unterschiedlichen Lichtintensitäten von Sonne und Planeten vor Augen zu führen, denn so wird die Legitimität jener Ordnung anschaulich.⁶³ Unter der Voraussetzung dieser alten Herrschaftskonzeption ist es nun naheliegend, die der sozialen Ordnung innewohnenden Stufen der Aszendenz und Deszendenz als durch Blödigkeit markiert zu verstehen, wobei die Bedeutungen »Blindheit« und »zaghafte Zurückhaltung« in gleicher Weise in Anschlag zu bringen sind. Jede Begegnung mit dem Fürsten ist geeignet, »niedere Persohnen furchtsahm und blöde zu machen«;⁶⁴ selbst gelehrte und beredte Leute sind dagegen nicht gefeit, sondern erschrecken und verlieren die Contenance.⁶⁵ Und unter Rückgriff auf die Metaphorik des »politischen Körpers« kann man dies etwa dergestalt übersetzen, die hohen Beamten des Fürsten seien als dessen Augen vorzustellen, so daß

»[...] die Majestät der Lichter in den Augen/
Die unser Herrscher trägt/ gleich wie zwey Sonnen taugen/
In die kein Niedriger kan ohne Blödigkeit
Und mit Bestande sehn/ daß Blicke nicht wie Blitzen
Ins Auge sollten gehn.«⁶⁶

Auch die Qualitäten des Adels sind in dieser Terminologie zur Sprache zu bringen, wie beispielsweise in folgendem emblematischen Bild aus einem Florilegium Samuel von Butschkys:

⁶¹ Hagelgaß (s. Anm. 59), S. 324.

⁶² Ebd., S. 331.

⁶³ Ebd., S. 326.

⁶⁴ Georg Friedrich Stieber, Mecklenburgische Kirchen-Historie von Stiftung der Christlichen Kirchen unter den Wenden [...], Güstrow 1714, Zuchrift, unpag.

⁶⁵ Vgl. Johann Heinrich Gottlob Justi, Deutsche Memoires oder Sammlung verschiedener Anmerkungen, Die Staatsklugheit, das Kriegswesen, die Justiz, Morale, Oeconomie, Commercium, Cammer= und Polizey= auch andere merkwürdige Sachen betreffend [...], 1. Tl., Leipzig 1741, S. 393.

⁶⁶ Der zweyägige Landes=Argus/ Als Die Hoch=Edel=Gebohrne Herren/ Hr. Friedrich von Koßpoth/ Und Herr Christoph Dietrich von Bohse/ Die Von Sr. Hoch=Fürstl. Durchl. zu Sachsen=Magdeburg/ Ihnen aufgetragene Ehren=Aemmtler glücklich angetreten/ Überschicket von Inspectoribus und Professoribus des Collegii Augusti. Nach dem Sinnbilde des Savedrae Symbol. LV. Ministri sunt Principum Oculi, in: Johann Riemer, Über=Reicher Schatz=Meister Aller Hohen/ Standes und Bürgerlichen Freud= und Leid=Complimente [...], Leipzig u. Franckfurth 1681, S. 487ff., hier S. 492.

Es »fasset der Adler seine Jungen/ zwischen die Klauen/ hält Sie der Sonne entgegen/ und prüfet ihre Generosität daran/ das sie den scharffen Strahl/ mit unerblödetem Auge auffangen. Welche den Glantz nicht ertragen können; die wirfft er von sich/ verleugnet damit/ das sie von seiner Art. Also/ wer durch Tapfferkeit/ oder Tugend/ nicht geschickt ist; der Sonnen des Reichs; dem Könige oder Hertzoge/ unter Augen zutreten; darff nicht gedencken/ das ihn der wahre und rechtschaffene Adel/ für seinen Sohn achte.«⁶⁷

Blödigkeit kennzeichnet den niederen gegenüber dem höheren sozialen Rang innerhalb des gesellschaftlichen »Theatrum Praecedentiae«,⁶⁸ das sich so als gleichsam naturale Ordnung versteht: »Die Blöden und Einfältigen sind Knechte von Natur«, liest man bei Harsdörffer,⁶⁹ und wiederum bei Butschky heißt es an anderer Stelle, daß »die Blöden/ zu gehorsamen gebohren/ und von der Natur darzu gewidmet scheinen«.⁷⁰

Auf solche und ähnliche Weise findet sich im Begriff Blödigkeit ein ganzer Konnex von Verweisungszusammenhängen organisiert. »Blindheit«,⁷¹ »Schwäche« und »Knechtschaft«, jeweils entweder physisch,⁷² moralisch oder sozial gefaßt, finden sich darin in beziehungsreicher Spannung. Wenn irgendetwas, dann erweist sich hier die Wahrheit der Bemerkung.

⁶⁷ Samuel von Butschky, *Pathmos*; enthaltend: *Sonderbare Reden/ und Betrachtungen/ allerhand Curioser; in allen Ständen benötigter; Wie auch bey ietziger Politic fürgehender/ Hoff= Welt= und Stats=Sachen [...]*, Leipzig 1676, S. 904f. Zur Tradition des Adler-Bildes siehe Wilhelm Voßkamp, *Emblematisches Zitat und emblematische Struktur in Schillers Gedichten*, in: *Jb. d. dt. Schillergesellschaft* 18 (1974), S. 388–406, hier S. 397.

⁶⁸ Ehrenhart Zweyburg, *Theatrum Praecedentiae, Oder Eines Theils Illustre Rang= Streit, Andern Theils Illustre Rang=Ordnung [...]*, Berlin 1706. Siehe hierzu insb. Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des König-tums und der höfischen Aristokratie [...]*, Darmstadt u. Neuwied 1969, S. 135ff.

⁶⁹ Harsdörffer (s. Anm. 22), 8. Tl. (1649), Tübingen 1969, S. 598.

⁷⁰ Butschky, *Wohl-Bebauter Rosen-Thal [...]*, Nürnberg 1679, S. 912. In *Termini der Ständelehre: In Blödigkeit konvergieren ordo civilis und ordo naturalis*. (Vgl. Otto Gerhard Oexle/Werner Conze/Rudolf Walther, Art. »Stand, Klasse«, in: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck, Bd. 6, Stuttgart [erscheint demnächst], Abschn. I,3)

⁷¹ Johann Heinrich Zedler, *Grosses vollständiges Universal Lexicon Aller Wissenschaften und Künste [...]*, Bd. 4, Halle u. Leipzig 1733, Sp. 178 bringt einzig und allein diese Bedeutung. Erst in den Supplement-Bdn. wird ein Artikel nachgetragen, welcher die Nähe von Blödigkeit und Melancholie zum Gegenstand hat (*Nöthige Supplemente zu dem Großen Vollständigen Universal Lexicon Aller Wissenschaften und Künste, Welche bishero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden*, Bd. 3, Leipzig 1752, Sp. 1416).

⁷² Frisch (s. Anm. 11) schlägt vor, der Kategorie in der zeitgenössischen Medizin der über- und abgespannten Nervenstränge einen Platz zuzuweisen; es wird etymologisch argumentiert, »daß blöden so viel ist, als belöten, für, belösen; und blöd, so viel, als an dem alle Nerven, wie an einem paralytico, gelöset, und daher schwach ist und unkräftig«.

kung Lichtenbergs, daß die meisten Worte metaphorisch seien, da sich in ihnen »die Philosophie unserer Vorfahren« aufhalte.⁷³ Man ist versucht zu sagen, daß sich in den verschiedenen Bedeutungsschichten des Begriffs Blödigkeit unterschiedliche Phasen des »Prozesses der Zivilisation« sedimentiert haben: die gewalttätige Philosophie der Vorfahren, welchen zur Aufrechterhaltung von Herrschaft blutrünstige Strafen wie die Blendung selbstverständliche Mittel waren, und die Selbstbeherrschung, welche aus dem »gesellschaftlichen Zwang zum Selbstzwang« resultiert.⁷⁴ Doch gilt das nur beschränkt, denn im Alltag der ständischen Ordnung des 18. Jahrhunderts selbst sind Prügel noch gang und gäbe: »Das hierarchische Gefälle läßt sich gleichsam an den Strängen ablesen, an denen von oben nach unten die Prügelstrafe ungehindert verabreicht werden durfte.«⁷⁵ Noch Friedrich Wilhelm I. etwa ließ es sich 1725/1726 auf einer Reise durch die preußischen Provinzen nicht nehmen, den einen oder anderen höheren Beamten, dem ein Versäumnis nachgewiesen werden konnte, mit dem Rohrstock zu züchtigen.⁷⁶ Aber auch in allen anderen Verhältnissen, die ständische Herrschaftsverhältnisse sind, wird geschlagen und repräsentiert sich im Schlagen die Herrschaft: Abgesehen von »ordentlichen« Strafen, von Folter und militärischen Gewalt-Zeremonien,⁷⁷ schlagen die Eltern die Kinder, die Ehemänner die Ehefrauen, schlägt die Herrschaft im Haus ebenso wie die Gutsherrschaft das Gesinde, der Lehrherr oder der erste Geselle die Lehrlinge und der Schul-

⁷³ Georg Christoph Lichtenberg, D 515, in: ders., Schriften und Briefe, hg. v. Wolfgang Promies, Bd. 1: Sudelbücher I, München 1968, S. 308.

⁷⁴ Norbert Elias, Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und phylogenetische Untersuchungen, Bd. 2: Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, 5. Aufl., Frankfurt/M. 1978, S. 312ff.

⁷⁵ Reinhart Koselleck, Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848, 2. Aufl., Stuttgart 1975, S. 642.

⁷⁶ Pierre Gaxotte, Friedrich der Große, Frankfurt/M.–Berlin–Wien 1977, S. 34.

⁷⁷ Prügel sind genuiner Gegenstand der Zeremoniell-Wissenschaft; die Form, in der sie verabreicht werden, wird von dieser organisiert. Als Beispiel: »Wenn ein Stecken=Knecht ehrlich gemacht werden soll, so geschieht es mit folgenden Ceremonien: Der Stecken=Knecht [...] muß, nachdem das versammelte Regiment den Creys geschlossen, durch das geschlossene Regiment auf Händen und Füßen hinein auf den Platz kriechen.« Er bleibt »in solcher kriechenden Positur liegen [...], worauf die gegenwärtige Fähndriche die Fähnlein dreymahl über ihn schwencken und endlich alle zusammen mit denen untern Theilen der Fahnen auf des noch auf Händen und Füßen liegenden Stecken=Knechts Rücken stossen.« (Johann Christian Lünig, *Theatrum ceremoniale historico-politicum, Oder Historisch= und Politischer Schau=Platz Aller Ceremonien, Welche So wohl an Europäischen Höfen, als auch sonsten bey vielen Illustren Fällen beobachtet [...]*, Leipzig 1720, S. 1240); auch »Spitz=Ruthen«-Laufen gehört zum Zeremoniell (ebd.).

lehrer die Schüler.⁷⁸ Die damit bezeichneten Herrschaftsbeziehungen sind auffälligerweise für die ihnen jeweils Unterworfenen die Orte der Stellung und Verstellung und die Situationen des Erblödens. Wer errörend den Blick niederschlägt und, nicht mehr Herr seiner Zunge, seine Blödigkeit konstatieren muß, der hat unter Umständen auch zu gewärtigen, daß es Prügel setzt. Und der Begriff selbst belehrt ihn dessen in seinen mitschwingenden Bedeutungen und Varianten. Nicht umsonst gibt es bis weit ins 18. Jahrhundert auch das aktive Verbum »blöden«:⁷⁹ Die Herrschaft des Blicks ist Substitution der handfesten.⁸⁰ Diese bleibt zwar in jener nicht unbedingt präsent, doch bleibt sie aktualisierbar und kann als aktualisierbar gewußt werden. Die Herrschaftsverhältnisse drücken sich in Anordnungen von Blicken sowohl aus, wie sie auch über Blicke – Möglichkeiten, Verbote und Gefahren des »Ansehens« – funktionieren.⁸¹ Die eigentümliche Umschlägigkeit von ständischer Herrschaft in nackte Gewalt sollte man also im hier diskutierten Zusammenhang nicht vergessen.

Vor diesem Hintergrund ist nun auch die konversationelle Blödigkeit im »Normalvollzug« des ständischen Gesellschaftslebens zu sehen. Denn vergegenwärtigt man sich die Situationen, in welchen Blödigkeit vorzüglich akut werden kann, so erhält man grosso modo eine Abbildung der ständischen Gesellschaft in verringertem Maßstab (und aus außerordentlich erhellender Perspektive):⁸² die Kette der Asymmetrien, welche die

⁷⁸ Das preußische Allgemeine Landrecht bietet in seinen Bestimmungen einen verlässlichen Katalog dessen, da es die ohnehin üblichen Körperstrafen legalisierte und allenfalls abmilderte (Koselleck [s. Anm. 75], S. 641f.).

⁷⁹ Erst mit Adelong (s. Anm. 14) verschwindet es aus dem Wörterbuch.

⁸⁰ In diesem Sinn empfiehlt die *Kunst Sinnreich zu quälen* (ein Text, von dem hier unentschieden bleiben darf, ob es sich um eine Satire oder um einen »Vorläufer« de Sades handelt), nachdem zunächst Klage geführt wird, die Legitimität körperlicher Züchtigung sei zu sehr eingeschränkt: »Es wird nicht uneben seyn, wenn die von euch dependirende Person ein Mägdchen ist, die leicht roth wird, in Gesellschaft allezeit etwas zu ihr zu sagen, das ihr Gesicht in beständiger Beschämung unterhält, welches eine so kränkende und unruhige Empfindung ist, als nur immer seyn kann.« (Die Kunst Sinnreich zu quälen in practischen Regeln, Zum Unterricht aller derjenigen, welche die Neigung haben, diese öconomische Wissenschaft zum weitem Aufnehmen zu bringen. Aus dem Englischen der Frau Lenox, Hamburg u. Leipzig 1754, S. 56)

⁸¹ Zum Verhältnis von Blick, Klugheit und Herrschaft siehe auch: Rudolf zur Lippe, Naturbeherrschung am Menschen, Bd. 2: Geometrisierung des Menschen und Repräsentation des Privaten im französischen Absolutismus, Frankfurt/M. 1974, S. 19ff., Erik Grawert-May, Zur Geschichte von Polizei- und Liebeskunst. Versuch einer anderen Geschichte des Auges, Tübingen 1980 sowie die verstreuten Bemerkungen bei Michel Foucault, Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, 3. Aufl., Frankfurt/M. 1979, passim.

⁸² Vgl. Erving Goffman, Verlegenheit und soziale Organisation, in: ders., Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation, Frankfurt/M. 1975, S. 106–123, hier S. 110f.

soziale Pyramide konstituieren. Blödigkeit markiert nämlich die Statusdifferenzen zwischen Personen – und dies nicht nur hin und wieder oder als gleichsam zufällige Beigabe. Vielmehr gehört sie selbst zum Decorum, als welches sich jene Differenzen präsentieren. An dieser Stelle ist die Funktion der alten Rhetorik anzusiedeln. Sie hält ihrerseits gleichsam mit Ketten die verschiedenen Stände auf der ihnen angemessenen Position:⁸³ Sie stattet die Standesgrenzen mit sprachlichen Formen aus, welche die Rangdifferenzen der Konversation einprägen.⁸⁴ Sie gibt die Regularien, denen zufolge der jeweils schickliche Respekt zu bezeugen ist, denen zufolge in der sozialen Hierarchie von unten nach oben eher geschwiegen, von oben nach unten eher gesprochen wird usw.⁸⁵ Als eine dieser Formen ist Blödigkeit zu betrachten. Man bezieht sich dabei auf antike Vorgaben, welche ursprünglich auf die anfangs einer Rede angemessene Aufführung eines Redners zugeschnitten waren. Cicero und Quintilian hatten hierfür das Signalement von Scham, Ängstlichkeit und Unterwürfigkeit vorgesehen,⁸⁶ und man kann dies übersetzen als: »eine anständige Blödigkeit«.⁸⁷ In der Art einer Bescheidenheitsgeste markiert sie die Rangdifferenz von seiten des Rangniedereren. Exemplarisch hierfür für eine Bemerkung Hunolds:

»Wenn ein Armer zu einem Reichen redet/ so scheint er von einem kleinen Raisonement und so eingeschränckten Verstande zu seyn/ daß er ihm zu hören/ ein Mitleiden haben muß.«⁸⁸

⁸³ Joachim Dyck, »Lob der Rhetorik und des Redners« als Thema eines Casualcarmens von Simon Dach für Valentin Thilo, in: *Wolfenbütteler Barock-Nachrichten* 5 (1978), S. 133–140, hier S. 138.

⁸⁴ Vgl. Christoph Strosetzki, *Konversation. Ein Kapitel gesellschaftlicher und literarischer Pragmatik des 17. Jahrhunderts*, Frankfurt/M.–Bern–Las Vegas 1978, S. 110.

⁸⁵ Vgl. den Art. »Schweigen«, in: *Zedler* (s. Anm. 71), Bd. 36 (1743), Sp. 244f.

⁸⁶ Marcus Tullius Cicero, *De oratore*. Über den Redner. Lateinisch/deutsch, übers. u. hg. v. Harald Merklin, Stuttgart 1976, S. 108/110 (I, 119ff.); Marcus Fabius Quintilianus, *Ausbildung des Redners*. Zwölf Bücher, hg. u. übers. v. Helmut Rahn, 2. Tl., Darmstadt 1975, S. 644 (XI 3, 97) u. S. 668 (XI 3, 161).

⁸⁷ Johann Gotthelf Lindner, *Kurzer Inbegriff der Aesthetik, Redekunst und Dichtkunst*, 2. Tl., Königsberg u. Leipzig 1772, S. 118; im Rahmen einer Übersetzung von Cicero, *De oratore* I, 122 (s. Anm. 86). – Als ein Beispiel für einen in diesem Sinne blöden Redeanfang (hier eines Heiratsantrags): Kürzliche Anweisung zu Complimenten und höflicher Condvite, für Personen Bürgerlichen Standes [...], *Frackfurt u. Leipzig* 1736, S. 74; zur »wohlanständigen Blödigkeit« in Liebesangelegenheiten vgl. Johann Gottfried Schnabel, *Der im Irrgarten der Liebe herumtaumelnde Kavalier* 1746, m. e. Nachw. v. Hans Mayer, München 1968, S. 261 (siehe auch ebd., S. 14).

⁸⁸ Christian Friedrich Hunold, *Die Beste Manier In Honnèter Conversation, Sich höflich und Behutsam aufzuführen/ Und in kluger Conduite zu leben*. Aus recht schönen Frantzösischen Maximen, und eigenen Einfällen verfertigt Von Menantes, Hamburg 1713, S. 255. Die Termini »arm« und »reich« brauchen in diesem Zusammenhang nicht zu irritieren; ständische und ökonomische Unterscheidungen sind um 1700 noch weitgehend aufeinander abbildbar.

So objektiviert sich die ständische Differenz in der Konversation. Damit ergibt sich das eigenartige Phänomen, daß gerade die Unsicherheit der je besonderen ›erblödenden‹ Person zugleich die fest gegründete Sicherheit der gesellschaftlichen Ordnung, im ganzen gesehen, vor Augen führt. Die Konversation unter Ungleichen bestätigt, indem sie dem Decorum folgt, »die göttliche Ordnung, so wie sie sich im ständischen System offenbart.«⁸⁹ Die Begrenztheit des eigenen Status wird von Blödigkeit besiegelt und dies macht ihn als Status in der ›großen Kette‹, welche das Soziale bildet, kenntlich. Die entsprechende Aufführung der Person gehorcht dann einem älteren Begriff von Gelegenheit: Angabe der jeweiligen Lage in einer wohlgeordneten gesellschaftlichen Topologie.

Damit dürfte deutlich geworden sein, welch zweideutiges Verhältnis zur ständischen Ordnung die politische Klugheitslehre kennzeichnet. Sie orientiert zwar darauf, Klugheit zu erwerben und sich mit deren Hilfe seinen Vorteil zu sichern – je nach Gelegenheit; wobei dieses Gelegenheitskonzept die jeweils vorfindlichen Statusverhältnisse insofern affirmiert, als es sie ins politische Kalkül hineinnimmt.⁹⁰ Insofern paßt sie einerseits zu einer noch primär stratifikatorisch differenzierten Gesellschaft. Gleichzeitig lehrt sie aber, wie gesehen, wie einer seine Blödigkeit loswerden kann – sonst würde er nicht klug. »Ein blödes Gemüt« – nach Caspar Stieler mit »ingenium servum« zu übersetzen⁹¹ – ist dann den Bürgern, wenn sie durch die Schule der Privatpolitik gegangen sind, eben gerade nicht eigen. Zeigen sie dennoch Blödigkeit, so läßt dies nicht auf ihre »knechtische[n] Naturen«⁹² schließen, sondern nur darauf, daß sie gleichsam einen Index setzen. Aufschlußreich die Erklärung, welche Hunold für die blöde Situation gibt, in der etwa der Bürger den ›Großen‹ gegenüber »schwach/ dunckel und niedergeschlagen« wirkt.⁹³ Der Grund sei darin zu sehen,

»daß/ weil er in Gegenwart eines Reichen/ von dem er dependiret/ und dessen Wohlthaten er anflehet/ so will er lieber incapabel im Raisonniren scheinen«.⁹⁴

⁸⁹ Joachim Dyck, *Ticht-Kunst. Deutsche Barockpoetik und rhetorische Tradition*, 2. Aufl., Bad Homburg v. d. H.–Berlin–Zürich 1969, S. 112.

⁹⁰ Vgl. Ludwig Fischer, *Gebundene Rede. Dichtung und Rhetorik in der literarischen Theorie des Barock in Deutschland*, Tübingen 1968, S. 250.

⁹¹ Stieler (s. Anm. 10).

⁹² So bezeichnet Christian Thomasius das Gesinde: Thomasius, *Kurtzer Entwurff der Politischen Klugheit/ sich selbst und andern in allen Menschlichen Gesellschaften wohl zu rathen/ und zu einer gescheiden Conduite zu gelangen [...]*, Franckfurt u. Leipzig 1710, S. 200.

⁹³ Hunold (s. Anm. 88), S. 222.

⁹⁴ Ebd., S. 255.

Es handelt sich hier also um kein quasi-naturales Verhältnis mehr. Nicht im »göttlichen Willen begründete metaphysisch-objektivistische Normen des Stände Ordo«, sondern die Gebote der Klugheit als strikt »relative Wertnorm« bestimmen die Situation:⁹⁵ Der privatpolitisch Orientierte will nur blöde scheinen. Nur aus Klugheit läßt er Blödigkeit sehen. So sprengt die politische Klugheit die hierarchisch geordnete ›Kette‹ des Sozialen auf.

Diese eigentümliche Stellung der privatpolitischen Semantik, die einerseits die ständische Ordnung affirmiert, andererseits in der Art und Weise, in der sie dies tut, bereits über sie hinaus ist, macht sie zum geeigneten Instrumentarium für Karrieren.⁹⁶ Mit der Ausdifferenzierung der modernen Funktionssysteme scheint zunächst weder für Rhetorik noch für die Prudentia-Lehre mehr Platz zu sein. In ihrer spezifischen Umformung durch die ›Privatpolitik‹ aber erhalten sie eine eigentümliche Rolle im Übergang von der stratifizierten zur funktional differenzierten Gesellschaft. In diesem Übergang wechselt mit dem Differenzierungstyp zugleich der Inklusionsmodus, die Form des wechselseitigen Bezugs von Einzelmensch und Gesellschaft: Vordem war die Inklusion des einzelnen ins Soziale vorab gewährleistet. Denn mit dem Haus, in das er geboren wurde, lag von vornherein seine Zugehörigkeit zu Stand bzw. Schicht fest und damit zugleich sein Status als integraler Teil des sozialen Ganzen. Sein Lebensweg war ihm damit als die ihm zukommende »Laufbahn« weitgehend vorgegeben. In dieser Hinsicht ist der begriffsgeschichtliche Befund signifikant, daß man sich darunter keineswegs eine ›Karriere‹ im modernen, eminent zeitlichen Sinn vorzustellen hat, sondern eher ein ›Betätigungsfeld‹, einen ›Aufgabenbereich‹;⁹⁷ und wenn dabei an Zeit- und Bewegungsphänomene gedacht sein soll, dann am ehesten im Sinn der traditionellen Kreislaufmetaphorik, welche ihrerseits seit alters her in intemem Verhältnis zu den beschriebenen Hier-

⁹⁵ Volker Sinemus, *Poetik und Rhetorik. Sozialgeschichtliche Bedingungen des Normenwandels im 17. Jahrhundert*, Göttingen 1978, S. 159; siehe auch Fischer (s. Anm. 90), S. 250.

⁹⁶ Vgl. zum Folgenden Niklas Luhmann, *Individuum, Individualität, Individualismus*, Ms. Bielefeld 1984, S. 65ff.; ders., *Codierung und Programmierung. Bildung und Selektion im Erziehungssystem*, in: ders., *Soziologische Aufklärung*, Bd. 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen 1987, S. 182–201, hier S. 188f.

⁹⁷ Siehe die begriffsgeschichtlichen Beobachtungen bei: Manfred Schneider, *Der Traum der Signora Paganini. Künstlerkarriere um 1800*, in: *Literaturmagazin* 14 (1981), S. 40–54; Verf., *Der Projektmacher. Projektionen auf eine »unmögliche« moderne Kategorie*, in: *Ästhetik und Kommunikation*, 17. Jg., H. 65/66 (1987), S. 135–146, hier S. 141ff.

archievorstellungen stand.⁹⁸ Unter der Voraussetzung funktionaler Differenzierung ändern sich die Verhältnisse tendenziell dahingehend, daß von Inklusion nicht mehr auszugehen ist. Das vorgängige Datum ist vielmehr Exklusion der Einzelmenschen, denen es zugemutet wird, ihre Inklusion als ›Zugang‹ zu den Funktionssystemen selbst zu organisieren. Inklusion wird zur Aufgabe einer anhand der Differenz ›Erfolg/Mißerfolg‹ sich orientierenden Organisation von Lebenswegen, welche nun nicht mehr als Nachvollzug einer vorliegenden Verlaufsform gesehen werden können, sondern welche diverse, je kontingente Status im Rahmen der Funktionskreise erst anstreben oder gar erzeugen. Das Verhältnis des einzelnen zur Gesellschaft erhält als Karriere die Form eines offenen Prozesses.⁹⁹ Er verläuft als Sequenz von Ereignissen der Verknüpfung von Selbst- und Fremdselektion.¹⁰⁰ Für das Individuum nun, das Karriere ›macht‹, bietet die ›Privatpolitik‹ insbesondere mit der Ausarbeitung der Zeitdimension in der zentralen Gelegenheitskategorie ein wichtiges Stück moderner – auch heute nicht ›veralteter‹¹⁰¹ – Karriere-semantic.¹⁰² Und Blödigkeit bedeutet in diesem Zusammenhang dann nicht mehr (nur) Markierung eines bestimmten Status, sondern vor allem individuelle Unsicherheit bezogen auf Zeit, auf Zukunft; Unsicherheit freilich als zu bearbeitendes Hindernis.

Diese Ausführungen beanspruchen nicht mehr zu sein als eine äußerst schematische Skizze der semantischen Korrelate eines verwickelten und schwerfälligen sozialhistorischen Prozesses. Gerade im Rahmen der Semantikevolution aber entwickelt die Wahrnehmung der in diesem Prozeß sich einstellenden Phänomene der »Entzweigung« von »Herkunft«

⁹⁸ Zum Zusammenhang von *cursus* und *aurea catena*: Hans Galinsky, *Naturae cursus*. Der Weg einer antiken kosmologischen Metapher von der alten in die neue Welt. Ein Beitrag zu einer historischen Metaphorik der Weltliteratur, Heidelberg 1968, S. 103ff.

⁹⁹ Vgl. Jean-René Tréanton, *Le concept de »carrière«*, in: *Revue française de sociologie* 1 (1960), S. 73–80, hier S. 79; Erving Goffman, *Asyle*, Frankfurt/M. 1973, S. 127.

¹⁰⁰ Luhmann, *Codierung und Programmierung* (s. Anm. 96), S. 189.

¹⁰¹ Vgl. etwa Donald E. Super, *The Psychology of Careers: an introduction to vocational development*, New York – Evanston 1957, S. 279f. oder Lernprogramme wie das folgende: Nicholas W. Weiler, *Reality and Career Planning. A Guide for Personal Growth*, Reading/Mass. 1977.

¹⁰² Historisch entscheidend ist hier der Ausstieg aus der traditionell vorherrschenden Kreissymbolik (vgl. Luhmann, *Temporalisierung von Komplexität. Zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1980, S. 235–300, hier S. 259f.). Mit dem Konzept der zeitlich irreversiblen Gelegenheit wird der ›Kreis‹ durchbrochen, andererseits fehlt zunächst ein Terminus für den neuen Sachverhalt. Dieser erhält in der vorliegenden Arbeit seinen modernen Namen: »Karriere«, der im 18. Jahrhundert freilich noch ein Synonym zur alten Status-Laufbahn bildet.

und »Zukunft« in individuell verzeitlichten Existenzen¹⁰³ eine eigene Dramatik. Im folgenden wird zu sehen sein, daß damit ein offenbar extrem beunruhigender Problemzusammenhang vorliegt, den man zunächst durch forcierte Moralisierungsbemühungen in den Griff zu bekommen sucht.

¹⁰³ Joachim Ritter, Subjektivität und industrielle Gesellschaft. Zu Hegels Theorie der Subjektivität, in: ders., Subjektivität. Sechs Aufsätze, Frankfurt/M. 1974, S. 11. Vgl. für die besondere Problematik der Literaten im 18. Jahrhundert Albrecht Schöne, Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrersöhne, 2. Aufl., Göttingen 1968, S. 16f.

Kapitel III

Vorwärtsverteidigung ›menschlicher‹ Konversation unter bürgerlichen Vorzeichen: empfindsame Probleme mit Blödigkeit

1. Politik und Klugheit im Visier der ›Schein‹-Kritik

Die politische Klugheitslehre gerät im Verlauf der Aufklärung unter den Druck gegenläufiger Diskurse, und am Ende des Jahrhunderts scheint sie schließlich gänzlich in Mißkredit geraten zu sein. Es ist dies jedoch ein Prozeß, der sich nicht als deutlich markierter Bruch oder Umschwung vollzieht, sondern eher langsam, diskontinuierlich, an ungezählten Fronten, in uneinheitlichen Expositionen und Ausweichmanövern – ›widersprüchlich‹. Freilich gibt es Wendungen, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen, die des Politik-Begriffs selbst ist hier vor allem zu erwähnen. Die aristotelische Tradition wird verdrängt, die Bedeutung verengt sich auf – staatliche – ›Machtkunst‹.¹ So fällt der Begriff jener Opposition zum Opfer, die die höfisch-aristokratische ›Politik‹ den Kontrapunkt bilden läßt zur ›Moral‹ des aufgeklärten und empfindsamen Bürgertums.

Dagegen verhält es sich anderswo nicht so eindeutig: am Begriff Klugheit etwa, der um 1700 in einer Art Zwillingsverhältnis neben dem Politik-Begriff stand, läßt sich das exemplifizieren. Noch 1737 bringt Zedlers *Universal Lexicon* durchaus die traditionellen Bestimmungen. Allenfalls in der Form der Präsentation macht sich eine gewisse Unsicherheit geltend. Klugheit wird nämlich in einem »weitläufigen« und einem »engen Begrieff« mit »besonderer Bedeutung« vorgestellt,² diese Diversifikation dann aber in der Folge nicht durchgeführt. Die engere Bedeutung, in welcher Klugheit nur als unabhängig von ethischen Zwecken verfügbares Arsenal von Kunstgriffen erscheint, wird in einer Weise dargestellt, die die Möglichkeit dieser Bedeutung gleichzeitig negiert. Denn, so heißt es da, es sei vorauszusetzen, daß die Zwecke, denen Klugheit vereinbar ist, »so wohl der Gerechtigkeit als der Liebe gegen uns selber gemäß

¹ Volker Sellin, Art. »Politik«, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck, Bd. 4, Stuttgart 1978, S. 789–874, hier S. 831ff.

² Johann Heinrich Zedler, Grosses vollständiges Universal Lexicon Aller Wissenschaften und Künste [...], Bd. 15, Halle u. Leipzig 1737, Sp. 981.

sind. Dieses haben wir auch allbereit oben bei der Klugheit über Haupt erinnert.«³ So bleibt die formale Zweiteilung des Artikels inhaltlich un-
 eingelöst. Nur implizit weist sie darauf hin, daß Klugheit als Moment
 ›politischer‹ Semantik moralischer Kritik ausgesetzt ist. Ihr gegenüber
 aber erweist sie sich als resistent, auch wenn konstatiert wird, daß die
 Bedeutungen ein wenig »schwanckend und ungewiß«⁴ seien. Genau
 fünfzig Jahre später, 1787, hat sich die Situation zugespitzt, aber nicht
 eindeutig gewandelt: In Krünitz' *Oeconomischer Encyclopädie* wird
 »Klugheit« einerseits zum Ausgangspunkt und Kriterium einer sich über
 ein Dutzend Seiten hinziehenden kulturkritischen Diagnose der Gegen-
 wart des Autors.⁵ Klugheit ist schuld am Daniederliegen des Handels,
 am Darben der Wissenschaften und Künste, an Luxus, Ehescheidungen,
 weitverbreiteter Betrügerei und Areligiosität. Angesichts dieses ganzen
 Katalogs von Niedergangerscheinungen, die in Klugheit ihre Erklärung
 finden sollen, ruft der Verfasser aus:

»Wie glücklich waren die ehemaligen Zeiten, da man noch so einfältig sprach,
 wie man dachte, und keine Schmeichler leiden konnte! Jetzt hat man gelernt,
 wie die Wahrheit den Haß auf sich lenke, und niemand ist mehr so einfältig
 sich durch sie Anderer Feindschaft zu zuziehen.«⁶

Klugheit wird hier als »allgemeine Falschheit« denunziert,⁷ sie wird vom
 Prozeß der Verengung und Abwertung des Politik-Begriffs in Mitleiden-
 schaft gezogen. Doch bezeichnenderweise bleibt daneben – wenn auch
 ein wenig verknapppt dargestellt – die ältere, positiv orientierende Be-
 deutung des Begriffs bestehen.⁸ Auch hier ist es eher ein gewisses
 Schwanken der Bedeutungen, das faßbar wird, eher eine auf den ersten
 Blick verwirrende Ambiguität, auf die bezogen unterschiedliche Optio-
 nen möglich scheinen, als eine wirkliche und eindeutige Wende. Der
 Befund deutet sowohl auf den Legitimationsdruck, dem das Politik-
 Konzept von seiten der emphatisch formulierten bürgerlichen Moral
 ausgesetzt ist, als auch auf eine gleichsam ›subkutane‹ Fortexistenz dieses

³ Ebd., S. (!) 986.

⁴ Ebd., Sp. 981.

⁵ Johann Georg Krünitz, *Oeconomische Encyclopädie, oder allgemeines System der
 Staats= Stadt= Haus= und Landwirthschaft, in alphabetischer Ordnung*, Bd. 34, Brünn
 1787, S. 34: »Fast alle Staaten sind bey einer gewissen Einfalt ihrer Bürger gewachsen,
 und bey ihrer zu viel ausgebreiteten Klugheit in Verfall geraten.«

⁶ Ebd., S. 42.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd., S. 31f. Noch der *Brockhaus* von 1822 wird in ähnlicher Weise die beiden Varian-
 ten nebeneinanderstellen (5. Aufl. u. d. T.: *Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für
 die gebildeten Stände*, Leipzig 1822, s. v. »Klugheit«).

Konzepts hin, welches sich – mitunter verhohlen und verstohlen, seinen traditionellen Namen meidend – doch weiter zum Gebrauch anbietet.

»Mehr sein als scheinen«⁹ wird zur prominenten Maxime des aufklärten Bürgers. Sie ist sowohl Richtschnur für das eigene Leben als auch gleichzeitig der Maßstab, an welchem sich alle anderen Personen messen lassen müssen. Wo dem ›Schein‹ kein ›Sein‹ entspricht, da ist nicht nur pragmatisch Vorsicht, sondern vor allen Dingen moralisch Kritik geboten. Sein und Schein sind, gerade ihrer Allgemeinheit halber, als zentrale Kategorien aufzufassen, mittels derer das aufstrebende Bürgertum des 18. Jahrhunderts sich selbst definiert. Zum einen im Rahmen seiner gesellschaftlichen Emanzipation als Klasse: Die Opposition der beiden Begriffe ist essentieller Bestandteil der Adelskritik, insofern diese durch deren polemische Gegenüberstellung erst ihre Struktur erhält. Der Ort des Seins wird dem Bürgertum, der des bloßen Scheins wird dem Adel angewiesen,¹⁰ welcher damit gleichzeitig als moralisch korrumpiert und als ökonomisch unproduktiv kritisiert wird. Sein und Schein fungieren derart als eins jener asymmetrischen Gegenbegriffspaare,¹¹ welche für die Argumentationsstrategien der Aufklärung von so großer Bedeutung sind. Asymmetrisch sind derartige Antithesen insofern, als es den in ihnen »gesetzten Begriffen« jeweils eigen ist, »ihre Gegenbegriffe zugleich mitzusetzen und auszuschließen«.¹² Ähnlich der Kritikfigur, die emphatisch den ›Menschen‹ dem König konfrontiert,¹³ besitzt die Sein-Schein-Opposition eine kritische Pointe, welche ihre suggestive Wirkung dem Sachverhalt verdankt, daß moralisch Ungleichwertiges einander in einer Formel zugleich zugeordnet und extrem entgegengesetzt wird. Bedeutung erlangt die Sein-Schein-Antithese jedoch nicht nur für die Selbstdefinition des Bürgertums als Klasse, in gesellschaftlichem Maßstab. Darüber hinaus werden vielmehr auch die einzelnen Bürger selbst, als in ihrem Alltag miteinander verkehrende Individuen, virtuell

⁹ Samuel Richardson, *Clarissa Harlowe*, übers. v. Ruth Schirmer, Zürich 1966, S. 34.

¹⁰ Vgl. Wolfgang Martens, *Bürgerlichkeit in der frühen Aufklärung*, in: *Jb. f. Geschichte der oberdeutschen Reichsstädte* 16 (1970), S. 106–120, hier S. 118.

¹¹ Siehe Reinhart Koselleck, *Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe*, in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt/M. 1979, S. 211–259.

¹² Ders., *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1976, S. 83. Vgl. zum gesamten Komplex auch Dietrich Naumann, *Politik und Moral. Studien zur Utopie der deutschen Aufklärung*, Heidelberg 1977, der das von Kosellecks *Kritik und Krise* angebotene Schema auf das Genre des Staatsromans bezieht.

¹³ Dazu Koselleck (s. Anm. 11), S. 250ff.

von der Dynamik der Kritik erfaßt, die das Begriffspaar eingangsetzt. Denn in dessen Eigenart liegt es, und darin unterscheidet es sich von vergleichbaren begrifflichen Oppositionen, daß letztendlich die Begriffe nicht nur einfach auf bestimmte Personen respektive Klassen appliziert werden können, sondern daß sie ebensowohl in der Lage sind, im sozialen Raum gewissermaßen frei zu flottieren. So sind mit der einerseits polemisch gemeinten Antithese andererseits Strukturen und Probleme der Identität der bürgerlichen Individuen selbst gesetzt. Denn jeder einzelne ist nunmehr eingespannt in das moralisch prekäre Verhältnis von Sein und Schein. Diese Spannung wird sich niederschlagen in dem eigenartigen Versuch, auch die verhaltenstechnische Kategorie Blödigkeit zu moralisieren. Der Versuch kann anknüpfen an pietistische Vorformulierungen, in welchen – bereits in Opposition sowohl zur Orientierung auf politische Klugheit als auch insbesondere zu deren Forderung, sich in je unterschiedliche gesellig-gesellschaftliche Verhältnisse ›zu schicken‹ – Blödigkeit als Anfälligkeit für ein dem ›äußerlichen Schein‹ verfallenes Verhalten begriffen wurde.

2. Konversation der Pietisten: aufrichtige Bestrafung

Es gilt also, wenigstens kurz auf die Valenzen hinzuweisen, welche ›Blödigkeit‹ im Umkreis des Pietismus, speziell: in unter pietistischen Prämissen formulierten Umgangslehren, zukommen.¹⁴ Denn im pietistischen Selbstgefühl radikalisiert sich unter religiösen Vorzeichen die Spannung zwischen innerer Wirklichkeit und äußerer Darstellung der Person. Das »pietistische Postulat der permanenten Wesensidentität«¹⁵ führt dazu, daß das Verhältnis einer verschärften Wahrnehmung unterzogen wird; es wird in einer Weise als prinzipiell prekär gedeutet, welche der ›unbefangenen‹ Fassung und Lösung, die das Problem im Rahmen politischer Klugheit erhält, fremd ist. Ein Pathos des aufrichtigen Bekenntnisses richtet sich ein. Denn die ›Gnade‹ des Pietismus wird einesteils äußerlich nicht sichtbar, da sie ganz und gar innerliches Phänomen ist. Gleichzeitig jedoch muß Äußerlichkeit wieder in ihre Rechte eingesetzt werden: Sind äußere Zeichen auch keine hinreichende, so sind

¹⁴ August Langen, *Der Wortschatz des deutschen Pietismus*, 2. Aufl., Tübingen 1968, führt den Begriff nicht auf. Im folgenden soll sich zeigen, daß er eine durchaus signifikante Rolle spielt; doch muß die Darstellung kursorisch bleiben.

¹⁵ Wolfgang Schmitt, *Die pietistische Kritik der »Künste«*. Untersuchungen über die Entstehung einer neuen Kunstauffassung im 18. Jahrhundert, Diss. Köln 1958, S. 25.

sie doch notwendige Bedingung für die Realität des Gnadenstandes. Auf diese Weise ist die Innerlichkeit des Pietismus immer auf eine Veröffentlichung bezogen, denn »Äußerliches, im Zustand der Verneinung, ist Bedingung und Merkmal des Inneren«. ¹⁶ Im Widerspruch zum eigenen Selbstverständnis, darin der Glaube auf der Evidenz des eigenen Gefühls fußt und durch intensive Selbstprüfung erhärtet wird, ist der Pietist gerade auf eine spezifische Öffentlichkeit angewiesen. Es ist die der Gemeinde. Sie differenziert sich als ein – über eine religiöse Sondermoral programmiertes – Konversationsgeschehen gegen die übrige, als weltlich-areligiös empfundene Konversation. ¹⁷ Die Gemeinde erst gibt der »inneren Erfahrung«, welche von sich behauptet, »durch keine Gründe verstärkt und durch keine Gründe erschüttert werden« zu können, ¹⁸ das Plazet. Dieser Logik des Verhältnisses von »innen« und »außen« in pietistischer Öffentlichkeit, auf die bezogen die einzelnen Gläubigen sowohl den eigenen wie auch den Gnadenstand der anderen auszumachen haben, entspricht es, daß gerade der Zweifel am Glauben selbst konstitutiv ist für pietistische Gläubigkeit. ¹⁹

Hat mithin die Individualisierung des Glaubens zum persönlichen Glaubenserlebnis den verstärkten Bezug auf Öffentlichkeit sowohl zur Bedingung wie zur Folge, so ist die Dynamik permanenter Veröffentlichung dessen konsequente Verlaufsform. Im Intimen, das als »Geheimnis« den Gegenpol zur Öffentlichkeit bildet, identifiziert der Pietist die Seele, die er dem »Publikum« der Gemeinde präsentiert, sich damit seiner selbst zu vergewissern. Die geforderte forcierte Identität läßt sich derart nur einlösen, indem der einzelne ununterbrochen das Innere nach außen kehrt und jedes mögliche Geheimnis liquidiert. Und ist der Prozeß der Veröffentlichung, den die zweifelnde Problematisierung des Darstellungsverhältnisses von Innen und Außen zur Folge hat, erst einmal eingeleitet, so ist er tendenziell unendlich. Denn mit der Perpetuierung des Zweifels, der das Darstellungsverhältnis immer erneut sichtbar und da-

¹⁶ Gerhart von Graevenitz, Innerlichkeit und Öffentlichkeit. Aspekte deutscher »bürgerlicher« Literatur im frühen 18. Jahrhundert, in: DVjs, Sonderheft »18. Jahrhundert«, Stuttgart 1975, S. 1–82, hier S. 14.

¹⁷ Vgl. Johannes Wallmann, Das Collegium Pietatis, in: Martin Greschat (Hg.), Zur neueren Pietismusforschung, Darmstadt 1977, S. 167–223, hier S. 168f. Es ist bezeichnend für den Charakter der frühen Collegia, daß in ihrem Ablauf der erbaulich-didaktische Teil zwanglos in »Konversation unter Freunden« überging (ebd., S. 176ff.).

¹⁸ Hans R. G. Günther, Psychologie des deutschen Pietismus, in: DVjs 4 (1926), S. 144–176, hier S. 150.

¹⁹ Fritz Stemme, Die Säkularisation des Pietismus zur Erfahrungsseelenkunde, in: Zs. f. dt. Philologie 72 (1953), S. 144–185, hier S. 146.

mit problematisch macht, ist mitgesetzt, daß die Individuen diesem Problem nicht durch die Anhäufung oder Zuspitzung intimer Konfessionen zu entwischen vermögen. Es stellt sich immer wieder neu. Das Pathos des Bekenntnisses aber versucht, es zu überholen; nicht umsonst verspricht so Adam Bernd im Titel seiner *Lebens=Beschreibung* dem Publikum »Aufrichtige Entdeckung«:²⁰ Das Adjektiv ist zu lesen als ein Versuch, das Geständnis in den Superlativ zu setzen.

Pietistische Aufrichtigkeit ist allerdings praktisch nicht mit jedem Publikum vereinbar, wenn sie dem einzelnen auch generell überall und immer abgefordert wird. So bildet sie ihr eigenes, das der Gemeinde. Zu allem übrigen Umgang hat sie ein eher mißtrauisches und auf Vorsicht bedachtes Verhältnis. Der »eckel an der welt/ und dero hertzliche verleugnung« sind ja dem Pietisten geradezu Indiz des erlangten Gnadenstandes.²¹ Und entsprechend warnen Franckes *Schriftmäßige Lebens-Reglen* (1695) den Gläubigen davor, sich gar zu sehr auf diese Welt einzulassen:

»Alle deine Gesellschaft sey/ entweder aus Noth/ oder aus Hoffnung zur Besserung/ oder doch vorsichtig erwehlet. Den äusserlichen Umgang mit den Gottlosen kan man nicht meiden/ aber gib dich nicht in ihre Gesellschaft ohne Noth. Sie werden dich eher verführen/ als du sie gewinnen wirst. Must du aber mit ihnen umgehen/ so hüte dich desto mehr.«²²

Der Umgang mit denen, die nicht wiedergeboren sind, ist für den Pietisten insofern doppelt heikel, als er auch in diesem Rahmen zum Augenmerk auf seine Aufrichtigkeit angehalten ist. Er muß, will er seine Identität aufrechterhalten, auch in solchem Kontext »andere ihrer Sünden wegen bestrafen«.²³ Das ist eine folgenreiche Forderung, mit welcher der Pietismus – wie immer man zur »Säkularisierungsthese« stehen mag – ein wichtiges Moment bürgerlicher Konversationskonzepte vorwegnimmt. Im Artikel »Geselligkeit« der *Deutschen Encyclopädie* etwa wird

²⁰ Adam Bernd, *Eigene Lebens=Beschreibung, Samt einer Aufrichtigen Entdeckung, und deutlichen Beschreibung einer der grösten, obwohl großen Theils noch unbekanntten Leibes= und Gemüths=Plage, Welche GOtt zuweilen über die Welt=Kinder, und auch wohl über seine eigene Kinder verhänget [...]*, Leipzig 1738.

²¹ Philipp Jakob Spener, *Theologische Bedencken Und andere Brieffliche Antworten*, Halle 1702, Bd. 1, S. 36; zit. n. Stemme (s. Anm. 19), S. 148.

²² August Hermann Francke, *Schriftmäßige Lebens-Reglen*, in: ders., *Werke in Auswahl*, hg. v. E. Peschke, Berlin 1969, S. 352; zit. n. Hartmut Lehmann, *Der Pietismus im alten Reich*, in: *HZ* 214 (1972), S. 58–95, hier S. 87.

²³ Francke, *Dreißig Regeln zur Bewahrung des Gewissens und guter Ordnung in der Conversation*, Leipzig 1689 [?]; 3. Aufl.: 1701; zit. n. Claudia Schmolders (Hg.), *Die Kunst des Gesprächs. Texte zur Geschichte der europäischen Konversationstheorie*, München 1979, S. 40.

die Ausübung der Tugend »freundschaftliche[r] Bestrafungen« unter den Vorteilen der Konversation hervorgehoben – und kein Wunder, daß dann der gesamte Artikel nicht von »Geselligkeit« handelt, sondern nur noch vor Einsamkeit, Melancholie und »Menschenflucht« warnt.²⁴ Bei der Erfüllung der Aufgabe der Bestrafung nun ist der Pietist von Blödigkeit bedroht, so daß Francke ihn ermahnen muß: »schütze nicht die unbequeme Zeit vor, wenn dich deine Furchtsamkeit und Blödigkeit davon abhält; die Furchtsamkeit und Blödigkeit muß eben so wohl als andere böse Gemütsbewegungen überwunden werden.«²⁵ Hier teilt der Pietist einerseits ganz die Probleme eines Politicus, der, sich selbst und seiner Sache nicht sicher, mit seiner Präsentation in Gesellschaft in Schwierigkeiten gerät. Doch wenn dieser sich nur in die Gepflogenheiten politischer Klugheit zu schicken wissen mußte, so ist dem pietistischen Gläubigen ein nicht unerhebliches Mehr abverlangt: Er soll die Kriterien seiner genuinen Gemeinde-Öffentlichkeit tendenziell in politischer Öffentlichkeit und gegen sie behaupten.

Politische Re-Präsentation und pietistische Identität geraten auf Kollisionskurs; und der Konflikt muß sich in einem unangenehmen Drama niederschlagen. Zinzendorf zeichnet ein mögliches Bild seines Ablaufs, und er versucht damit ein Exempel dafür zu geben, daß man »kein einziges Wort reden [soll], das keinen wahren Nutzen zum Grunde hat«.²⁶ Was dem Gläubigen widerfahren kann, weicht er von dieser Faustregel ab, stellt folgendes Szenario vor:

»Wenn du in einer Gesellschaft wärest, da du viel Freunde hättest, die Materie wäre wie stets veränderlich. Man fiele von einem aufs andere. Man käme wohl auf Dinge zu sprechen, die deiner Neigung gemäß, und also von Natur dir angenehm, sonst aber eher schädlich als nützlich wären. Es wird dir ganz bange ums Herz werden; du wirst eine Regung empfinden, zu diesem oder jenem, in deinen Gedanken etwas hinzuzusetzen«.²⁷

Der bis dahin »in gar stiller und geistlicher Gemütsverfassung« befindliche Gläubige gerät in Versuchung. Zwar ist nicht etwa eine Zote erzählt worden, sondern bloß von einer Sache, deren Nutzen nicht ganz ausge-

²⁴ Deutsche Encyclopädie oder Allgemeines Real=Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften von einer Gesellschaft Gelehrten, Bd. 12, Frankfurt am Mayn 1787, S. 115–117, hier S. 116.

²⁵ Francke (s. Anm. 23), S. 40.

²⁶ Nikolaus Ludwig Graf Zinzendorf, Gedanken vom Reden und Gebrauch der Worte [aus: Der freywilligen Nachlese, Bey den bisherigen Gelehrten und erbaulichen Monats-Schriften, VI. Sammlung, Franckfurt u. Leipzig 1723]; zit. n. Schmölders (s. Anm. 23), S. 188.

²⁷ Ebd., S. 189.

macht ist. Doch gerade darin liegt die besondere Gefahr, daß sie sich in dieser Situation so unkenntlich macht. Alles scheint harmlos, und man wird daher dem Reiz nachgeben, man wird selbst das Wort zu ergreifen wünschen:

»Es ist dir ein Wort von der Rede entfallen, du fragst, was es gewesen sei, man antwortet dir freundlich dies oder das. Du begibst dich wieder in eine Stille von außen, aber inwendig hat die Begehrlichkeit zugenommen, das Herz ist ein wenig heftiger in der Bewegung geworden, die Freundlichkeit oder Aufmerksamkeit deines Angesichts zeigt den andern deine inwendige Beschaffenheit, es verdoppelt der andere [...] die Anmutigkeit seines Vortrags, er wendet sich wohl gar zu dir oder entfernt sich, wie es der Feind am bequemsten findet, deinen Fürwitz zu vergrößern.«²⁸

Der Teufel hat seine Hand im Spiel, noch kaum merklich, aber er wird seinen Einsatz verdoppeln. Er wird die Gesellschaft zum Lachen bringen, und man wird mitlachen. Das ist sein Sieg, denn man hat sich gemeingemacht, hat »inwendig die Kraft und auswendig die Fassung« verloren. Erst jetzt – denn Lachen ist ihm verboten – wird dem Gläubigen klar, in welcher Gefahr er schwebt, doch es ist bereits zu spät. Er will zwar das Steuer herumreißen, er will nicht aus Blödigkeit sich anpassen und muß doch, nach der Niederlage gegen den Bösen, nun eine weitere einstecken gegen die Gesellschaft, in der er sich aufzuhalten gewagt hat. Eindrucksvoll beschreibt Zinzendorf das nun folgende Debakel:

»Du willst den Fehler gutmachen, trachtest nach Gelegenheit, durch den Diskurs zu fahren, deiner inwendigen Unruhe ein Ziel zu stecken, den auswendigen Menschen zu sammeln, die ganze Sache vielleicht auf etwas nützlich zu führen. [...] Du [...] gerätst in falsche Bewegungen, unverständigen Eifer, [...] die Gegenwärtigen merken es, sie hauen dir hier und da ein und verwunden dich, sie fallen dir in die Schwäche und überwältigen dich, sie entdecken dir deine Blöße und beschämen dich.«²⁹

Das Resultat ist völlige Blödigkeit, und die Moral, »daß, wer seinen Mund und Zunge bewahrt, der bewahrt seine Seele vor Angst.«³⁰

Doch ist man einmal von diesem Zustand ereilt oder muß man sich gar als gänzlich zu ihm disponiert betrachten, so wird auch dieser Sachverhalt in die Dynamik bekennender Veröffentlichung einbezogen. Adam Bernd beispielsweise weiß um die Verachtung, die es ihm einhandeln wird, und gibt sich konsequenterweise dennoch und gerade deshalb als

²⁸ Ebd., S. 189f.

²⁹ Ebd., S. 190.

³⁰ Ebd.

ein, und zwar nicht situativ, sondern habituell: »furchtsamer und blöder Mensch« zu erkennen.³¹ Es kann kein Zweifel bestehen, daß dies selbst eine rhetorische Operation darstellt, doch handelt es sich um eine besonderer Art. In den Rhetoriken politischer Provenienz werden zwar, wie gezeigt, die Techniken der situativen Bezeugung von Blödigkeit gelehrt; die Selbstbezeichnung als »blöde« aber sollte vom Privatpolitiker in der Regel vermieden werden – wie aus der Häufigkeit hervorgeht, mit welcher dies in den »Rednern« und Komplimentierbüchern als negatives Fallbeispiel angeführt wird.³² Läßt sich nun zwar zwischen Pietismus und Redekunstlehre kein einfacher Gegensatz konstruieren,³³ so wird doch deutlich, daß, was in politischer Rede als Erz-Fehler erschiene, hier als ein weiterer Superlativ von Aufrichtigkeit fungiert, der sich in Widerspruch zur privatpolitischen Orientierung setzt.³⁴ Hier findet sich eine Figur vorweggenommen, welche in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts dann – jenseits des religiösen Kontextes – Bedeutung gewinnen wird: das Bekenntnis zum Mangel als eine das Individuum auszeichnende Strategie.

³¹ Bernd (s. Anm. 20), Vorrede, unpag.

³² Vgl. etwa Christian Weise, Politischer Redner/ Das ist/ Kurtze und eigentliche Nachricht/ wie ein sorgfältiger Hofemeister seine Untergebene zu der Wolredenheit anführen sol [...], Leipzig 1681, S. 164; Bürgerliches Auf allerhand Zufälle eingerichtetes Komplimentir=Büchlein/ Aus welchem, die mittlern Standes sind, erlernen können, wie sie [...] sich verhalten sollen. Heraus gegeben von Civili Gratiano, o. O. 1727, S. 14; Kürzliche Anweisung zu Complimenten und höflicher Condvite, für Personen Bürgerlichen Standes [...], Leipzig 1736, S. 57 (in letzterem Text allerdings auch eine – »galante« – Ausnahme: ebd., S. 74).

³³ Vgl. Reinhard Breymayer, Die Erbauungsstunde als Forum pietistischer Rhetorik, in: Helmut Schanze (Hg.), Rhetorik. Beiträge zu ihrer Geschichte in Deutschland vom 16.–20. Jahrhundert, Frankfurt/M. 1974, S. 89–104; Wolfgang Martens, Hallescher Pietismus und Rhetorik. Zu Hieronymus Freyers »Oratoria«, in: IASL 9 (1984), S. 22–43.

³⁴ Hierzu allg. aufschlußreich die Nachzeichnung des Francke-Thomasius-Streits: Carl Hinrichs, Das Bild des Bürgers in der Auseinandersetzung zwischen Christian Thomasius und August Hermann Francke, in: K. E. Born (Hg.), Historische Forschungen und Probleme. Festschrift für Peter Rassow, Wiesbaden 1961, S. 88–121.

3. ›Vollkommene Identität‹: Reformulierungen des Perfektionsideals menschlicher Gesellschaft durch Zärtlichkeit und Empfindsamkeit

3.1. Aufrichtigkeit – Naivität – Einfach. Hyperbolische Entwürfe der Popularphilosophie

Der in der bürgerlichen Literatur wieder und wieder vorgetragene – zunächst wohl am deutlichsten in den von den Moralischen Wochenschriften reformulierten stoizistischen Programmen vertretene³⁵ – Primat der Moral gegenüber der Politik erhebt die Forderung und begründet die Sehnsucht nach Identität. Polemisch vor die Alternative Sein oder Schein gestellt, versteht es sich, daß der Bürger der Botschaft der Tugend Gehör schenkt und sich demgemäß auf die Seite des ›Seins‹ zu schlagen hat. Aufrichtigkeit, Redlichkeit, ja Offenherzigkeit bilden die Imperative, denen zufolge sich dieses Programm eines neuen Stils von Bürgerlichkeit realisieren soll. Die so bezeichneten Forderungen nach Identität hat bürgerliche Moral mit dem Pietismus gemein – nur ist in ihr die Veröffentlichung des Innenlebens nicht mehr von jener an »Ichhaß«³⁶ grenzenden Verleugnung des eigenen Selbst geleitet, welche im Pietismus das treibende Motiv für die Präsentation des seelischen Lebens als auch den Ausgangspunkt für dessen forcierte Erfahrung darstellt. Um Erfahrung und Selbsterforschung indes ist es den Entwürfen einer neuen bürgerlichen Moralität zunächst nicht zu tun. Die Identitätsforderung verdankt sich nämlich der Berufung auf einen positiven Tugendkatalog,³⁷ welcher seine Dignität durch die tendenzielle Identifizierung von Tugend und Natur erhält. Wenn innere Natur Tugend-Natur sein soll, so heißt dies, daß Selbsterfahrung zunächst gerade Restriktionen zu unterwerfen, daß sie zu disziplinieren ist. Die Disziplinierung, so wird unterstellt, verhilft der ursprünglichen Natur des Menschen zum lang verlorenen Recht. Und auf der Grundlage dieser Disziplinierung wird dann Identität allererst zur einklagbaren Maxime: Denn was sich nun als aufrichtige Rede bekennt, ist von vornherein die Sprache der Tugend und wird deshalb als dem Gegenüber zumutbar betrachtet, andernfalls dieses sich moralisch disqualifiziert.

³⁵ Vgl. Wolfgang Martens, Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften, Stuttgart 1971, S. 270 u. 349ff.

³⁶ Hans-Jürgen Fuchs, Entfremdung und Narzißmus. Semantische Untersuchungen zur Geschichte der »Selbstbezogenheit« als Vorgeschichte von französisch »amour propre«, Stuttgart 1977, S. 269.

³⁷ Vgl. Martens (s. Anm. 35), S. 231ff.

In den Moralischen Wochenschriften, »Gebrauchsliteratur von Bürgern für Bürger«,³⁸ die sich seit den 20er Jahren des 18. Jahrhunderts in Deutschland außerordentlicher Erfolge erfreut, wird diese Tugendnatur literarisch als Charakter präsentiert. Die auf Theophrast zurückgehende Gattungstradition der »Moralischen Charaktere« – skizzenhafte Beschreibungen von Personentypen nach ihren jeweiligen Sitten, ihrer Gemütsbeschaffenheit und sonstigen Eigenart – wird in den deutschen Wochenschriften moralisiert in einem neuen Sinn: Sie wollen »weniger aktuelle Sittenkritik üben, als vielmehr prinzipielle moralische Einsichten vermitteln.«³⁹ In dieser Absicht entwerfen sie einen positiven tugendhaften Charakter, der zugleich als Maßstab der Darstellung und Beurteilung abweichender, korrumpierter moralischer Charaktere fungiert.⁴⁰ Eine Beschreibung, welche Gottsched in seiner Wochenschrift *Der Biedermann* von einem »vernünfftigen und tugendhaften Manne« und dessen »Redlichkeit und ehrliche[n] Gemüthe« gibt, soll hier als exemplarisch stehen für die in den Moralischen Wochenschriften immer wieder ausgestellten Idole der Identität:

»So schwach und kräncklich er von Leibe ist; so starck ist er an Gemüthskräften. Ein durchdringender philosophischer Verstand leuchtet aus allen seinen Worten und Werken hervor. Sein wohlgesinnetes Hertz äußert sich in allen seinem Thun und Lassen. Er liebet Wahrheit und Tugend über alles; und verachtet dagegen Wollust, Stoltz, Pracht, Falschheit, Geitz und Übermuth. Schlecht und Recht ist sein Wahlspruch, den er aber mehr in der That an sich zeigt, als im Munde führet. Schmeicheln und Verstellen hält er vor was niederträchtiges, wodurch man, wie er redet, den Adel der menschlichen Natur beschimpfet. Einem jeden der ihn um etwas befraget, sagt er seine Meynung sonder Vorbehalt heraus, und hat das Hertz, seine Meynung zu behaupten, wenn sie gleich dem Fragenden unangenehm fallen sollte. Wenn dieses aber gleich geschiehet; so gefällt doch einem jeden seine Redlichkeit, womit er ohne Unterscheid Freunden und Feinden die Wahrheit saget.«⁴¹

Es ist in der Tat ein durch und durch moralisierter Charakter, den Gottsched hier vorführt. Die Hauptaffekte, Derivate korrumpierter Selbstlie-

³⁸ Christoph Siegrist, Phasen der Aufklärung von der Didaktik bis zur Gefühlskultur, in: Viktor Žmegač (Hg.), Geschichte der deutschen Literatur vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Bd. I, 1, 2. Aufl., Königstein/Ts. 1984, S. 58–174, hier S. 60.

³⁹ Ute Schneider, Der Moralische Charakter. Ein Mittel aufklärerischer Menschendarstellung in den frühen deutschen Wochenschriften, Stuttgart 1976, S. 85.

⁴⁰ Die je charakterisierten moralischen Schwächen werden dabei durchaus als Resultate mangelhafter Beherrschung von »Haupt=Affecten« bzw. »=Lastern« im Sinne der Moralphilosophie etwa des Thomasius begriffen; vgl. Werner Schneiders, Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Thomasius, Hildesheim–New York 1971, S. 130ff.

⁴¹ Johann Christoph Gottsched, *Der Biedermann*, 1. Tl., Leipzig 1727, 6. Blatt (9. 6. 1727), S. 21f.

be, sind zur Raison gebracht und die ihnen korrelierenden Laster werden vom Individuum mit Verachtung belegt. Die Herrschaft, die es über sie erlangte, verdankt sich seinen »Gemüthskräften« – und eben nicht einer glücklichen körperlichen Disposition. Das Regiment über die Affekte ermöglicht die Tugend: Die Beurteilung von Sachverhalten nach Maßgabe der Differenz von »Schlecht und Recht« wird Hauptmaxime. Moralische Negation aber erfährt vor allem die Verstellung. Der »Adel der menschlichen Natur«, welcher sich in diesem Moralischen Charakter als Fleisch und Blut verkörpert hat, ist Identität, welche sich in der Differenz zu Verstellung konstituiert. Darin liegt ein merklicher Affront gegen die herkömmliche Lehre von der Privatklugheit. Die natürliche bürgerliche Tugend soll der Verstellung nicht bedürfen, selbstbewußt soll sie behauptet werden, indem der einzelne »sonder Vorbehalt« sein Inneres, seine »Meynung«, die »Wahrheit«, nach außen hin präsentiert. Wahrheit darf kein Arkanum bleiben, sie kann und muß verallgemeinert und veröffentlicht werden. Nicht zufällig ist die Stellung des beschriebenen Redlichen die eines Hofmeisters, dem der Nachwuchs eines – seinerseits tugendhaften – Landadligen anvertraut ist; als Propagandist der Moral ist er so Multiplikator der neuen Werte. Dabei bürgt die »Redlichkeit« dieses »vernünftigen und tugendhaften Manne[s]« dafür, daß die Wahrheit nicht zurückgehalten wird: Um seine Meinung befragt, sagt er sie frei heraus, ungeachtet der Folgen.⁴² Auf die je unterschiedlichen möglichen Folgen bezogen stuft demgegenüber die Privatpolitik Kautelen ab, welche vor ungeschickter Offenherzigkeit bewahren. Zwar rät auch sie, »aufrichtig und redlich« zu sprechen und zu handeln – zumal dies einfacher ist, als »krumme [...] Wege« zu bahnen.⁴³ Sie verknüpft jedoch diese Empfehlung mit folgenden Bedingungen:

»1.) daß wir schuldig sind, dem Nächsten dasjenige, was wir wissen, zu sagen, 2.) daß wir nicht etwan uns selbst, indem wir eines andern Nutzen suchen, in Schaden setzen, 3.) daß wir versichert sind, es werde auch unsere Aufrichtigkeit nicht übel angewendet werden.«⁴⁴

⁴² Ebd.

⁴³ Peter Friedrich Detry, Betrachtung des Menschen/ nach Geist/ Seel und Leib Und zwar nach dessen unterschiedenen Temperamenten/ Neigungen/ Passionen/ Erziehung/ Kinder=Zucht/ bürgerlichen Societät/ Hauß= Lehr= Nehr= und Wehr=Stand; dem Decoro, Religion, Gesundheit/ Kranckheit und Tod [...], Franckfurt u. Amsterdam [recte: Hannover] 1726, S. 118.

⁴⁴ Art. »Aufrichtigkeit«, in: Zedler (s. Anm. 2), Bd. 2, 1732, Sp. 2164; »Redlichkeit« und »Aufrichtigkeit«, so dieser Text, sind als Synonyma zu betrachten. Die privatpolitische Orientierung des Artikels ist durch einen Literaturhinweis auf Müllers Gracián-Ausgabe belegt.

Liegen diese Bedingungen nicht vor, empfehlen sich Verschwiegenheit und Reserve: Dissimulation; andernfalls handelte es sich nicht um »Aufrichtigkeit« oder »Redlichkeit«, sondern schlicht um »Einfalt«.45 Die tugendhafte Person, deren Bild die zitierte Moralische Wochenschrift entwirft, läßt also, statt der unter Umständen privatpolitisch gebotenen Zurückhaltung, »ohne Unterscheid« der Gelegenheit rückhaltlose Offenheit walten. Das ist nicht klug.

Wenn nun der Moralische Charakter Regeln der Klugheit zurücksetzt, um den Maximen von Redlichkeit und Aufrichtigkeit bedingungslos Folge zu leisten, so ist allerdings die Präsentation dieses Charakters ihrerseits nicht so verfaßt, daß sie didaktisch solch unkluge Offenherzigkeit propagierte.46 Gottscheds Text verfährt an dieser Stelle mit einer Raffinesse, welche der moralisierenden Tendenz des Charakterbildes keinen Abbruch tut, jedoch implizit die Bedingungen seiner Möglichkeit thematisiert. Es ist nämlich, so wird ausgeführt, nicht nur denkbar, sondern – zumal der »tugendhafte Mann« zwischen »Freunden und Feinden« keinen »Unterscheid« macht – sehr wahrscheinlich, daß die »sonder Vorbehalt« geäußerte Meinung dem Gegenüber »unangenehm fallen« werde.47 Vorsichtig, aber deutlich distanziert sich so der Autor von seinem moralischen Sujet, das »von keiner Verstellung was [weiß]«,48 indem er es im Blickwinkel kurrenter Klugheitskriterien zeigt. Und diese Sicht der Dinge wird in der weiteren Ausführung des Porträts noch einmal bekräftigt dadurch, daß sie als zum eigenen Wissen des Tugendhaften gehörig vorgestellt wird: Er ist so verständig, beides, »Klugheit und Redlichkeit«, zur notwendigen Ausstattung desjenigen zu rechnen, der »dem gemeinen Wesen« zu nützen wünscht.49 Wenn es also heißt, daß er das »Hertz« habe, »sonder Vorbehalt« die Wahrheit zu sagen, so schwingt dabei doch die Bemerkung eines gewissen Überschwangs mit. Ihn zu notieren, heißt: sich ein Stück weit zu distanzieren. Doch die Distanz, die – wie immer rudimentär – den gesellschaftlichen Kontext in den Blick rückt, einen Kontext, in welchem die Rücksicht auf Klugheitsregeln unumgänglich ist, bringt zugleich einen Kontrast zum Vorschein, der die Würde des moralischen Charakters nun in der Tat als

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Solche Propaganda ist den Moralischen Wochenschriften in der Regel allerdings nicht fremd; man glaubt, vor »dem falschen Wahne« warnen zu können, »daß Offenherzigkeit und Klugheit einander entgegen gesetzt sind« (Der Alte Deutsche. Nebst einem Register über Zwey und Funfzig Blätter, Hamburg 1730, 1. Stk. [4. 1. 1730], S. 7).

⁴⁷ Gottsched (s. Anm. 41), S. 22.

⁴⁸ Ebd., S. 23.

⁴⁹ Ebd., S. 24.

»Adel der menschlichen Natur« zur Geltung bringt. Der aufrichtige moralische Mensch wird zur ›lebendigen‹ Kritik gesellschaftlicher Normalität, denn dieser, so suggeriert der Text, ist zuzurechnen, daß jener unwahrscheinlich ist.⁵⁰ Gerade auf diese Weise werden um so deutlicher die hervorragenden Eigenschaften des Redlichen hervorgehoben. Wenn auch Verstellung klug und zur Selbsterhaltung notwendig ist, bleibt er mit sich identisch; und fast entsteht der Eindruck, als könne er nicht anders. Es entspricht der Bemühung, Aufrichtigkeit und Redlichkeit als Charakter vorzuführen,⁵¹ daß die Kongruenz von Sein und Schein, von Innen und Außen am Individuum nur bedingt von diesem selbst gesteuert wird. So wird Aufrichtigkeit als Identität – und das ist, so paradox es erscheint, gewollt – zu einer naturalen Qualität. Bei Gottsched deutet sich dies freilich erst an: Die Vorzüge des »vernünftigen und tugendhaften Manne[s]« strahlen gleichsam aus dessen Innern dem Betrachter entgegen. Sein ›philosophischer Verstand‹ »leuchtet [...] hervor«, sein ›wohlgesinntes Herz‹ – Metapher für die vernünftige Selbstliebe, welche sich in der Liebe zu den Mitmenschen erfüllt – »äußert sich«. Identität realisiert sich als möglichst unverstellter, möglichst unwillkürlicher Ausdruck. Im idealen Ausdruck sind alle Arkana der Politik exterminiert. Und wenn Gottscheds *Biedermann* auch nicht guten Gewissens dem Publikum nahelegen kann, sich nun seinerseits unpolitisch in Szene zu setzen, so sind es doch gerade die unpolitischen Züge jenes moralischen Charakters, welchen seine Sympathie gilt und welche, so wird nahegelegt, auch die des Publikums verdienen. Denn der Affront, mit dem sich moralische Identität hier gegen politische Verhaltenstechnik behauptet, mag zwar nicht als unmittelbar nachahmenswert erscheinen, doch kann man davon ausgehen, daß er »einem jeden« am Tugendhaften »gefällt«.⁵²

Die Maxime tugendhafter Aufrichtigkeit geht einher mit der Sehnsucht nach Identität; die Sehnsucht nach Identität sucht an ästhetischen Anhaltspunkten Hoffnung zu gründen und wendet sich zur Kritik einer

⁵⁰ Dazu stimmt, daß Gottscheds »Biedermann« diesem Tugendhelden den (in den Wochenschriften fast immer: »sprechenden‹) Namen Aristides beilegt, ihn also mit der vorbildlichen Figur des athenischen Staatsmanns, der den Beinamen ›der Gerechte‹ trug, wehmütig-kulturkritisch parallelisiert.

⁵¹ Zur Geschichte der Charakter-Kategorie vgl. die Überblicksdarstellung: L. J. Pongratz, Art. »Charakter« u. »Charakterologie«, in: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel u. Stuttgart 1971, Sp. 984–992 u. 994–996. Zum ›Charakter‹ in den Moralischen Wochenschriften: Hubert Lengauer, *Zur Sprache der moralischen Wochenschriften. Untersuchungen zur rhetorischen Vermittlung der Moral in der Literatur des 18. Jahrhunderts*, Diss. Wien 1975, S. 65ff.

⁵² Gottsched (s. Anm. 41), S. 22.

Ordnung, welche die Universalisierung von Aufrichtigkeit nicht gestattet. Unter dem Zeichen dieser Figuren, welche sich in den frühen Moralischen Wochenschriften wie dem zitierten *Biedermann* zu formieren beginnen, entfaltet sich eine Literatur, die die Semantik des 18. Jahrhunderts in entscheidender Weise bestimmen wird. Popularphilosophische Abhandlungen, hofkritische Moraltraktate, christliches Schrifttum, Ästhetiken und Psychologien nehmen sich des Themas an, entwickeln und propagieren die mit ihm verbundenen Programme: Zunächst Zärtlichkeit, dann Empfindsamkeit bilden die epochalen Titel,⁵³ unter denen sich der aufrichtige, mit sich selbst identische Bürger als Mensch verwirklichen zu können und den Geltungsanspruch politischer Klugheit mittels anthropologisch-moralischer Argumente Lügen zu strafen hofft. Als zwischenmenschliches Verhältnis soll verallgemeinert werden, was in den Klugheitslehren den Status von Spezialfällen hatte: Interaktion unter Gleichen und unter Freunden.

Nicht zufällig hat *Der Biedermann* am Tugendhaften hervorgehoben, daß er »ohne Unterscheid Freunden und Feinden die Wahrheit saget«⁵⁴ – diese Freimütigkeit wird von politischer Klugheit für das Verhältnis zwischen Freunden reserviert, in allen anderen Fällen jedoch wird davor als einer ungeschickten Offenherzigkeit gewarnt. Solche Offenherzigkeit soll nun aber im zärtlichen Umgang unter Gleichen paradigmatisch werden und zugleich als kritisches Paradigma für gesellschaftlichen Verkehr überhaupt dienen. Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang eine Bemerkung, welche sich in Detrys *Betrachtung des Menschen* findet, einer Klugheitslehre also, die sich der des Thomasius verpflichtet weiß. Aus privatpolitischer Perspektive wird darin ein auf den ersten Blick merkwürdiger Hang zu bürgerlichen Verkehrsformen vermerkt, der sich an Personen zeige, welche ein »zärtlich=sanguinisches« Temperament ihr eigen nennen:

»Die Blödigkeit und Schamhaftigkeit einer Sanguinei hindert viel das Decorum Aulicum zu beobachten. Zum Bürgerlichen ist dieses Temperament geneigter und geschickter.«⁵⁵

⁵³ Die kompendiöse Untersuchung Sauters unterscheidet als Perioden 1740/50–1770: »erstmal deutlich zutage tretende empfindsame Tendenz« bzw. »Zärtlichkeit«; 1770–1780/90: »Empfindsamkeit« (Gerhard Sauter, *Empfindsamkeit*, Bd. 1: Voraussetzungen und Elemente, Stuttgart 1974, S. 234). – Daß um 1770 lediglich ein Austausch des Titels für ein im wesentlichen unverändertes Programm erfolgt, betont zu Recht: Nikolaus Wegmann, *Diskurse der Empfindsamkeit. Zur Geschichte eines Gefühls in der Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1988, S. 100ff.

⁵⁴ Gottsched (s. Anm. 41), S. 22.

⁵⁵ Detry (s. Anm. 43), S. 121. Die Passage findet sich im Rahmen des Kapitels »Von der

Warum sanguinische Komplexion, Blödigkeit und Bürgerlichkeit sich zu dieser von höfischer Aufführung abgesetzten Konstellation zusammenschließen, erläutert eine Anmerkung des Autors:

»Blöde Leute gehen lieber mit ihres gleichen um als mit Höhern: Nicht aus Mangel des Respects gegen die Höhere; sondern aus dessen Überfluß und daß sie dem äussern Splendeur etwas zuviel beyessen/ und mehr als ihm gebührt.«⁵⁶

Bürgerlichkeit, bürgerliches Decorum, wird also gesehen als ein Verhaltensstil, dem die Bedingungen des Umgangs mit Gleichen entgegenkommen. Ja, die Formulierung verdeutlicht darüber hinaus, daß bürgerliche bereits mit egalitärer Interaktion schlechthin gleichgesetzt wird.⁵⁷ Nur erfährt das Phänomen hier noch eine ganz schonungslos nüchterne Herleitung und entsprechend negative Bewertung. Der Hang der Zärtlichen zur Interaktion unter Gleichen ist durch »Blödigkeit« motiviert, die »sonderlich bey Hofe eine schlechte Tugend«⁵⁸ ist. Diese Blödigkeit korrespondiert einer subalternen Mentalität und einer unangemessenen Wertschätzung ständisch-repräsentativer Konventionen. Beides wird kritisiert mit Argumenten, die die konstatierte Präferenz bürgerlicher Geselligkeit als fragwürdig kennzeichnen:⁵⁹ als falsches Ausweichen vor

menschlichen Societät.« – Vgl. zum Autor, dessen Laufbahn vom Kaufmannsdasein über ein Medizinstudium zu einer Hofpredigerstelle führte, Johann Christoph Adlung, Fortsetzung und Ergänzungen zu Christian Gottlieb Jöchers allgemeinem Gelehrten-Lexico [...], Bd. 2, Leipzig 1787, S. 68of.

⁵⁶ Detry, ebd.

⁵⁷ Das ist keineswegs selbstverständlich, denn der Hierarchie der ständischen Gesellschaft korreliert – und dies gilt auch, und insbesondere, für die herrschende Oberschicht, die sich am Hof bewegt – relative Gleichheit auf den einzelnen Ebenen der Hierarchie (vgl. Niklas Luhmann, Interaktion in Oberschichten: Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1, Frankfurt/M. 1980, S. 72–161, hier S. 75) – und sei es als Gleichheit derjenigen, unter denen es auf »feine Unterschiede« ankommt; zu dieser Einschränkung: Alois Hahn, Funktionale und stratifikatorische Differenzierung und ihre Rolle für die gepflegte Semantik. Zu Niklas Luhmanns »Gesellschaftsstruktur und Semantik«, in: Kölner Zs. f. Soziologie und Sozialpsychologie 33 (1981), S. 345–360, hier S. 350f.

⁵⁸ Detry (s. Anm. 43), S. 119.

⁵⁹ Die Kritik wird sowohl unter moralischen (bzw. religiösen) als auch unter karrieretechnischen Vorzeichen formuliert. Einerseits heißt es: »Wüste mancher wie schlecht es öfters hinter dem äusserlichen prächtigen Schein intrinsicè, Physicè, Moralter, Politicè &c. bestellt ist/ man würde [...] den Bückling um etliche Grade der cadance höher spannen: Welches [...] dem alten Adam zur kleinen mortification dienen solte.« (Ebd., S. 121) Andererseits folgt wenig später der Ratschlag: »Jüngling/ wilt du dich gern bey einem Herren oder Patron insinuiren; sey nicht zu blöde, timid und verzagt« (ebd., S. 123).

dem Umgang mit höherständischen Personen. Bürgerlich-egalitärer Umgang wird so, nach Maßgabe herkömmlicher Konzepte, begriffen als defizienter Modus des Umgangs. Doch genau dieser von Detry als einseitig monierten Form der Geselligkeit wird die nächste Zukunft gehören.

Diese Geselligkeit nämlich soll den sozialen Ort bezeichnen, an dem Identität möglich ist, an dem der Bürger als Mensch zu sich kommt und an dem er die Kraft gewinnt, bei sich zu bleiben. Anhand des Entwurfs zärtlich-egalitären Umgangs wird die neue bürgerliche Moral ihre wichtigsten Referenzen organisieren und auf diese Weise ihre Legitimität ableiten. Die zärtliche Interaktion, welche Moral sowohl zur Voraussetzung hat als auch bei den Teilnehmern moralische Haltungen generiert, bildet so – in einer unüberschaubaren popularphilosophisch-erzieherischen Literatur⁶⁰ – gleichzeitig das Anschauungsreservoir für die positive Anthropologie, welche die ursprünglich moralische Natur des Menschen erweist. Für bürgerlichen Umgang von gleich zu gleich wird dann rückhaltlose Aufrichtigkeit als Normalfall angenommen. War dies, wie gezeigt, von politischer Klugheit pejorativ als Einfalt bezeichnet worden,⁶¹ welche der Stellung und Verstellung als den *Conditiones sine qua non* gesellschaftlicher Existenz nicht mächtig ist, so wendet die zärtliche und empfindsame Moral nun dieses Etikett in offensiver Weise. »Der Mensch ist aufrichtig geboren«,⁶² dekretiert sie, und nur als Abweichung von der Natur sei zu erklären, daß »im Äusserlichen die Einfalt

⁶⁰ Siehe dazu Gert Ueding, *Popularphilosophie*, in: Rolf Grimminger (Hg.), *Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Bd. 3: *Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution 1680–1789*, 2. Tlbd., München 1980, S. 605–634.

⁶¹ »Denn eigentlich ist die Einfalt nichts anders als ein Mangel der Klugheit.« (Christian Thomasius, *Kurtzer Entwurff der Politischen Klugheit/ sich selbst und andern in allen Menschlichen Gesellschaften wohl zu rathen/ und zu einer gescheiden Conduite zu gelangen [...]*, Franckfurt u. Leipzig 1710, S. 36) Denn: »Gegen die Einfältige und in Staats=Sachen unerfahrne/ kan man seine politische Griffe wol und mit Nutzen anbringen/ weilm sie ihnen unbekandt« (Christian Georg Bessel, *Schmiede des politischen Glücks, Darinnen Viele nützliche Lehren enthalten*, Hamburg 1669, S. 134). Zur politischen Dimension des Begriffs Einfalt vgl. Hans-Wolf Jäger, *Politische Kategorien in Poetik und Rhetorik der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1970, S. 34. Diese Untersuchung geht allerdings vom modernen – und das heißt im hier vorliegenden Zusammenhang: verkürzten – Politikbegriff aus. Die ästhetischen und religiösen Traditionen der Winckelmannschen Formel von der »edlen Einfalt« skizziert: Wolfgang Stammler, »Edle Einfalt«. Zur Geschichte eines kunsttheoretischen Topos, in: G. Erdmann/A. Eichstaedt (Hg.), *Worte und Werte*. Bruno Markwardt zum 60. Geburtstag, Berlin 1961, S. 359–382.

⁶² Johann Christoph Stockhausen, *Betrachtungen über die verschiedenen Characterere der Menschen*, Helmstädt 1754, S. 156.

dem Gezwungenen, die Offenherzigkeit der Verstellung, die Zärtlichkeit der kaltsinnigen Höflichkeit hat weichen müssen.«⁶³ Gegen die negative Bedeutung von Einfalt im politischen Kontext wird nun, zweifellos hyperbolisch, gesetzt, moralisch gut seien einzig diejenigen, »die einfältig genug seyn wollen, die Falschheit zu hassen.«⁶⁴ Diese Moral, dieser ›Wille zur Einfalt‹ äußern sich in vehementen Invektiven gegen jede Form der Verstellung, gegen jede Form des – nicht nur politischen – Scheins. Wenn Detrys zitierte *Betrachtung* als bedenklich vermerkte, daß jene Personen, die sich zu exklusivem bürgerlichen Umgang zusammenfänden, »dem äussern Splendeur«, dem Schein also, verfallen seien,⁶⁵ so kehren auch hier die Propagandisten der Zärtlichkeit das Argument um: Gerade weil wirkliche Tugend »in Gesellschaft nicht mehr scheinen [will], als sie ist«,⁶⁶ sucht sie die Entfernung aus jenen Verhältnissen, in denen ›scheinhafte‹ Repräsentation an der Tagesordnung ist, und strebt sie einem geselligen Ambiente zu, in dem sich Aufrichtigkeit, Einfalt und Offenherzigkeit entfalten können.⁶⁷

Dementsprechend setzt sich die Identitätsmoral den Regeln der ›Klugheit zu leben‹ nicht auf dem Feld deren einzelner Anwendungsbereiche entgegen. Täte sie das, so müßte sie zu all jenen Situationen, in bezug auf welche die Klugheitslehre den Handelnden und Betroffenen Rat gibt,

⁶³ Christoph Martin Wieland, Abhandlung vom Naiven [1753], in: ders., Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe), 1. Abt., Bd. 4, Berlin 1916, S. 15–21, hier S. 16.

⁶⁴ Adam Wilhelm Franzen, Gedanken über die Falschheit im menschlichen Leben, Leipzig 1754, Vorrede, unpag.

⁶⁵ Detry (s. Anm. 43), S. 121.

⁶⁶ Christian Fürchtegott Gellert, Von der Demuth, in: ders., Sämtliche Schriften, 7. Tl., Leipzig 1770, S. 451–467, hier S. 460.

⁶⁷ Freilich gilt es im allgemeinen – sozusagen ›ex post‹ – zu unterscheiden zwischen Naivität, Offenherzigkeit und Einfalt auf der einen, Aufrichtigkeit und Redlichkeit auf der anderen Seite, wobei als Kriterium die je gegebene Beobachter-Relation anzusetzen ist (vgl. Johann August Eberhard, Versuch einer allgemeinen teutschen Synonymik, 2. Aufl., 1. Tl., Halle u. Leipzig 1819, S. 142ff.). Im hier behandelten Zusammenhang ist jedoch vorläufig das den verschiedenen Konzepten Gemeinsame von Interesse: das die Zeitgenossen interessierende Moment der Identität. Das erscheint darüber hinaus gerechtfertigt durch die Tatsache, daß sich nicht zufällig die beiden Begriffsfelder auch im späten 18. Jahrhundert in einer Weise überlappen können, die den heutigen, an der Ästhetik Kants und Schillers geschulten Leser zunächst befremden mag (vgl. etwa Ernst Platner, Neue Anthropologie für Ärzte und Weltweise, Bd. 1, Leipzig 1790, S. 359f.). Vgl. dazu: Jost Hermand, Schillers Abhandlung ›Über naive und sentimentalische Dichtung‹ im Lichte der deutschen Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts, in: PMLA 79,1 (1964), S. 428–441; Claudia Henn, Simplität, Naivetät, Einfalt. Studien zur ästhetischen Terminologie in Frankreich und Deutschland 1674–1771, Zürich 1974; Hella Jäger, Naivität. Eine kritisch-utopische Kategorie in der bürgerlichen Literatur und Ästhetik des 18. Jahrhunderts, Kronberg/Ts. 1975, S. 63f.

ihrerseits alternative Handlungsmöglichkeiten anbieten und die Beteiligten auf diese Weise zur Option zwischen einander symmetrisch gegenüberstehenden Konzepten zwingen. Doch so wie Sein und Schein oder Moral und Politik asymmetrische Gegenbegriffe sind, so verhalten sich auch die Forderung der Aufrichtigkeit und die Wertschätzung der Nativität asymmetrisch zur traditionellen Klugheitslehre. Sie begegnen ihr nicht Punkt für Punkt, sondern pauschal. Durch den Verweis auf den unverstellten Umgang, der unter tugendhaften Gleichen möglich ist, wollen sie sich dabei gedeckt wissen. Die Identitätsmoral wird als Interaktionsmoral plausibilisiert. Bürgerlicher Umgang, so verstanden, ist dann gerade kein innerhalb der Grenzen eines Standes sich selbst beschränkender, ist in diesem Sinne kein ›bürgerlicher‹ mehr,⁶⁸ wie ihn ihn noch Detry begriffen hatte.⁶⁹ Jenseits ständischer Beschränkungen, diese überschreitend, entfaltet sich in ihm der Mensch, begegnen sich in ihm die Individuen als einander frei gegenüber tretende, miteinander sympathisierende Privatleute.⁷⁰ Nur indirekt etablieren diese ihre Öffentlichkeit gegen die der ständisch-feudalen Ordnung – und eben darin besteht die Stärke ihrer Strategie, der Strategie der Moral.⁷¹ Die Topoi umgangsmäßig realisierter Zärtlichkeit und Empfindsamkeit führen immer auch utopische Verweisungen mit sich; die Interaktionsmoral erheischt Universalisierung.

Dabei wird gar nicht gelehnet, daß der Ort ihrer Realisierung zunächst ein eng begrenzter ist. Denn mit ihr ist ein Anspruchsniveau gesetzt, welches notwendigerweise die Eingangsvoraussetzungen für den avisierten zwischenmenschlichen Verkehr außerordentlich steigert.

⁶⁸ »Die Bedingung der Möglichkeit einer Thematisierung ›aller Stände‹ unter bürgerlich-moralischen Aspekten ist die fortgeschrittene Emanzipation einer sozialen Schicht, die ihre Moralbegriffe als für alle verbindlich setzen kann.« (Wilhelm Voßkamp, Romantheorie in Deutschland. Von Martin Opitz bis Friedrich von Blanckenburg, Stuttgart 1973, S. 184) Zur Problematik der Zurechnung auf eine bürgerliche Schicht oder Klasse vgl. auch Jürgen Fohrmann, Abenteuer und Bürgertum. Zur Geschichte der deutschen Robinsonaden im 18. Jahrhundert, Stuttgart 1981, S. 275, Anm. 53, sowie Gerhard Sauder, »Bürgerliche« Empfindsamkeit?, in: Rudolf Vierhaus (Hg.), Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung, Heidelberg 1981, S. 149–164.

⁶⁹ Detry (s. Anm. 43), S. 121. Detry schätzt, genau umgekehrt, am höfischen Interaktionsstil, daß er es ermögliche, von sperrigen ständischen Zeremonien abzusehen, und bemerkt, daß allenfalls »eine feine bürgerliche Education dem Decoro des Hofes etwas näher kommet.« (Ebd., S. 120)

⁷⁰ Vgl. Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, 8. Aufl., Neuwied u. Berlin 1976, S. 60ff., und dazu: Niklas Luhmann, Öffentliche Meinung, in: ders., Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung, Opladen 1971, S. 9–34, hier S. 11 u. 21.

⁷¹ Vgl. Koselleck (s. Anm. 12), S. 41.

Wenn nämlich die neue Sozialität sich als Zärtlichkeit begreift,⁷² ist dies, obgleich den Gefühlen ein bedeutender Part zugesprochen wird, nicht in einem einfachen, epikureischen Sinn zu verstehen. Vielmehr ist Zärtlichkeit Perfektionstitel, der die Achtungsbedingungen formuliert, auf die bezogen die Individuen sich allererst moralisch qualifizieren und einander Anerkennung zuteilen.⁷³ Und man würdigt die positiven Bestimmungen dieses Titels nur dann adäquat, wenn man berücksichtigt, daß mit ihm zugleich die Möglichkeit der Verachtung im Raum steht. Dies muß man also mitlesen, wenn es heißt:

»Eine so vorzügliche Neigung, als die Zärtlichkeit ist, gründet sich auf vorzügliche Eigenschaften, die wir an dem Gegenstande unserer Triebe wahrnehmen müssen.«⁷⁴

Auf die zärtliche »Vereinigung der Herzen« im Umgang bezogen meint dies, daß das jeweilige Gegenüber nur nach Maßgabe der in ihm verkörperten Vollkommenheit geschätzt wird; erst wenn diese geprüft ist, kommt die Vereinigung zustande: »Die wahre Zärtlichkeit ist eine Folge der Hochachtung; und Hochachtung setzt Verdienste zum voraus.«⁷⁵ Wer ins Reich der Zärtlichkeit eintreten will, »muß Tugenden besitzen«; nicht Gefühlsüberschwang, nicht »flüchtige Bewunderung eines schönen Gegenstandes«, sondern stoische Beständigkeit ist gefragt.⁷⁶ Sie bildet

⁷² Dazu allg. Sauder (s. Anm. 53), S. 193ff. und die Darstellung von Zärtlichkeit als Interaktionsparadigma bei Wegmann (s. Anm. 53), S. 46ff.

⁷³ Zur Differenz von – je aktuellen – Achtungserweisen und – mehr oder weniger standardisierten – Achtungsbedingungen siehe Niklas Luhmann, *Soziologie der Moral*, in: ders./Stephan H. Pförtner (Hg.), *Theorietechnik und Moral*, Frankfurt/M. 1978, S. 8–116, hier S. 51f. u. 77f.

⁷⁴ *Gedanken von der Zärtlichkeit*, in: *Der Freund*, Bd. 2, Oettingen 1755, 45. Stk., S. 699–714, hier S. 704.

⁷⁵ Ebd. Vgl. dazu Gerhard Kurz, *Empfindsame Geselligkeit. Die Bedeutung von »Freundschaft« und »Liebe« in Jacobis Werk*, in: ders., *Düsseldorf in der europäischen Geistesgeschichte (1750–1850)*, Düsseldorf 1984, S. 109–119, hier S. 112.

⁷⁶ Ebd. Vgl. die Betonung der Bedeutung stoischer Orientierungen für die Empfindsamkeit bei Sauder: Innere Ruhe, Selbstzufriedenheit, mit Vollkommenheit identifizierte Glückseligkeit als Gleichmütigkeit sind die Zielvorgaben (Sauder [s. Anm. 53], S. 125ff.). Auch darin koinzidieren Zärtlichkeit und Empfindsamkeit mit den Projekten der Aufklärung im 18. Jahrhundert (siehe Katharina Franz, *Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Moralphilosophie der deutschen Aufklärung*, Diss. Halle/Saale 1940). Wichtig für die zärtliche Reformulierung stoizistischer Ethik scheint vor allem zu sein, daß der in der Tradition vorausgesetzte – mit welchen Bewertungen auch immer versehene – Abstand, welcher die »vollkommenen« Handlungen (κατορθώματα) des außerordentlichen Weisen von den »zukommenden« Handlungen (καθήκοντα) des Durchschnittsmenschen trennte (vgl. Max Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 4. Aufl., Göttingen 1970, S. 129f.; Norbert Waszek, *Two Con-*

einen wesentlichen Bestandteil des Perfectio-Ideals, das hier zugrunde gelegt wird. Vernünftige Selbstliebe, so könnte eine formelhafte Zusammenfassung lauten, liebt am anderen vernünftige Selbstliebe, die ihrerseits vernünftig die Liebe erwidert.⁷⁷ Im Fall aber, daß sich jemand nicht im Stand der erwarteten moralischen Voraussetzungen befindet, droht eben die Bekundung von Verachtung. Konversation erhält dann eine aggressive, auf Konflikt, Abbruch und Segregation zulaufende Tendenz. Was einer, der in diesem Sinn moralische Eskalation betreibt, für eine »gemischte Gesellschaft« bedeutet, führt sehr treffend ein – selbst moralisierender – Roman vom Ende des Jahrhunderts vor Augen: Ein Prediger, der einen Adligen trotz Aufgebots aller vernünftigen moralischen Argumente nicht von der Verwerflichkeit des Tanzvergnügens zu überzeugen vermag und sich gleichwohl nicht zum Themenwechsel verstehen will, mutet damit der Dame des Hauses zu, ihn mit einem alles andere als eleganten Konversationsmanöver davor zu bewahren, das »beleidigende Wort: »[ich] verachte« auszusprechen.⁷⁸

Vernünftig kann die zärtliche (Selbst-)Liebe deshalb sein, weil sie die gelungene Moderation von Passionen und Affekten zur Voraussetzung hat:⁷⁹ Sie gewinnt ihre Konturen als »Liebe, die sich auf Eigenschaften gründet,«⁸⁰ in der Differenz zur »Heftigkeit« passionierter, unvernünftiger Liebe, indem sie »den Vorzug der Beständigkeit vor ihr behauptet.«⁸¹ Daß dieses moralische Ideal mit der Kategorie der Zärtlichkeit gefaßt wird, erweist sich so unschwer als Anknüpfung an die temperamenti- stisch-anthropologischen Theoreme aus der überkommenen Sittenleh-

cepts of Morality: A Distinction of Adam Smith's Ethics and its Stoic Origin, in: *Journal of the History of Ideas* 45 (1984), S. 591–606, nun tendenziell als Gegensatz gefaßt wird; mithin die eigentlich »zukommenden« Handlungen, welche der Befolgung des Decorum dienen, ständig dem Verdacht ausgesetzt sind, Verwerflichkeiten (ἀμαρτήματα) darzustellen.

⁷⁷ Die »ersten Linien der Zärtlichkeit« werden »aus dem Erhaltungstribe [...] hergeleitet«, welcher sich »in die beyden grossen Aeste der Liebe gegen sich und gegen seines gleichen theilet, aus welcher die feineren Empfindungen als so viele biegsame Zweige hervorsprossen« (Christian Nicolaus Naumann, *Von der Zärtlichkeit*, Erfurt 1753, S. 21; zit. n. Gerhard Sauder, *Empfindsamkeit*, Bd. 3: *Quellen und Dokumente*, Stuttgart 1980, S. 59–65, hier S. 61).

⁷⁸ Gerhard Anton Ibbeken, *Paradoxa des Predigers zu Bergefeld. Menschenfreuden und Menschenleiden betreffend*, Bd. 1, Schleswig 1792, S. 17.

⁷⁹ Vgl. Fohrmann (s. Anm. 68), S. 191f.

⁸⁰ Christian Nicolaus Naumann, *Erfahrungsurtheile über den Unterscheid des Guten und des Bösen*, Erfurt 1752, Vorrede, unpag.

⁸¹ Ebd., S. 7. Deshalb »vereiniget« sich die Vernunft mit der Zärtlichkeit »so glücklich, daß sie ihr selbst die Waffen darreichet, sich zu erhalten.« (Ebd.)

re:⁸² Dort waren dem Affekt der Wollust und dem dazu stimmenden sanguinischen Temperament, aufgrund ihrer Affinität zu geselligem Umgang, eine besondere Nähe zur vernünftigen Selbstliebe bescheinigt worden – die Beherrschung des Affekts, versteht sich, vorausgesetzt.⁸³ Dieses Konzept wird in den neuen Entwürfen moralischer und egalitärer Interaktion aufgenommen und weiter verfolgt. Und an dieser Stelle kann auch die deutsche Rezeption der Schottischen Moralphilosophie, der *moral-sense*-Theorie, die für die empfindsame Literatur von großer Bedeutung ist,⁸⁴ in ein bestehendes Muster gleichsam einrasten. Zärtlichkeit meint den moralisch sozialisierten, durch Beherrschung moderierten und deshalb sanften Affekt der liebenden Wollust: »die Neigung eines vernünftig denkenden Wesens, aus den Vollkommenheiten des andern ein Vergnügen zu schöpfen«,⁸⁵ eine Neigung, welche auch die Empfindsamen wertschätzen: »Tugend und reine Wollust sind unzertrennbar verschwistert!«⁸⁶ Universalisierbar ist das Modell des zärtlichen Menschen freilich nur dann, wenn von der Temperamentenlehre im engeren Sinne Abstand genommen wird. Müßte weiterhin von substantiellen individuellen Komplexionen ausgegangen werden, würden diese als je unterschiedlich sperrige Hindernisse auf dem Pfad zur tugendhaften Selbstliebe es kaum gestatten, die vernünftige Wollust als allgemeinmenschliches Telos zu plausibilisieren. Zärtlichkeit und Empfindsamkeit sollen aber für alle zugänglich, für alle qua moralischer Anstrengung erreichbar sein und eben kein gleichsam zufälliges Vergnügen, zu welchem ein »zärtlich=sanguinisches« Temperament eben qua Temperament, wie es

⁸² Noch um die Jahrhundertmitte bestimmt ein Lexikoneintrag Zärtlichkeit als »Beschaffenheit eines der delicaten Wollust ergebenden Gemüths« (Zedler [s. Anm. 2], Bd. 60, 1749, Sp. 1120).

⁸³ Siehe oben, Kap. I.2. Auch in der Tradition des »Galanten« bevorzugte man die zärtliche Disposition zum Umgang mit Menschen: »Der galante Mensch [...] ist mit einem zärtlichen Herzen begabet. [...] Ich habe keinen politern und höfflichern Menschen gesehen als ihn« (Die Matrone, hg. v. Johann Georg Hamann d.Ä., Hamburg 1728, 43. Stk., S. 337–344, hier S. 337f.).

⁸⁴ Vgl. Sauder (s. Anm. 53), S. 73ff.

⁸⁵ Johann Ludewig Buchwitz, Betrachtung über die Liebe, Berlin u. Potsdam 1754, S. 8.

⁸⁶ Ernst Friedrich Ockel, Ueber die Sittlichkeit der Wollust, Mietau–Hasenpoth–Leipzig 1772, S. 177. Die »Tugend-Wollust« wird von »erkünstelte[n] Wollüste[n] des verdorbenen Geschmacks« (ebd., S. 145) und »fleischlichen Lüste[n]« (ebd., S. 187) unterschieden. – Die hier skizzierte Abkunft des Zärtlichkeitskonzepts entspricht so der Vorgeschichte des gleichfalls moralisch qualifizierten engl. »sentiment(al)« (vgl. Erik Erämetsä, A Study of the Word »Sentimental« and of Other Linguistic Characteristics of Eighteenth Century Sentimentalism in England, Helsinki 1951), das, nach der Übersetzung von Sternes »Sentimental Journey« als »Empfindsame Reise« im Jahre 1768, in Deutschland den Erfolg von »Empfindsamkeit« begründet.

noch Detry gesehen hatte,⁸⁷ sich neigt. Entsprechend distanzieren sich die Zärtlichen von der Temperamentenlehre⁸⁸ und machen so den Weg frei dafür, daß alle sich mit gleichen Startbedingungen zur Teilnahme an der moralisch ausgezeichneten Interaktion zu qualifizieren vermögen. Wer sich nun seinerseits von dieser Interaktion distanziert, wird jetzt in der Regel weniger als Melancholiker diskriminiert denn als Misanthrop, als Menschenfeind.⁸⁹ In diesem verallgemeinerten Sinn nimmt die Zärtlichkeit die Bewertung der Melancholie auf, wie sie in der oben skizzierten Anthropologie erschien, welche den Menschen auf den Umgang mit Menschen zu verpflichten suchte. Die »zärtliche Empfindung seiner Menschenliebe« ist dem Zärtlichen nur im Umgang verfügbar, denn: »Die Einsamkeit hindert den aufrichtigen Wandel. Die Redlichkeit und Wahrhaftigkeit werden nur im gemeinschaftlichen Leben geprüft.«⁹⁰ Der Vorwurf der Menschenfeindschaft trifft dann freilich um so härter denn der der Melancholie, als die Möglichkeit der entschuldigenden Berufung auf die Mitgift eines besonders problematischen Temperaments entfällt. Ein Vorwurf, der zudem in der Formulierung an Härte nichts zu

⁸⁷ Detry (s. Anm. 43), S. 121.

⁸⁸ Vgl. etwa: Oront preist die Zeiten des Altertums, in: Der Freund (s. Anm. 74), Bd. 3, 1756, 67. Stk., S. 225–240. Satirisch werden hier die Verfechter der Temperamentenlehre lächerlich gemacht; sie verträten Ansichten, welche zur Konsequenz hätten, daß »ein ehrlicher Phlegmatikus ungetadelt ausschlafen kan.« (Ebd., S. 235) Statt dessen setzt man auf »Erziehung« (ebd., S. 234). – Siehe auch Martens (s. Anm. 35), S. 242f., der eine allgemeine und ausgeprägte Skepsis der Moralischen Wochenschriften gegenüber der temperamentistischen Typenlehre konstatiert. Diese behält freilich eine wichtige Funktion für die Personenbeschreibung im 18. Jahrhundert.

⁸⁹ Damit soll nur eine insbesondere die Interaktionssemantik betreffende Tendenz angegeben sein. Und auch in deren Rahmen stirbt das Bild des Melancholikers in seiner Funktion als Gegenbild nicht aus. Vgl. Hans-Jürgen Schings, Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1977, S. 46f., der gleichfalls eine gewisse Verschiebung in Richtung auf den Misanthropie-Vorwurf registriert. Daß Melancholie in der Folge als »süße Melancholie« zur Bezeichnung eines sanften Gefühls, ja einer Stilkategorie verblasen kann, ist bezeichnend (vgl. Gabriele Ricke, Schwarze Phantasie und trauriges Wissen. Beobachtungen über Melancholie und Denken im 18. Jahrhundert, Hildesheim 1981, S. 31; Franz Loquai, Künstler und Melancholie in der Romantik, Frankfurt/M. 1984, S. 89ff.). Wichtig auch die Beobachtung Sauders: »Nach der Jahrhundertmitte wird immer häufiger Hypochondrie statt Melancholie diagnostiziert.« (Sauder [s. Anm. 53], S. 151) Hypochondrie ist mit Empfindsamkeit kompatibel, nicht aber Melancholie. Deren Bedeutung in der medizinischen Pathologie bleibt von der Entwicklung einer »mehr literarischen« Bedeutungsvariante« (Schings, S. 61, Anm. 16) unberührt.

⁹⁰ Christian Ernst Simonetti, Der ehrliche Mann, Göttingen 1745, S. 84f. Dieser »ehrliche Mann« ist natürlich als Filiation des *honnête homme* zu begreifen, von dem er sich jedoch zugleich vehement absetzt (vgl. ebd., Vorrede, unpag.).

wünschen übrig läßt: »Aus Menschenliebe« wird der Misanthrop ausgegrenzt – er ist »kein Mensch«!⁹¹ Die Zärtlichkeit erweist sich so als durchaus Streitbar.

Hat aber einer sein Entree entrichtet, also jenen gesteigerten Anforderungen an tugendhafte Affektbeherrschung Genüge getan, kann er der Freuden der Zärtlichkeit als »Wirkungen des Umganges mit andern« teilhaftig werden. Dieser Umgang ist der perfekte Friede auf Erden; in ihm kennt man

»[...] keinen Kampf, als nur den süßen Streit
Der Freundschaft und der Treu, der Lieb und Zärtlichkeit.«⁹²

So wird der befriedete Raum beschrieben, der es gestattet, die vordem separaten, nur je nach Gelegenheit kombinierbaren Konzepte des Umgangs mit Gleichen und des Umgangs unter Freunden zu verschränken.⁹³ Die zärtliche Gleichheit, keine des Standes, sondern eine der Gesinnung, läßt die Individuen in ein Verhältnis zueinander treten, in dem sie sich als aufeinander symmetrisch abbildbar begreifen können. Daß der einzelne hintergangen und übervorteilt werde, ist auf der Basis wechselseitig vorauszusetzender Tugend nicht mehr zu gewärtigen. Zwischen den Teilnehmern, die ihre Stellungen in der symmetrischen Anordnung empfindsamer Interaktion eingenommen haben, spielt die Liebe als Selbstliebe, die Selbstliebe als Liebe hinüber und herüber. Die »Sitten« sind entsprechend »hold«: »Die fromme Redlichkeit, die Sanftmuth in den Minen«,⁹⁴ die »Zärtlichkeit des Gewissens«,⁹⁵ die »Zärtlichkeit des Verstandes«⁹⁶ tauschen sich aus, bestätigen und feiern sich in der Akzeptanz, die sie bei einem Gegenüber finden, das sie, in äußerster Treue,

⁹¹ Todtengespräche. Timon. Pylades, in: Neue Beyträge zum Vergnügen des Verstandes und des Witzes, Bd. 1 (1745), 6. Stk., S. 527–536, hier S. 527. Siehe dazu Gerhard Hay, Darstellung des Menschenhasses in der deutschen Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1970, S. 95f.

⁹² Johann Andreas Cramer, Die Wirkungen des Umganges mit andern, in: Belustigungen des Verstandes und des Witzes, Bd. 4, Leipzig 1774, S. 130–138, hier S. 138. Vgl. zum ff. auch Wegmann (s. Anm. 53), S. 46ff.

⁹³ Vgl. Albert Salomon, Der Freundschaftskult des 18. Jahrhunderts in Deutschland: Versuch zur Soziologie einer Lebensform [1921], in: Zs. f. Soziologie 8 (1979), S. 279–308; Wolfdietrich Rasch, Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts. Vom Ausgang des Barock bis zu Klopstock, Halle/Saale 1936; Eckhardt Meyer-Krentler, Der Bürger als Freund. Ein sozialetisches Programm und seine Kritik in der neueren deutschen Erzählliteratur, München 1984.

⁹⁴ Cramer (s. Anm. 92), S. 138.

⁹⁵ Simonetti (s. Anm. 90), S. 63.

⁹⁶ Naumann (s. Anm. 80), S. 30.

zurückspiegelt.⁹⁷ Und in dieser Sphäre wird dann auch Offenherzigkeit, der Inbegriff freundschaftlichen Umgangs, als praktikierbar vorgestellt. Für die Praktikierbarkeit steht jene Reziprozität in der Beziehung der Teilnehmer am Umgang ein. Sie macht die rückhaltlose Offenherzigkeit auch der Gegenseite erwartbar.⁹⁸ Die Symmetrie der sozialen Figuration, welche der »Vereinigung freundschaftlicher Herzen« zugrunde liegt, ist nicht ohne Strenge. Sie schlägt noch durch die emphatischste Darstellung zärtlicher Gefühle durch; »heisse[s] Verlangen«, von dem durchaus die Rede ist, erscheint darin in einer Weise sozialisiert, welche es fast die Form einer Vertragserfüllung annehmen läßt: Der Zärtliche läßt sich von der moralischen Vollkommenheit, deren Anblick der andere ihm darbietet, »beglücken« – und liebt sozusagen im Gegenzug. Sein »Herz wallet alsdenn, durch die gerechten Empfindungen der Gegenpflicht, von einem heißen Verlangen, ihn wieder glücklich zu machen.«⁹⁹ Und da der andere sich ihm offenbart, ist »Offenherzigkeit« angesagt: »Mit Freuden eröffnet auch er sein eigenes Herz seinem Freunde« – dem »Freund, dem das innerste unserer Seelen offensteht«.¹⁰⁰ Dieser Umgang, in welchem

⁹⁷ Dazu Gabriele Ricce, Die empfindsame Seele mit der Fackel der Vernunft entzünden. Die Kultivierung der Gefühle im 18. Jahrhundert, in: Ästhetik und Kommunikation, H. 53/54 (1983), S. 5–20, hier S. 8.

⁹⁸ Moralische Aufrüstung ermöglicht politische Abrüstung – auf diese Formel ließe sich dieses Konzept des freundschaftlichen Umgangs mit Gleichen bringen. Die politische Privatklugheit hatte demgegenüber moralische Perfektion zwar immer als Aufgabe, nie aber als Realität unterstellen mögen. So riet sie zwar »Offenherzigkeit« im Umgang mit Freunden an, jedoch sollte diese keine »allzugrosse« sein, weil »ein Freund in höchster Vollkommenheit auff der Welt nicht zu finden noch zu hoffen sey« (so Christian Thomasius im Kapitel »Von der auserlesenen Conversation mit guten Freunden«, in: ders. [s. Anm. 61], S. 156f.). Jetzt wird im Kontrast hierzu für Freundschaft die Rücksicht auf Klugheitsregeln dezidiert abgelehnt (vgl. als prägnantes Beispiel etwa Johann Georg Sulzer, Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, Berlin 1762, S. 116f.). Daß diese Entwicklung mit einer Einschränkung der praktischen Funktionen von Freundschaft einhergeht, betont: Niklas Luhmann, Wie ist soziale Ordnung möglich?, in: ders. (s. Anm. 57), Bd. 2, 1981, S. 195–285, hier S. 229.

⁹⁹ Gedanken von der Zärtlichkeit (s. Anm. 74), S. 706. Zur »finale[n] Koppelung von Freundschafts-Gebärde und Tugend«: Gotthardt Frühsorge, Freundschaftliche Bilder. Zur historischen Bedeutung der Bildnissammlung im Gleimhaus zu Halberstadt, in: Richard Brinkmann et al. (Hg.), *Theatrum Europaeum*. Festschrift für Elida Maria Szarota, München 1982, S. 429–452, hier S. 442.

¹⁰⁰ Ebd. Und der so realisierte offenherzige Verkehr entbehrt dann im übrigen seinerseits nicht einer normalisierend-moralisierenden Dimension: »Ein vertrauter Freund, dem das innerste unserer Seelen offen steht, kan oft verwerfliche Triebe, die in uns aufwachen, gleich bey ihrer Entstehung unterdrücken« (ebd.). Die traditionelle Sozialfigur des Freundes (dazu Friedrich M. Tenbruck, Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen, in: Kölner Zs. f. Soziologie und Sozialpsychologie 16

das Innerste der Beteiligten offen zutage liegt, in welchem die Identität der Individuen sich darin beweist, daß sie einander gleichsam durchsichtig werden, gewährt die Teilhabe an der eigentlichen, der Tugend-Natur des Menschen. Als Umgang im Medium der »zärtlichen Sprache«, die dann nicht zuletzt eine Sprache menschlich-mitleidiger Tränen und liebevoller Blicke ist, haben »die bloße Natur, die Unschuld, die edle Einfachheit, das artige und tugendhafte Herz«¹⁰¹ ihre Wirklichkeit. In ihr wird, darauf verweisen die Termini Natur, Unschuld und Einfachheit, die Aufrichtigkeit der Verstellung Herr, wird die Notwendigkeit einer auf wechselnde Gelegenheiten hin zu relationierenden Darstellung seiner selbst hingeführt. Im zärtlichen Umgang gilt: Der Tugendhafte ist, was er ist, und das können alle sehen. Er zeigt es nicht nur, sondern es zeigt sich; so wie es Simonetti in seinem Entwurf des Idealbilds eines *ehrliehen[n] Mann[es]* vorführt:

»Die Fülle des Herzens giebet denen Geberden die Bewegung. Der Handschlag eines ehrlichen Mannes ist der Zeiger der die Richtigkeit des innern bekandt macht. Dieses kan nicht anders seyn; Denn die Tugend die nach der Vorschrift der Menschenliebe die Geberden ordnet, heist ia die Aufrichtigkeit, und da diese der ehrliche Mann besitzt, so müssen nothwendig seine Geberden aufrichtig seyn.«¹⁰²

Unwillkürlich sich äußernde »Fülle des Herzens« und moralischen Vorschriften folgende »Aufrichtigkeit« regulieren unterschiedslos die äußere Bewegung derart, daß sie als »Zeiger«, wie an einem einfachen Automaten, »nothwendig« den inneren Zustand dem Beobachter erschließt. Gegenüber einem so verfaßten Individuum, in einer Welt solcher Individuen erledigte sich mit allen Darstellungsproblemen auch jede Vertrauens-

(1964), S. 431–456, hier S. 448) erlangt unter dem Vorzeichen der Zärtlichkeit ein ungeahntes Maß an Kontrollkompetenz; vgl. Meyer-Krentler (s. Anm. 93), S. 43f.

¹⁰¹ Johann Friedrich Freyherr von Cronegk, Von der Zärtlichkeit, Breßlau u. Leipzig 1765, S. 76.

¹⁰² Simonetti (s. Anm. 90), S. 68. Zur dieser Beschreibung – und ähnlichen Texten – inhärenten Paradoxie stimmt dann durchaus, daß der Autor gleich auf der folgenden Seite eine gewisse, »durch die Bewegungsgründe der Menschenliebe« gerechtfertigte »Verstellung« gutheißt (ebd., S. 69). Es handelt sich um das Paradox einer antirhetorischen Rhetorik (vgl. dazu Ursula Geitner, Menschen und Schauspieler. Zur Geschichte der Verstellungskunst im 17. und 18. Jahrhundert, Diss. Bielefeld 1988, S. 144ff. sowie unten, Kap. III.3.3.). In Termini der Rhetorik selbst dürfte das, was der Verfasser hier intendiert, mit der »Rede nach der edlen Einfachheit« identisch sein, wie er sie in seiner Homiletik definiert: Christian Ernst Simonetti, Vernünftige Anweisung zur Geistlichen Beredsamkeit Zum Gebrauch seiner Zuhörer und Nutzen Derer die über die geoffenbahrten Wahrheiten gründlich und erwecklich reden wollen, Göttingen 1742, S. 12.

frage von vornherein,¹⁰³ Innen und Außen werden uniform. Immer, wenn solche Bilder entworfen werden, wenn Moral als naturalisierbar und Natur als moralisierbar unterstellt, wenn vom »Sieg der Einfachheit über den Verstand«¹⁰⁴ geträumt wird, wenn die Topoi der Aufrichtigkeit und Transparenz einander ablösen, immer dann wandert gleichsam die zärtlich-empfindsame Interaktion von symmetrisch aufeinander abbildbaren Gleichen als Bezugshorizont mit. Er soll den Utopien zur Befestigung ihrer Referenzen dienen.

Und dieser Horizont der Zärtlichkeit und Empfindsamkeit spannt sich dann zugleich auf zur Folie einer Gesellschaftskritik, welche als Kritik von Nicht-Identität, von Verstellung artikuliert wird. Die beschriebene Konzeption egalitären Umgangs »tritt damit theoriesystematisch an genau die Stelle, die seit dem späten Mittelalter die Stände-Lehre eingenommen hatte: Sie ermöglicht ein Durchdeklinieren der moralischen Kritik entlang aller möglichen gesellschaftlichen Formen. Die Schichten gehören noch zu diesen Formen; aber als Schema ihrer Kritik dient jetzt nicht mehr Hierarchie als Prinzip der Einheit bei unterschiedlicher Placierung, sondern die Gleichheit als Bedingung interpersonaler Zuneigung und Achtung.«¹⁰⁵ Die Rolle, welche der Freundschaft von Gleichen als Statthalterin eines Orts unverstellter, moralischer Menschennatur zukommt, wird zwar in der Folge merklich abgeschwächt.¹⁰⁶ Als Refugium von sich selbst und anderen transparenter Identität scheint sie auf Dauer nicht halten zu können, was sie zunächst verspricht. Statthalterin des utopischen Versprechens wird jedenfalls im Verlauf des 18. Jahrhunderts mehr und mehr die bürgerliche Familie, in der dann speziell die Frau für Identität einzustehen hat.¹⁰⁷ Nicht umsonst bleibt sie –

¹⁰³ Genau gesagt: sie ließe sich, um im Bild zu bleiben, sinnvollerweise allenfalls an den Uhrmacher richten; es sei denn, die betreffenden Personen könnten auf »ein[en] Cabinetsminister in sich selbst« zurückgreifen, was aber gerade gebrandmarkt wird als: »Künstliche Falschheit!« (Simonetti [s. Anm. 90], S. 61)

¹⁰⁴ Dies der Titel eines umfangreichen empfindsamen Prosawerks: Ludwig Ferdinand Hopffgarten, *Der Sieg der Einfachheit über den Verstand oder die wahre Geschichte des Glücks [...]*, 3 Bde., Leipzig 1772–1784; die Erzählungen illustrieren die These, »daß ein vergnügtes Herz über alle Güter der Welt gehe« und »daß die frohe Einfachheit und Rechtschaffenheit meistens hierinnen über den großen Verstand siege« (Bd. 3, S. 328).

¹⁰⁵ Luhmann (s. Anm. 98), S. 228f.

¹⁰⁶ So die Diagnose bei Meyer-Krentler (s. Anm. 93), S. 69.

¹⁰⁷ Das heißt aber: Die basale Referenz, über welche das Identitätspostulat ins Spiel gebracht, oder besser: im Spiel gehalten wird, knüpft dann, sozusagen als Supplement, gerade an einer ständisch-hierarchisch verfaßten Differenz an, die sie zu einer naturalen – auch hier unter Bezug auf eine Charakter-Kategorie: »Geschlechtscharakter! – um-

auch über Kant hinaus – beliebter Gegenstand der Applikation einer im übrigen obsolet gewordenen *moral-sentiment*-Lehre.¹⁰⁸ – Doch wie immer chimärisch und kontrafaktisch diese Gleichheits- und Identitätsannahmen sich heute, rückblickend, ausnehmen, sie werden, ausgehend vom Verweis auf die Erfahrung der Möglichkeit reziproker zärtlicher Beziehungen, zum Paradigma von Kulturkritik.

Durch diesen Verweis gewinnt nicht zuletzt die Kritik des Hofes und der Aristokratie im 18. Jahrhundert einen Hintergrund, der ihren Gehalt in entscheidender Weise neu bestimmt, während ihre – der humanistischen Tradition geläufige – Topik weitgehend durchaus unverändert bleibt.¹⁰⁹ Hatte die Hofkritik dieser Tradition im Hof die Repräsentation von Welt schlechthin gesehen, die derart als eine Welt der Unruhe und der Verstellung dargestellt, die aber auch einer Kritik der Aufführung einzelner – zu affirmierender! – Rollen im ›Welttheater‹¹¹⁰ unterworfen werden konnte, so erhält sie jetzt einen neuen Sinn. Daß etwa Freundschaft am Hof unmöglich sei, bildete einen Gemeinplatz hofkritischer Literatur,¹¹¹ war aber als solcher eben auch nicht nur auf das Hofleben gemünzt, sondern faßte typisch zusammen, daß Freundschaft in der Welt im allgemeinen bedauerlicherweise selten sei. Anders die empfindsam fundierte Moral, wenn sie die Absenz von Freundschaft und die Virulenz maskierter Feindschaft am Hofe bemängelt: Der Mangel wird konstatiert, indem zugleich, zum Kontrast, die menschliche, die zärtliche Interaktion unter Gleichen ins Feld geführt wird als eine, in welcher die normative Alternative in der Tat Wirklichkeit geworden ist. Auch die in der Hof- und Antihofliteratur seit eh und je wieder und wieder ge-

zumünzen sucht. Nach der expliziten Devise: »Unter die Stände, die geschont werden müssen, gehört [...] der Frauenstand.« (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Tagebuch [1799], in: ders., Werke. Auswahl in vier Bänden, Bd. 2, 2. Aufl., Leipzig 1927, S. XXIX, Nr. 162) Wie dies im Zusammenhang mit der Französischen Revolution radikal zutage tritt, zeigt Ursula Geitner, »Die eigentlichen Enragés ihres Geschlechts«. Aufklärung, Französische Revolution und Weiblichkeit, in: Helga Grubitzsch et al. (Hg.), Grenzgängerinnen. Revolutionäre Frauen im 18. und 19. Jahrhundert, Düsseldorf 1985, S. 181–217.

¹⁰⁸ Siehe dazu unten, Kap. V.5.

¹⁰⁹ Dies das Ergebnis der ausführlichen Studie von Helmuth Kiesel, ›Bei Hof, bei Höll. Untersuchungen zur literarischen Hofkritik von Sebastian Brant bis Friedrich Schiller, Tübingen 1979; zur hier thematisierten Kontextualisierung hofkritischer Topik durch zärtlich-empfindsame Wertungen dort insbesondere S. 231. Vgl. auch Werner Nell, Zum Begriff ›Kritik der höfischen Gesellschaft‹ in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts, in: IASL 10 (1985), S. 170–194, hier S. 181f.

¹¹⁰ Wilfried Barner, Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen, Tübingen 1970, S. 110ff.

¹¹¹ Vgl. Kiesel (s. Anm. 109), S. 217.

führte Klage über jene Scheinwelt von Stellung und Verstellung, eine Klage, die stets auch, darin ganz affirmativ, die Notwendigkeit eines wie auch immer einzuschränkenden Minimums der betreffenden Praktiken beklagte, gewinnt so den Charakter prinzipieller Negation. Nicht der Ordnung der Dinge, sondern einzig der höfischen Welt und ihren Agenten wird dann die Kluft, welche zwischen Moral und Politik eingerissen ist, zugerechnet. Der Abstand, der das höfische Verhalten von dem der Tugend trennt, wird moniert als Abstandnahme derjenigen, die sich der durch die Botschaft der Tugend inaugurierten, als Zärtlichkeit und Empfindsamkeit realisierten Welt der Moralität verweigern. Das trägt bei zu der aggressiven Note, welche die Hof- und Adelskritik im Verlauf des 18. Jahrhunderts erhält.

Ihre ›repräsentative‹ Funktion behält die Kritik höfischen Lebens allenfalls insofern, als mit ihr die Kritik der ständischen Ordnung schlechthin mitgeführt wird. Der Hof steht dann als ihre Spitze *pars pro toto* für diese Ordnung. Auch dann ist die Kritik eine prinzipielle: Nicht die Ausführung oder Aufführung ständischer Rollen, sondern diese selbst, soweit sie sich nicht qua Funktion für Tugend und Gemeinwohl legitimieren, sind gemeint. Die für die ständische Ordnung konstitutive Kategorie der Ehre bemühen sich die Zärtlichen und Empfindsamen durch ein gleichsam moralisches Adelsprädikat zu ersetzen. Ein »Jüngling«, fiktiver Autor und Titelfigur einer Wochenschrift gleichen Namens, formuliert das diesem Verfahren zugrunde liegende Prinzip, wenn er für seine Person versichert:

»Ich verachte alle Ehre gegen diese, daß sich einige rechtschaffene und edle Herzen gefunden haben, die das meinige schätzen, und ihm das Lob geben, daß es fähig sey, Freundschaft und Zärtlichkeit zu empfinden.«¹¹²

Die moralische Distinktion tritt so, dem Anspruch nach, an die Stelle der ständischen. Freilich handelt es sich dabei weniger um eine ›ursprüngliche‹ Moralisierung eines per se moralfreien Verhältnisses als vielmehr um ein ›beim-Wort-Nehmen‹ der in ständisch-asymmetrischen Situationen immer auch mitlaufenden moralischen Kommunikation. In die für die Ständegesellschaft konstitutiven Unterscheidungen und deren symbolische Ausschilderung in Konversationen sind Unterscheidungen moralisch verfaßter ›Qualitäten‹ mit eingelassen. Typischerweise handelt es sich hierbei jedoch um ein von rechtlichen, ökonomischen, Macht- und

¹¹² Der Jüngling, hg. v. Andreas Cramer, Johann Arnold Ebert, Nicolaus Dietrich Giseke u. Gottlob Wilhelm Rabener, Bd. 2, Leipzig 1748, 41. Stk. (4. 10. 1747), S. 3.

Gewaltmitteln nur schwer zu differenzierendes Moment. Dagegen wendet sich die hier beschriebene Strategie, indem sie genau dieses Moment herauspräpariert, als Herausforderung interpretiert und so dem moralischen Schematismus gewissermaßen zu Autonomie verhilft. Programmiert aber wird dieser mit den anhand der beschriebenen Konstruktion moralischen Umgangs gewonnenen Kriterien. Sie stellen das kritische Paradigma, das nach Belieben abgerufen werden kann, wenn Verhalten, das sich nach Maßgabe von ständisch-repräsentativen Vorgaben einrichtet, angegriffen werden soll. Nur als Konsens der »edle[n] Herzen«, wie er an den idealen Orten bürgerlicher Moral – Freundschaft, später (Klein-)Familie – vorliegt, konkretisiert sich die Utopie einer Gesellschaft tugendhafter Gleicher jenseits der Ständeordnung.¹¹³

Von diesen idealen Orten aus führen in der Regel keine genauen Verhaltensmaßregeln an all die Situationen heran, welche traditionell zum Gegenstandskatalog der Klugheitslehre gehören. Es gibt freilich Annäherungen. Vor allem Knigges *Ueber den Umgang mit Menschen* (1788) wäre hier zu nennen, dessen systematisches Inhaltsverzeichnis schon in einer Weise an herkömmliche Klugheitslehren erinnert, daß man diese mit gewissem Recht als seine »Vorläufer« bezeichnet hat.¹¹⁴ Eben diesem Umstand, der Knigges pragmatischen Absichten korreliert, ist denn auch die spezifische Widersprüchlichkeit des *Umgangs* geschuldet, an der sich das problematische Verhältnis der Bürger selbst zum Schein und zur sogenannten bloßen Äußerlichkeit ablesen läßt. Einerseits besteht Knigge mit an Rousseau gemahnender Verve auf dem Imperativ, hinter den kein Bürger – oder besser: kein Mensch – mehr zurück kann:

»Strebe nach Vollkommenheit, aber nicht nach dem Scheine der Vollkommenheit und Unfehlbarkeit! [...] Was kümmert Dich am Ende das Urtheil der ganzen Welt, wenn Du thust, was Du sollst? und was ist Dein ganzer Prunk von äussern Tugenden werth, wenn Du diesen Flitterputz nur über ein schwaches, niedriges Herz hängst, um in Gesellschaften Staat damit zu machen?«¹¹⁵

¹¹³ Zur Problematik der Identifizierung moralischer Implikationen von Kommunikation in der stratifizierten Gesellschaft siehe Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. 1984, S. 542 sowie ebd., S. 578, wo von einem »Anschein von Moral« die Rede ist; vgl. zu dieser Frage auch unten, Kap. V.1., Anm. 25. – Über Versuche, zärtliche Interaktion zu einer gesamtgesellschaftlichen Utopie gleichsam hochzurechnen, informieren Salomon (s. Anm. 93), S. 299 und Wegmann (s. Anm. 53), S. 50ff.

¹¹⁴ Barbara Zaehle, *Knigges Umgang mit Menschen und seine Vorläufer: Ein Beitrag zur Geschichte der Gesellschaftsethik*, Heidelberg 1933.

¹¹⁵ Adolph Freyherr Knigge, *Ueber den Umgang mit Menschen*, 5. Aufl., Hannover 1796, 1. Tl., S. 41f.

Doch andererseits läßt sich das gesamte Buch des Freiherrn lesen als eine Reihe von Modifikationen und Relativierungen dieser einfachen Sätze. Denn was Knigge lehren will, ist die »Kunst, sich bemerken, geltend, geachtet zu machen, ohne beneidet zu werden.«¹¹⁶ So kann die Abhandlung *Ueber den Umgang* nur hinauslaufen auf eine Gratwanderung zwischen dem Identitätspostulat auf der einen und der Abhängigkeit vom ›Urteil der Welt‹ (von materieller und auf physischer Gewalt beruhender Abhängigkeit hier zu schweigen) auf der anderen Seite. Immer wieder muß ein prekärer kompromißartiger »Mittelweg«¹¹⁷ eingeschlagen werden, der die bürgerliche Tugendlehre manches von ihrem Glanz verlieren läßt. Nicht zufällig empfiehlt Knigge denn auch, »den Schauplatz der großen Welt so schnell wie möglich zu verlassen und sein Glück in häuslichen Freuden zu suchen«,¹¹⁸ dort also, wo »die bloße Natur, die Unschuld, die edle Einfalt [...] der zärtlichen Sprache«¹¹⁹ ihr unbestrittenes Recht haben.¹²⁰

Nun hindert dieser indirekte Charakter moralischer Kritik und kritischer Moral nicht daran, dennoch prinzipiell die Geltung des Identitätspostulats einzufordern. Die Formulierung der entsprechenden Forderungen entzieht sich nur in der Regel der direkten Konfrontation mit politischer Klugheit und findet andernorts statt: in ästhetischer Theorie, in literarischen Texten, in popularphilosophischen moralischen Vorlesungen und Predigten, in Anthropologie und Psychologie. So unkonkret diese Forderungen in solchem Kontext sich dann jeweils ausnehmen mögen, so fordern sie von hier, von dieser gleichsam unangreifbaren Position aus, doch ständig zur Konkretion auf.¹²¹ Dieses bürgerliche

¹¹⁶ Ebd., S. 8. Ebenso widersprüchlich argumentiert etwa Feder, wenn er auf der einen Seite, wenngleich widerstrebend, die Notwendigkeit von Verstellung eingesteht, auf der anderen aber doch an der Forderung festhält: »Es kömmt zuförderst nur darauf an, daß man wisse, worinne man seinen wahren Werth zu sehen habe.« (Johann Georg Heinrich Feder, *Untersuchungen über den menschlichen Willen*, 4. Tl., Lemgo 1793, S. 423 bzw. 432) – Die Beispiele wären beliebig zu vermehren; vor allem Klugheits- bzw. Umgangslehren mehr oder weniger bürgerlicher Provenienz (etwa: Johann Christoph Alber, *Von der Klugheit des Bürgers*, Leipzig u. Helmstädt 1766 oder George Carl Claudius, *Ueber die Kunst sich beliebt und angenehm zu machen*, 3 Tle., Leipzig 1797–1800) ließen sich leicht einer entsprechenden Lektüre unterziehen.

¹¹⁷ Knigge (s. Anm. 115), S. 64. Vgl. Gert Ueding, *Rhetorische Konstellationen im Umgang mit Menschen*, in: *Jb. f. Internationale Germanistik* 9 (1977), S. 27–52, hier S. 47ff.

¹¹⁸ Zachle (s. Anm. 114), S. 192.

¹¹⁹ Cronegk (s. Anm. 101), S. 76.

¹²⁰ Vgl. Hans Bayer, *Feingefühl – achtung – ehrfurcht. Zur soziologie des bürgerlichen ethos der goethezeit*, in: *Wirkendes Wort* 28 (1978), S. 406–422.

¹²¹ Findet diese aber nicht statt, so kann dieser Sachverhalt wiederum kritisch gewendet

Moral-Programm, welches konzeptuell die Regeln des Umgangs unter Freunden gegen die Mannigfaltigkeit sozial asymmetrisch verfaßter Interaktionssituationen ausspielt, nun in der Tat in einer Welt der Asymmetrien realisieren zu wollen oder zu sollen, muß zu vertrackten, aporetischen Problemen führen. Denn Aufrichtigkeit, Naivität und alle anderen Figuren unbedingter Identität existieren als Exklaven bürgerlicher Tugend in einer ständischen (aber auch: einer sich funktional differenzierenden) Gesellschaft immer nur in einer feindlichen Diaspora. In ihr über das abstrakte Bekenntnis zur Tugend hinaus aufrichtiges Verhalten praktizieren zu wollen, liegt zwar in der Konsequenz des Bekenntnisses, intendiert jedoch Unwahrscheinliches. Denn es ist davon auszugehen, daß, wer hier der forcierten Identitätsforderung nachzukommen versucht, etwa Höherständischen gegenüber offen Kritik anmeldet, unter Umständen Ansehen und Ruf oder Stellung und Karriere riskiert.¹²² Und im übrigen verdient angemerkt zu werden, daß man sehr genau weiß, daß das zugespitzte Identitätspostulat auch bürgerlichem Wirtschaften inkompatibel ist: Dem Kredit zuliebe ist es tunlich, keinen zu genauen Einblick in die eigenen Verhältnisse zu gestatten.¹²³

Vor diesem Hintergrund gesehen, ist es kaum erstaunlich, daß Christian Nicolaus Naumann, einer der Hauptpropagandisten der Zärtlichkeit,¹²⁴ wenn er sich schon nicht scheut, das Dilemma tugendhafter Aufrichtigkeit zu erörtern, seiner 1751 erschienenen einschlägigen Abhandlung den Titel *Von dem Erhabenen in den Sitten* mitgibt.¹²⁵ Denn es

werden, indem er den Verhältnissen angelastet wird, welche den einzelnen zwingen, auf die ihm eigentlich natürliche Offenherzigkeit zu verzichten. So vermag sich einer den Regeln der Klugheit zu bequemen und sich dennoch innerlich von ihr zu distanzieren in dem Bewußtsein, daß er, »soweit es ohne Verleugnung des Charakters geschehen kann, mit den Wölfen heult.« (Knigge [s. Anm. 115], 3. Tl., S. 56)

¹²² Vgl. Lothar Pikulik, *Leistungsethik contra Gefühlskult. Über das Verhältnis von Bürgerlichkeit und Empfindsamkeit in Deutschland*, Göttingen 1984, S. 126f.

¹²³ Knigge (s. Anm. 115), 1. Tl., S. 38f. Vgl. auch Pikulik (s. Anm. 122), S. 128.

¹²⁴ Über die Stellung Naumanns im (Brief-)Freundeskreis Gleims informiert Rasch (s. Anm. 93), S. 202ff.

¹²⁵ Christian Nicolaus Naumann, *Von dem Erhabenen in den Sitten*, Erfurt 1751 (Hervorhebung v. m.). Entscheidend ist dieser Problembezug und die entsprechende moralisierende Tendenz des Textes. Zur Tradition der Rede vom ›Erhabenen‹ in den Sitten vgl. René Rapin, *Du grand ou du sublime dans les mœurs et dans les différentes conditions des hommes* [...], Paris 1686. Der Traktat *Von dem Erhabenen in den Sitten* rückt von diesem Vorgänger in dezidiertem Maße ab: »Dir [angeredet ist Lessing, G. S.] ist dasjenige, was Rapin über diese Materie [...] hat sagen wollen, zu wohl bekannt, als daß du glauben würdest, ich hätte aus einer flüchtigen Schrift, die ein paar Grossen der Französischen Nation prächtig schmeichelt, etwas zu meinem Vorhaben dienliches absehen

geht ihm darin um nichts geringeres als das Problem, ja, das »Geheimnis, den tiefgewurzelten und hinreissenden Trieb der vernunftmäßigen Ehr-
 liebe mit einer unbezwinglichfesten Redlichkeit [...] zu verknüpfen.«¹²⁶ Wer dem von Naumann vorgezeichneten Weg zu ›wahrer Großmut‹
 folgen will, muß Aufrichtigkeit zum obersten Gebot machen. Seine
 Äußerungen sollen »uns den Schlüssel zu dem Zustande seines Herzens
 [geben], und lassen uns alles, was darin vorgehet, nicht nur errathen,
 sondern gleichsam mit Augen sehen.«¹²⁷ Der Aufrichtige kann nicht
 schmeicheln, ohne daß sich die Schmeichelei sogleich und notwendig als
 Satire zu erkennen gäbe; er wird sich in der Regel nicht verstellen;¹²⁸ er
 wird, unterstützt durch sein ›Herz‹, sich nicht treffen lassen von Be-
 schimpfungen seiner Feinde, sondern sich vielmehr eine Ehre aus ihnen
 machen, denn Wertschätzung ist ihm nur angenehm von seiten der Tu-
 gendhaften, von seinesgleichen also.¹²⁹ Man kann nicht umhin, das Pro-
 gramm erhaben zu nennen, welches in einer von ›Politik‹ bestimmten
 Umwelt zu absolvieren die auf Identität abzielenden Imperative dem
 Individuum abverlangen können. »Wahrhaftigkeit ist erhaben«, so for-
 muliert auch Kant, und er verdeutlicht unmißverständlich ihre politische
 Pointe, wenn er vom der Aufrichtigkeit verpflichteten Charakter sagt:

»Er duldet keine verworfene Untertänigkeit und atmet Freiheit in einem edlen
 Busen. Alle Ketten, von denen vergoldeten an, die man am Hofe trägt, bis zu
 dem schweren Eisen der Galeerensklaven sind ihm abscheulich.«¹³⁰

Am Hof die Wahrheit sagen – das ist sicher die Hyperbel des Aufrich-
 tigkeitsgebots schlechthin.¹³¹ In ihr spricht sich die politische Brisanz

können.« (Naumann, Von dem Erhabenen, S. 4) In der Tat hatte Rapin Ludwig XIV.
 als Inbegriff erhabener Eigenschaften dargestellt (vgl. Théodore A. Litman, *Le Sublime
 en France 1660–1714*, Paris 1971, S. 125f.). Naumanns Interesse an einem bürgerlichen
 Erhabenheitsbegriff befindet sich im Fahrwasser von Formulierungen Bodmers und
 Breitingers (Christian Begemann, *Erhabene Natur. Zur Übertragung des Begriffs des
 Erhabenen auf Gegenstände der äußeren Natur in den deutschen Kunsttheorien des
 18. Jahrhunderts*, in: *DVjs* 58 (1984), S. 74–110, hier S. 95f.).

¹²⁶ Naumann (s. Anm. 125), S. 7.

¹²⁷ Ebd., S. 26.

¹²⁸ Ebd., S. 67.

¹²⁹ Ebd., S. 66.

¹³⁰ Immanuel Kant, *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* [1764],
 in: ders., *Werkausgabe*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. 2, Frankfurt/M. 1977,
 S. 821–884, hier S. 842.

¹³¹ Hier ist wiederum an die Tatsache zu erinnern, daß die Zeitgenossen Aufrichtigkeit und
 Naivität im Zusammenhang sehen (s. Anm. 67). Typischerweise faßt Abbt Naivität als
 (Charakter-?)Disposition zu der Aufrichtigkeit, welche Naumann und Kant als erhabene
 Verhalten bestimmen: »Wenn es nervichte Seelen erfordert, um die Wahrheit zu
 denken: so gehören gewiß Gladiatorseelen dazu, um die Wahrheit zu sagen. Doch

zugleich mit der praktischen Unwahrscheinlichkeit des bürgerlichen Identitätsprojekts aus. Denn es hat außerordentliche Qualitäten zur Bedingung: »männlicher Muth«, »unüberwindliche Standhaftigkeit«, »göttlicher innerlicher Beruf« und »Helden=Sinn« müssen dem »Zeugen der Wahrheit am Hof« zu Gebote stehen.¹³² Der ins Hofleben versetzte Tugendhafte hat einen schweren Stand. Der »einfältige Lycander« etwa – einfältig, weil moralisch – muß dies in einer hofkritischen Satire Johann Friedrich Löwens erfahren. Als gewissenhafter Schatzmeister, der skrupulös alle »Kunstgriffe« einer »Politik des Betrugs« vermeidet, bleibt sein einziger Lohn:

»Der Fürst und die Minister hielten ihn wechselweise für blöde, für eigensinnig und für dumm, bloß weil er die Gabe der Schmeicheley nicht besaß, welche allein vermögend ist, die wahre Beredtsamkeit einzuflößen.«¹³³

Diese unglückliche Lage des Lycander mag verdeutlichen, was der Bürger zu gewärtigen hat, wenn er sich auf ein Feld begibt, auf dem andere als zärtlich-moralische Kriterien gelten. So wird der Einsatz der Kategorie des Erhabenen verständlich. Das Erhabene ist selten, die Forderungen, welche die Moral an den Bürger richtet, sind groß – auch wenn ihm nicht geradezu die zweifellos undankbare Rolle des Identitäts-Agenten am Hofe zugemutet wird. Hält er sich zum Beispiel in einer Gesellschaft auf, in der jemand zu Unrecht herabgewürdigt wird, so heißt die Devise etwa:

»nimm der Sache des Beleidigten dich an; schleuß dem Verläumder den geifernden Mund, und mach ihn, wenn er das noch werden kann, schamroth vor der Versammlung seiner Zuhörer, daß er hinfort sich vor dem Laster hüte.«¹³⁴

Doch wie unfähig zeigt der einzelne sich häufig, dem an ihn gestellten Anspruch nachzukommen. Obwohl er die Wahrheit liebt, so kritisiert

man trifft etwas von ihnen unter der Rubrik der Herzhaftigkeit an. Ich setze nur mit zweyen Worten hinzu, daß ingenuitas, [...] Naivetät, so viel als das Angebohrne von dieser Gattung seyn, welches bey gewissen Gelegenheiten, und durch gewisse Beweggründe bald kann vermehrt, bald vermindert werden.« (Thomas Abbt, Vom Verdienste, 2. Aufl., Goslar u. Leipzig 1766, S. 107)

¹³² Friderich Carl Moser, Betrachtungen über die Aufrichtigkeit, Nach den Wirkungen der Natur und Gnade, Frankfurt u. Leipzig 1753, S. 108. Moser rät übrigens – erklärtermaßen selbstkritisch – in diesem Text von »unweise[r] Redlichkeit« und »unzeitige[m] Streben nach dem Ruf eines ohne Furcht ehrlichen Mannes« gerade ab (ebd., Vorrede, unpag.). Zur Hofkritik des Autors und dessen späteren Erfahrungen mit einer höfischen Karriere vgl. Kiesel (s. Anm. 109), S. 207ff.

¹³³ Johann Friedrich Löwen, Geschichte eines Tugendhaften [1760], in: Gunter Grimm (Hg.), Satiren der Aufklärung, Stuttgart 1975, S. 89–94, hier S. 91.

¹³⁴ Jakob Christoph Rudolf Eckermann, Gedanken über die Unzufriedenheit, Lübeck 1777, S. 64.

Gellert, »verkennt er oft die wahre Ehre, und opfert sie einer falschen Schamhaftigkeit auf.«¹³⁵ Aus Sorge, man könne ihn für einen »Menschen ohne Welt« halten, ihn gar der Einfalt, im pejorativen Sinn, bezichtigen,¹³⁶ paßt er sich den Gepflogenheiten und Erwartungen seiner Umgebung an und stimmt dann auch Verleumdungen und lasterhaften Handlungen zu. Er verläßt den Pfad der Tugend, indem er, anstatt die Lasterhaften »schamrot zu machen«, aus Angst vor eigener Schamröte seine eigentliche Natur dem äußeren Schein, der gängigen, der herrschenden Meinung opfert.¹³⁷ Aus Schwäche läßt er sich sträflicherweise einzig von Kriterien der Klugheit leiten und setzt so »die Grosmuth«, das heißt »de[n] höchste[n] Gipfel [...] des Erhabenen in den Sitten«,¹³⁸ hintan. Erhaben wäre demgegenüber die Bewahrung der Identität als Selbstbehauptung der Tugend: »weise Verachtung der Titel, der Würden, der Ehren, der Pracht«,¹³⁹ Durchsetzung der bürgerlichen Werte.

3.2. Blödigkeit und Gelegenheit: bedrohte Identität, bedrohte Perfektion

Es verdient nun Aufmerksamkeit, daß Naumann bei der Abhandlung dessen, »was den erhabenen Sitten entgegen gesetzt ist«, was also ihnen zu entsprechen und sie erfolgreich durchzusetzen hindert, an vorderster Stelle Blödigkeit zum Thema macht. Damit ist selbstverständlich nicht ein schlichter Mangel politischer Klugheit, wie ihn die Privatpolitik gefaßt hatte, gemeint,¹⁴⁰ vielmehr handelt es sich hier um den in der Geschichte der Blödigkeit neuen Versuch, die Kategorie selbst einer moralischen Wertung zu unterwerfen.¹⁴¹ Es an Aufrichtigkeit und Offenher-

¹³⁵ Gellert, Der falsche Schamhafte, der die wesentliche Wohlanständigkeit der eingebildeten aufopfert, in: ders. (s. Anm. 66), S. 652–656, hier S. 652. Die »falsche« steht bei Gellert im Kontrast zur »edlen Schamhaftigkeit«, welche sich positiv auf den bürgerlichen Tugendkanon bezieht (ders., Der Jüngling von der guten und schlimmen Seite, in: ders. [s. Anm. 66], S. 638–646, hier S. 640; vgl. auch Ockel [s. Anm. 86], S. 32).

¹³⁶ Gellert, Der falsche Schamhafte (s. Anm. 135), S. 653.

¹³⁷ Ebd., S. 654.

¹³⁸ Naumann (s. Anm. 125), S. 23.

¹³⁹ Ebd.

¹⁴⁰ Wie ungefähr gleichzeitig beispielsweise von Basedow, ganz im technisch→politischen Sinn: »Die Blödigkeit mißtraut ihren Kräften.« (Johann Bernhard Basedow, Lehrbuch prosaischer und poetischer Wohlredenheit in verschiedenen Schreibarten und Werken, Kopenhagen 1756, S. 87)

¹⁴¹ Hier findet sich wieder jene Neufassung der Beziehung von »vollkommenen« und »zukommenden« Handlungen (s. Anm. 76). Naumann knüpft an diese Differenz zwar an; er unterscheidet »Großmuth« und »Edelmuth«, die »so nahe mit einander verwandt«

zigkeit mangeln zu lassen, wird als Resultat von Blödigkeit begriffen. Diese verdient daher schärfste moralische Kritik, welche sich bereits in der Kapitelüberschrift ankündigt: »Von der Blödigkeit und der Niederträchtigkeit.«¹⁴² Blödigkeit, so Naumann, gebe zwar »den Schein der Unschuld und der Unschädlichkeit, ja selbst der Bescheidenheit von sich; und in dem Aufputze der stillen Tugend gelinget es ihr, auch den scharfsichtigsten Erforscher eine Weile zu täuschen.«¹⁴³ In Wahrheit jedoch befinde sie sich in allernächster Nähe zur Niedertracht, welcher sie letztlich, »wenn sie die Seele völlig entkräftet hat,« das Terrain bereite.¹⁴⁴ Naumann führt »viererley Gestalten« von Blödigkeit an, um so die intendierte »Abbildung« des Erhabenen in den Sitten »durch die am rechten Orte vertheilten Schatten gehörig hervorzuheben«.¹⁴⁵ Dabei dient der jeweilige Entstehungszusammenhang als Unterscheidungskriterium. Und abgesehen von derjenigen Blödigkeit, die von einem Individuum nur vorgespielt wird und die schlechthin verwerflich ist, da sie zur Gänze aus freiem – bösem – Willen entspringt,¹⁴⁶ werden jedesmal auch Andeutungen zu möglichen Wegen der Besserung gemacht. Dabei ist es plausibel, daß die »angebohrne Kleinmuth« äußerst »schwer zu verbessern, und unmöglich, auszurotten« ist. Woran man sie als angeborene von derjenigen Blödigkeit unterscheiden kann, für welche »die Armuth, die geringe Herkunft, der Eigensinn des Glücks, die widrigen Zufälle« verantwortlich zu machen sind, wird zwar nicht recht deutlich, doch darf man vielleicht vermuten, daß hier in der Tradition der Humoralpathologie an eine bestimmte Säfte-Konstellation gedacht ist. Wenn aber Armut, Herkunft und Geschick zu Blödigkeit geführt haben, so seien dabei immer auch die von den Betreffenden »vernachlässigten Gemüthsgaben Schuld«. Bei einer weiteren Form des Übels werden in der Be-

seien (Naumann [s. Anm. 125], S. 22). Und er verwendet auch die Differenz von moralischer Elite und durchschnittlichen Charakteren. Die Welt sei so eingerichtet, »daß der größte Theil der Gemüther aus stillen, sanften und furchtsamen Seelen besteht«; und über die Ausnahmemenschen heißt es: »Ein wahrhaftig erhabener Sinn, der nichts vertragen kan, was nur einen Schein der Blödigkeit besitzt, scheint für die Welt zu einem heitern Beyspiele geschaffen zu seyn« (ebd., S. 11). Diese Differenz kommt jedoch mit der ersteren nicht zur Deckung. Vielmehr schlägt die moralische Wertung als vernichtendes Urteil voll auf den Normalfall, den der »stillen [...] Seelen« durch. »Das ideale Bild des aufgeklärten Tugendmenschen«, das Naumann entwirft (Karl Viëtor, *Die Idee des Erhabenen in der deutschen Literatur*, in: ders., *Geist und Form. Aufsätze zur deutschen Literaturgeschichte*, Bern 1952, S. 234–266, hier S. 252), kann, dem universalen Anspruch der Aufklärung gemäß, für Distanzierungen keine Stelle vorsehen.

¹⁴² Naumann (s. Anm. 125), S. 12.

¹⁴³ Ebd.

¹⁴⁴ Ebd., S. 14.

¹⁴⁵ Ebd., S. 12f.

¹⁴⁶ Ebd., S. 13f.

schreibung der Entstehung die Mittel, welche es zu verhindern mögen, sehr drastisch mitthematisiert. Diese Blödigkeit,

»die am ersten zu heilen ist, entspringet aus der übeleingerichteten Erziehung, wenn die Verzärtelung, oder die mürrische Strenge der Eltern die Jugend in die Bande der abergläubischen Furcht und der knechtischen Unterwerfung gleichsam einwindelt, welche den besten Gemüthern, wie der Reif den Gewächsen, allen Saft und alle Blüthen benehmen.«¹⁴⁷

Emanzipation zu mündigem Selbstbewußtsein, dieses Gegenbild evoziert der Text, könnte dem Individuum dazu verhelfen, Aberglauben und knechtisches Wesen abzulegen und sich dann frei zu entfalten. Wer sich aber dies nicht zum Ziel macht, dem gilt die ganze Verachtung des Autors:

»Endlich ist noch die vierte Art übrig, die in einer erlernten und künstlich-nachgeahmten Blödigkeit besteht, deren Rolle nicht gar zu unschuldiges Frauenzimmer, eigennützig Heuchler und ehrsüchtige After=Staatsleute oft so sinnreich spielen.«¹⁴⁸

Das Argument zielt auf solche Personen, die sich, obwohl sie anders könnten, positiv auf die politische Welt beziehen, sich in ihren Reden und Handlungen der konventionellen Zeichen bedienen, welche das Decorum zur Markierung der Positionen in zwischenständischer Interaktion vorsieht. Anpassung in der Form listig vorgespiegelter Inkompetenz gegenüber Höherstehenden, Patronen und Gönnern ist das Phänomen, das Naumann hier kritisch anvisiert. Man erinnere sich der Beobachtung Hunolds, daß in Abhängigkeitsverhältnissen Personen »lieber incapabel im Raisoniren scheinen« wollen,¹⁴⁹ gemäß der einprägsamen Formel der Klugheitslehre: »Gegen vornehme Leute sey man demüthig.«¹⁵⁰ An dieser Blödigkeit, gleichsam eine zweiter Ordnung, wird

¹⁴⁷ Ebd., S. 13. Naumann bezieht sich hier – bis in die Wortwahl von Heinekens Übersetzung – auf Pseudo-Longins Schrift über das Erhabene. Vgl. Dionysius Longin, Vom Erhabenen. Griechisch und Teutsch, Nebst dessen Leben, einer Nachricht von seinen Schriften, und einer Untersuchung, was Longin durch das Erhabene verstehe, von Carl Heinrich Heineken, Dresden 1737 (24. Abt.: »Warum wir heutiges Tages an grossen und erhabenen Schriften einen Mangel haben?«), S. 303 bzw. 307. Zur Bedeutung von *Περὶ Ὑψους* für Naumanns Wertung von Blödigkeit siehe unten, S. 145f.

¹⁴⁸ Naumann (s. Anm. 125), S. 13f.

¹⁴⁹ Christian Friedrich Hunold, Die Beste Manier In Honnëter Conversation, Sich höflich und Behutsam aufzuführen/ Und in kluger Conduite zu leben. Aus recht schönen Frantzösischen Maximen, und eigenen Einfällen verfertigt Von Menantes, Hamburg 1713, S. 255.

¹⁵⁰ Johann Christian Barth, Die Galante Ethica Oder nach der neuesten Art eingerichtete Sitten=Lehre, in welcher gezeigt wird, wie sich ein junger Mensch bey der galanten Welt, Sowohl Durch manierliche Wercke, als complaisante Worte recommendiren soll [...], 3. Aufl., Dreßden u. Leipzig 1748, S. 48.

nun die moralische Insuffizienz besonders deutlich herausgestellt: Es handelt sich um bewußte, der Opportunität folgende Abstandnahme von der Tugend.¹⁵¹ Wer Blödigkeit in dieser Weise einsetzt, beglaubigt gleichsam die ständischen Herrschaftsverhältnisse, welche ihrerseits Blödigkeit produzieren und zur Markierung von Statusdifferenzen verwenden. Nicht umsonst charakterisiert Kants Interpretation der »blöden Verlegenheit« diese als »eine Wirkung der Knechtschaft«.¹⁵² Freiwilliger Knechtschaft kommt es mithin gleich, die Begleiterscheinungen der in der Ständegesellschaft konventionellen Subordination ohne Not selbst zu reproduzieren. Der Vorwurf »schändlichste[r] Niederträchtigkeit« liegt insofern nahe.

Doch die Nähe zur Niedertracht soll auch bei den übrigen Formen des Phänomens gegeben sein, daran läßt Naumann keinen Zweifel: »Alle diese Arten der Blödigkeit« sind »dem Edelmüthigen von Natur zuwider«,¹⁵³ Blödigkeit in toto wird von ihm moralisch disqualifiziert. Denn gleich welcher Provenienz sie sei, sie sabotiert das Erhabene in den Sitten, die Aufrichtigkeit,¹⁵⁴ das Identitätspostulat. Wie dies vonstatten geht, wird nicht weiter ausgeführt; es scheint vorausgesetzt werden zu können. Im zitierten Kapitel wird nur noch vermerkt, jene Niedertracht, der von Blödigkeit zur Herrschaft verholphen werde, eröffne dem Spiel der »Wohllust«, der »Gewinnsucht« und dem »Ehrgeiz« das Feld.¹⁵⁵ Immerhin wird damit unverblümt gesagt, daß Blödigkeit als Relais betrachtet werden muß, über das die der Tugend entgegengesetzten Affekte, Ausflüsse korrumpierter Selbstliebe, ihren Einsatz finden.

An anderer Stelle wird deutlicher, was die Propagandisten bürgerlicher Moral am Phänomen der Blödigkeit wahrnehmen und was sie zu dem seit der Jahrhundertmitte wiederholt zu beobachtenden Versuch

¹⁵¹ Das Motiv der Betreffenden sei, »daß ihre Unwissenheit wahrer und überzeugender Grundsätze von der Tugend nicht minder verborgen bleibet, als ihr gewissenloser Sinn, der die Larven der Demuth nicht eher ableget, bis die Hindernisse schlimmer Absichten gehoben sind.« (Naumann [s. Anm. 125], S. 14)

¹⁵² Immanuel Kant, Raisonement über den Abenteurer Jan Pawlikowicz Idomozyrskich Kormarnicki, in: Königsberger gelehrte und politische Zeitung, 1764, Nr. 3; zit. n.: ders., Werke, sorgfältig revidirte Gesamtausgabe in zehn Bänden, hg. v. G. Hartenstein, Bd. 10, Leipzig 1839, S. 1–3, hier S. 3.

¹⁵³ Naumann (s. Anm. 125), S. 14.

¹⁵⁴ Vgl. auch Carl Friedrich Tröltzsch, Die Frauenzimmerschule oder sittliche Grundsätze zum Unterricht des schönen Geschlechts [...], Frankfurt u. Leipzig 1767, S. 130: »Die Aufrichtigkeit ist eine Tugend grosser Seelen, und die Verstellung klebet denen Schwachen und Blöden an.«

¹⁵⁵ Naumann (s. Anm. 125), S. 15. Vgl. Naumanns andernorts formulierte Kritik der »stillen, blöden und furchtsamen Zauderer«: hinter ihrer Blödigkeit verberge sich der beherrschte Affekt (Naumann [s. Anm. 80], S. 112).

bewegt, das dem Phänomen innewohnende Moment der Tugend-Gefährdung herauszustellen. In einem vermutlich Hamann zuzuschreibenden Stück der *Moralischen Wochenschrift Daphne* findet sich eine Reflexion, welche Blödigkeit wesentlich als Verkörperung von Selbstliebe faßt und sie erst in zweiter Linie auf das Problem aufrichtiger Identität bezieht:

»Die Eigenliebe hat an einer gar zu großen Blödigkeit öfters eben so viel Antheil als der Mangel des Umgangs und die Irrthümer der Erziehung. Aus der Begierde zu gefallen wächst daher die Furchtsamkeit in Gegenwart von Leuten höheren Standes und verschiedenen Geschlechts. [...] so schmeicheln wir uns, denen, die über uns sind, gleichsam näher zu rücken, wenn wir so glücklich werden, ihre Aufmerksamkeit und ihre Vertraulichkeit zu gewinnen. Eine Vorsicht daher, die voller Unruhe ist, ein Nachdenken, das uns Zwang anthut und schwermüthig macht, die Ungewohnheit endlich verursachen die Blödigkeit.«¹⁵⁶

So ist in Blödigkeit keineswegs nur eine Schwäche zu sehen, welche hindert, aufrichtige Identität zu wahren. Das auch, daran läßt nicht nur die Erwähnung der »Begierde zu gefallen« keinen Zweifel: beiläufig wird auch angemerkt, daß die »Verstellungen«, zu denen Blödigkeit notwendig führe, der »zärtlichen Höflichkeit« widerstritten.¹⁵⁷ Der Akzent liegt aber in dieser Darstellung auf einer den Blöden kennzeichnenden Veränderung, die näheren Aufschluß darüber zu geben vermag, was es mit jener von Naumann inkriminierten Affinität von Blödigkeit und Niedertocht auf sich hat. Die blöde Verfassung des Individuums kann nicht restlos zurückgeführt werden auf äußere – der Herkunft, der Erziehung, ständischen Herrschaftsverhältnissen zuzuschreibende – Einwirkungen und Einflüsse, von denen sich seine Insuffizienz herleitete und denen gegenüber es sich in reiner Insuffizienz verhielte, sondern: Blödigkeit verweist auf seine positive Beteiligung an einem Geschehen, das durch diese positive Beteiligung allererst zustande kommt. In ihr äußert sich die Arbeit der Eigenliebe; »Mangel des Umgangs« und »Irrthümer der Erziehung« können gegenüber diesem systematisch zentralen Moment nur als Konstituentien mit Katalysatorfunktion beim Zustandekommen von Blödigkeit in Frage kommen.¹⁵⁸ Es geht aufs Konto der

¹⁵⁶ *Daphne*, 11. Stk., Königsberg 1750; zit. n. Johann Georg Hamann, *Sämtliche Werke*, historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler, Bd. 4: *Kleine Schriften 1750–1788*, Wien 1952, S. 19–22, hier S. 21.

¹⁵⁷ Ebd., S. 20.

¹⁵⁸ Als solche sind sie allerdings von besonderer Bedeutung: »In der Erziehung liegen die meisten Quellen dieses Fehlers. Wenn junge Leute der Welt und dem Umgange zu lange entzogen, so behalten sie eine gewisse Schüchternheit für Fremde« (ebd.).

Eigenliebe, das heißt des Individuums selbst, daß es sich jener Situation aussetzt, die es schließlich mit beunruhigender Unsicherheit erfüllen wird. Und ebenso rühren die Schwierigkeiten, die der Versuch mit sich bringt, in der Interaktion ständische Differenzen zu überbrücken, weniger daher, daß diese dem Betreffenden zugemutet würden, sondern er selbst handelt, in der Absicht, »denen, die über uns sind, gleichsam näher zu rücken« – auch damit ist die Eigenliebe, das eigenste Interesse des einzelnen im Spiel. Nun läßt sich zwar einerseits in der so beschriebenen Konstellation unschwer die Kategorie der Gelegenheit erkennen. Die »Vorsicht [...], die voller Unruhe ist,« dürfte, will man sie in die Terminologie der Privatpolitik übertragen, mit Klugheit adäquat übersetzt sein; jenes »Nachdenken, das uns Zwang anthut«, erinnert an die das geschickte Handeln vereitelnde Überreflexion, wie sie von den Klugheitslehren dargestellt wurde; und daß selbst der Hinweis darauf nicht fehlt, daß diese Reflexion »schwermüthig«, mithin melancholisch mache, verdeutlicht um so mehr, in welchem Maße dieser Bericht über Blödigkeit den älteren Konzepten verpflichtet ist.¹⁵⁹ Entscheidend ist jedoch die Differenz, die er diesen gegenüber andererseits eröffnet, indem er die Gelegenheit als Domäne einer moralisch zweifelhaften, zumindest unqualifizierten Eigenliebe – des »Ehrgeiz[es]« zumal¹⁶⁰ – auslegt. Die Einstellung auf die Gelegenheit läßt dann das Individuum nicht unverändert: Indem es sich bemüht, antizipierten Erwartungen zu entsprechen, reichert es seine »eigentliche Natur« mit Kriterien an, die sich einzig der sozialen Relation verdanken. Damit überantwortet es sich einer unheimlichen Drift, weg von der Natur, seinem Normal-, seinem Ruhezustand, hin zu den fragwürdigen beweglichen Orientierungen der gesellschaftlichen Welt. In diesen Zusammenhang ist auch die Bemerkung von Hamanns *Daphne* einzuordnen, daß man »öfters ein Kind blöde [...] werden« sehe: gemeinhin ist nämlich »der erste Schritt von der Unschuld der Sitten zu den Lastern mit der größten Unruhe verknüpft«. ¹⁶¹ Dem Blöden aber ist es eigen, diese Unruhe, die ihm auch zum Warnzeichen vor

¹⁵⁹ Vgl. Gellert, der zusätzlich jenen älteren Zusammenhang von Blödigkeit und Melancholie bzw. Misanthropie ins Spiel bringt: »Der Christ, ist der ein Freund der blöden Schüchternheit, / Die vor den Menschen flieht und die Gesellschaft scheut?« (Gellert, *Der Christ*, in: ders. [s. Anm. 66], 2. Tl., 1769, S. 28–47, hier S. 39) – Ganz traditionell im Sinne der Klugheitslehren verwendet Hamann in anderem Kontext den Begriff, nämlich zur Charakterisierung eines Zöglings, der ihm als Hofmeister anvertraut ist, in Briefen an einen Freund und an seine Eltern (Johann Georg Hamann, Briefwechsel, hg. v. Walther Ziesemer u. Arthur Henkel, Bd. 1, Wiesbaden 1955, S. 29 u. 33).

¹⁶⁰ *Daphne* (s. Anm. 156), S. 21.

¹⁶¹ *Ebd.*, 43. Stk., S. 23.

den Abwegen der Eigenliebe dienen könnte, beiseite setzen, sich anpassen, den Vorgaben der Gelegenheit entsprechen zu wollen.

Dies läßt die irritierende Qualität, welche Blödigkeit für die bürgerlichen forcierten Identitätsprojekte besitzt, plausibel werden: Die den Blöden bestimmende Reflexion auf das gelegene Gegebene macht ihn zugleich hochempfindlich für wechselnde Erwartungen beliebiger Gegenseiten und deshalb auch empfänglich für – so sieht es die Kritik – beliebige Optionen, anfällig für Abweichungen vom bürgerlichen Identitäts- und Tugendideal. So gesehen, ist der Blöde der Mensch, der sich weggibt oder in fremde Gewalt gerät; beides ist nicht unterscheidbar. Er ist das Individuum im Moment der Distanzierung von den Kriterien zärtlich-disziplinierter Interaktion, im Moment, in welchem der Funke moralisch indifferenter Geltungsansprüche überspringt und an der Eigenliebe ein Feuer entzündet, das sich rasch ausbreitet. Insofern übernimmt der Blöde die Rolle des Melancholikers, der, wie gesehen, zur Zielscheibe der Kritik an Konversationsverweigerung diene. Er ist das Individuum, das sich ändert, Blödigkeit die Korrosion des Charakters.

Anstelle dessen setzt die dem Perfektionsideal verpflichtete Konversations- respektive Interaktionssemantik die Aufgabe, »sich in sich selbst zu finden« und um moralische »Vollkommenheiten« zu ringen.¹⁶² Entsprechend wird das Problem der Blödigkeit auch nicht verhaltenstechnisch gelöst,¹⁶³ sondern unvermittelt mit der Forderung nach Seelenstärke stoischer Provenienz beantwortet. Genauer gesagt: Blödigkeit wird als der Moment einer – fast schon verpaßten, wahrscheinlich verpaßten – Entscheidung stilisiert. Entscheidung zwischen Moral und anderem, zwischen gesammelter Identität und der Zerstreung in andere Rollen. Daß aber überhaupt Blödigkeit sich einstellen konnte, bezeugt für den – zugegebenermaßen scharfblickenden – moralischen Beobachter nur, daß der Betreffende sich bereits anschickt, bereits angeschickt hat, einer anderen als der durch Moral gesteuerten Selektivität zu gehorchen. Die Verachtung, mit welcher das Phänomen belegt wird, ist daher nur zu konsequent. Denn die blöde Reflexion impliziert, daß zumindest erwogen oder versucht wird, der Interaktionsmoral fremde Selektionszumutungen in die eigene Identitätsformel einzubauen. Von den Vorgaben der zärtlich-bürgerlichen Semantik aus kann dieser Sachverhalt allein unter

¹⁶² Naumann (s. Anm. 125), S. 24.

¹⁶³ In der Rhetorik des Verfassers von *Der ehrliche Mann* gilt nicht rhetorische Übung, sondern innere Überzeugungheit von der vorgetragenen Sache als Mittel gegen Blödigkeit: »Aus der innerlichen Gewisheit entsteht der unerschrockene Vortrag, der das Blöde der Rede aufhebt.« (Simonetti [s. Anm. 102], S. 47)

dem Gesichtspunkt des ihr eigentümlichen Entweder-Oder gefaßt werden: als Probe auf die Tugend des Individuums. Dessen mit Blödigkeit verbundenen Problemen hilft das freilich nicht weiter, reformuliert sie statt dessen nur von der Position des moralischen Schematismus her. Die Reformulierung erbringt jedoch die eigenartige Leistung, es nahe zu legen, die mit Blödigkeit gegebenen komplexen Orientierungsprobleme auf die einer einfachen Wahl zwischen zwei Alternativen zu reduzieren. Anstelle des politisch klug auf die Gelegenheit hin relationierten Verhaltens wird dem einzelnen dann, das ist die Folgelast, gleichwohl ein nicht minder schwieriges – eben erhabenes – Verhalten zugemutet, das der Tugend. An ihr (sich) festzuhalten angesichts des sich beunruhigend eröffnenden Universums relativer Identitäten, wäre die adäquate Option, wenn in Blödigkeit nur eine Variante der traditionellen Situation des Menschen am Scheidewege zu sehen ist. Den Weg der Tugend einschlagen und ihn gleichwohl als Karrierepfad begehen zu wollen, führt dann in den Engpaß eines Paradoxes.

»Man findet nirgends, daß er Ehrenstellen gesucht hätte. Die Ehrenstellen suchten ihn.«¹⁶⁴ Mit diesen Worten, bestimmt, einen tugendhaften Charakter zu kennzeichnen, dürfte in mustergültiger Weise der Traum charakterisiert sein, den die zärtlichen Tugendhaften träumen. Die Notwendigkeit dieses Traums folgt aus einem Denken, das die Einstellung auf die Gelegenheit und die mit ihr verbundene Selbstdarstellung prinzipiell als Verstellung begreift. Er ist nicht nur als eine Aufforderung zur Bescheidenheit zu lesen. Indem er artikuliert wird, fordert er einmal mehr, in einer erneuten Zuspitzung, die Verpflichtung auf die bürgerlichen Anerkennungs-Codices und beklagt deren mangelnde Geltung. Die Tugend soll auf den Thron, Ehre soll allein dem wahren Verdienst gebühren.¹⁶⁵ Daß die Wirklichkeit davon weit entfernt ist, soll für

¹⁶⁴ Abhandlung, von dem Rechte der Meinungen und Gewohnheiten, in: Der Freund (s. Anm. 74), Bd. 2, 1755, 49. Stk., S. 763–778, hier S. 773. Auch in diesem Text wird das Problem der »Eigenliebe« (ebd., S. 763) diskutiert, welche den Menschen »seine angenehme Stille verlassen« (ebd., S. 768) läßt: »Diese Thorheit, sein Glück mehr in der Einbildung anderer Leute als in sich selbst zu suchen, ist desto unglücklicher, weil sie insgesamt den Plan entwirft, nach welchem der Mensch sein Leben einrichten will.« (Ebd., S. 769)

¹⁶⁵ Die politische Spitze dieses Arguments formuliert Thomas Abbt: Der »berühmte, und oft so übelverstandene Status in Statu«, dieses »gefürchtete Ungeheuer«, zeige sich alsdann, »wenn es Verdienste um die Landesverfassung giebt, und wenn es Verdienste um die Neigung des Landesherrn geben kann, welche den erstern entgegen sind« (Abbt [s. Anm. 131], S. 221). Vgl. zum Begriff des Verdienstes Hans Erich Bödeker, Thomas Abbt: Patriot, Bürger und bürgerliches Bewußtsein, in: Vierhaus (s. Anm. 68), S. 221–253, hier S. 232f.; allg. zur Bedeutung aufklärerischer Argumentationsfiguren,

die bürgerliche Lebensführung nichts besagen. Gleichwohl bildet es ein dauerndes Ärgernis. Der Bürger wird nicht nach seinem wahren Wert geschätzt, die Ehrenstellen suchen ihn nicht, im Gegenteil. »Wir sehen manchen Redlichen fast allgemein verkannt;« so noch die seufzende Bemerkung des Freiherrn von Knigge.¹⁶⁶ Ganz allgemein ist im 18. Jahrhundert die Klage, jeder beliebige »Etikettenmaitre« werde »bey allen Gelegenheiten dem braven wackern Manne, der anmaßungslos seinen Werth in der edlen Bust mit sich herumträgt, vorgezogen.«¹⁶⁷ Es drängt sich nun aber die Frage auf, wie überhaupt der zärtliche Bürger dem Schicksal der Verkennung entgehen könnte. Wie überhaupt vermöchte sich der einzelne, wenn er sich von der Identitätsmoral gänzlich bestimmen ließe, zur Geltung zu bringen? Wie kann er, wenn es ihm verwehrt ist, die Gelegenheit zu suchen, dafür Sorge tragen, daß sie ihrerseits ihn findet? Wäre diese Sorge nicht selbst bereits: Einstellung auf die Gelegenheit? Wie lassen sich diese verwirrenden Knoten auflösen?

3.3. Das tiefe Schweigen: der Blöde, verstrickt in empfindsame Zeichen

Um diese Fragen einer Antwort zuzuführen,¹⁶⁸ bietet es sich an, einen zeitgenössischen Text zu berücksichtigen, der sich selbst als eine solche Antwort verstanden wissen will. Sie steht unter dem programmatischen Titel: *Achtung, die man dem stillen Verdienst wiederfahren läßt, ist der sicherste Grund wahrer Ehre*. Laut Zuschrift verdankt dieser Traktat seine Entstehung einem Gespräch, in welchem ein Freund des Verfassers sich ob der allgemeinen Praxis der Verkennung wahrer Verdienste in Rage geredet hatte:

»Sie entbrannten damals über die Erhebung so manchen thörichten Müßiggängers, statt daß Männer von Vorzügen sich noch [!] im Staube wälzen müssen, in gerechtem Eifer. Sie wunderten sich, daß man Verdienste so wenig achte, und die Ehre an Unwürdige gleichsam verschwende.«¹⁶⁹

welche einen ›sittlichen Adel‹ gegen den ständischen auszuspielen suchen, Jochen Schulte-Sasse, *Literarische Struktur und historisch-sozialer Kontext*. Zum Beispiel Lessings »Emilia Galotti«, Paderborn 1975, S. 23ff.

¹⁶⁶ Knigge (s. Anm. 115), 1. Tl., S. 2.

¹⁶⁷ Bedeutende Winke eines Psychologen über die gewöhnliche Charakterlosigkeit der Menschen, in: *Psychologisches Magazin*, 2. Stk., Altenburg 1796, S. 54.

¹⁶⁸ Die im folgenden vorgelegte Analyse ist angeregt von einer These Jean Pauls: »Die geselligen Verlegenheiten entstehen nicht aus der Ungewißheit und Unwegsamkeit des Steigs, sondern auf den Kreuzwegen der Wahl und zwischen den zwei Heubündeln des scholastischen Esels.« (Jean Paul, *Hesperus* oder 45 Hundpostage. Eine Lebensbeschreibung, in: ders., *Werke*, hg. v. Norbert Miller, Bd. 1, München 1960, S. 608)

¹⁶⁹ *Achtung, die man dem stillen Verdienst wiederfahren läßt, ist der sicherste Grund wahrer Ehre*, o. O. 1765, S. 3.

Der Autor rechtfertigt sein Beginnen mit der Hoffnung, der angefochtene Freund möge bei der Lektüre die »Beruhigung« finden, »welche ich bey Entwerfung dieser Gedanken bey mir empfunden habe,«¹⁷⁰ und dies präludiert die Strategie seines Textes insgesamt: Das Pathos, mit welchem die Würde und der singuläre Wert des stillen Verdienstes vor aller bloß als Äußerlichkeit in Betracht kommenden Ehre statuiert werden, gibt sich als Bescheidenheit, als Beruhigung, als Abklärung. Angesichts von Verhältnissen, in denen der bürgerlichen Tugend die Karriere verwehrt bleibt, das ist die Botschaft, dürfen dennoch nur »Bescheidenheit und Aufrichtigkeit«, Beschränkung der Aufmerksamkeit »auf den sittlichen und innern Werth einer Handlung oder Sache« für das Individuum in Betracht kommen.¹⁷¹ Jede Abweichung davon könnte ihr Ziel, die wahre Ehre, nur verfehlen. Denn Ehre, so verstanden, kann gar nicht gesucht werden, da sie »auf Tugend und Vollkommenheiten gegründet ist,« welche ihrerseits den Ehrgeiz ausschließen.¹⁷² Deshalb, das meint die Rede vom »stillen Verdienst«, ist »wahre Ehre« nur als »stille Ehre« denkbar.¹⁷³ Denn würde sie exponiert, würde auf sie hingewiesen, ihre Existenz behauptet, so verlöre sie ihre eigenste Qualität. Wahre Tugend ist nur die, die sich nicht ausspricht und ausstellt, die vielmehr schweigt und in stoischer Gelassenheit nicht einmal ihrer Entdeckung harrt, sondern sich diese gleichsam widerfahren läßt.

Nicht zufällig findet sich denn auch hier ein moralischer Einsatz der Kategorie der Blödigkeit. Als »blöder Hyperbulus« wird der Ehrgeizige abgefertigt, der, statt in der Ruhe seines stillen Verdienstes zu verweilen, sich vom »kleinste[n] Umstand [...] in die größte Unruhe und Bewegung setzen« läßt und damit »ausser sich« gerät.¹⁷⁴ Dem hält der Autor mit dem ganzen Recht der Selbstverständlichkeit, das es erlaubt, eine rhetorische Frage zu stellen, entgegen:

»Warum soll ich mich so vieler Gefahr, so vieler Angst, so vieler Sorgen, so vieler Unruhen aussetzen, bloß, daß die Leute, und wohl nur in dem kleinsten

¹⁷⁰ Ebd., S. 4.

¹⁷¹ Auch hier wieder die Bestimmung der Aufrichtigkeit als »radikale Identität: »Bey einem Aufrichtigen stimmt das Herz mit den Gedanken überein, es sitzt ihm gleichsam auf den Lippen, und er würde sich Gewalt anthun müssen, wenn er anders denken und anders reden wollte.« (Ebd., S. 25)

¹⁷² Ebd., S. 29; denn: »Es ist einmahl gewiß, daß derjenige, welcher nach eitler Ehre mühsam strebt, eine gänzlich aus den Grenzen schreitende Eigenliebe besitze« (ebd., S. 15).

¹⁷³ Ebd., S. 12.

¹⁷⁴ Ebd., S. 31. Vgl. Naumanns Kritik an denjenigen, die allein aus »blöde[m] Ehrgeiz« ihre Söhne zu einer akademischen Laufbahn bestimmten (Naumann [s. Anm. 80], S. 60).

Winkel des Erdbodens, ja vielleicht nur in der kleinsten Minute vortheilhaftig von mir sprechen.«¹⁷⁵

Deutlich wird so einer Entgegnung in dem Sinne, daß es sich bei jener kleinsten Minute eben um die entscheidende, die der schwindenden okkasionellen Situation handeln könne, der Weg verstellt.¹⁷⁶ Und auch in diesem Zusammenhang ergeht – wie im oben vorgestellten Traktat Naumanns über das Erhabene – an den Blöden der Vorwurf, daß er bei seinen schier erfolgsorientierten Versuchen zu reüssieren vor »Niederträchtigkeiten« nicht zurückscheue.¹⁷⁷ In der Bewertung von Blödigkeit teilt dieser Text mithin den beschriebenen Horror der Zärtlichen.

Zieht man jedoch in Betracht, was nun positiv gegen jenen »blöde[n] Hyperbulus« vorgebracht wird, so wird die Crux der Identitäts-Imperative prägnant. Die Forderung einer reinen Selbstbezüglichkeit der Tugend führt in eine Metaphorik der Innerlichkeit, des wahren, des substantiellen Werts. Die Kritik des Hyperbulus läßt sich nur in der Form der Feststellung formulieren, daß es ihm an »wahre[m] innerliche[n] Werth« gebreche:

»Armer Hyperbulus, du bist zu schlecht ausgeprägt. Es mangelt dir der innere Werth. Du bist eine geringhaltige Münze. Es beruhet in der Willkühr des Fürsten, die Münze so hoch auszuprägen, als er will.«¹⁷⁸

Die Schwierigkeit, den Wert als »inneren« Wert zu bestimmen, liegt auf der Hand, denn: wer soll entscheiden? Die Lösung, die der Verfasser hierfür zunächst in Anschlag bringt: daß nämlich die Münze an anderen Höfen als demjenigen, an dem die Willkür des Fürsten herrscht, die Probe der Konvertierbarkeit bestehen müsse,¹⁷⁹ kann nicht überzeugen und überzeugt wohl auch den Autor nicht. Das Kriterium wäre nämlich wiederum ein »äußeres«; es würde dem Währungssystem überlassen, von dem seinerseits nichts weniger vorausgesetzt werden kann, als daß es dem bürgerlichen Tugendcode akkordiert. Auch dann wäre also gegeben, was – laut den Voraussetzungen zärtlicher Moral – dem Menschen die Identität mit sich vereitelt: »Er schätzt seine Handlungen nicht nach ihrer innern Güte, sondern nach dem Wehrte, den ihnen andere Men-

¹⁷⁵ Achtung (s. Anm. 169), S. 32f.

¹⁷⁶ Daß der Autor selbst diese Situation im Auge hat, zeigt der nächste Satz, in dem es heißt, »daß nicht allein in Ansehung des Orts, sondern auch der Zeit und Dauer der Beyfall der Welt, besonders wenn er sich nicht auf wahre Verdienste gründet, sehr eingeschränkt und unbeständig ist« (ebd., S. 33).

¹⁷⁷ Ebd., S. 30.

¹⁷⁸ Ebd.

¹⁷⁹ Ebd., S. 30f.

schen beylegen mögten.«¹⁸⁰ Der anonyme Verfasser der Eloge auf die »Achtung, die man dem stillen Verdienst wiederfahren läßt,« gerät so in Probleme, die man zu Unrecht nur der – in jedem Falle zuzugestehenden – literarischen Trivialität des Textes anlasten würde. Die Problematik der Behauptung und gleichzeitig fehlenden Verifizierbarkeit der Ehre des Herzens, des eigentlichen, des innerlichen Wertes, später der wirklichen individuellen Erfahrung wird von der Mehrzahl seiner moralisierenden Zeitgenossen geteilt, ja, noch vom jungen Heinrich von Kleist in dessen Rede von der »innigsten Innigkeit« und vom »Innerste[n] meines Herzens« in den Superlativ gesetzt.¹⁸¹ Der Affekt gegen alle Politik – und damit gegen alle Rhetorik – führt zu vertrackten inversen rhetorischen Figuren. Wenn etwa in der zitierten Schrift über den *ehrliche[n] Mann* gegen die französischen Traditionen des *honnête homme* polemisiert wird mit dem Argument, es handle sich um »Hülsen die keinen Kern haben«,¹⁸² so ist dies ein Beispiel für die Rhetorik der Hypostasierung des eigentlichen Werts. Es liegt dann nahe, in Inversion des Bildes, den Kern ohne Hülse, den Kern, der sich selbst zugleich Hülse ist, und ähnliches zu denken. Demgemäß ist es denn auch weder sonderlich originell noch lediglich eine Stilblüte, daß in der Abhandlung über den »sicherste[n] Grund wahrer Ehre« als Ultima ratio eines Lebens in der »unerschütterten Stille des Gemüths« schließlich der Wahlspruch ausgegeben wird: »Ich will mich also in meine Tugend einhüllen.«¹⁸³ Die in

¹⁸⁰ Abhandlung, von dem Rechte der Meinungen (s. Anm. 164), S. 764. Das wäre erst anders, wenn die »moralisch blöde[n] Könige« jene »Brille« der Aufklärung trügen, welche sie »jedes Gegenstandes inneren Werth erkennen« ließe (Die Brille der Erkenntnis für blöde Augen der Könige. Ein Märchen in zwei Theilen, London 1787, S. 16f.).

¹⁸¹ Heinrich von Kleist an Christian Ernst Martini (18./19. 3. 1799) und an Ulrike von Kleist (12. 11. 1799), in: ders., Geschichte meiner Seele. Das Lebenszeugnis der Briefe, hg. v. Helmut Sembdner, Frankfurt/M. 1977, S. 15 u. 41. Nicht zufällig, daß Kleist dann in seinen Briefen, auf der Suche nach der markanten Formel für wahre Identität und unverstellte, nämlich: unvermittelte Kommunikation geradezu rastlos das Feld der Gold-, Geld- und Münzmetaphorik durchläuft – um diese Metaphorik schließlich zu verlassen, aus ihr herauszuspringen in eine des glühenden Metalls, der Hitze, des »höhere[n] Feuer[s]« (an Ulrike von Kleist [25. 11. 1800], ebd., S. 143f.). Vom »inneren Wert«, von der »Seele«, so Kleist, läßt sich gar nicht sprechen: »dieses ist gar kein Gegenstand für die Sprache« (an Wilhelmine von Zenge [12. 1. 1801], ebd., S. 158f.) – und wenn dennoch gesprochen wird, dann nur um den Preis einer Flucht durch die Metaphern (vgl. zur Goldmetaphorik: Heiner Weidmann, Heinrich von Kleist – Glück und Aufbegehren. Eine Exposition des Redens, Bonn 1984, S. 120ff.; für Hinweise danke ich Rainer Schlick).

¹⁸² Simonetti (s. Anm. 90), Vorrede, unpag.

¹⁸³ Achtung (s. Anm. 169), S. 38. Es wird beiläufig auf eine Begleitstrategie hingewiesen: auf »das unpartheyische Urtheil der dankbaren Nachwelt« zu setzen (ebd.). Die Nach-

sich selbst gehüllte Tugend – das ist die reine Innerlichkeit des Verdienstes, das seine Unschuld vor der ›Veräußerung‹ in die sogenannte Verstellung zu bewahren weiß.

Auf der Suche nach einer Lösung für das Problem der Verknüpfung von Moral und Karriere wird so die Tugend aufs Schweigen verpflichtet. Nur als schweigende, als stilles, in seiner Stille auf sich verweisendes Verdienst, darf sie sich äußern, nur so kann sie bleiben, was sie ist. Keine größere Distanz ließe sich errechnen zu jener Ermunterung der politisch-klugen Redekunst, man möge sprechen, wenn man gesehen werden wolle. Zu dieser Aufforderung, die geradezu als Motto über den Privatklugheitslehren stehen könnte,¹⁸⁴ bildet das den Tugendhaften zugemutete Schweigegebot die genaueste Opposition. Die Anekdote wird nun umformuliert:

»Sprich! damit ich dich kennen lerne!« rief ein alter Weiser einem jungen Fremdling zu. – »Ich dünkte, auch mein Schweigen spräche!« hätte dieser antworten können.«¹⁸⁵

Die dezidierte Empfehlung des Schweigens kann als eine Spitze des so antipolitischen wie antirhetorischen Affekts begriffen werden, als Zuspitzung der vehementen Kritik allen Scheins, aller Repräsentation und damit der ständischen Gesellschaft und speziell aristokratischer Ostentation. Häufig genug ist darauf hingewiesen worden, in dieser Kritik, in dieser Opposition statuieren und plausibilisieren sich ein genuin bürgerlicher Wert, der der Produktivität.¹⁸⁶ Und es scheint, als ob damit auch die

welt steht so für das providentielle Geschehen ein, welches in einem auf dasselbe Jahr datierten – in gebundener Rede gehaltenen – Text, der im übrigen ähnlich ausgerichtet ist, noch explizit Gott zugerechnet wird (Empfindungen eines Jünglings von seiner Bestimmung, und desselben würdige für die Zukunft gefaßte Entschliessungen, Halle 1765, S. 29f.). Auch hier der beruhigende Effekt für die Tugend: »Sich selbst genug thront sie im Herzen / Mit einer stillen Majestät.« (Ebd., S. 30)

¹⁸⁴ Der Topos taucht in der Tat in beinahe jeder politischen Klugheitslehre auf (siehe zusätzlich zu den oben bereits ausgewiesenen Stellen: Johann Christoph Rüdiger, Klugheit zu Leben, und zu Herrschen [...], Leipzig 1722, S. 143; Julius Bernhard von Rohr, Unterricht von der Kunst der Menschen Gemüther zu erforschen [...], 4. Aufl., Leipzig 1732, S. 134), und er läßt sich dort natürlich nicht in einen Gegensatz zur Moral manövrieren: »Ihr müsset bey aller Gelegenheit gefliessen seyn/ eure Gaben auffsvortheilhafteste an den Tag zu legen/ und darzustellen; denn verborgene Tugend ist wie ein unentdecktes Bergwerck.« (Menschliche Klugheit/ Oder die Kunst/ Wodurch ein Mensch Sich und sein Glück hoch empor bringen kan. Aus dem Englischen übersetzt, Wittenberg 1716, S. 353)

¹⁸⁵ August Gottlieb Meißner, Ueber Schweigen und Reden, in: Deutsches Museum, 9. Stk. (1782), S. 262–266, hier S. 263.

¹⁸⁶ Vor allem in Anschluß an Habermas' Lektüre des Briefes Wilhelm Meisters an den

Intention eines Klopstock-Epigramms angegeben sei, das der Kritik des für die Rhetorik konstitutiven ›Loquere, ut te videam‹ gewidmet ist:

»Eingeschränkte Einsicht
›Sprich, daß ich dich sehe.«
So scharf, wie dein Gesicht,
ist meines nicht.
Handle du, daß ich dich sehe.«¹⁸⁷

Die Schrift über die »Achtung, die man dem stillen Verdienst wiederfahren läßt,« bringt ihrerseits eine ähnliche Option ins Spiel: »unbekümmert über das Urteil der Welt« sich der notwendigen Stille auf dem »Pfad der Tugend« anheimzugeben,¹⁸⁸ soll zugleich vom Vollbringen »löblicher Handlungen«¹⁸⁹ begleitet sein – daß hierbei nur auf »de[n] innerliche[n] Werth der Handlungen«¹⁹⁰ zu sehen ist, versteht sich. Zieht man dies in Betracht, so bleibt aber dennoch unklar, wie die propagierte ›reine‹ Handlung gedacht werden könnte. Denn selbstverständlich braucht auch und gerade Handlung, sozusagen als kommunikativen Passierschein, Rede über diese Handlung, in der sie allererst kenntlich wird.¹⁹¹ Die vorliegenden popularphilosophischen Texte verfolgen ja selbst das Ziel, als Texte bestimmte Handlungen anderen gegenüber auszuzeichnen. So ist die Geste, mit welcher der Wert des Schweigens der in sich, in ihre Handlungen gehüllten Tugend exponiert wird, nur dem Anschein (ihrer Rhetorik) nach die Negation der Rhetorik. Denn zum einen bedient sie sich selbst, darin ganz traditionell, eines dissimulations-ironischen Tropus: Der Redner verneint, rednerisch geschickt, seine rednerischen Qualitäten und Absichten.¹⁹² Von der Sache her hat aber, darüber hinaus, diese Rede, welche dem Tugendhaften die Stille empfiehlt, teil am Einsatz einer ungewöhnlichen rhetorischen Figur (der

»klugen Werner« (Johann Wolfgang von Goethe, Wilhelm Meisters Lehrjahre, 5. Buch, 3. Kapitel, in: ders., Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, hg. v. Erich Trunz, Bd. 7, 9. Aufl., München 1977, S. 289) in: Habermas (s. Anm. 70), S. 26f.

¹⁸⁷ Friedrich Gottlieb Klopstock, Eingeschränkte Einsicht [1771], in: ders., Werke und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe, Abt. Werke, Bd. 2: Epigramme, hg. v. Klaus Hurlebusch, Berlin–New York 1982, S. 21f.

¹⁸⁸ Achtung (s. Anm. 169), S. 14.

¹⁸⁹ Ebd., S. 29.

¹⁹⁰ Ebd., S. 10.

¹⁹¹ ›Rede‹ ist zu verstehen im Sinne des Formularbegriffs bei Jürgen Frese, Prozesse im Handlungsfeld, München 1985, S. 148ff.

¹⁹² Ohne allerdings in diesem Traktat zur so konzis-mustergültigen Sentenz zu finden wie Antonius in Shakespeares *Julius Caesar* (III,2): »I am no orator« (vgl. Heinrich F. Plett, Einführung in die rhetorische Textanalyse, 5. Aufl., Hamburg 1983, S. 97).

Negation der Rhetorik): des bedeutenden, des ›tiefen‹ Schweigens.¹⁹³ Daß nichts geeigneter wäre, dem Tugendhaften und dem Blöden aus der Klemme zu helfen, soll im folgenden gezeigt werden.

Dazu ist es allerdings zunächst notwendig, die obige Darstellung der Konzepte zärtlich-empfindsamer Interaktion zu reformulieren, nun aber unter dem Gesichtspunkt, der sie selbst als eine Rhetorik erscheinen läßt. Daß diese Perspektive nicht zu einer Terminologie zwingt, welche den vorgeführten Texten fremd wäre, markiert bereits deren spezifische Qualität, um die es hier geht. Indem die bürgerlichen Identitätsprogramme Rhetorik ausschließen, schließen sie Rhetorik ein; und umgekehrt gewinnt diejenige Rhetorik, welche in den Entwürfen einer Interaktion identischer Tugendhafter beschlossen liegt, über die Proklamation des Ausschlusses von Rhetorik ihre Konturen.¹⁹⁴ Daß sie selbst eine Rhetorik implizieren, genauer: eine ganz bestimmte präferieren, liegt aber in den betreffenden Texten selbst zutage.¹⁹⁵ Einerseits träumen sie, wie gezeigt, von einer zärtlichen Identität der Person, welche jede Möglich-

¹⁹³ In traditionellen Rhetoriklehren hat dieses Phänomen als ›Figur‹ keinen Platz; es müßte sich in deren Kontext (etwa neben der Aposiopese als einem der wenigen Fälle, in welchen das Schweigen – freilich nur in Funktion des Abbrechens der Rede – überhaupt Gegenstand wird) reichlich fremd ausnehmen (vgl. zur rhetorischen Tradition Otto Seel, Quintilian oder Die Kunst des Redens und Schweigens, Stuttgart 1977, S. 326ff.). Wollte man nach ›Vorläufern‹ Ausschau halten, wäre an die Zeichen der pietistischen ›stillen‹ Gemütsverfassung, vor allem aber an das zweideutige *silentium obsequiosum* zu denken, welches sowohl ehrerbietiges Schweigen gegenüber einer katholischen Lehrmeinung ist, als auch zugleich als Ausdruck der Nichtzustimmung fungiert (vgl. Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9, Freiburg 1964, Sp. 754). – Siehe im übrigen auch die Analyse des »deep silence« bei Bernard P. Dauenhauer, On Silence, in: Research in Phenomenology 3 (1973), S. 9–27, hier S. 18ff.

¹⁹⁴ Ästhetisch entspricht dem die Rezeption bzw. Neufassung des *naïveté*-Ideals seit der Mitte des 18. Jahrhunderts. Ist *naïveté*, wie *négligence*, im 17. Jahrhundert als (Resultat des) *art caché* gefaßt gewesen (vgl. Gerhard Berger, Zum ›Naïveté-Ideal im Gattungssystem des 17. Jahrhunderts, in: Rolf Klopfer (Hg.), Bildung und Ausbildung in der Romania, Bd. 1: Literaturgeschichte und Texttheorie, München 1979, S. 371–384, hier S. 374), so wird sie nun gerade in der Differenz zum *art caché* (›Verstellung!) gefaßt und erscheint dann folgerichtig nicht mehr als Resultat (von Kunst), sondern als Ursprung (eines patriarchalischen Naturzustands o.ä.). Vgl. Henn (s. Anm. 67), S. 240ff., Geitner (s. Anm. 102), S. 205ff. sowie, knapp zusammenfassend, P. Probst, Art. »Naiv, Naïvetät«, in: Ritter (s. Anm. 51), Bd. 6, 1984, Sp. 359–362. Henn bemerkt anhand des exemplarischen Falls von Wielands *Abhandlung vom Naiven* zu Recht: »Nun fehlt in der Kontrastierung von gesellschaftlicher Verlogenheit und naiver Ehrlichkeit aber das eigentlich ästhetische Moment im Begriff des Naiven.« (Henn [s. Anm. 67], S. 241) – Auch hier das merkwürdige Zugleich von Einschluß und Ausschluß.

¹⁹⁵ Vgl. Jochen Schmidt, Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945, Bd. 1: Von der Aufklärung bis zum Idealismus, Darmstadt 1985, S. 58f.

keit einer – als Verstellung denunzierten – Darstellung ausschliesse; andererseits kann daneben und gleichzeitig eine *Zeichen- und Mittel-Lehre der Zärtlichkeit*¹⁹⁶ ihren Platz finden. Einerseits polemisiert der *ehrlche Mann* gegen »die Puppen der Modeseelen, die das reine gesellige Leben nur verstellen,« andererseits weiß er sehr wohl, »daß das gesellige Leben Ordnung und gewisse kleine Auszierungen gebraucht«.¹⁹⁷ Einerseits schätzt man den natürlichen Ausdruck, andererseits wird vorausgesetzt, daß die intendierte »Sprache des Herzens«¹⁹⁸ immer eine Sprache, und zwar eine besonders kunstvolle, bleibt.

Vor allem gibt es selbstverständlich, bei – oder gerade aufgrund? – aller Forcierung jener Utopie von im Umgang einander transparent begegnender Aufrichtiger zugleich das Wissen um die unhintergehbare wechselseitige Opazität von Alter und Ego. Der Mensch hat kein Fenster in seiner Brust, durch das ihn sein Gegenüber beobachten und beurteilen könnte. Zwar sträubt man sich vehement gegen den Gedanken, daß die Opazität der Individuen für Gesellschaft gerade konstitutiv sein könnte.¹⁹⁹ Gesellschaft soll eine Veranstaltung sein, in der alle Beteiligten »mit vereinigten Kräften eine gemeinschaftliche Glückseligkeit zu befördern« suchen, und deshalb müsse es Sicherheit darüber geben, was den einzelnen wirklich bewege, was seine »wahre Gesinnung« sei. Doch das ist nicht möglich: »Allein, niemand kann des anderen Gedanken unmittelbar einsehen. Niemand kann also eines andern Gesinnung unmittelbar erkennen.«²⁰⁰ Damit ist das Problem doppelter Kontingenz formuliert, auf das die zärtliche Interaktionsmoral Antworten zu geben sucht: Alter und Ego, für einander undurchschaubar, »müssen sich wechselseitig als kontingent handelnd interpretieren«.²⁰¹ Das Problem, das sich unter die-

¹⁹⁶ Zeichen- und Mittel-Lehre der Zärtlichkeit, in: *Der Gesellige, eine moralische Wochenschrift*, Halle 1749, 129. Stk., S. 273–278.

¹⁹⁷ Simonetti (s. Anm. 90), S. 88.

¹⁹⁸ Entwurf einiger Abhandlungen vom Herzen, Frankfurt u. Leipzig 1773, S. 162.

¹⁹⁹ Vgl. nur Naumanns Polemik »Ueber einen falschen Gedanken des Herrn von Rochefoucault« (in: ders. [s. Anm. 80], S. 137–142). La Rochefoucaults These, »[d]ie Menschen würden nicht lange mit einander in Gesellschaft leben, wenn nicht einer den andern betrügen könnte«, müsse als Kriegserklärung begriffen werden: »Man kan dergleichen nie behaupten, ohne die Absicht der Menschlichkeit den Krieg anzukündigen, und die Grundsäulen des gemeinen Wohl umzustürzen.« (Ebd., S. 138) Nur »in der Schule des Machiavells erzogene Bösewichter« würden solche Thesen vertreten (ebd., S. 140).

²⁰⁰ Franzen (s. Anm. 64), S. 5. Folglich bleibt gegenüber dem, der »anders redet und handelt, als seine Gedanken und Gesinnungen in der That beschaffen sind«, nur Kritik: Er handelt als Störer der »Hauptabsicht der menschlichen Gesellschaft.« (Ebd., S. 5f.)

²⁰¹ Luhmann (s. Anm. 73), S. 45.

sen Bedingungen stellt, nämlich die Unwahrscheinlichkeit der Integration divergierender Perspektiven in eine gelingende Kommunikation, soll in den hier in Frage stehenden Texten über Moral einer Behandlung zugeführt werden,²⁰² das heißt durch Zuteilung und Entzug von Achtungserweisen, die sich auf wechselseitig vorauszusetzende Achtungsbedingungen beziehen können. Indem aber die zärtliche Moral Aufrichtigkeit ins Zentrum ihres Bedingungskatalogs stellt, wiederholt sie nur das Problem, dem sie begegnen will; genauer: in dieser Weise das Augenmerk auf Identität zu richten, zwingt zur Entdeckung der Inkommunikabilität von Aufrichtigkeit.²⁰³ Dem entspricht die Konstatierung:

»Das einzige Mittel, wodurch ein Mensch des andern Gedanken und Gesinnungen kennen lernet, sind die äußerlichen Zeichen, welche der eine gegen den andern, in seinen Worten und Handlungen, von sich giebt.«²⁰⁴

Die Differenz von »Gedanken und Gesinnungen« einerseits und »äußerlichen Zeichen« andererseits, von Sein und Schein, von Innen und Außen läßt sich nicht nur nicht umgehen. Vielmehr wird im Umgehungsversuch die konstitutive Bedeutung der Differenz prägnant.²⁰⁵ Sie durch die Kumulation moralischer Appelle aus der Welt schaffen zu wollen – was gleichzeitig immer auch versucht wird –, verspricht kaum Aussicht auf Erfolg. Die Konzession an die sogenannten äußerlichen Zeichen und die in deren »Äußerlichkeit« stets mitgegebene Möglichkeit der Verstellung führt jedoch zu keiner Revision des Identitätskonzepts, sondern zu dessen Supplementierung – durch eine Rhetorik.

Sie gewährleistet die Codierung der Sprache des Umgangs als »Sprache des Herzens«, indem sie die Unmöglichkeit unmittelbarer Kommunikation zwar zum Ausgangspunkt nimmt, aber eine Form zur Verfügung stellt, in der ein Gedanke so formuliert werden kann, »wie er dastehen würde, wann ihn das Herz ohne Hülffe der Sprache hätte ausdrücken können«.²⁰⁶ So ist diese Rhetorik die Kunst, »eine Rede ohne alle

²⁰² Zu funktional äquivalenten Problemlösungen siehe Luhmann, ebd., S. 63ff. Die dort als »Anschlußrationalität« bezeichnete Alternative ist genau diejenige, gegen welche gewendet sich die bürgerlichen Moralprogramme des 18. Jahrhunderts formulieren.

²⁰³ Luhmann (s. Anm. 113), S. 207: »Aufrichtigkeit ist inkommunikabel, weil sie durch Kommunikation unaufrichtig wird. Denn Kommunikation setzt die Differenz von Information und Mitteilung und setzt beide als kontingent voraus.« (Vgl. auch ders., Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität, Frankfurt/M. 1982, S. 153ff.)

²⁰⁴ Franzen (s. Anm. 64), S. 5.

²⁰⁵ Das prominenteste Beispiel in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts dürften wohl Lavaters *Physiognomische Fragmente* und die daran anschließenden Debatten sein. Vgl. dazu unten, Kap. III.4.3.

²⁰⁶ Entwurf einiger Abhandlungen (s. Anm. 198), S. 164.

Kunst,« als »Ausflus der reinsten Gefühle«²⁰⁷ zu organisieren. Sie hat nun dementsprechend mit der multipel fungiblen Rhetorik, wie sie im Dienst der Privatpolitik stand, nur wenig gemein. Bestimmt sich die zärtlich-empfindsame Interaktion gegenüber den Klugheitslehren als Einschränkung auf bürgerlichen Umgang unter Gleichen, so impliziert sie, ganz parallel dazu, bezogen auf die Skala rhetorischer Stillagen die Limitation auf den mittleren Stil. Der bürgerlich-menschlichen Interaktionsmoral entspricht rhetorisch das der sanften Affektstufe des Ethos korrelierende *Genus medium*.²⁰⁸ Die Form selbst, in der gesprochen und geschrieben wird, ist so moralisch qualifiziert. Man spricht und verhält sich »natürlich«, und damit ist der Aufrichtigkeit ein Genüge getan. Vor diesem Hintergrund sind dann Aussagen zu verstehen wie die, daß die Orientierung an der Maßgabe des »Natürlichen« einerseits »uns [...] in unsern Handlungen angenehmer,« andererseits darüber hinaus: »ich möchte fast sagen, auch ehrlicher, machen« würde!²⁰⁹ Die Erfüllung einer Stilforderung reicht hin, auch die Bedingungen zärtlicher Interaktion als erfüllt zu signalisieren. Rückfragen, welche in die Aporie der Inkommunikabilität führten, erübrigen sich dann.

Der mittlere Stil wird nun vornehmlich als Sprache der einfachen Empfindungen ausgelegt und entsprechend körpersprachlich angereichert. Man weint, man blickt mitleidig, man seufzt. Die Emphase apopiopetisch-elliptischen Sprechens erfreut sich besonderer Beliebtheit, denn das Stocken der Rede, der Übergang zur an den Möglichkeiten der Beredsamkeit verzweifelnden beredten Geste ist als Ausdruck des Un-

²⁰⁷ Diese prägnante Charakterisierung findet sich – als Beschreibung einer von ihm aus dem Stegreif gehaltenen Dankesrede an Freunde – bei Johann Salomo Semler, Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt, Halle 1781, 1. Tl., S. 335. Zum »Unbehagen an der Rede, wie es sich seit Mitte des 18. Jahrhunderts herauskristallisiert hat« und auch aus der zitierten Wertschätzung der »Rede ohne alle Kunst« spricht, vgl. allg. Jürgen Fröchling/Gert Ueding, Literarische Wirkungsabsicht und rhetorische Tradition im 18. Jahrhundert, in: Ueding [Hg.], Einführung in die Rhetorik. Geschichte – Technik – Methode, Stuttgart 1976, S. 100–155, hier S. 115.

²⁰⁸ Siehe hierzu: Klaus Dockhorn, Die Rhetorik als Quelle des vorromantischen Irrationalismus in der Literatur- und Geistesgeschichte, in: ders., Macht und Wirkung der Rhetorik. Vier Aufsätze zur Ideengeschichte der Vormoderne, Bad Homburg–Berlin–Zürich 1968, S. 46–95, hier insbesondere S. 88; Jäger (s. Anm. 67), S. 78f.; Wegmann (s. Anm. 53), S. 34f.

²⁰⁹ Johann Friedrich Gensike, Gedanken über das Natürliche und Unnatürliche in der menschlichen Denkungsart, Reden und Handlungen, Dresden 1765, S. 6. Umgekehrt und dazu komplementär führt derselbe Autor dann zum »Unnatürliche[n]« aus: »Darunter rechne ich die Verstellung. Wir werden niemahls unnatürlicher, als in dieser Handlung.« (Ebd., S. 142)

aussprechlichen codiert.²¹⁰ Die Performanz des Nicht-Sprechen-Könnens besiegelt geradezu dieses Unaussprechliche. »Ich schwieg still oder konnte vielmehr nicht reden« – kein besserer Ausdruck könnte gefunden werden, die »Entzückung« eines zärtlichen Einverständnisses²¹¹ plausibel zu machen. Gellerts Roman *Leben der schwedischen Gräfin von G****, dem dieses Beispiel entnommen ist, läßt sich streckenweise in der Art eines ›Gesten-Stellers‹ lesen, der zusammenfaßt, was in der den zärtlichen Umgang propagierenden Literatur zur Codierung dieses Umgangs entwickelt worden ist. Darin dokumentiert sich zugleich, welche Rolle dem Schweigen im zärtlichen Stil zukommt. Es begegnet nicht nur als das Phänomen der vor Empfindung versagenden und in diesem Versagen der Empfindung zu ihrem Ausdruck verhelfenden Stimme, sondern rückt, gleichsam Autonomie gewinnend, zum organisierenden Zentrum zärtlichen Zeichenaustauschs auf. Etwa in jenem exponierten Moment, da in Gellerts Roman das miteinander vertraute, nur durch das böse Geschick politischer Intrigen einander aus den Armen getriebene Personal nach langen Jahren einander wiederfindet: Komplimente versagen (selbstverständlich, alles andere wäre eklatanter Stilbruch) in einem stammelnden »ich -- ich -- ja, ja, Sie sind es --«, die Zärtlichen umarmen sich und empfinden »das Vergnügen der Freundschaft« als »Wollust«, so berichtet die schwedische Gräfin, um dann, nicht ohne in einen leicht didaktischen Ton zu verfallen, fortzufahren:

»Man sieht einander schweigend an, und die Seele ist doch nie beredter als bei einem solchen Stillschweigen. Sie sagt in einem Blicke, in einem Kusse ganze Reihen von Empfindungen und Gedanken auf einmal, ohne sie zu verwirren.«²¹²

In dieser Weise ist das Schweigen das Integral glückender Kommunikation schlechthin; alle Teilnehmer kommen, und zwar gleich mit ganzen Reihen von Empfindungen und Gedanken, zu ihrem Recht in der Ordnung einer idealen Gleichzeitigkeit, in der die beteiligten Männer und Frauen »alle ein Freund«²¹³ werden. Schweigend, als Schweigen organisiert sich die Feier wechselseitiger Anerkennung.²¹⁴ Empfindsamkeit

²¹⁰ Vgl. dazu auch Walter Müller-Seidel, *Das stumme Drama der Luise Millerin*, in: Klaus L. Berghahn/Reinhold Grimm (Hg.), *Schiller. Zur Theorie und Praxis der Dramen*, Darmstadt 1972, S. 131–147.

²¹¹ Christian Fürchtegott Gellert, *Leben der schwedischen Gräfin von G**** [1. Aufl. 1747/1748, 2. Aufl. 1750], hg. v. Jörg-Ulrich Fechner, Stuttgart 1975, S. 133.

²¹² Ebd., S. 116.

²¹³ Ebd.

²¹⁴ Anerkannt und bestätigt wird damit die moralische Perfektion der Beteiligten, denn

macht sie möglich; nur in ihr, nur in dieser, mit Herder zu reden, Welt »gute[r] Menschenart« sind die Voraussetzungen sympathetischen gegenseitigen Verständnisses gegeben. Denn es »erkennt nur Seele die Seele«. Im – wie immer utopischen – Milieu der Empfindsamen kann die »heilige, liebe Stille zarter, bescheidner Gemüter« sich zur Geltung bringen.²¹⁵ Es versteht sich, daß es hier Blödigkeit im oben skizzierten Sinne nicht geben kann oder vielmehr nicht geben soll.²¹⁶ Für ein Verhalten, das den äußeren Zeichen – des Verstummens und des Verfehlens des richtigen Worts – nach immerhin Blödigkeit genannt werden könnte, lassen sich in diesem Kontext, polemisch gegen den »Alltagsschwätzer« gewendet, weihevollere Worte finden: »Der edle Mensch hat die Himmelsleiter in sich, die er erst hinauf sein muß, ehe ihm ein Wort entfahre«.²¹⁷ Nur ein kleiner Schritt trennt dieses empfindsam aufgewertete Schweigen dann noch von der rückhaltlosen Sakralisierung, die der Erzähler in Karl Philipp Moritz' *Andreas Hartknopf. Eine Allegorie* vornehmen wird:

»Wenn wir oft so miteinander aus dem Innersten unsrer Seelen heraus sprachen, so war es eine Zeitlang, als ob wir unsre Ichheit miteinander vertauscht hätten, wir fühlten uns ineinander – die innerste Folge der Gedanken des einen war für den andern nicht mehr verschlossen. –

Auf diese Weise unterhielten wir uns ohne Sprache – Es herrschte zwischen uns ein bedeutendes geistvolles Stillschweigen, das der Engländer »a

natürlich ist deren Liebe in Gellerts Roman als Vollkommenheitsliebe motiviert; zur Teilnahme am Freundschaftszirkel ist nur zugelassen, wer dem Ideal tugendhafter Gelassenheit entspricht. All dies wird im Schweigen mitkommuniziert; es ist mit der Geschichte der jeweiligen Tugendprüfungen gesättigt.

²¹⁵ Johann Gottfried Herder, Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele [1778], in: ders., Sämtliche Werke, hg. v. Bernhard Suphan, Bd. 8, Berlin 1892, S. 165–235, hier S. 228. Das andernorts verkannte Individuum soll im Verkehr der Zärtlichen erkannt werden können, denn zu deren Wissen gehört, daß »edle und große Herzen« existieren, »die sich so wenig äußern können, daß man sie nur errathen muß. [...] Der redliche Mann ist nicht ganz ausgebildet worden; die Natur scheint seine Mine, seinen Anstand, oder seine Sprache vergessen zu haben, weil sie sich mit seiner Seele gar zu lange beschäftigt hat.« (Der Jüngling [s. Anm. 112], Bd. 2, 41. Stk., S. 7) Der zärtliche Code gleicht dies aus, indem er das Schweigen zum Sprechen bringt.

²¹⁶ Es gibt sie freilich doch und muß sie geben; und zwar gerade deshalb, weil es sich eben bei Zärtlichkeit und Empfindsamkeit, so sehr sie als »Natur« behauptet werden, um die Sprache einer Rhetorik handelt. Demgemäß kann beim Eintritt in die zärtliche Geselligkeit und bei deren Vollzug selbstverständlich jemand das *aptum* der »zärtlichen Höflichkeit« verfehlen und relativ dazu »eine ubelangebrachte Blödigkeit« zeigen. In diesem ärgerlichen Fall, in dem jemand blöde wird (und dies etwa zu erkennen gibt, indem er an der falschen Stelle schweigt), statt die Annehmlichkeiten menschlichen Umgangs unbeschwert zu genießen, reagieren die Zärtlichen – mit Mitleid: »Ein Blöder kennt keinen von diesen Vortheilen.« (Daphne [s. Anm. 156], S. 20; vgl. auch ebd., S. 19)

²¹⁷ Herder (s. Anm. 215).

Silent Conversation« nennt – und welches man aus unsern faden Gesellschaftszirkeln immer mit Gewalt zu verscheuchen sucht – indem man dieses heilige Stillschweigen für eine Beleidigung des Wohlstandes hält. –«²¹⁸

Hier ist nicht einmal mehr ein Blick oder ein Kuß zum Funktionieren des schweigenden Austauschs erfordert. Kommunikation findet in einer Form statt, die – an mystische Kommunion erinnernd – im Schweigen das Innerste der Freunde miteinander kurzschließt.²¹⁹

Darüber hinaus wird an dieser Beschreibung zärtlich-empfindsamen Schweigens die Doppeltheit seiner Bestimmung faßbar: Es ist sowohl Inbegriff von Kommunikation als auch Inbegriff von deren Form. Als rhetorische Form (oder: als Element eines Stils) wird es abgesetzt von den Usancen des »Wohlstandes« in »unsern faden Gesellschaftszirkeln«. ²²⁰ Darin trifft sich der Erzähler der *Hartknopf*-Allegorie mit der *schwedischen Gräfin*: Auch das tiefe Schweigen, in dem sich jene kleine Gesellschaft als einander zugehörig wiedererkennt, steht in Kontrast zur wortreich-oberflächlichen Geschwätzigkeit eines »uns so unähnlichen« Menschen,²²¹ der beständig die empfindsame Szene mit, »nach seinen Gedanken, ganz sinnreich[en]« Ausrufen und Komplimenten stört.²²² Indem es sich in dieser Differenz zur Äußerlichkeit einer nach Maßgabe traditioneller Rhetorik erfolgenden Rede bestimmt, ja, in dieser Differenz erst seine ganze unauslotbare Tiefe entfaltet, ist dem »bedeutende[n]« Schweigen aber zugleich auch eine aggressive Wendung nach außen mitgegeben, gegenüber denen, die sich nicht zur im Schweigen repräsentierten zärtlich-empfindsamen Tugend verstehen wollen.

Nun ist festzuhalten, daß dem Ethos, da ihm die Bewährung gegenüber einem ihm indifferenten oder feindlichen Außen aufgegeben ist, immer schon eine Dimension des Pathos eigen ist: Außerhalb des zärtlichen Umgangs selbst wird Zärtlichkeit – erhaben. Nichts anderes hatte ja auch Naumann mit seiner Forderung »erhabener Sitten« in Rechnung gestellt als einen Programmpunkt der Zärtlichkeit selbst: »Diese Zärtlichkeit ist so weit von der Schwachheit entfernt, daß sie vielmehr die

²¹⁸ Karl Philipp Moritz, Andreas Hartknopf. Eine Allegorie [1786], in: ders., Werke, hg. v. Horst Günther, Bd. 1: Autobiographische und poetische Schriften, Frankfurt/M. 1981, S. 401–470, hier S. 426f.

²¹⁹ Vgl. dazu auch Karl N. Renner, »... laß das Büchlein deinen Freund seyn«. Goethes Roman »Die Leiden des jungen Werthers« und die Diätetik der Aufklärung, in: Günter Häntzschel et al. (Hg.), Zur Sozialgeschichte der deutschen Literatur von der Aufklärung bis zur Jahrhundertwende. Einzelstudien, Tübingen 1985, S. 1–20, hier S. 17f.

²²⁰ Moritz (s. Anm. 218), S. 427.

²²¹ Gellert (s. Anm. 211), S. 117.

²²² Ebd., S. 116; vgl. auch S. 121.

Quelle der erhabensten Handlungen, der Großmuth und des wahren Heldenmuthes wird.«²²³ Die Probleme, die ein solches Programm praktisch mit sich bringt, sind oben bereits umrissen worden. Im jetzt vorliegenden Zusammenhang erscheinen sie als solche des Stilgebrauchs, damit aber als kaum weniger vertrackt. Denn wenn auch von jenem moralischen Auftrag, dem Höherständischen, gar dem König die Wahrheit zu sagen, abgesehen wird: Selbst bloß das Stilideal bürgerlicher Kommunikation jedem zumuten zu wollen, beispielsweise einen »natürlichen« Brief à la Gellert an die falsche Adresse zu richten, führte möglicherweise zu fatalen Konsequenzen. Plastisch geschildert:

»Mein Herr! haben sie Geschmack? denken sie natürlich oder unnatürlich? sind sie wider den Canzeley=Stilus [...]? Wäre nun zum Unglück das letztere, so würde man, wenn man auch Gellertsche Geschicklichkeit hätte, doch nicht, wie Gellert, schreiben dürfen. Es würde heißen: Man giebt mir meine Titel, meinen Respect nicht, er schreibt, als wenn er an seines gleichen schriebe, er muß sehr stolz seyn, daß er nicht mehr Ehrerbietung vor mich zeigt. [...] Und was hülfe mir es alsdenn, wenn ich über meinen Geschmack einen Gönner verlöhre, der noch darzu glaubte, ich wisse nicht zu leben.«²²⁴

Wiederum begegnet so das Paradox des Zugleichs von Tugend und Karriere, nun dergestalt, daß die Formen, welche den Tugendprojekten korrelieren, mit den Notwendigkeiten des Fortkommens kollidieren. Das Durchhalten des »natürlichen« Stils würde als Indecorum begriffen und somit auch das Pathos, welches der Geste der Universalisierung des Ethos zugehört, als solches gar nicht erscheinen, sondern eben nur als Ungehörigkeit, als Geschmacklosigkeit. Erst recht gälte dies, wenn die pathetische Dimension durch die Wahl einer »hohe[n] Sprache« explizit markiert werden sollte; dies wäre schier lächerlich.²²⁵ Vor ähnliche Probleme sieht sich der »redliche Mann« gestellt, wenn er in Gesellschaften kommt, in denen die »Kunst mit Französischendeutsch nichtswürdige Dinge zu sagen« die Szene prägt:

²²³ Gedanken von der Zärtlichkeit (s. Anm. 74), S. 707. Vgl. auch Anton Friedrich Büsching, Grundriß der Redekunst, in einer Einladungsschrift mitgetheilt, Berlin 1771, S. 8: »das wahre Erhabene, wird von allen empfindsamen Leuten [...] dafür erkannt.« Erst mit breiterem Einsetzen der Empfindsamkeitskritik kann dann das Erhabene kategorisch der Empfindsamkeit entgegengesetzt werden (vgl. etwa C. P. Iffland, Ueber die Empfindsamkeit. Ein Fragment einer Abhandlung über die heroischen Tugenden, in: Hannoverisches Magazin, 21. u. 22. Stk. [13. u. 17. 3. 1775], Sp. 321–340).

²²⁴ Gensike (s. Anm. 209), S. 41.

²²⁵ »Es ist lächerlich, wenn ein Mensch, der im Unglück ist, eine hohe Sprache führt, und noch lächerlicher ist es, wenn es gegen Menschen geschieht, die Schiedsrichter von seiner Bestimmung seyn, oder wahrscheinlich werden können. [...] Ich werde viel Mühe haben, wenn mir die Armuth aus Augen und Aufzug siehet, Reichere zu bereden, daß ich ihnen gleich bin, oder sie gar übersehen kann.« (Gensike [s. Anm. 209], S. 145f.)

»Gewiß in solchen Versammlungen ist der ehrliche Mann beschwerlich und unangenehm. Seine Treuherzigkeit und Wahrheit ist der Vorwurf des Gelächters [...]. Man nennet es Grobheit, wenn er die Wahrheit sagt.«²²⁶

Seine Verkehrsformen werden nicht, wie es seinem Selbstverständnis entspräche, als »wahre Höflichkeit« (nämlich als »aufrichtig höflich«)²²⁷ gewertet, sie erscheinen statt dessen als »ungesittete Lebensart!«²²⁸ In der Liste der dem ehrlichen Mann zuzurechnenden Verhaltensweisen in solcher Gesellschaft findet sich nun aber auch eine, welche einen – wie mir scheint, den einzigen – Ausweg aus dem Dilemma, in dem sich der Zärtliche in einer unzärtlichen Umgebung befindet, weist: »Er schweiget zu vielem stille«.²²⁹

Mit diesem Schweigen sieht der zärtliche Code diejenige Form vor, in welcher sich, ganz analog zur Behandlung der Aufrichtigkeits- und Bescheidenheits-Paradoxien, auch das Paradoxon der tugendhaften Karriere – wenigstens vorläufig – auflösen, entparadoxieren läßt.²³⁰ Das Schweigen bildet das Formular, in welches die einander ausschließenden und doch beide gleich notwendigen Forderungen eingetragen werden können. Indem der ehrliche Mann schweigt, erfüllt er einerseits die Forderungen des Ethos, und zwar im doppelten, rhetorischen und moralischen Sinn. Denn es handelt sich bei seinem Stillschweigen nicht bloß um ein Verschweigen als Element politisch-klugen Agierens – letzteres hatte ja auch nicht unbedingt gemeint, im Schweigen zu verharren, sondern vor allem, die Rede auf anderes zu lenken oder sie auf das, was es zu verschweigen galt, gar nicht erst kommen zu lassen. Vielmehr ist sein Schweigen kritisch (gemeint); es signalisiert – bescheiden, wie es sich gehört –²³¹ Nichtzustimmung und verweist obendrein auf die Werte

²²⁶ Simonetti (s. Anm. 90), S. 71.

²²⁷ Ebd., S. 70. Es sei angemerkt, daß Aufrichtigkeit hier die Funktion einer Stil­kategorie hat: »Ein ehrlicher Mann ist aufrichtig höflich. Hieraus folgt: Er meidet [...] die niederträchtigen Ausdrücke des Pöbels und die gekünstelten Wortfügungen der Schmeichler und Wortkrämer.« (Ebd.)

²²⁸ Ebd., S. 71.

²²⁹ Ebd., S. 71f.

²³⁰ Zum Begriff der »Entparadoxierung« und zu deren möglichen Verfahren: Niklas Luhmann, Brauchen wir einen neuen Mythos?, in: ders., Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, Opladen 1987, S. 254–274.

²³¹ Vgl. auch folgende Empfehlung an jenen Menschen, »der, so sehr er es auch verdient, dennoch von andern Menschen nicht geehret wird«, also an das »verkannte« bürgerliche Individuum: Der Betroffene solle »aller seiner Thätigkeit [...] einen gewissen Anstrich von Mangel an Munterkeit beimischen, allenthalben eine gewisse Art von Trübsinn über seine Handlungen ausbreiten, damit seine innere Empfindung sichtbar werde, und er doch dabey die Eigenschaften eines verständigen Mannes behauptete.« (Schack Her-

und die Kommunikationsform zärtlicher Tugend. Insofern bildet es eine Realisierung des Ethos im Konflikt. Und – so merkwürdig dies klingen mag – es enthält als Interpretationsmöglichkeit auch die Konnotationen des Erhabenen.²³² Denn es befindet sich im Einklang mit einer Konzeption, welche die Partizipation des Bürgers an der Sphäre des Erhabenen gerade dadurch gesichert sieht, daß dessen »Privattugenden [...] sich gleichsam in sich selbst [...] verbergen«: Je weniger die Ausübung dieser Tugenden »in die Augen fällt, und die Aufmerksamkeit und Bewunderung der Welt erregt, je mehr sie sich gleichsam in ihren eigenen Glanz versteckt, desto erhabener scheint ihre gesetzte [...] Ausübung zu sein.«²³³ Die »in sich selbst gehüllte«, sich jeden Hinweises auf sich selbst enthaltende und eben dadurch auf sich verweisende Tugend steht im Schweigen für ihre Identität ein. Andererseits aber – und nur indem beide Seiten zusammenkommen, erfüllt es seine vermittelnde Funktion – bietet sich das Schweigen auch Interpretationen an, welche von diesem kritischen Aspekt absehen. Es paßt nämlich in die herrschende Ordnung der Konversation, zumal jener folgenreichen mit Höhergestellten, bei der die Regel gilt: Man muß »bey vornehmen Herren schweigen, wenn man nehmlich nicht weiß, daß es ihnen angenehm ist, discouriren zu hören«.²³⁴ Und in Einklang damit kann das Schweigen Züge dissimulierend-strategischen Verhaltens annehmen: »Ein bescheidenes und ehrerbietiges Stillschweigen wird allezeit nützlicher seyn, als die feinste und geistreichste Offenherzigkeit.«²³⁵ Dieses Stillschweigen wird dann als mit Aufrichtigkeit vereinbar gedacht, mit ihm rückt also an unauffälliger Stelle jener Klugheitsvorbehalt in das Konzept der Aufrichtigkeit wieder

mann Ewald, Ueber das menschliche Herz. ein Beytrag zur Charakteristik der Menschheit, Erfurt 1784, Bd. 1, S. 115 bzw. 117f.) Vor Melancholie und Misanthropie wird zugleich gewarnt.

²³² Das Erhabene (»in den Sitten«) gehört auch zum Bezugshorizont des *ehrliehen Mannes*: »Sein Vorsatz ist allezeit edel, erhaben, tugendsam« (Simonetti [s. Anm. 90], S. 73).

²³³ Christian Cay Lorenz Hirschfeld, Versuch über den grossen Mann, Leipzig 1768, S. 258. Vgl. auch ders., Betrachtung über die heroischen Tugenden, o.O. 1770. Zum Thema allg.: Heinz Schlaffer, Der Bürger als Held. Sozialgeschichtliche Auflösungen literarischer Widersprüche, Frankfurt/M. 1973; H. C. Finsen, Bürgerliches Bewußtsein zwischen Heroismus und Legalität am Ende des 18. Jahrhunderts. Eine literatursoziologische Studie, in: GRM N. F. 28 (1978), S. 21–35.

²³⁴ Art. »Schweigen«, in: Zedler (s. Anm. 2), Bd. 36, 1743, Sp. 244–246, hier Sp. 244.

²³⁵ Stockhausen (s. Anm. 62), S. 164. Interessant die Begründung, welche ihrerseits Bezug nimmt auf folgenreiche asymmetrische Kommunikation: »So viel Klugheit man auch bey dem Sprechen zu Hülfe nimmt, so ist es doch allezeit Sprechen. Die Großen und die Leute der Welt glauben einmal im Besitze zu seyn, unsere Worte nach ihrem Gefallen auszulegen, und sie lassen ihre Meynung nicht leicht fahren, die sie einmal davon angenommen haben.« (Ebd., S. 165)

ein, den die hyperbolische Gleichsetzung von Aufrichtigkeit und Offenherzigkeit zu eliminieren trachtet.

Das Schweigen des zärtlichen Menschen in einem gesellschaftlichen Kontext, in welchem seine Optionen nicht geteilt werden, ist mithin außerordentlich zwei- bzw. mehrdeutig. Es trägt selbst alle Merkmale eines Paradoxons und erfüllt so die Funktion eines ›Gegenparadoxons‹ gegenüber der Anforderung, moralische Identität und Karriere im Dienst der Selbsterhaltung miteinander zu verknüpfen. Als schweigende vermag Kritik Affirmation und Affirmation ihrerseits Kritik präsent zu halten; und deshalb kann das Schweigen als Einheit der Differenz von Identität und Karriere, von Moral und Politik Verwendung finden. Die Einheit ist aber so nur repräsentierbar um den Preis einer erneut paradoxen Form. Folgt man Ferdinand Heinrich Lachmann, der am Ende des Jahrhunderts die Formen des Paradoxalen erörtert und eine Typologie dieser Formen entwickelt hat,²³⁶ so ist das hier in Frage stehende Schweigen an prominenter Stelle unter der Kategorie »d[es] praktische[n] Paradoxon[s], oder d[es] Paradoxe[n] des gemeinen Lebens«²³⁷ zu rubrizie-

²³⁶ Ferdinand Heinrich Lachmann, Ueber Paradoxie und Originalität. Zwey philosophische Versuche, Zittau u. Leipzig 1801. Der Versuch des Verfassers ist vornehmlich der, die Paradoxie vom ihr anhaftenden Makel effekthascherischer Unsolidität zu befreien. Damit wendet er sich gegen Darstellungen wie diejenige des Enzyklopädisten Morellet, welcher Linguet als paradoxem Autor den Prozeß gemacht hatte (André Morellet, *Théorie du paradoxes*, 1775 – eine deutsche Übersetzung bzw. Bearbeitung lieferte Wilhelm Heinsse: *Theorie des Paradoxen*, Leipzig 1778; vgl. dazu Georg Stefansky, *Theorie des Paradoxen*. Eine bisher unbekannte Schrift Wilhelm Heinses, in: *Euphorion* 25 (1924), S. 379–389). Lachmann nimmt die Ermunterung Kants ernst, sich durch den Vorwurf der Paradoxie nicht irremachen zu lassen, das Paradox statt dessen als anregendes Moment in einer einschläfernden Alltagswelt aufzufassen, welches »das Gemüt zur Aufmerksamkeit und Nachforschung erweckt, die oft zu Entdeckungen führt.« (Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798/1800], in: ders. [s. Anm. 130], Bd. 12, S. 410) Von Fichtes Philosophie, von verblüffenden Formulierungen sowohl Lichtenbergs als auch der Frühromantik so beeindruckt wie beunruhigt, schreibt Lachmann eine Apologie des Paradoxen, indem er es freilich in die Strategien der Aufklärung zu integrieren und als Element dieser Strategien zu legitimieren sucht. Dabei ist er allerdings seinerseits genötigt, das eigentliche, nämlich: fruchtbare Paradox vom »Abgeschmackten und Ungereimten« (S. 12) zu unterscheiden. Das führt ihn zum Zu- bzw. Eingeständnis, daß es keine Kriterien gebe, mit Hilfe derer sich aus der bloßen Konfrontation mit einem Paradox selbst heraus über dessen Wert entscheiden ließe: Man braucht Zusatzinformationen, etwa solche über das Renommee oder die Seriosität des Paradoxierenden (S. 73ff.), heißt es in Anlehnung an Aristoteles, *Topik I*, 11, 104 bf.

²³⁷ Es wird unterschieden vom »wissenschaftliche[n]« (»oder [...] philosophische[n], wie man will«) und »rednerische[n]« – und als spezifisch modernes Phänomen begriffen: Bei den Alten meine »Paradox« »bloß locum ex philosophia oder sententiam ab opinione vulgus, aber nicht victum cultumque vitae ab usu vulgari abhorrentem.« (Ebd., S. 26) Lachmann sieht also nicht, wie hier vorgeschlagen, im Schweigen selbst ein rhetorisches Phänomen.

ren. Damit ist ein Verhalten gemeint, das sich geltenden Konventionen gegenüber in einer Weise querstellt, für die das bedeutende, bedeutungsvolle Schweigen als markantes Beispiel dient:

»Je nachdem Einer oder Einige [...] schweigen, wo alle Zungen sich mechanisch bewegen, und dabei sichtbar werden lassen, daß sie aus guten Gründen absichtlich den Gebrauch verlassen: so wird man sich auch ohne Verzug über Sonderbarkeiten und Paradoxie beklagen.«²³⁸

Diese im 18. Jahrhundert weitverbreitete Klage über den Hang zur Behauptung von Paradoxien und zu paradoxalem Verhalten²³⁹ wird nun von Lachmann selbst nicht geteilt. Im Gegenteil, seiner Konzeption zufolge handelt es sich beim paradoxen Phänomen vor allem um die produktive Chance einer noch nicht gefundenen, einer neuen Wahrheit, welche, wenn sie denn gefunden wird, das am Phänomen zunächst Verwirrende im erhellenden Kontext auflöst. Im Paradox des gemeinen Lebens wäre demgemäß, der Möglichkeit nach, ein »Herold besserer Einsichten und eines bestimmten Charakters«²⁴⁰ zu erblicken. Einen solchen Herold sucht ja das bedeutende Schweigen des Zärtlichen vorzustellen: wird seine Bedeutung erkannt, so kündigt es von den guten Absichten, vor allem von der tugendhaften Haltung (Charakter!) des Schweigenden. Das setzt voraus, daß die mit dem Schweigen Konfrontierten es gleichsam einer Lektüre unterziehen, welche in ihm den Verweis auf jenen Kontext bürgerlicher Moral entziffert. Daß diese Lektüre stattfindet und daß sie – wenn der Schweigende, wie Lachmann voraussetzt, das Absichtliche an seinem Verhalten sichtbar werden läßt – so stattfindet, ist aber durch nichts garantiert. Dieser Umstand bildet einerseits die Voraussetzung für das pragmatische Funktionieren der Strategie des tugendhaften Schweigens. Andererseits bezeichnet er deren Schwäche. Denn das paradoxe Schweigen ist gewissermaßen hilflos; auf

²³⁸ Ebd., S. 27.

²³⁹ Vgl. dazu allg. Hans Sckommodau, *Thematik des Paradoxes in der Aufklärung*, Wiesbaden 1972, der hervorhebt, daß die Autoren der Aufklärung in der Regel den »gewissermaßen glücklicheren Typus« (ebd., S. 15) bevorzugen: »ein schockierendes Paradox [kündigt] die anschließend diskursiv entwickelte« – somit immer bereits vorausgesetzte – »neue Wahrheit [an]« (ebd., S. 22). Im übrigen ist für die herrschende Bewertung von Paradoxen die Bemerkung typisch, es lasse sich mancher unverantwortliche junge Mensch durch seine »Ehrbegierde« dazu verleiten, »allerlei Paradoxien zu behaupten, zu verteidigen und zu verbreiten, wodurch er seine Mitmenschen leicht irre führen oder beunruhigen kann.« (Dietrich Heinrich Holsten, *Über den Werth der Ehrbegierde*, besonders in ihrer Anwendung auf Erziehung und Unterricht, Rostock u. Leipzig 1793, S. 244)

²⁴⁰ Lachmann (s. Anm. 236), S. 28f.

deparadoxierende Kontextierung angewiesen, vermag es diese seinerseits nicht zu steuern. Es ist offen für beinahe beliebige ›Lektüren‹; zum einen für solche, die ihm die Dimension des ›Bedeutenden‹ gar nicht zuschreiben; zum anderen für solche, die dies zwar tun, ihm jedoch seine ›eigentliche‹ Bedeutung verweigern, indem sie es etwa unter »Sonderbarkeiten« verrechnen. So besteht immer die Möglichkeit, daß der Schweigende sich schließlich mit seinem guten Willen allein findet, während seinem Schweigen ein unkontrollierbarer Zuwachs an Bedeutungen widerfährt.

Die außerordentliche Vieldeutigkeit des Schweigens, seine Offenheit für Interpretationen führt Folgeprobleme mit sich, die sich aus der Konfrontation mit diesen Interpretationen ergeben. Einen Ausschnitt aus deren möglicher Palette unterbreitet die Wochenschrift *Der Jüngling* in einer Verteidigung der Schweigeempfehlung gegen den Vorwurf der Mißverständlichkeit:

»Es ist gewiß, daß die anständigsten Handlungen der Tadelsucht unterworfen bleiben, und es wird also dem Stillschweigen in Gesellschaften nicht besser ergehen, als ihnen. Allein die schlimmsten Ursachen, die ein übelgearteter Geist davon angeben kann, sind entweder die Blödigkeit, oder die Einfalt, oder der Hochmuth, und die Verachtung derer, mit welchen man in Gesellschaft ist.«²⁴¹

Obleich solche Zuschreibungen zu gewärtigen sind, möchte der Jüngling an der Strategie des Schweigens festhalten, denn er weiß »aus der Erfahrung Vortheile genug, die ich nicht erhalten haben würde, wenn ich in vielen Gesellschaften nicht stille geschwiegen hätte.«²⁴² Für diese Vortheile heißt es allerdings Nachteile in Kauf zu nehmen. Das Schweigen kann als Kennzeichen der »Einfalt«, aber auch von »Hochmuth« und »Verachtung« gewertet werden, beides durchaus unangenehme Einschätzungen, letztere um so mehr, wenn sie der Wahrheit nahekommt, wenn nämlich dem Schweigen in der Tat ein moralisches Urteil innezuwohnen soll, das, würde es explizit, der Gegenseite zu möglicherweise empfindlichen Reaktionen Anlaß gäbe. Wird am Schweigen die Verachtung kenntlich, droht jener Konflikt offen auszubrechen, den der Zärtliche schweigend auszutragen vorzieht. Es wirkt daher ein wenig hilflos, wenn der Jüngling auf die »Bescheidenheit« seines Verhaltens pochen zu

²⁴¹ Der Jüngling (s. Anm. 112), Bd. 1, 29. Stk. [12. 7. 1747], S. 223.

²⁴² Ebd., S. 224. Implizit beruft er sich damit auf eine altherwürdige Tradition, für welche Plutarch, *Moralia* 39 B/c oder Stefano Guazzo, *De Civili Conversatione*. Das ist/ Von dem Bürgerlichen Wandel vnd zierlichen Sitten: Ein gantz nützlich/ siñreiches vnd liebliches Gespräch [...], Franckfurt am Mayn 1599, S. 107 als Beispiele genannt seien.

können glaubt.²⁴³ Denn verbindet er mit dem Schweigen ein moralisches Urteil, so wäre er, auf es angesprochen, zum Offenbarungseid gezwungen – oder zur Heuchelei; er stünde erneut am Scheideweg, vor der Wahl, nach Maßgabe von Achtung (durch andere) oder Selbstachtung zu verfahren. So wäre unter konversationspragmatischen Gesichtspunkten die Deutung seines Verhaltens als »Blödigkeit« bei weitem die wünschenswertere. Denn diese Deutung muß ja nun zunächst nicht mit denjenigen abwertenden Konnotationen verbunden sein, welche für das Ressentiment der Zärtlichen kennzeichnend sind. Die Bezeichnung wird, wenn der, der sie vornimmt, den zärtlichen Konsensus nicht teilt, im bloß konversationstechnischen Sinn zu verstehen und selbst in diesem Rahmen nicht einmal unbedingt als nur negatives Etikett gemeint sein. Eine gewisse anpassungsbereite Zurückhaltung kann vom Jüngling – aber auch vom Bürger überhaupt – in Übereinstimmung mit den herrschenden Konventionen ja durchaus erwartet werden. Denn

»wenn man unter zweyen Fehlern wählen müßte, so würde bey einem jungen Menschen die Blödigkeit eher zu dulden seyn, als eine übermässige Freyheit, oder, um sie mit dem rechten Wort zu nennen, als Frechheit. Es steht einem Menschen, wenn er in die Welt tritt, oder sich als Redner zeigen soll, nicht übel an, wenn er einige Furchtsamkeit blicken läßt. Man sieht dieselbe für Bescheidenheit an, die eine vorzügliche Tugend der Jugend ist [...]. Es giebt daher Fälle, wo es die Klugheit erfordert, eine gewisse Blödigkeit anzunehmen, wenn man auch in der That nicht blöde wäre.«²⁴⁴

Die Zeichen der Blödigkeit und die einer bescheidenen Bekundung von Respekt sind miteinander kompatibel, und insofern kann der Jüngling, wenn ihm auch die Bezeichnung als blöde nicht sonderlich gefällt, die Wahl getrost dem Gegenüber überlassen: »Was einige für Blödigkeit

²⁴³ Ebd., S. 223: »Ein anständiges Stillschweigen wird allezeit mit Bescheidenheit [...] verbunden seyn.« Vgl. im Kontrast dazu die luzide »klassische« Darstellung der Problematik des Schweigens bei Francis Bacon, *Essays, with an Introduction by Michael J. Hawkins*, London 1972, S. 18f. (»Of Simulation and Dissimulation«).

²⁴⁴ Art. »Blödigkeit«, in: *Deutsche Encyclopädie* (s. Anm. 24), Bd. 4, 1780, S. 100f., hier S. 101. Vgl. auch Johann Andreas Benignus Bergsträsser, *Gedanken von der Stellung des Redners* [...], Hanau 1771, S. 4; J. v. Sonnenfels, *Von der Bescheidenheit im Vortrage seiner Meinung* [...], Wien 1772, S. 44. – Anerkannt wird damit eine Rangdifferenz in der Konversation. Aus der Perspektive des Interesses an wenn nicht »symmetrischer«, so doch wechselseitig »freier« Konversation unter Gleichen muß die Bewertung von Blödigkeit allerdings negativ ausfallen. Vgl. die zeitlich bzw. konzeptuell so weit auseinanderliegenden Texte: Friedrich Andreas Hallbauer, *Anweisung Zur Verbesserten Teutschen Oratorie Nebst einer Vorrede von Den Mängeln der Schul=Oratorie*, Jena 1725, S. 651; Claudius (s. Anm. 116), I. Tl., S. 33; Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* [1799], in: ders. (s. Anm. 107), Bd. 2, S. 1–31, hier S. 17f.

halten, werden andere, die uns geneigter sind, als eine Bescheidenheit loben.«²⁴⁵ Auf jeden Fall wird so das Decorum nicht verfehlt. Verfehlt wird dann aber der moralische Impetus des Schweigens. Er verschwindet in der Bedeutungszurechnung, und es entsteht das Problem, daß der Betreffende künftig auf die seinem Schweigen zugerechneten bzw. aus diesem gezogenen Bedeutungen zu reagieren hat. Sie kehren, transformiert in Erwartungen, auf ihn zurück. Er begegnet sich dann als einem ›Fremden‹, muß daraufhin diese falschen Zuschreibungen korrigieren oder aber sich von ihnen wegtragen lassen und so allerdings, bezogen auf seine moralischen Kriterien, seine Identität verlieren in einer Dissimulation wider Willen.

Damit dürfte deutlich geworden sein, eine wie prekäre, wie labile und deshalb letztlich unbefriedigende Lösung das paradoxale Schweigen darstellt. In ihm bündeln sich noch einmal die Probleme, denen ausgewichen werden sollte, mit ihm stellt sich erneut die Alternative, vor der es als Ausflucht gedacht war. Die Einheit der differenten Optionen ins Schweigen zu legen, wird mit dessen unaufhebbarer Zweideutigkeit erkaufte. Und vor allem: Der Ausweg erweist sich als Sackgasse, die ihrerseits zu Blödigkeit führt – und zwar nicht nur derart, daß dem Schweigenden, wie gezeigt, ›von außen‹ Blödigkeit im interaktionstechnischen Sinn nachgesagt werden kann. Vielmehr zieht das Schweigen die Kritik der zärtlichen Moral selbst auf sich, eine Kritik, welche sich durch dessen Zweideutigkeit provoziert sieht und in ihm die Merkmale von Blödigkeit erkennt. Erinnern wir uns des entschiedenen Urteils, welches Naumann in seinem Traktat *Von dem Erhabenen in den Sitten* über Blödigkeit gefällt hat, so wird dies offenbar. Denn zu deren typischer Erscheinungsweise rechnet dort, daß sie »in dem Aufputze der stillen Tugend« einherkomme, »den Schein der Unschuld« und »der Bescheidenheit« annehme, mittels dessen sie sogar den aufmerksamen moralischen Beobachter »eine Weile zu täuschen« vermöge.²⁴⁶ Das Argument

²⁴⁵ Der Jüngling (s. Anm. 241), S. 223. »Blödigkeit« findet in dieser Wochenschrift keine sich konsistent durchhaltende Verwendung. Der Wortgebrauch schwankt zwischen Affirmation und Kritik; an anderer als der hier zitierten Stelle steht Blödigkeit durchaus im Zusammenhang mit »Niederträchtigkeit« und findet sich die Betonung, daß das Schweigen eines positiven moralischen Charakters »keine Blödigkeit, sondern [?!] eine vorsichtige Furcht ist, zu misfallen.« (Ebd., Bd. 2, 45. Stk. [1. 11. 1747], S. 39f.) Solche Inkonsistenzen dürften nicht nur auf die unterschiedliche Verfasserschaft zurückzuführen sein. Auch in der zitierten Verteidigung des Schweigens konstatiert der Jüngling einerseits seine Blödigkeit affirmativ als gegenwärtige, welche er nur im Zirkel der Freunde ablege, andererseits distanziert er sich vorsichtig von ihr als einer »vormaligen Blödigkeit«, welche eigentlich einer »Schutzrede« bedürfe (ebd., Bd. 1, S. 224).

²⁴⁶ Naumann (s. Anm. 125), S. 12.

bezieht sich auf einen Prätext, die Dionysius Longin zugeschriebene Schrift *Vom Erhabenen*, in deren 9. Kapitel, »Von den hohen Gedanken«, die Frage nach der Erhabenheit des Schweigens angeschnitten und, der allgemeinen Möglichkeit nach, bejaht wird. Denn das Erhabene sei

»an sich selbst nichts, als ein Widerhall, von der Grösse unseres Geistes. Und darum bewundern wir zuweilen das blossе Denken eines Menschen, eben der Großmuth halber, wenn er gleich kein Wort redet, wie das Stillschweigen des Ajax in der Hölle, welches mehr Hohes in sich enthält, denn alles, was er hätte sagen können.«²⁴⁷

Mit dieser Bestimmung des bewunderungswürdigen erhabenen Schweigens ist dann allerdings eine Bedingung verknüpft, welche zwar durch die Reaktion des Ajax auf die Zumutungen des ins Schattenreich eingedrungenen Odysseus, hingegen nicht – so liest offensichtlich Naumann – durch das Schweigen der Zärtlichen erfüllt wird:

»Ich achte demnach allerdings für nöthig, zuförderst den Ursprung anzudeuten, und voraus zu setzen, daß ein rechtschaffener Redner keinen niederträchtigen und schläfrigen Geist haben dürfe; weil nemlich Leute, die in ihrem ganzen Leben gemeine und knechtische Gedanken hegen, unmöglich etwas wunderbahres, das ewig dauren sollte, hervor zu bringen wissen.«²⁴⁸

Nimmt man Pseudo-Longins Aufforderung ernst, dem Ursprung und den Voraussetzungen des Schweigens nachzuforschen, und bezieht man die angegebenen Kriterien nicht (nur) auf literarische Werke, sondern auf die umfassende Kategorie der »Sitten«, dann kann die Untersuchung des paradoxalen zärtlichen Schweigens nicht auf ein bewundernswertes »Denken« führen. Zwar hantiert es mit den Insignien des Erhabenen und täuscht so »eine Weile«, zwar verbirgt sich die Tugend als stille Tugend in sich selbst und erfüllt so zunächst die zitierte bürgerliche Erhabenheitsformel – faßt man jedoch nach, dann stößt man auf eine Gemengelage von tugendhaften und »knechtische[n] Gedanken«, auf die ganze »Niederträchtigkeit« einer »Blödigkeit«. Das ist das Ergebnis der Naumannschen Nachforschungen: Im Schweigen werden die Zärtlichen von

²⁴⁷ Longin (s. Anm. 147), S. 63. Der Übersetzerkommentar sucht weitere Beispiele für »dieß Kunst=Stück, im Stillschweigen beredt zu seyn,« beizusteuern (u. a. Matthäus 26,61ff. sowie Lukas 22,61). (Ebd., S. 64) – Bei Rapin hatte eine Interpretation dieser Pseudo-Longin-Passage wichtige Argumente für die These geliefert, daß das Erhabene in den Dingen, speziell den Sitten, also nicht-literarischen Sachverhalten liegen könne (vgl. Litman [s. Anm. 125], S. 123ff.).

²⁴⁸ Ebd., S. 65. Daß Naumann unter Bezug auf diese Passage formuliert, geht nicht nur aus seiner Gleichsetzung von Blödigkeit und »Niederträchtigkeit« hervor, sondern vor allem daraus, daß er, im übrigen nicht weiter motiviert, Blödigkeit mit »der unthätigsten Schlafsucht« verbindet (Naumann [s. Anm. 125], S. 12).

Blödigkeit eingeholt, die sie doch, unter dem übergeordneten Gesichtspunkt der Perfektion, nicht zulassen können und im Schweigen gerade vermeiden zu können hofften. So geht es nicht weiter.

4. Grenzen zärtlicher Moral

4.1. Die moralisierende Literatur im Gattungskontext

Es soll nun zunächst eine Zwischenüberlegung eingeschaltet werden, welche die Frage nach der Berechtigung der hier vorgenommenen Lektüre betrifft. Diese Lektüre extrapoliert aus den untersuchten Texten ›Problemstellungen‹ und ›Lösungsvorschläge‹, unterstellt zugleich, daß diese in den Texten selbst prozessiert werden, und setzt dabei voraus, daß die zärtlichen und empfindsamen Raisonnements als Formulare für mögliche Handlungen in Frage kommen,²⁴⁹ ihnen mithin eine pragmatisch relevante Dimension eigen ist. Und in dieser Hinsicht können Zweifel aufkommen: Gibt es nicht immer schon einen zweiten Diskurs, eine andere, sozusagen pragmatischere Ebene, von der aus gesehen die hier diskutierten moralisch-skrupulösen Erörterungen von vornherein reichlich weltfremd wirken? Und verbietet es sich deshalb nicht, die vorgestellten popularphilosophisch-moralischen Schriften in der Weise ernst zu nehmen, daß ihnen ein Anweisungscharakter unterstellt wird analog jenem, der den älteren Lehren von der Privatpolitik selbstverständlich innewohnte?

Dieser Zweifel hat Argumente für sich: Welchen Transformationen auch immer unterworfen, existiert die Gattung der Anweisungen zu klugem und geschicktem Leben, nach wie vor wesentlich als Interaktionslehren gehalten, weiter.²⁵⁰ Sie sieht sich zwar harschen Kritiken ausgesetzt, scheint jedoch unverzichtbar zu sein. Die Gleichzeitigkeit der Gattungen und die mit ihnen verbundene ›Arbeitsteiligkeit‹ wird am Werk des zitierten Naumann sehr gut faßbar: Nahezu zeitgleich mit den ästhetisch-moralischen Schriften *Von dem Erhabenen in den Sitten* und *Von der Zärtlichkeit*, den *Erfahrungsurtheile[n] über den Unterscheid des Guten und des Bösen*, den *Empfindungen für die Tugend*, in *satyrischen Gedichten*, und dem *Vernünftler, eine[r] sittliche[n] Wochen-*

²⁴⁹ Zum Formular-Begriff: Frese (s. Anm. 191), S. 155ff.

²⁵⁰ Vgl. etwa Alber (s. Anm. 116) oder Johann Bernhard Basedow, *Die ganze natürliche Weisheit im Privatstande der gesitteten Bürger*, Altona 1768; siehe auch Zaehle (s. Anm. 114). Die Philanthropen schließen nahtlos an diese Tradition an.

schrift,²⁵¹ veröffentlicht er seine *Anmerkungen über Verstand und Glück*. Dabei handelt es sich um nichts anderes als – eine Klugheitslehre. Auch in deren Rahmen werden nun zwar »Verdienste« als unabdingbar gedacht für diejenigen, die »zum Exempel eine anständige Bedienung« erlangen wollen;²⁵² doch solche Überlegungen stehen ganz im Dienst der für die Gattung konstitutiven Aufgabe: »die Geschicklichkeit, durch die oft geringe Leute ihr Glück machen,« der Leserschaft zu vermitteln. Im Ausgang von der These, diese Geschicklichkeit sei »nichts anders, als eine Reihe von Betrachtungen über andere, die ihr Glück auf eben die Art gemacht haben«,²⁵³ anders formuliert: Karrierefähigkeit resultiere aus der Beobachtung von Karrieren, unternimmt Naumann hier nicht mehr und nicht weniger als den

»Versuch [...], einige Regeln aus der Aufführung derjenigen zu ziehen, die in unsern Tagen ihr Glück auf eine glänzende Art, zu machen gewust haben.«²⁵⁴

So entsteht ein Text, der nicht auf »Wissenschaften«, sondern auf »Weltkenntniß«²⁵⁵ zentriert ist, nicht auf Moral, sondern auf die Fähigkeit hin,

²⁵¹ Christian Nicolaus Naumann, *Empfindungen für die Tugend*, in satyrischen Gedichten, Frankfurt am Mayn 1752; ders., *Der Vernünftler, eine sitliche Wochenschrift*, auf das Jahr 1754, 3 Tle., Berlin 1754; zu den übrigen Titeln siehe Anm. 77, 80 u. 125.

²⁵² Ders., *Anmerkungen über Verstand und Glück*, Erfurt 1753, S. 59f.

²⁵³ Ebd., S. 7.

²⁵⁴ Ebd., S. 8. Naumann dürfte übrigens die problematischen Notwendigkeiten, welche im Gefolge der Möglichkeit, seinen Lebens-Lauf als »Karriere« (im modernen Sinn) zu steuern, einhergehen, nur zu genau kennengelernt haben: Sein Jurastudium, finanzierbar nur durch die von einem »vornehmen Verwandten« gewährte Unterstützung, ist mit dessen Ableben sofort in Frage gestellt, Naumann zum Hofmeisterdasein gezwungen. Er verlegt sich auf die »schönen Wissenschaften«, versucht sich als Autor von popularphilosophischen Erörterungen, Anakreontik, physikotheologischer Literatur etc. Schließlich wird er zum Magister der Philosophie promoviert. Nachdem sich Aussichten auf eine Professur zerschlagen haben (in jener Zeit etwa entstehen die *Anmerkungen*), wählt er die unsichere Existenz eines vagabundierenden, von einer ökonomischen Verlegenheit in die nächste geratenden Journalisten und lebt dann über Jahrzehnte hinweg »sein unruhiges Wanderleben«, das ihn kreuz und quer durch Deutschland führt (Franz Muncker, Art. »Christian Nicolaus Naumann«, in: ADB, Bd. 23, 1886, S. 302–305, hier S. 303).

²⁵⁵ Ebd., S. 6. Dazu die Ausführung: »Man wird diesen Unterschied am deutlichsten gewahr, wenn der Metaphysikus und der Hofmann zu einer Zeit in die Notwendigkeit gesetzt sind, eine gleiche Angelegenheit zu besorgen. Der erste sucht [...] durch weite Umschweife zu seinem Zweck zu kommen, und verliert darüber den rechten Punct aus dem Gesichte; hingegen der Staatsmann gehet den kürzesten und sichersten Weg« (ebd.). Es gilt, sich vor Augen zu halten, wie derselbe Autor an anderem Ort, wenn es um ein moralisches Charakter-Porträt von der »Falschheit« geht, den Topos des gelegentlichshörigen Hofmanns zum Einsatz bringt: »Er hänget den Mantel nach dem Winde, und ist aller Leute Freund, um desto besser ihr Feind zu seyn.« (Naumann, *Sittliche Schilderungen*, nach dem Leben gezeichnet, Erfurt 1752, S. 39)

»die erst[e] bequeme Gelegenheit zu ergreifen«. ²⁵⁶ Statt einer Diskussion von Blödigkeit im moralischen Sinn erfolgt eine – stilistisch aufgefrischte, von traditionellen Exempeln entlastete – Reformulierung der Privatpolitik. ²⁵⁷ Und das hindert offenbar keineswegs, zur selben Zeit ein umfassendes Programm der Zärtlichkeit vorzulegen, das aller Klugheit hohnspricht.

Dieser Befund macht soviel deutlich: Nicht so sehr der Autor schreibt, sondern die Gattungen schreiben sich fort, wobei sie sich definieren – und so an ihrem ›Ort‹ gehalten werden – durch immer schon mitlaufende Verweise sowohl aufeinander als auch auf je nichtbeliebige Verwendungs- bzw. Applikationszusammenhänge. ²⁵⁸ An je unterschiedlichen Stellen im Gattungsgefüge gelten je verschiedene Bedingungen für die Formulierbarkeit von Sätzen als Formulare für Handlungen. Selbstverständlich muß – und kann – die zärtliche Literatur aufgrund dessen von vornherein mit Limitationen ihrer Geltung rechnen. Dennoch wäre es ein Mißverständnis, dem zärtlichen Moralisieren gegenüber den Regeln der Klugheit nur den Status frommen und folgenlosen Wünschens zuzugestehen. Denn nicht nur geht der Anspruch der betreffenden Texte erklärtermaßen darüber weit hinaus – vielmehr versuchen sie selbst, diesem Anspruch insoweit Rechnung zu tragen, als sie die Probleme, welche sich mit ihrer Applikation verbinden, pragmatisch diskutieren.

Gerade daß sie bei dieser Bemühung, Applikabilität zu sichern, darauf verfallen, Formulierungen der konkurrierenden Klugheitssemantik in sich aufzunehmen, ist ein wichtiges Indiz dafür, wie ernst – nicht von einer Autorpersönlichkeit, sondern von der Gattung her – die praktische Realisierbarkeit der Identitätsprojekte genommen wird. ²⁵⁹ So fehlt

²⁵⁶ Naumann (s. Anm. 252), S. 8f.

²⁵⁷ Der Text stellt sich auch explizit in die Tradition der ›Klugheit‹ des Thomasius (ebd., S. 60). Zum Problem der Blödigkeit heißt es entsprechend u. a., ganz konventionell, daß man »eben so, wie der Spieler, sein Glück auf die Probe stellen und daher etwas versuchen, etwas wagen muß« (ebd., S. 48) – es wird also als technisches Problem behandelt. Vgl. die Rolle, welche diese Frage im Rechtfertigungsbrief des jungen Lessing an seine Mutter spielt, in welchem er sein an die Klugheitslehren angelehntes antipedantisches Bildungsprogramm skizziert, mittels dessen er seine »bäuerische Schichternheit« und »gänzliche Unwissenheit in Sitten und Umgange« loswerden und sich »in die Welt schicken« lernen will (Gotthold Ephraim an Justina Lessing, 20. 1. 1749, in: ders., Sämtliche Werke, hg. v. Karl Lachmann, Bd. 17, 3. Aufl., Leipzig 1904, S. 6–11, hier S. 7 u. 10).

²⁵⁸ Vgl. Wilhelm Voßkamp, Gattungen als literarisch-soziale Institutionen, in: Walter Hinck (Hg.), Textsortenlehre – Gattungsgeschichte, Heidelberg 1977, S. 27–44, insbesondere S. 30f.

²⁵⁹ Und dabei dürfte man sich nicht zuletzt auf Einwände beziehen, welche ihrerseits die Möglichkeit der Umsetzung zärtlicher Optionen ernst- und kritisch unter die Lupe

in kaum einem der vorgeführten Texte ein wie auch immer widerstrebend zugestander Klugheitsvorbehalt, eine wie auch immer halbherzig gewährte Dissimulationsklausel. Heißt es in Basedows Klugheitslehre ganz selbstverständlich: »Die Pflicht der Aufrichtigkeit ist eine Regel, das Recht der Verstellung ist eine Ausnahme«,²⁶⁰ so drückt man sich in einem moralischen Traktat typischerweise ein wenig gewundener aus. Franzen etwa rechnet unter die »Trostründe wider die Falschheit« die »Regeln der Klugheit wider dieses Laster.«²⁶¹ Wären solche Traktate per se auf Folgenlosigkeit hin zugeschnitten, so bräuchten sie sich nicht in dieser Weise »Regeln der Klugheit« anzuverwandeln. Indem sie dies jedoch tun, bezeugen sie den Geltungsanspruch: was sie propagieren, soll auch machbar sein. Insofern kann sich eine Lektüre, welche diese Dimension hervorhebt, gerechtfertigt wissen.

4.2. Konsequenzen aus dem Dilemma der Perfektionsmoral

Und mit dieser Insistenz der Gattung auf der Umsetzbarkeit ihrer Orientierungen sind dann allerdings auch spezifische (Folge-)Probleme gesetzt. Denn »Machbarkeit« darf nicht um den Preis der Aufgabe der konstitutiven moralischen Prämissen gewonnen werden. Der damit gegebene Synthetisierungszwang macht es plausibel, daß man auf solch unwahrscheinliche und uneindeutige Lösungen verfällt wie diejenige, welche das – im Schnittpunkt von zärtlicher und Klugheitssemantik gelegene – Schweigen darstellt. Deren Unwahrscheinlichkeit läßt dann erneut die Frage nach Geltung und Applikabilität erstehen. Diese Frage

nehmen. Ein Beispiel bietet Loens Kritik des »Empfindliche[n]«. Dieser realisiere zwar, was die Zärtlichen fordern: »Er ist voller Redlichkeit, und darum verdriest ihn alles, wobey man List und Ränke gebraucht. [...] Alle Züge seines Gesichtes sind Verräther seiner innerlichen Empfindlichkeit. [...] Er heuchelt nicht ein wenig, wie es der Wohlstand öfters erfordert.« Dagegen hält nun Loen: »Wer sich nicht verstellen kan, der kan auch nicht sich in die Zeiten und Menschen schicken. Wie will er also sein Glück machen!« Wer sich jene Maximen zu eigen gemacht habe, habe nur die Wahl, entweder ein Menschenfeind zu werden »oder [zu] lernen gleichgültiger [zu] seyn.« Zusammengefaßt: »Gar zu zärtlich taugt nicht.« (Johann Michael von Loen, *Der Empfindliche*, in: ders., *Gesammelte kleine Schriften*, Bd. 1, Frankfurt u. Leipzig 1749, S. 44–47, hier S. 46f.)

²⁶⁰ Basedow (s. Anm. 250), S. 99.

²⁶¹ Franzen (s. Anm. 64), S. 167. Mit anderen Worten: »das Unheil, welches wir von der Falschheit zu besorgen haben mögten, kann durch eine aufrichtige Behutsamkeit am sichersten vermieden werden.« (Ebd.) – Es ist bezeichnend, daß am Ende des Jahrhunderts die Bedeutung von »Aufrichtigkeit« sich in der Weise stabilisiert hat, daß die Möglichkeit der Dissimulation wieder einen selbstverständlichen Bestandteil des Begriffs bildet; vgl. Eberhard (s. Anm. 67), S. 144f.

bildet eine ständige Begleitung und wachsende Bedrohung der moralischen Literatur. Schließlich kann ihr begegnen, was der Autor der Abhandlung *Achtung, die man dem stillen Verdienst wiederfahren läßt*, über sich ergehen lassen muß. Ein Rezensent der *Allgemeinen deutschen Bibliothek* paraphrasiert das stille Verdienst als »ein Verdienst, das stille sitzt,« und kritisiert die gesamte Schrift als Wiederholung »von den bekannten Tiraden« über »Selbsterkenntniß«,²⁶² welche in zweifacher Hinsicht ihren Zweck verfehlen müßten. Zum einen würde so die gesellschaftliche Ordnung nicht scharf genug angegriffen, in welcher Anerkennung nicht den jeweiligen Leistungen und Verdiensten gemäß, sondern willkürlich distribuiert werde; dies das im engeren Sinne politische Argument. Es steht neben einem karriere-technischen: Zum anderen hülfe nämlich auch die Verpflichtung auf das stille Verdienst dem einzelnen, dem es ums Reüssieren zu tun ist, praktisch in keiner Weise weiter. Die Kritik faßt sich zusammen in dem vielsagenden Satz, die Schrift könne »dem Verf. zu einer Mitarbeiterstelle bey den Fabriken der Wochenschriften Empfehlung verschaffen.«²⁶³ Damit ist nicht nur ein treffendes literarisch-ästhetisches Urteil gefällt, sondern indem der Text jener moralisierenden Literatur-Fabrikation zugeordnet wird, für welche die Moralischen Wochenschriften, die den Zenit ihres Erfolgs spürbar überschritten haben, pars pro toto stehen, wird eben seine (interaktionspragmatische) Relevanz bestritten. Der Rezensent läßt die Intention des Autors als »die beste Absicht von der Welt« dahingestellt sein:²⁶⁴ gut Gemeintes ist in einer Gattung wie den Wochenschriften am Platze, man erwartet von ihnen nichts anderes und kann deshalb, nach einer bündigen Zurechtweisung darüber hinausgehender Präventionen, zur Tagesordnung übergehen. Moral, zugestandenermaßen die Domäne der betreffenden Literatur, ist eben nur ein Gesichtspunkt unter anderen, und unter anderen Gesichtspunkten ist anderes wichtig.²⁶⁵ Ihr bliebe dann

²⁶² Rezension von *Achtung, die man dem stillen Verdienst wiederfahren läßt* (s. Anm. 169), in: AdB 2 (1766), 1. Stk., S. 304–306, hier S. 305. Vgl. die in Thematik und Tenor ganz ähnliche Rezension zu: Friedrich Carl von Moser, *Gesammelte moralische und politische Schriften*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1764, in: AdB, ebd., S. 3–19, insbesondere S. 7 u. 13.

²⁶³ Ebd., S. 306.

²⁶⁴ Ebd., S. 304. Vgl. den Stil der Gellert-Kritik bei Jakob von Mauvillon/Johann August Unzer, *Ueber den Werth einiger Deutschen Dichter und über andere Gegenstände den Geschmack und die schöne Litteratur betreffend*. Ein Briefwechsel, Bd. 1, Frankfurt u. Leipzig 1771, S. 194f.

²⁶⁵ Siehe als beispielhaft für eine solche Argumentation: Justus Möser, *Von dem moralischen Gesichtspunkte* [1767], in: ders., *Sämtliche Werke*, bearb. v. L. Schirmeyer u. W. Kohlschmidt, Bd. 4 (= *Patriotische Phantasien*, Bd. 1), Oldenburg 1943, S. 97f.

nur noch, etwa als Gesellschaftskritik, die Applikation auf den Mangel von Applikationsmöglichkeiten – eine Möglichkeit, welche immer schon mitläuft und auch in der Folge ausgiebig realisiert wird,²⁶⁶ auf Dauer für sich allein aber wohl eine zu schmale Operationsbasis abgäbe. Die Relativierung auf einen Gesichtspunkt unter anderen vertragen weder die Moral noch die literarischen Gattungen, die sich ihr verschrieben haben. Denn wenn im allgemeinen vorauszusetzen ist, »daß die Inkommensurabilitäten in der Welt der Ideen höher sind als in der Welt der sogenannten Praxis«,²⁶⁷ so gilt dies für die Ideen-Welt der Moral in besonderem Maße. Sie muß also reagieren, wenn sie, nachdem sie – wie oben am Detail-Problem der Blödigkeit gesehen – in Aporien geraten ist, weiterhin als die Einheit von Moral und Politik, von Identität und Karriere figurieren soll. Und sie reagiert, da jene Aporien aus dem Paradox herrühren, welches entsteht, wenn die Einheit der Differenz behauptet wird,²⁶⁸ mit der Inanspruchnahme von Verfahren, die nicht zufällig solche des Entparadoxierens sind: Temporalisierung und Literarisierung. Das sei hier zunächst sehr schematisch skizziert:

Temporalisierung: Von der leitenden Kategorie der Perfektion wird umgestellt auf Perfektibilität, welche dann als Basis von Fortschritt und Vervollkommnung gedacht werden kann.²⁶⁹ Paradigmatisches leistet in dieser Hinsicht im deutschen Sprachraum Friedrich von Blanckenburg, der in seiner Romantheorie Anschluß an Shaftesburys Kritik der »perfekten Charaktere« findet. Nicht zufällig geht Blanckenburgs Argument dabei in gleicher Weise gegen moralisierende Figuren im Roman wie zugleich in der geselligen Konversation:

»Im geselligen Leben sind diese Geschöpfe unausstehlich, die bey jedem Anlaß, den eine Person geben kann, bey dem geringsten Vorfall, ihre Weisheit auskramen, um uns zu zeigen, daß sie von einer bessern und höhern Gattung, wie wir, und fähig sind, uns Unterricht zu geben. Daß sie im Roman eben diese Wirkung vorbringen, ist sehr natürlich.«²⁷⁰

²⁶⁶ Vgl. das oben (s. Anm. 121) zu Knigge Gesagte.

²⁶⁷ Niklas Luhmann, Ideengeschichte in soziologischer Perspektive, in: Joachim Matthes (Hg.), Lebenswelt und soziale Probleme. Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages in Bremen 1980, Frankfurt/M.–New York 1981, S. 49–61, hier S. 54.

²⁶⁸ Ders. (s. Anm. 230), S. 259.

²⁶⁹ Dazu allg. Reinhart Koselleck, Art. »Fortschritt«, in: Geschichtliche Grundbegriffe (s. Anm. 1), Bd. 2, 1975, S. 351–423, hier S. 377ff.

²⁷⁰ Friedrich von Blanckenburg, Versuch über den Roman. Faksimiledruck der Originalausg. von 1774, m. e. Nachwort v. Eberhard Lämmert, Stuttgart 1965, S. 408; siehe auch den Bezug auf die Moralischen Wochenschriften ebd., S. 417.

Allerdings handelt es sich hier um nichts weniger als um eine Distanzierung vom moralischen Gesichtspunkt. Vielmehr geht es um dessen Rettung, ja um die Verteidigung der moralischen »Erhabenheit«. Diese nämlich gehe verloren, wenn Personen »auf Treu und Glauben« sich moralischen Maximen unterordneten und ihre Handlungen demgemäß als Kopien von Perfektionsexemplen erschienen. Demgegenüber komme es darauf an, die Notwendigkeit moralischen Handelns im »Innersten« zu fühlen, die entsprechenden Maximen selbst zu finden – und dies als Erfahrungsprozeß in der Zeit zu organisieren.²⁷¹ Der moralische Charakter ist dann der, der sich entwickelt; seine gefährdete Existenz ist im Bildungsroman »aufgehoben«. Eine »gewisse Biegsamkeit« und selbst »Schwachheiten« werden dann als (Entwicklungs-)Momente jenes Charakters legitim.²⁷² Wenn Perfektion temporalisiert wird, lassen sich die beiden Seiten der Differenz: als Aufrichtigkeit verstandene moralische Identität einerseits, »politische« Orientierung andererseits, auseinanderziehen und auf dieser Grundlage in außerordentlich mannigfaltiger Weise rekombinieren derart, daß Moral dann wiederum Einheit zu repräsentieren vermag. Die Einheit wird in die Zukunft verlegt. Und dann kann man sich zum Beispiel jetzt klug verhalten – und vielleicht benötigt gerade wer moralische Ziele verfolgt Klugheit bis zur Verschlagenheit –, um einen späteren Zustand unverstellter Identität zu katalysieren; man kann sich gegenwärtig an der Kategorie der »Brauchbarkeit« orientieren, da diese vom Bezug auf künftige »Vollkommenheit« überwölbt wird und so »Glückseligkeit« ermöglicht; man organisiert in der Gegenwart seinen Lebenslauf als Karriere und kann ihn gleichwohl als Bildungsgeschichte reinterpreten. – Einmal derart verzeitlicht, läßt sich die Differenz dann auch höchst einleuchtend auf Sequenzen des Alltagslebens aufblenden: Bei der Arbeit verhält man sich den je wechselnden Verhältnissen gegenüber möglichst adäquat; die Freizeit gehört der Pflege menschlicher Identität, wobei man in der (Klein-)Familie das allgemeine Ziel der Vervollkommnung im Kleinformat als realisiert genießen darf. Und gerade die Erfahrung dieser Differenz vermag dann deren Einheit – als abwesende, künftig zu verwirklichende – zu plausibilisieren.

Literarisierung: Dabei braucht noch gar nicht an das spätere Projekt Schillers gedacht werden, Kunst als Institut der Sittlichkeit zu konzipieren.

²⁷¹ Ebd., S. 65.

²⁷² Georg Christian Erhard Westphal, Wilhelm Edelwald die Geschichte eines verlohrnen Sohnes, Frankfurt u. Leipzig 1781, Bd. 1, Vorrede, S. VIII f.

ren, welche uns das Ziel der Anstrengung anschauen läßt, mit Hilfe derer »unsere Kultur [...] uns, auf dem Wege der Vernunft und der Freiheit, zur Natur zurückführen«²⁷³ soll. Gemeint ist vielmehr zunächst einfach, daß der Literatur als Literatur Steigerbarkeiten ins Unwahrscheinliche – das dann eben nur literarisch wahrscheinlich sein muß – abgewonnen werden können und daß die moralischen Themen und Imperative diese Möglichkeit in Anspruch nehmen. Die Kehrseite dessen bildet allerdings der Sachverhalt, daß die betreffenden Texte, wiewohl u. U. moralisch gemeint, in der Folge auf ihren Status als ›bloße‹ Literatur verwiesen werden können. In der zitierten Rezension der *Allgemeinen deutschen Bibliothek* über den anonymen Propagandisten des »stillen Verdienstes« deutete sich dies ja bereits an; und der Knick in Naumanns schriftstellerischer Karriere ist nicht etwa seinen thematischen Präferenzen geschuldet oder dem Versuch, mit *Nimrod ein Heldengedichte* ein seiner Theorie vom bürgerlichen Erhabenen entsprechendes Epos zu liefern, sondern rührt wohl zur Hauptsache daher, daß dieses Heldenepos aus über alle Maßen unsäglichem Hexametern verfertigt ist.²⁷⁴ Über die Texte werden literarische Urteile gefällt, Rückübersetzbarkeit in die popularphilosophischen Formulare bildet nicht mehr das entscheidende Kriterium,²⁷⁵ Fragen der Moral treten in den Hintergrund. Aus ihm aber können sie gerade unter diesen Bedingungen immer wieder hervortreten oder abgerufen werden.

Es ist dann das Privileg eines Romanhelden, daß von ihm gesagt werden kann: »Wege der Klugheit einzuschlagen: – das spie er an.«²⁷⁶ Und ebenso kann es als das Vorrecht einer Romanfigur angesehen werden, auch in heikelsten Situationen Blödigkeit zu vermeiden und so mit sich identisch zu bleiben. Prominentestes Beispiel: Goethes Werther, der, während er sich zur Unzeit in einer Adelsgesellschaft aufhält, nicht etwa

²⁷³ Friedrich Schiller, Über naive und sentimentalische Dichtung [1795], in: ders., Sämtliche Werke, hg. v. Gerhard Fricke u. Herbert G. Göpfert, Bd. 5, 6. Aufl., München 1980, S. 695.

²⁷⁴ Christian Nicolaus Naumann, *Nimrod ein Heldengedichte* in vier und zwanzig Büchern von einem Ehrenmitgliede der Königl. Großbrit. Deutschen Gesellschaft in Göttingen, Frankfurth u. Leipzig 1752. Das Resultat ist, wenn man Muncker (s. Anm. 254), S. 305 Glauben schenken darf: »Nachdem ihn die Führer unserer Litteratur schon früher nur vorübergehend beachtet hatten, kümmerte sich in seinen letzten vierzig Jahren vollends keiner von ihnen mehr um ihn und seine Arbeiten.« – Zur Problematik jenes *Heldengedichtes* vgl. Anselm Maler, *Versepos*, in: Grimlinger (s. Anm. 60), S. 365–422, hier S. 390f.

²⁷⁵ Vgl. Wegmann (s. Anm. 53), S. 105f.

²⁷⁶ Friedrich Heinrich Jacobi, *Freundschaft und Liebe. Eine wahre Geschichte, von dem Herausgeber von Eduard Allwills Papieren [1777]*, Bremen 1970, S. 67.

unsicher wird, nicht etwa von der Blödigkeit des Bürgers gegenüber den Höherständischen ereilt wird, sondern in aller Selbstvergessenheit seinerseits an einer anwesenden adligen Freundin kritisch bemerkt, »daß sie mit weniger Offenheit als sonst, mit einiger Verlegenheit mit mir redete. Das fiel mir auf.«²⁷⁷ Die Wendung, welche er dann zur Beschreibung seiner Reaktion auf den schließlich erfolgten Hinauswurf wählt – »Ich strich mich sacht aus der vornehmen Gesellschaft«²⁷⁸ –, beschämt obendrein die Adelsgesellschaft insofern, als Werther damit jenen Takt für sich reklamiert, den die adligen Herrschaften vermissen ließen. Was hier vorliegt, ist – autonome – Literatur, und zur Raffinesse von Goethes Text gehört, daß man sich fragen kann, ob die Schilderung des betreffenden Ereignisses, wie sie Werther in seinem Brief vom 15. März 1772 gibt, im literarischen Zusammenhang des *Werthers* nicht ihrerseits als literarische Stilisierung gelesen werden muß. Nicht die Unmittelbarkeit seines natürlichen Gefühls, sondern die literarische Mythologie seines »Herz[ens]«²⁷⁹ und seines »Homer«²⁸⁰ steuert sein Verhalten und dessen Präsentation. In Wirklichkeit, nämlich in der Wirklichkeit der folgenden Briefe, handelt es sich weniger um eine Behauptung der Identität Werthers, als vielmehr um den Anfang vom Ende. Daß diese Wende zur schließlichen Selbstzerstörung markiert ist durch die Fixierung auf das

²⁷⁷ Johann Wolfgang Goethe, *Die Leiden des jungen Werthers* [1774], m. e. Nachwort v. Ernst Beutler, Stuttgart 1969, S. 79. – Es verdient hervorgehoben zu werden, daß Goethe Werther in dieser Weise betonen läßt, wie eklatant er die Aufmerksamkeit vernachlässigt, welche ein Bürger im 18. Jahrhundert in solcher Situation der Konvention zu schenken hat. Zu letzterer seien ein früherer und ein späterer Zeuge zitiert: Wenn ein junger Mann in Gegenwart von Höherstehenden den Eindruck hat, »daß sie sich gefallen lassen, ihn in ihre Gesellschaft mit zu ziehen, und mit ihm zu conversieren, so achtet er sich vor eine Gnade, und hält sich so lange bey ihnen auf, als er spührt, daß es ihnen gefällig ist (Julius Bernhard von Rohr, Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen [...], Berlin 1728, S. 215). Und im übrigen kann man wissen, »daß viele Adelige ihrem bürgerlichen Freunde, den sie [...] sonst [...] mit einer Art von Vertraulichkeit und Herzlichkeit empfinden, dann mit Kälte und Zurückhaltung begegnen, wenn sie auf ihn, in einer zahlreichen Gesellschaft ihres Gleichen und Höherer, stoßen.« (Christian Garve, *Ueber Gesellschaft und Einsamkeit*, Bd. 1 [= ders., *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben*, 3. Tl.], Breslau 1797, S. 363f.) Erst vor dem Hintergrund dieser Selbstverständlichkeiten erscheint das ganze Ausmaß von Werthers Naivität in dieser Situation. – Vgl. zu dieser Frage aber auch unten, Kap. V.1., Anm. 25, und im übrigen: Arnold Hirsch, *Die Leiden des jungen Werthers. Ein bürgerliches Schicksal im absolutistischen Staat*, in: *Études Germaniques* 13 (1958), S. 229–250; Gerhard Kluge, *Die Leiden des jungen Werthers in der Residenz. Vorschlag zur Interpretation einiger Werther-Briefe*, in: *Euphorion* 65 (1971), S. 115–131.

²⁷⁸ Goethe (s. Anm. 277), S. 80.

²⁷⁹ Ebd., S. 79.

²⁸⁰ Ebd., S. 80.

sympathetische »Herz«, auf die – im vertrauten Verhältnis zur Freundin sonst mögliche – unverstellte Selbstbeziehung, eine Fixierung auf einen Zentralbegriff empfindsamer Literatur, scheint eine deutliche Distanzierung des Autors von der Vorstellungswelt seines Helden anzuzeigen.

Gerade an der Rezeption des *Werthers*, in welcher weite Kreise des Publikums – »Wertherfieber!« – den Text umstandslos zum Tröster und Ratgeber für Lebensfragen umfunktionieren,²⁸¹ läßt sich nun ablesen, wie zweideutig dieser Zugewinn an Literarizität zunächst ist. Der Erfolg des *Werthers* beruht zu einem nicht geringen Teil darauf, daß er nicht nur Literatur darstellt, daß er, wie sehr dies auch der Autorintention zuwiderlaufen mag, immer auch »rückübersetzbar« bleibt. Werthers Leiden dürften in diesem Zusammenhang wohl kaum eine Ausnahme bilden; Johann Gottlieb Meißners *Menschenkenntniß* fühlt sich zur pädagogischen Warnung bemüßigt:

»Suche nie Romanen nachzuahmen, du hast deine eigene Laufbahn. [...] Jedes Menschenleben hat gewisse auszeichnende Begebenheiten und also seinen eigenen Roman.«²⁸²

Die Möglichkeit der »Verwechslung« ist also nicht aus-, sondern eingeschlossen. Eigene Laufbahnen und Romane scheinen, nicht zuletzt unter dem Leitgesichtspunkt einer temporalisierten moralischen Perfektion, plausibel kombinierbar, aufeinander abbildbar und wohl vor allem kontrastierbar. Literatur kann als Literatur, gerade weil sie keine Regel für Applikation mitgibt, andere Möglichkeiten bereithalten, welche die »eigenen Romane« des Menschenlebens einem Vergleich aussetzen.

4.3. Perfektibilität: Blödigkeit als Augenblick der Bifurkation von Selbst- und Eigenliebe

Blödigkeit markiert den Zärtlichen eine Krise dessen, was ihnen als Identität gilt. Zur Perfektion des Menschen gehört die Homogenität seines Charakters – ein »widersprechender Charakter« ist als »Ungeheuer, das in der Natur nicht vorkommt«,²⁸³ dem Bereich des Monströsen zu-

²⁸¹ Georg Jäger, Die Wertherwirkung. Ein rezeptionsästhetischer Modellfall, in: Walter Müller-Seidel (Hg.), *Historizität in Sprach- und Literaturwissenschaft. Vorträge und Berichte der Stuttgarter Germanistentagung 1972*, München 1974, S. 289–409, hier S. 394.

²⁸² Johann Gottlieb Meißner, *Menschenkenntniß*, 2. Tl., Liegnitz 1786, S. 23f.

²⁸³ Johann Christoph Gottsched, *Versuch einer Critischen Dichtkunst* durchgehends mit den Exempeln unserer besten Dichter erläutert, Vierte sehr vermehrte Auflage, Leipzig 1751, II. Tl., 1. Abschn., X. Hauptstk., § 21. Anders gesagt: »unser Charakter muß so

zuordnen. Identität in diesem Sinne suchen die Zärtlichen, in räumlicher Metaphorik, als durchgängige Entsprechung von Innen und Außen und dementsprechend Identitätsverlust als Verstellung zu plausibilisieren. Die Welt der in dieser Weise identischen Charaktere wäre eine überschaubare und sichere. Sie böte Beständigkeit und deshalb Erwartbarkeit. Anders die Welt der ›Charakterlosen‹:

»Sie nehmen von allem, was geschieht, augenblickliche Eindrücke an, die aber eben so leicht wieder verschwinden, als sie entstanden sind. [...] Leute ohne Character sind wirklich für die menschliche Gesellschaft gefährlich; man weiß nicht, wie man mit ihnen umgehen soll.«²⁸⁴

Natürlich kann Blödigkeit unter diesen Voraussetzungen kein Charakter sein – als solcher wäre sie einzig als monströse Verschiebung denkbar –, sondern nur: Desertion aus dem Reich der zärtlich-perfektionistischen Identität in das der gesellschaftlichen Gelegenheiten. Mithin wird, was vordem die Eigenschaften der Melancholischen so verdächtig gemacht hatte, nun, mit beträchtlich gesteigerter Feineinstellung, an einem Augenblicksphänomen wahrgenommen. Daß sich zur Symbolisierung dieser Beziehung auf Gesellschaft aus kritischer Perspektive insbesondere Blödigkeit anbietet, dürfte damit zusammenhängen, daß sie als noch nicht orientiertes, noch nicht routiniertes, Orientierung und Routine erst suchendes Verhalten mit seinen spektakulären Begleiterscheinungen die Problematik der Abstandnahme vom Herkommen und der Überantwortung an die soziale Gelegenheit anschaulich werden läßt. Doch führt dieses Konzept die zärtliche Moral schließlich selbst in eine Krise; die Möglichkeit von Blödigkeit bezeichnet eine Unmöglichkeit ihres Identitätsprogramms. Schließlich heißt es resigniert:

»Den Tand der Gesellschaft nehmen wir, wie die Spiegel den Hauch der Vorstehenden, an, ohne zu erwägen, daß jener eben so blöde machet, als dieser verdunkelt wird.«²⁸⁵

Mit einer gewissen Zwangsläufigkeit führt der Kontakt mit Gesellschaft in eine Blödigkeit, in die Umnachtung der zärtlichen Identität. Im

einfach und richtig seyn, daß nichts darinnen das andere widerleget, daß er nicht doppelt ist.« (Stockhausen [s. Anm. 62], S. 156)

²⁸⁴ Art. »Character, (redende Künste.)«, in: Deutsche Encyclopädie (s. Anm. 24), Bd. 5, 1781, S. 451–454, hier S. 452. Vgl. auch: Ueber Characterlosigkeit, in: Der Genius der Zeit. Ein Journal, hg. v. August Hennings, Bd. 1, Altona 1794, 2. Stk., S. 131–159, hier S. 158: »die Characterlosen [...] täuschen immer unsre Erwartung; man lernt sie nie kennen, weil kein Kennzeichen (kein Character) an ihnen ist.«

²⁸⁵ Der Vernünftler (s. Anm. 251), 3. Tl., 44. Stk. [15. 11. 1754], S. 179.

Durchgang durch diesen Kontakt verstellt sich das Individuum sich selbst gegenüber, da es sich einstellt, sich dem »Tand« überantwortet. Wie einen Beschlag auf dem Spiegel hinterläßt dieser seine Rückstände; ein opaker Film legt sich über das Eigentliche. In diesem Bild ist nicht zuletzt der beunruhigende Umstand eingefangen, daß die ›Verstellung‹ mit einer Leichtigkeit, ohne auf Widerstand zu treffen, vonstatten geht, die kaum zu hoffen erlaubt, die Rettung könne darin liegen, sich auf die Gefahr zu konzentrieren, sie »zu erwägen«. Es gibt eine spezifische Anfälligkeit für diesen monströsen Befall, eine Disposition, die ihm entgegenkommt, die den regelmäßigen und vernünftigen Vollzug des *amor sui* obstruiert.

Diesen schwierigen Befund auf den Begriff zu bringen, verfügt Naumann bereits über ein Arrangement von Kategorien, das offensichtlich ›in der Luft liegt‹:

»Die Selbstliebe ist uns zu einem immerwährenden Präservative wider alle Zufälle des Lebens geschenkt; Die Eigenliebe aber gleicht dem Aussatze, der alle, die sich ihm näher[n], anstecket.«²⁸⁶

Das Konzept des basalen Selbstbezugs des Menschen wird in zwei ungleiche Momente zerlegt, die miteinander im Streit liegen müssen. Daß der Autor diesen Weg wählt, ein Jahr bevor Rousseau zur nämlichen Lösung finden und ihren konsequenzenreichen Erfolg begründen wird, dürfte gleichwohl im Horizont der allerersten deutschen Rousseau-rezeption zu verstehen sein.²⁸⁷ Im *Discours sur les sciences et les arts* hatte Rousseau das in Frage stehende Problem der verstellten Identitäten und Charaktere als geschichtsphilosophische These reformuliert: Vor dem Hintergrund des Bildes »de la simplicité des premiers tems«²⁸⁸ erscheint die Gegenwart als Ära des Identitätsverfalls.

»Avant que l'Art eut façonné nos manières et appris à nos passions à parler un langage apprêté, nos mœurs étoient rustiques, mais naturelles; et la différence des procédés annonçoit, au premier coup d'œil celle des caracteres.«²⁸⁹

²⁸⁶ Ebd., 35. Stk. [13. 9. 1754], S. 33.

²⁸⁷ Naumann teilt 1753 in Berlin seine Stube mit Lessing, der die erste deutsche Rezension des ersten *Discours* von Rousseau verfaßt hat. Vgl. Ludwig Tente, Die Polemik um den ersten *Discours* von Rousseau in Frankreich und in Deutschland, Diss. Kiel 1974, Bd. 1, S. 14.

²⁸⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* [1750], in: ders., *Œuvres complètes* (Bibliothèque de la Pléiade), hg. v. Bernard Gagnebin u. Marcel Raymond, Bd. 3: *Du Contrat social. Écrits politiques*, Paris 1964, S. 1–30, hier S. 22.

²⁸⁹ Ebd., S. 8. Vgl. Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle, suivi de Sept essais sur Rousseau*, Paris 1971, S. 14f.

Dieser einfache Zustand, der gegeben wäre, »si la contenance extérieure étoit toujours l'image des dispositions du cœur,«²⁹⁰ wenn deshalb auch jener augenblickliche Schluß vom Äußeren aufs Innere gezogen werden könnte, geht in dem Moment verloren, in dem die Menschen »forment ce troupeau qu'on appelle société«. Dann wird alles unsicher, denn niemand erscheint mehr als der, der er ist. Denn niemand »ist« mehr im eigentlichen Sinn. Wenn die Menschen jene Gesellschaft genannte Herde bilden, beginnt die Herrschaft eines »Okkasiozentrismus«.

»On ne saura donc jamais bien à qui l'on affaire: il faudra donc, pour connoître son ami, attendre les grandes occasions, c'est-à-dire attendre qu'il n'en soit plus tems, puisque c'est pour ces occasions mêmes qu'il eut été essentiel de le connoître.«²⁹¹

Man weiß nichts mehr jenseits des Wissens um die Gelegenheiten; sie, und nicht die Menschen, entscheiden, unterscheiden, diskriminieren nun und berauben damit den Menschen seines Unterscheidungsvermögens. Er muß nun nach Maßgabe des Vergleichs von vorgegebenen, tendenziell unkontrollierbaren Differenzen operieren; stets unter Bezug auf ein Milieu, das ihn immer schon situiert und dessen Situationen er zu antizipieren gezwungen ist, dessen Zeithorizonte sich ihm aufdrängen.²⁹² Das ist die Epoche der Konkurrenz, des Verdachts, der Vergleichsmedien – des »ne [savoir] vivre que dans l'opinion des autres«, wie es dann im *Discours sur l'inégalité* heißt.²⁹³ Im Bezug auf die »opinion« entfaltet der »Amour propre« seine expansive Aktivität; der »Amour de soi«, die einfache und natürliche Selbstbeziehung des Menschen, die den Naturzustand auszeichnete, erstickt in einem Geflecht gesellschaftlicher Rück- und Voraussichten.²⁹⁴ Daß aber der Selbstbeziehung des Menschen beide Möglichkeiten, sowohl Selbstliebe und Perfektion als auch Eigenliebe und Korruption inhärent sind, läßt Rousseau bekanntlich die entscheidende Konsequenz ziehen: Menschliche Natur muß als Perfektibili-

²⁹⁰ Rousseau (s. Anm. 288), S. 7.

²⁹¹ Ebd., S. 8.

²⁹² Vgl. Gregor Sebba, *Time and the Modern Self: Descartes, Rousseau, Beckett*, in: J. T. Fraser et al. (Hg.), *The Study of Time. Proceedings of the First Conference of the International Society for the Study of Time Oberwolfenbach (Black Forest) – West Germany, Berlin–Heidelberg–New York 1972*, S. 452–469, hier S. 455f.

²⁹³ Rousseau, *Discours sur l'Origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755], in: ders. (s. Anm. 288), S. 109–223, hier S. 193.

²⁹⁴ Ebd., S. 219. Siehe hierzu Joachim Israel, *Der Begriff Entfremdung. Makrosoziologische Untersuchung von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart*, Reinbek b. Hamburg 1972, S. 33ff.; Fuchs (s. Anm. 36), S. 287ff.

tät gedacht werden.²⁹⁵ An die Stelle einer »negierbaren, in gewissem Umfang immer schon korrumpierten Positivität« des Menschen tritt »eine ursprüngliche Negativität, die darauf angelegt ist, Fremdbestimmung in Selbstbestimmung zu transformieren.«²⁹⁶ Mit diesem Einsatz ist ein Spiel eröffnet, das keine Garantien, keinen bestimmten Ausgang mehr kennt, das der Zeit und der Geschichte. Damit ändern sich die Bedingungen der Formulierbarkeit dessen, was »Identität« sein kann. Denn in einer Geschichte, in der »[ê]tre et paroître devinrent deux choses tout à fait différentes«,²⁹⁷ in der sich also der Schein vom Sein emanzipiert und ein Eigenleben gewonnen hat, ist mit ihm als Normalität zu rechnen. Was vordem als gleichsam räumliche, nämlich auf Innenleben und äußere Selbstdarstellung einer Person rückbeziehbare, Verstellung thematisiert werden konnte, wird daher künftig als ein, einmal begonnen, prinzipiell unabschließbarer Prozeß der Entstellung, in der Zeit, zu denken sein. Konnexen von Filiationen solcher einander evozierender, verstärkender, durchkreuzender Entstellungen müssen dann das Bild des Gesellschaftszustandes extrem unübersichtlich machen. Wer wollte jetzt noch behaupten, es ließen sich Sachverhalte oder Personen anhand der Differenz Original vs. Fälschung qualifizieren? Die perfekte Herrschaft des »Scheins«, nämlich: der Relationen und Gelegenheiten, macht den Ruf nach der »Erfindung einer neuen moralischen Scheidekunst«²⁹⁸ verständlich. Wer sie erfinden will, wird künftig auch über Blödigkeit – als Moment der Perfektibilität – etwas sagen müssen, das über eine bloße Denunziation hinausgeht.

Als Projekt, eine solche Erfindung zu liefern oder doch zu ihr beizutragen, werden in der Öffentlichkeit der 70er Jahre des 18. Jahrhunderts Lavaters *Physiognomische Fragmente*²⁹⁹ aufgefaßt und entsprechend intensiv diskutiert. Neu ist an Lavaters »Versuchen« freilich eher der Stil einer zum »Sturm und Drang« gesteigerten Empfindsamkeit denn die moralische Scheidekunst, welche er vorträgt. Lavaters Pochen auf Erfahrung und Beobachtung der Natur darf ja nicht darüber hinwegtäuschen, wie sehr er den älteren Temperamentenlehren und Physiognomiken ver-

²⁹⁵ Ebd., S. 142. Vgl. Koselleck (s. Anm. 269), S. 378; ders., »Fortschritt« und »Niedergang« – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe, in: ders./Urs Widmer (Hg.), *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*, Stuttgart 1980, S. 214–230, hier S. 226f.

²⁹⁶ Niklas Luhmann, *Frühneuzeitliche Anthropologie. Theoretische Lösungen für ein Evolutionsproblem der Gesellschaft*, in: ders. (s. Anm. 57), S. 162–234, hier S. 212.

²⁹⁷ Rousseau (s. Anm. 293), S. 174.

²⁹⁸ *Der Vernünftler* (s. Anm. 251), 3. Tl., 44. Stk. [15. 11. 1754], S. 181.

²⁹⁹ Johann Caspar Lavater, *Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe*, 4. Bde. (»Versuche«), Leipzig u. Winterthur 1775–78.

pflichtet ist.³⁰⁰ Insofern handelt es sich bei seiner Forcierung der physiognomischen Tradition zugleich um einen Test darauf, ob und wie weit die alten Konzepte der »Menschenkenntniß« noch tragen, wenn Perfektibilität zur basalen Bestimmung des Menschen geworden ist. Welchen Wert haben mithin Verfahren einer Wissenschaft, die seit alters her für sich reklamierte, sie gebe Handhabe, am Äußeren von Personen deren innere Beschaffenheit zu entziffern, wenn es sinnvoll wird, Charaktere als Ausnahmeerscheinungen, das in seiner Blödigkeit sich ändernde Individuum hingegen als Regel zu unterstellen?

Lavater wendet sich im »Ueber Verstellung, Falschheit und Aufrichtigkeit« überschriebenen siebten Fragment des zweiten Bandes dieser Frage zu.³⁰¹ Den Rahmen bildet die Anführung einer »der gemeinsten und mächtigsten Einwendungen gegen die Zuverlässigkeit der Physiognomik«, nämlich: »die allgemeine aufs höchste getriebene Verstellungskunst der Menschen«. Das Gewicht dieser »Einwendung« könne kaum überschätzt werden, und es gelte daher, sie »in ihrer ganzen Stärke vorzutragen«. Von einer überzeugenden Erwiderung auf den Einwand sei nämlich auch die Antwort auf die entscheidende Frage nach dem möglichen Status von Physiognomik überhaupt abhängig zu machen: »wie kann also die Physiognomik jemals eine zuverlässige Wissenschaft werden?«³⁰² Lavater gibt zwei Begründungen für die Zuverlässigkeit von

³⁰⁰ Auch die Zeitgenossen haben diesen Zusammenhang selbstverständlich gesehen; vgl. nur Georg Gustav Fülleborn, Abriss einer Geschichte und Litteratur der Physiognomik, in: Beyträge zur Geschichte der Philosophie, hg. v. G. G. Fülleborn, 8. Stk., Züllichau u. Freystadt 1797, S. 1–188. Über die Traditionen, in welchen Lavaters *Physiognomische Fragmente* stehen, informieren: Albrecht Schöne, Emblematik und Drama im Zeitalter des Barock, München 1968, S. 49; Rolf Christian Zimmermann, Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts, Bd. 2, München 1979, S. 213ff.

³⁰¹ Lavater (s. Anm. 299), Bd. 2, 1776, S. 55–63. Die im folgenden analysierten Reflexionen Lavaters sind durchaus nicht originell. Als Parallele vgl. beispielsweise J. P. Fischer, Der Menschenspiegel, oder praktisches Handbuch, für jene, welche die Menschen auf der Stelle aus den Gesichtszügen zu beurtheilen wünschen. Zusammengetragen von einem Manne, der lange Jahre die Menschenhandlungen mit den Gesichtszügen zu vergleichen Gelegenheit hatte, 2. Tl., Prag u. Wien 1793, S. 26, wo das Problem so gestellt wird: »Der Mensch muß aus Eigenliebe oder Eigennutz sich so geschwind umändern, und er muß diese zu befriedigen suchen, es mag nun auf einem guten oder schlimmen Weege geschehen. Das Ganze aber zeigt zur Genüge, daß der Mensch der Verstellung fähig ist.« Die dann vorgeschlagenen »Lösungen« entsprechen im wesentlichen den am hier zitierten *Physiognomischen Fragment* gezeigten.

³⁰² Ebd., S. 55. Vgl. Lichtenbergs Sudelbuch-Eintrag: »Regeln aus der Physik hergeholt können hier nicht angewandt werden, der Mensch kann sich selbst ermorden und verstellen.« (Georg Christoph Lichtenberg, F 633, in: ders., Schriften und Briefe, hg. v. Wolfgang Promies, Bd. 1, München 1968, S. 547) Auch der schärfste Physiognomik-Kritiker betrachtet die Probleme der Physiognomik mit dem perfektiblen Menschen also zunächst als solche der »Verstellung«.

Physiognomik. Die erste verweist auf unveränderliche Qualitäten von Individuen, wie etwa den Knochenbau, an dem er so viele »Merkmale von dem Temperamente, und dem Charakter« vorzufinden glaubt.³⁰³ Dieses, für Lavaters Projekt zwar sehr wichtige Argument braucht hier nicht weiter zu interessieren; es kennzeichnet nur den Horizont jener Hoffnungen, aus denen der Wunsch nach einer Physiognomik sich herleitet, als Horizont einer von Obsoleszenz bedrohten Tradition, welche auf einem von philosophischen Ärzten und medizinisch interessierten praktischen Philosophen betreuten Feld ihr Dasein fristet. Lavater lenkt denn hier auch zum Thema des Fragments zurück und macht nun allerdings den Einspruch der Zweifelnden stark:

»Also kann die boshafte Lüge die Miene der leidendsten Unschuld annehmen?« – Ja, sie kann's! und es ist schrecklich, daß sie's kann; oder vielmehr: Nicht, daß sie's kann – denn das ist Vorrecht der freyen Menschennatur, deren Vollkommenheit und Ehre nicht allein ihre gränzenlose Perfektibilität, sondern auch ihre gränzenlose Corruptibilität ist – denn erst diese letztere giebt der wirklichen freywilligen moralischen Verbesserung und Vervollkommnung des Menschen ihren größten Werth – Also – es ist erschrecklich; nicht, daß die boshafte Lüge die Miene der leidendsten Unschuld annehmen kann, sondern daß sie diese annimmt.«³⁰⁴

Damit tritt also Perfektibilität als stärkstes Gegenargument auf den Plan. Sie kann schlecht bestritten werden. Daß der Physiognomist ihr die »Corruptibilität« zur Seite und beide zusammen noch einmal unter den Titel der »Vollkommenheit« stellen will, läßt erkennen, welche Irritation und welche Herausforderung mit dem Gedanken der Perfektibilität verbunden ist. Die Herausforderung mit einem solchen begrifflichen Dispositiv zu beantworten, verweist auf ein naheliegendes und auch erfolgreiches Verfahren der Integration: Man wird Perfektibilität als »Vervollkommlichkeit« reinterpreten und so der Perfektion ihre – immer gefährdete, deshalb aber die einzelnen um so mehr verpflichtende – Existenz in der Zeit zuweisen.³⁰⁵ An der zitierten Stelle der *Physiognomischen Fragmente* handelt es sich jedoch wohl eher um eine bloß terminologische Verlegenheitslösung, welche Lavater im übrigen mit einer ganzen Reihe seiner deutschen Zeitgenossen teilt.³⁰⁶ Von der Sache her

³⁰³ Ebd., S. 56.

³⁰⁴ Ebd., S. 58.

³⁰⁵ Koselleck (s. Anm. 269), S. 378ff.

³⁰⁶ Vgl. Frédéric C. Tubach, *Perfectibilité: der zweite Diskurs Rousseaus und die deutsche Aufklärung*, in: *Études Germaniques* 15 (1960), S. 144–151, hier S. 145ff.; Gottfried Hornig, *Perfektibilität. Eine Untersuchung zur Geschichte und Bedeutung dieses Begriffs in der deutschsprachigen Literatur*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 24 (1980), S. 221–257, hier S. 226f.

ist gleichwohl von Perfektibilität in der Rousseauschen Fassung des Begriffs die Rede, und von der Sache her dürfte daher Lavater Lichtenberg zustimmen können, der zur Frage »Perfektibilität oder Korruptibilität« im Vorübergehen bemerkte, daß letztere »weiter nichts ist, als erstere in entgegengesetzter Richtung wirkend«. ³⁰⁷

Wie soll nun aber Physiognomik unter so gesetzten Bedingungen möglich sein? Zunächst wird ein geläufiges, der *prudentia exploratoria* entstammendes Strategem herangezogen: Blick und Stimme des Gegenübers, zumal wenn es einer Überraschung, etwa einer unerwarteten Gesprächswendung ausgesetzt werde, verrieten dessen verstellte Absichten und Interessen. Denn Verstellung braucht Anstrengung, und Anstrengung wird sichtbar. ³⁰⁸ Das ist erstaunlich konventionell, ³⁰⁹ so konventionell wie der Titel des in Frage stehenden Fragments, der das Problem der Physiognomik in Termini von »Verstellung« und »Aufrichtigkeit« formuliert. Und vielleicht ist es diese, angesichts der neuen Problemstellung so auffällige Konventionalität, welche Lavater veranlaßt, »diesen wichtigen Punkt noch nicht [zu] verlassen, ohne noch ein Paar Anmerkungen beyzufügen.« ³¹⁰ Diese Anmerkungen geraten zu einem wirklichen Exkurs, sie führen nämlich in der Tat aus der Physiognomik heraus. Eigentlich, so heißt es nun, müsse man sich allererst über die zu beantwortende Frage verständigen; denn weder »Verstellung« noch »Aufrichtigkeit« gebe es in reiner Form. Das Problem der Physiognomik in diesen Begriffen zu stellen, heiße schematisieren:

»Sprechen wir also von Verstellung und Aufrichtigkeit, so müssen wir die allerfeinsten Begriffe hievon beynahe ganz auf die Seite setzen. Wir müs-

³⁰⁷ Georg Christoph Lichtenberg, Über Physiognomik; wider die Physiognomen. Zu Beförderung der Menschenliebe und Menschenkenntnis [1778], in: ders. (s. Anm. 302), Bd. 3, 1972, S. 256–295, hier S. 269. In dieser Frage liegt die Differenz zu Lavater an anderer Stelle: Lichtenberg steht nicht an, auch für den menschlichen Körper schlechthin »Perfektibilität und Korruptibilität desselben, deren Grenzen man nicht kennt,« anzunehmen (ebd., S. 266). – Grundsätzlich verdient angemerkt zu werden, daß Lichtenberg, allerdings »wider die Physiognomen« Lavaterscher Provenienz, auf Anknüpfung an die Traditionen politischer Klugheit zu setzen scheint: »Rede, sagte Sokrates zum Charmides, damit ich dich sehe«, führt er gegen Lavater ins Feld, in einem Kontext, in welchem er die Vorteile der Beobachtung von Handlungen gegenüber dem physiognomischen Zeichenlesen betont (ebd., S. 275). Die Stelle dürfte sich weniger auf Plato, Charmides 154d beziehen (so der Kommentar in: Lichtenberg [s. Anm. 302], Bd. 3,2, 1974, S. 119) als vielmehr auf Xenophon, Memorabilien III, 7: Sokrates fordert Charmides zur politischen Rede, nämlich vor der Volksversammlung, auf.

³⁰⁸ Lavater (s. Anm. 299), Bd. 2, S. 59.

³⁰⁹ Vgl. etwa die Bemerkung Gellerts in den *Moralischen Vorlesungen*: »man merkt auch der feinsten Kunst den Zwang der Verstellung bald an.« (Gellert [s. Anm. 66], S. 460)

³¹⁰ Lavater (s. Anm. 299), Bd. 2, S. 60.

sen den aufrichtig nennen, der sich keiner falschen, eigennützigen Absicht, die er zu verbergen suchen will, bewußt ist; den falsch, der sich wissenschaftlich bestrebt, besser zu scheinen, als er ist.«³¹¹

Auf den so definierten Fall der Verstellung trifft dann zwar die These des Physiognomen zu, daß der Betrüger überraschbar und überführbar ist. Der aufmerksame Beobachter kann daraus, wie sich der Beobachtete »im ersten Augenblicke« verhält, ob er also in irgendwie auffälliger Weise versucht, sich auf Beobachtung einzustellen, seine Schlüsse ziehen. Dieser Sachverhalt sichert, und sei es auch nur indem er mit einem kaum auf Regeln abzuziehenden augenblicklichen »wahr[e], ungelern[e], Grundgefühl« des Beobachters korrespondiert, die Domäne der Physiognomik: Im Moment des Sich-Verstellens ist der sich Verstellende insofern mit sich identisch, als er Zeichen der Verstellung zeigt und also identifizierbar wird. Auch er macht also, wenigstens für einen Augenblick, keine Ausnahme von der ›Lesbarkeit der Welt‹.³¹² – Genau an dieser strategisch bedeutsamen Stelle aber läßt nun Lavater sein Argument in verblüffender Weise in sich zusammenstürzen. Gerade für den »ersten Augenblick« müsse nämlich

»ja wohl bemerkt werden, daß Furchtsamkeit und Schüchternheit dem redlichsten Gesichte oft den Anstrich der Unaufrichtigkeit geben können. Bloße Schüchternheit kann's oft seyn, es muß nicht allemal Falschheit seyn, wenn dich der, so dir etwas erzählt, dir etwas vertraut, nicht ansehen darf. Ueberhaupt macht dieß Niederschauen dessen, der mit uns redet, zwar immer einen fatalen Eindruck. Wir können uns dabey des geheimen Argwohns der Unaufrichtigkeit kaum erwehren. Es ist immer Schwachheit, Blödigkeit, Unvollkommenheit; – Blödigkeit, die sehr leicht in Falschheit übergehen kann. Denn wer ist mehr der Falschheit ausgesetzt, als der Furchtsame? wie leicht bequemt sich der nach jedem, mit dem er umgeht? wie stark, wie nah' ist immer die Versuchung zum ais, ajo, und negas, nego? [...] Die wenigsten Menschen sind groß genug, das ist, haben Kraft und Selbstgefühl genug, Entwürfe zu machen und ins Werk zu setzen, um andere zu betrügen, und sie unter dem Schein der Treue und Freundschaft ins Garn zu locken. – Aber unzählige Menschen, nicht harte, rohe Seelen; edle, treffliche, gefühlvolle, zärtliche, fein organisirte Menschen – und gerade diese am meisten, schweben beständig in der Gefahr, unredlich zu seyn; sie befinden sich immer an der Schwelle, oder vielmehr am Abgrunde der Unredlichkeit [...]. Sie treten so oft in eine Schmeicheley ein, wobey sie ihr Herz Lügen straft [...] – zum Spott über etwas sonst Ehrwürdiges, Heiliges, Göttliches – dazu kann auch eine redliche, schwache, blöde Seele – ach! wie leicht hingerissen werden!

³¹¹ Ebd.

³¹² Vgl. Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt/M. 1981, insbesondere S. 199ff.

[...] – O Furchtsamkeit und Blödigkeit! du hast mehr Falsche und Heuchler gemacht, als Eigennutz und Bosheit!«³¹³

So verwirrt Blödigkeit die Ordnung der physiognomischen Gewißheiten. Sie bringt Zeichen zum Vorschein, die denen der Unaufrichtigkeit, ja der Falschheit, zum Verwechseln ähneln. Und diese Konvergenz läßt den »ersten Augenblick«, anhand dessen der Physiognom Sicherheit zu gewinnen hoffte, fundamental zweideutig werden; ihm kann kein Vertrauen geschenkt werden. Zwar beruht die Konvergenz der Blödigkeit und Falschheit indizierenden Zeichen auf einer möglichen sachlichen Korrespondenz der Phänomene: »Schwachheit, Blödigkeit, Unvollkommenheit« bilden die ideale Disposition für den »sehr leichte[n]« Übergang zur »Falschheit«. Insofern gibt es einen prinzipiellen Grund für das Gefühl »des geheimen Argwohns«, welches den Beobachter beschleicht; und es mag, ganz im allgemeinen, als berechtigt erscheinen, den Blöden einer moralischen Defizienz zu bezichtigen.³¹⁴ Doch eine Garantie für die Treffsicherheit von besonderen physiognomischen Urteilen kann es auf dieser Grundlage eben nicht geben. Um so schlimmer ist es für die Physiognomik, daß Blödigkeit als Normalfall angesehen werden muß und deshalb die Alternative Aufrichtigkeit oder Verstellung gar kein adäquates Kriterium für die Beobachtung sein kann. Nur eine verschwindende Zahl von Ausnahmemenschen, von negativen ›Kraftgenies‹ ist der aus Bosheit gewollten Verstellung fähig. Die Mehrzahl aber, »unzählige Menschen«, verstellen sich gar nicht, sie ändern sich einfach, je nach Gelegenheit, aus Blödigkeit. Und dabei handelt es sich gerade um die – doch moralisch besonders sensibilisierten – Empfindsamen: »edle, treffliche, gefühlvolle, zärtliche, fein organisierte Menschen«. Blödigkeit ist nicht Ausnahme, sondern Regel. Ihr gegenüber aber fehlen der Physiognomik die Erkenntnismittel. Blödigkeit untergräbt mithin die Ambitionen der Physiognomik; diese ist eine Wissenschaft ohne Gewähr. Beim Versuch, sich mit Perfektibilität zu konfrontieren, stößt Lavater auf Blödigkeit, welche er nur als »Unvollkommenheit« verbuchen kann, angesichts derer er also in die Semantik der Perfektion aus-

³¹³ Lavater (s. Anm. 299), Bd. 2, S. 60. Ganz ähnlich formuliert in pragmatischem Hinblick auf Probleme der juristisch-psychiatrischen Vernehmung: Johann Theodor Pyl, Aufsätze und Beobachtungen aus der gerichtlichen Arzneywissenschaft, 2. Sammlung, Berlin 1784, S. 180.

³¹⁴ Vgl. auch den Brief Lavaters an Leuchsenring vom 25. 8. 1786, in welchem, in bezug auf den Adressaten, »Blödigkeit« in der Tat als moralisch herabsetzendes Schimpfwort verwendet wird: Briefe von und an F. M. Leuchsenring 1746–1827, hg. u. kommentiert v. Urs Viktor Kamber, 1. Halbbd.: Briefe, Stuttgart 1976, S. 117.

und zurückweicht.³¹⁵ Jenseits dessen bleibt dem Physiognomen, neben dem nach allem, was gesagt worden ist, zweifelhaften Appell ans Gefühl, nur die Klage und als Trost – Religion: nicht umsonst steht am Ende des Fragments eine Christusfigur als Schlußvignette.³¹⁶

Dieser Text ist bemerkenswert, und zwar nicht allein seines Resultats wegen. Lavater setzt sein mit erheblichen Präntentionen begonnenes und von großen Publikumserwartungen begleitetes Unternehmen hier einem Härtesten aus, indem er einige der stärksten kritischen Argumente aufnimmt und antizipiert³¹⁷ und sein Scheitern gegenüber diesen Argumenten in sein Werk selbst einbaut als eins der annoncierten *Fragmente*. Die Frage, worum es sich bei diesem Werk nun, nach diesem Eingeständnis, dem ja keine Revision des Konzepts folgt, eigentlich handelt, ist nicht leicht zu beantworten. Jedenfalls scheint es sich selbst, vom soeben gelesenen Fragment aus gesehen, eine Stellung zu reservieren, welche für die Angriffe der Physiognomikgegner unzugänglich ist. Unangefochten von Einwänden, die er, wie gesehen, auch seinerseits vorzubringen versteht, läßt Lavater Fragment auf Fragment folgen und zu einem voluminösen Korpus anwachsen, in welchem biedermeierartige Idyllen, Elefanten, Friedrich II., monströse Schwerverbrecher und treuherzige Beamte (die Unterscheidung dieser von jenen kann in Ratespielen geübt werden), etc. Revue passieren. Der Ort der Privatmythologie, welcher sich die Zusammenstellung dieses heterogenen Materials verdankt, kann letztlich nur ein literarischer sein. Was als neue ›moralische

³¹⁵ Womit sich ein Statement aus dem 1. Bd. der *Fragmente* bestätigt: »Unvollkommenheit bleibt indessen uns immer ein unentbehrliches Wort.« (Lavater [s. Anm. 299], Bd. 1, S. 38)

³¹⁶ Lavater (s. Anm. 299), Bd. 2, S. 63.

³¹⁷ So bringt er, wenn er sich dem Problem der Blödigkeit zuwendet, die aus der Relation von Beobachtetem und Beobachter erwachsenden Schwierigkeiten ins Spiel, auf die sich die – bereits in den ersten Band der *Physiognomischen Fragmente* aufgenommenen – vorsichtigen Bedenken Goethes bezogen (Zimmermann [s. Anm. 300], S. 220) und die auch für Mendelssohns Urteil ausschlaggebend sein sollten, das der Physiognomik Wissenschaftsfähigkeit absprach (vgl. Moses Mendelssohn, Zufällige Gedanken über die Harmonie der inneren und äußeren Schönheit [1778], in: ders., Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, Bd. 3,1, bearbeitet v. Fritz Bamberger u. Leo Strauss, Berlin 1932, S. 321–328, insbesondere S. 325 u. 328). Auch nimmt Lavater hier vorweg, was Lichtenberg zwei Jahre später einwenden wird: »Sehr gut, wenn Übergang von Wahrheit zu Verstellung und von Verstellung zu Wahrheit die einzige Veränderung im Menschen wäre.« (Lichtenberg [s. Anm. 307], S. 287) Und: »Gelegenheit macht nicht Diebe allein, sie macht auch große Männer.« (Ebd., S. 268) Zur Kategorie der ›Gelegenheit‹ in der Physiognomikkritik vgl. auch Wilhelm Heine, Aphorismen, in: ders., Sämtliche Werke, hg. v. Carl Schüddekopf, Bd. 8,1, hg. v. Albert Leitzmann, Leipzig 1924, S. 106.

Scheidekunst« intendiert war, gerät unterderhand zu – Kunst.³¹⁸ Nur als Kunst vermag diese Privatmythologie sich zu behaupten, nämlich Disparates wechselseitiger Lesbarkeit zuzuführen und so zu einer – wie immer arbiträren – Ordnung zu fügen.

Was Blödigkeit angeht, bleibt festzuhalten, daß Lavaters Behandlung derselben sich einerseits dem bereits dargelegten Befund einpaßt, andererseits es darüber hinaus notwendig macht, ihn zuzuspitzen: Zärtlichkeit respektive Empfindsamkeit sind zutiefst verstrickt in die Probleme des Blöden. Und gerade beim Versuch, deren moralische Exterritorialisierung zu betreiben, tritt diese Verstrickung in aller Unabweisbarkeit hervor. Es macht auf Dauer keinen Sinn, »unzählige« – »edle, treffliche, gefühlvolle, zärtliche, fein organisirte« – Menschen³¹⁹ virtuell als moralisch monströse Individuen zu erachten. Blödigkeit wird selbst zum Charakter werden müssen, freilich zu einem perfektibel-»vervollkommlichen«, also transitorischen, zum Charakter, der über sich hinausweist.

³¹⁸ Vgl. die Rezension der *Physiognomischen Fragmente* in: Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste, Bd. 22, 1. Stk., Leipzig 1778, S. 118–165, u. 2. Stk., Leipzig 1779, S. 191–260: Nach einem scharfen Verriß, der alle wissenschaftlichen Präntionen zurückweist, folgt die Bemerkung, daß Lavaters Physiognomik »besonders den Portraitmalern von unendlichem Nutzen seyn könne« (2. Stk., S. 259), und schließlich das Lob, was die äußere Form angehe, seien die *Physiognomischen Fragmente* schlechtweg »das Erste deutsche Werk.« (Ebd., S. 260)

³¹⁹ Lavater (s. Anm. 299), Bd. 2, S. 61.

1. Die Lösung Rousseaus: der blöde Charakter, der Ursprung des Werks

Mit außerordentlicher Konsequenz wird in Rousseaus autobiographischem Werk Blödigkeit als Charakter entfaltet. Auf der Basis einer »träge[n] Seele« und eines »hitzige[n] Temperament[s]«, welche doch »in einem und demselben Charakter unvereinbar zu sein« scheinen,¹ ist Blödigkeit sein Schicksal, begründet seine Größe zugleich mit seinem Unglück und macht beides plausibel erzählbar. »Timidité« und »maladresse«, die ihm unwiderruflich eigen sind, tragen geradezu die Konstruktion der Selbstbeschreibung.² Und dementsprechend widmen sich ihnen die autobiographischen Texte in der Darstellung einzelner Züge und Handlungen beharrlich, genau und facettenreich. Nicht ohne eindringlich vor den möglichen Folgen einer identifizierten Lektüre zu warnen, würdigt August Wilhelm Rehberg genau dies als eine der Leistungen der *Confessions*:

»Man lernt darin durch die anschaulichste Darstellung, wie oft die Aeußerungen des Menschen nicht ihm selbst gehören; auf Rechnung der Blödigkeit, des Misstrauens, der Verlegenheit zu schreiben sind; wie oft zufällige Umstände und irrige Vorstellungen des Augenblicks Handlungen veranlassen, die mit den wahren Gesinnungen des Menschen geradezu im Widerspruch stehen.«³

Das ist die eine Seite der Sache: Minuziös schildert Rousseau die auf den ersten Blick so konfusen und unbedachten Handlungen des Blöden,

¹ J. J. Rousseau über seinen Charakter und die wahren Bewegungsgründe zu seiner ganzen Aufführung. In vier Briefen an den Herrn von Malherbes [1762], in: Berlinisches Magazin der Wissenschaften und Künste 1 (1782), S. 85–113, hier S. 91. In diesem frühen autobiographischen Zeugnis wird allerdings der »wahre Bewegungsgrund« noch eher in der »Trägheit« gesehen, welche einen »unzuzählende[n] Freiheit athmende[n] Geist« zur Folge habe (ebd., S. 88). – Ohne sich phlegmatische Komplexion zuzuschreiben, kombiniert Rousseau die Eigenschaften des Phlegmatikers mit einem cholischen Temperament.

² Dazu grundlegend: Jean Starobinski, Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle, suivi de Sept essais sur Rousseau, Paris 1971, S. 50 u. S. 150f.

³ August Wilhelm Rehberg, Prüfung der Erziehungskunst, Leipzig 1792, S. 152.

›kontextiert‹ sie mit seinem Charakter⁴ und verleiht ihnen damit eine Konsistenz, welche – das ist Rehbergs Kritik – den sympathetischen Leser dazu führt, ihnen eine Rechtfertigung zukommen zu lassen, sie also nicht auf ihren Urheber, sondern auf »zufällige Umstände« zuzurechnen.⁵ Eine moralische Verurteilung von Blödigkeit findet nämlich nicht statt. Vielmehr – und das ist der entscheidende Aspekt des Rousseauschen Entwurfs – erfährt Blödigkeit als Konstituens der Lebensbeschreibung des Autors unterderhand eine Aufwertung, die neu und für die weitere Entwicklung der Semantik in Deutschland folgenreich ist.

Auf seinem Weg durch die Gesellschaft, auf den der Graveur-Lehrling Jean-Jacques Rousseau durch eine Verkettung unglücklicher Umstände geraten ist und der ihn weit weg von der Lage seines ursprünglichen Standes tragen wird in eine ›moderne‹ Karriere, die ihresgleichen sucht, auf diesem Weg sind es vor allem die unscheinbaren und unvermutet sich einstellenden Augenblicke, die sich plötzlich als Gelegenheiten entpuppenden Konstellationen, denen entscheidende Bedeutung zukommt.⁶ Sie erzwingen und sie ermöglichen Optionen mit ebenso weitreichenden wie unüberschau- und unkontrollierbaren Konsequenzen. Das macht sie gefährlich. Zugleich liegt jedoch für den in die Welt, schließlich in die ›große Welt‹ gleichsam katapultierten Rousseau die einzige Chance – im Ergreifen von Chancen. Das macht sie attraktiv. Er kommt nicht nur nicht umhin, sich ihnen zu überantworten; er sucht sie, wird sensibel für sie, lauert ihnen auf. Sehr einleuchtend hat man ihn daher als Spezialisten für die Lösung des Problems der Relationierung seiner selbst auf soziale Relationen vorführen können.⁷ Und in dieser Hinsicht schlägt wohl nicht als die geringste unter seinen zahlreichen Erfindungen zu Buche, sich als Blöden – und nicht etwa trotz oder in Überwindung seiner Blödigkeit – erfolgreich ins Spiel zu bringen. Er weigert sich, klug zu

⁴ Diese Erzählstrategie analysiert Ursula Link-Heer, »À la recherche du temps perdu« und die Form der Autobiographie. Zum Verhältnis fiktionaler und pragmatischer Erzähltexte, Diss. Bochum o. J., S. 128ff.

⁵ Rehberg (s. Anm. 3), S. 125.

⁶ Zur Modernität der Rousseauschen Erfahrung: Roland Galle, Sozialpsychologische Überlegungen zu Rousseaus Autobiographie, in: Johannes Cremerius et al. (Hg.), Freiburger literaturpsychologische Gespräche, Bd. 1, Frankfurt/M.–Bern 1981, S. 39–61, hier S. 45ff. – Ein Zeitgenosse sieht es folgendermaßen: »Menschen die den gewöhnlichen Gang gehen: können nicht so viel Beobachtungen machen als die, welche viele ausserordentliche Fata haben. Daher konnte Rousseau so viel neue Bemerkungen der Welt mitteilen.« (Johann Gottlieb Meißner, Menschenkenntniß, 1. Tl., Liegnitz 1785, S. 11)

⁷ Michel Serres, Der Parasit, Frankfurt/M. 1981, insbesondere S. 155ff.

werden; er ist und er bleibt »ungeschickt (*maladroit*)« und »blöde (*timide*)«, ⁸ und er wird stolz darauf sein.

Vielleicht ist besonders typisch für die Attraktivität der Gelegenheit wie auch für die enorme Sensibilität, mit welcher Rousseau sie erfaßt und ihr begegnet, eine Begebenheit, welche sich im Hause des Grafen von la Roche zu Turin ereignet. Der junge Rousseau hat dort eine Stellung als Lakai angetreten, nicht ohne tiefen Widerwillen gegen diese subalterne Position zu empfinden: »Wie? immer und ewig Bedienter! sagte ich zu mir selbst mit bitterm Verdruß«. ⁹ Nichts ist ihm angelegener, als seine Stellung zu verbessern, und er ist entsprechend bemüht, der Regel, die man ihm beim Eintritt in das Haus nahegelegt hat, nach Kräften Folge zu leisten: »Führe er sich gut auf, und suche er jedem hier zu gefallen«. ¹⁰ Zu gefallen sucht er um so mehr, als er an der Enkelin des Hausherrn, Mademoiselle de Breil, seinerseits Gefallen gefunden hat. Die Motive überkreuzen sich also. Rousseau ist begierig, Aufmerksamkeit zu erregen; er versucht es mit zuvorkommender Bedienung an der Tafel, doch ohne Erfolg, man beachtet ihn nicht. Er wird sprechen müssen, um sich Anerkennung zu verschaffen: »eine so feine und passende Antwort«, welche er auf eine empfindliche Bemerkung gibt, zieht einen Blick des Fräuleins auf ihn. Dann wird »ein großes Gastmahl« gegeben, und Rousseaus »Gelegenheit« kommt, als das Tischgespräch sich der Bedeutung eines Wahlspruchs an der Tapete zuwendet: »Tel fiert qui ne tue pas.« ¹¹ Man fragt sich, ob das »t« in »fiert« nicht zu streichen sei, wenn der Satz Sinn machen solle.

»Der alte Graf von Gouvon war im Begriff zu antworten, bemerkte aber, als er von ohngefähr auf mich blickte, daß ich lächelte, ohne das Herz zu haben, etwas zu sagen. Er befahl mir zu reden.« ¹²

⁸ Auch »honteux« und »craintif« können mit »blöde« übersetzt werden (vgl. Chrétien Frédéric Schwan, Nouveau Dictionnaire de la langue allemande et françoise. Composé sur les dictionnaires de M. Adelung et de l'Académie françoise [...], Bd. 1, Mannheim 1783, S. 243). – Rousseau wird wie folgt nach zeitgenössischen Übersetzungen zitiert: J. J. Rousseau's Bekenntnisse, 4 Tle., 1. u. 2. Tl. (übers. v. Friderike Helene Unger), Berlin 1782, 3. u. 4. Tl. (übers. v. Adolph von Knigge), Berlin 1790 [zit. als *Bekenntnisse*]; Geständnisse von J. J. Rousseau nebst den Selbstbetrachtungen des einsamen Naturfreundes, übers. v. Karl Gottfried Schreiter, Riga 1782 [zit. als *Geständnisse* bzw. *Selbstbetrachtungen*]; J. J. Rousseaus Einsame Spaziergänge. Sein letztes nachgelassenes Werk, München 1783 [zit. als *Spaziergänge*]. Auf den französischen Text wird jeweils nach der Ausgabe der »Bibliothèque de la Pléiade« verwiesen: Jean-Jacques Rousseau, Œuvres complètes, hg. v. Bernard Gagnebin u. Marcel Raymond, Bd. 1: Les Confessions. Autres textes autobiographiques, Paris 1976 [zit. als *Pl.*].

⁹ Geständnisse, 1. Tl., S. 214 / Pl., S. 92f.

¹⁰ Ebd., S. 215 / Pl., S. 93.

¹¹ Ebd., S. 220 / Pl., S. 95.

¹² Ebd., S. 221 / Pl., S. 95.

Der Bedienstete tritt in den Mittelpunkt des Interesses, er weiß das alte, der Gegenwartssprache nicht mehr geläufige Wort durch Ableitung aus dem Lateinischen zu erklären. Seine kleine Philologie macht Eindruck, und der Eindruck macht Rousseau glücklich: »Die ganze Gesellschaft sahe mich und sich unter einander an, ohne ein Wort zu reden. Man hat nie ein ähnliches Erstaunen gesehen.«¹³ Fräulein von Breil, diese so »hochmüthige Person«, schenkt ihm einen Blick, fordert mit einem weiteren den Beifall ihres Großvaters, einen Beifall, in welchen

»die ganze Gesellschaft mit einem vollstimmigen Chor einfiel. Dieser Augenblick war kurz, aber in jeglicher Absicht köstlich; es war einer der seltenen, die die Ordnung der Dinge herstellen, und das verkannte Verdienst (*le mérite avili*) an den Verunglimpfungen des Glücks rächen.«¹⁴

Man begreift hier die Attraktivität der Gelegenheit. Sie enthält in sich die Chance, daß das verkannte, das herabgewürdigte Verdienst nun aus seiner Verborgenheit hervortritt. Noch am Abend desselben Tages wird der Graf ihm eröffnen, daß er künftig in den Genuß eines Privatunterrichts kommen wird, so daß Rousseau mit Recht vom beschriebenen Ereignis her den »Zeitpunkt [s]eines Lebens« datieren kann, »in dem [er] ohne romanhafte Projekte zu schmieden, [s]ich vernünftiger Weise der Hofnung zu etwas zu gelangen, überlassen konnte.«¹⁵ Rousseau erhält eine Anerkennung, die die Ordnung der Dinge restituiert, so scheint es, indem sie das ihm zukommende Fortkommen ermöglicht. Und wenn im Fortgang der beschriebenen Situation das Fräulein von Breil, »in einem eben so blöden als leutseeligen Ton«, Rousseau um ein Getränk bittet, deutet sich damit eine weitere Bekräftigung dieser Ordnung, nämlich als Ordnung der Geschlechter, an.¹⁶ Doch es kommt schließlich anders. In diesem Moment seines Glücks überfällt ihn eine solche Verwirrung, daß er zitternd das Getränk über den Tisch und das Fräulein schüttet¹⁷ – damit »endigte der Roman«: Nur ganz und gar »dumm und ungeschickt (*bête et [...] mal-adroit*)« wird er fortan dem Fräulein von Breil noch begegnen können.¹⁸

Es gibt also einen zweiten Ausgang dieser Geschichte vom Ergreifen einer Gelegenheit, einen Ausgang, der von mindestens ebensolcher Bedeutung ist wie der erste. Mit ihm bekräftigt die Autobiographie die dem Leser bereits vertrautgemachten fundamentalen und konstanten Charakterzüge des Autors. Bereits im ersten Buch hat dieser nämlich als eine

¹³ Bekenntnisse, 1. Tl., S. 150 / Pl., S. 95.

¹⁵ Ebd., S. 154 / Pl., S. 98.

¹⁷ Bekenntnisse, 1. Tl., S. 150 / Pl., S. 96.

¹⁴ Ebd. / Pl., S. 95f.

¹⁶ Vgl. dazu unten, Kap. V.5.

¹⁸ Ebd., S. 151 / Pl., S. 96.

»der Sonderbarkeiten meines Charakters«¹⁹ die »Furchtsamkeit und Blödigkeit (*la crainte et la honte*)« vorgestellt:

Sie »unterdrücken mich in der Art, daß ich mich den Augen aller Sterblichen entziehen möchte. Soll ich handeln, so weiß ich nicht was ich machen soll; muß ich reden, so weiß ich nichts zu sagen; sieht man mich an, so komme ich aus aller Fassung.«²⁰

Dieser Charakter ist es, welcher sich, nachdem es Rousseau gelungen ist, das entscheidende, das richtige Wort zu sagen, reetabliert. Stellt sich mit dem Erfolg die »Ordnung der Dinge« wieder her, so mit seinem Mißerfolg die Ordnung des ihm eigenen Naturells. Beide Ordnungen sind nicht ineinander übersetzbar, sondern stehen in einem prinzipiellen Spannungsverhältnis. Denn Rousseaus Charakter ist von der Art, daß sein eigentlicher Wert von jedem, der ihn im Gespräch beurteilt, erkannt werden muß. Seinen Normalzustand nämlich bilden »Unempfindlichkeit (*indolence*), Trägheit (*paresse*)« und »Furchtsamkeit (*timidité*)«. Erfasst ihn Leidenschaft gegenüber einem Gegenstand, so verlieren sich diese zwar zuweilen, doch nur für einen Augenblick, denjenigen, in dem er es mit der Sache, fern aller sozialen Rücksichten, zu tun hat: dieses reine Verhältnis zur Sache entzündet eine vorübergehende Beredsamkeit.²¹ Sonst aber verwehren Rousseaus »langsam entstehende und verwirrte Begriffe, die sich stets zu spät darstellen«,²² eine seinen Fähigkeiten angemessene Präsentation in Konversationen. Seine »Langsamkeit im Denken« liegt »mit der lebhaften Schnelligkeit der Empfindung« im Streit, das verwirrt ihn, und er sieht nicht mehr klar.²³ Damit ist sein Scheitern in Konversationen programmiert:

»Da ich meinen Witz so wenig in der Gewalt habe, so ist sichs leicht vorzustellen, was ich in der Unterredung bin, da man, um etwas zu rechter Zeit zu sagen, auf der Stelle und auf einmal an hundert Dinge denken muß. Die bloße Vorstellung so vieler Schicklichkeiten (*convenances*), wovon ich gewiß wenigstens die eine oder die andere vergesse, ist zureichend, mich schüchtern zu machen.«²⁴

Da ihm nichts einfällt, was all diesen Schicklichkeiten Rechnung trüge, so sucht er sich wenigstens insofern schicklich zu verhalten, als er der der Konversationssituation inhärenten Verpflichtung nachkommt, überhaupt etwas beizusteuern. Damit offenbart sich seine Blödigkeit:

¹⁹ Ebd., S. 55 / Pl., S. 36.

²¹ Ebd.

²³ Ebd., S. 181 / Pl., S. 113.

²⁰ Ebd., S. 56 / Pl., S. 36.

²² Ebd., S. 180 / Pl., S. 113.

²⁴ Ebd., S. 184 / Pl., S. 115.

»Ich stammle in der grösten Eile eine Menge Wörter ohne Sinn heraus, und bin denn noch immer glücklich, wenn sie ganz und gar keinen haben; und indem ich meine Ungeschicklichkeit (*ineptie*) bekämpfen oder verbergen will, so zeige ich sie gemeinlich ganz.«²⁵

So kommt es denn, daß Rousseau, »ohne ein Dummkopf zu sein, selbst bei Personen von gesunder Urtheilskraft dafür [...] gehalten« werden kann.²⁶ Freilich sucht er deshalb in der jeweils betreffenden Situation immer wieder den doch unausweichlichen Lapsus zu vermeiden. Aber seine Blödigkeit gänzlich abzulegen, vermag er nicht, und dies ist erklärtermaßen auch nicht sein Ziel. Vielmehr sieht er sie mit seinem »tödlichen Abscheu gegen alle Arten von Unterwürfigkeit in Verbindung«:²⁷

»Mein Geist, der sich wider jeglichen Anschein von Joch sträubt, kann sich nicht dem augenblicklichen Gehorsam (*à la loi du moment*) unterwerfen. [...] Mein Verstand will zu seiner Zeit seinen eigenen Gang gehen, und kann sich nicht dem Gange Andrer unterwerfen.«²⁸

So ist das Scheitern des geschickten und klugen Verhaltens als Resultat einer Verweigerung zu betrachten. Blödigkeit selbst ist Moment jenes »freye[n] republikanische[n] Geist[es]«, jenes »stolze[n] unzuzählende[n] Charakter[s]«, der ihn zeit seines Lebens begleitet und »gemartert« hat.²⁹ Sie disponiert zur Tugend, zur Aufrichtigkeit, und sei es zur Aufrichtigkeit wider Willen.

Es gibt freilich eine Ausnahme, die klarmacht, daß auch Rousseau einmal die Erfahrung der möglichen Nähe von Blödigkeit und Niedertucht gemacht hat: In einem Fall nämlich hat er in einer Weise dreist und, wenn man so will, auch klug gehandelt, die er nicht vergessen und die eben deshalb keine Wiederholung erfahren wird. Es handelt sich um die Episode vom Banddiebstahl, die, als Anekdote vorab bekanntgeworden, in der deutschen literarischen Öffentlichkeit Skandal macht:³⁰ Nach dieser von »Mißvergnügen und Unwillen«³¹ gefolgt Veröfentlichung

²⁵ Ebd., S. 185 / Pl., S. 115.

²⁶ Ebd. / Pl., S. 116.

²⁷ Ebd., S. 184 / Pl., S. 115.

²⁸ Ebd., S. 190 / Pl., S. 119. Schreiter übersetzt: »Mein [...] Geist, kann sich auch nicht von der Zeit Gesetze vorschreiben lassen.« (Geständnisse, 1. Tl., S. 284)

²⁹ Bekenntnisse, 1. Tl., S. 10 / Pl., S. 9.

³⁰ Vgl. Raymond Trousson, J.-J. Rousseau et son œuvre dans la presse périodique allemande de 1750 à 1800, in: Dix-huitième siècle 1 (1969), S. 289–310 u. 2 (1970), S. 227–264, hier Bd. 2, S. 236ff.; Jacques Mounier, La fortune des écrits de J.-J. Rousseau dans les pays de langue allemande de 1782 à 1813, Paris 1980, S. 30ff.

³¹ W. G. Becker, An Herrn Hofrath Wieland über die Anekdote von Rousseau in den Ephemeriden der Menschheit, in: Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Litteratur 2 (1781), 3. Stk., S. 311–358, hier S. 311.

wird es unmöglich, Rousseau problemlos als den »Mann, auf dessen Sitten auch seine gewissenlosesten Feinde nicht den entferntesten Verdacht bringen« können,³² zu denken. Das zweite Buch der *Confessions* berichtet von einem Diebstahl des Knaben. In einem Haus, in welchem er als Lakai Anstellung gefunden hat, entwendet er ein Band, das er der jungen, von ihm verehrten Köchin Marion zukommen lassen will. Die Herrschaft sucht und findet das Band, der junge Bedienstete, ins Verhör genommen, befindet sich in äußerster Verlegenheit. Und da geschieht das Unglaubliche:

»Nun wollte man wissen, wo ich es her hätte? ich werde verwirrt, stammle, und sage endlich erröthend, Marion hätte es mir gegeben.«³³

Diese wird herbeigerufen, Rousseau wiederholt seine falsche Beschuldigung ihr ins Gesicht. Ihre Verteidigung bringt sie mit so viel »Mässigkeit« vor,³⁴ daß der Übeltäter die anwesenden Beobachter – »die Versammlung war zahlreich« – mit einer »höllischen Unverschämtheit« für sich zu gewinnen vermag.³⁵ Indessen steht Aussage gegen Aussage, die Herrschaft nimmt sich keine Zeit zur genaueren Untersuchung der Sache, man entläßt beide Verdächtigen. Die wahrscheinlichen Konsequenzen dieses Geschehens für die unschuldige Marion werden vom Autor drastisch ausgemalt. Ihr ist, so soll deutlich werden, hier eine jener katastrophalen »grandes occasions« begegnet, über deren freundschaftszerstörende Kraft die Klage des ersten *Discours* ergeht.³⁶ Aber auch für Rousseau selbst hat sich mit dieser augenblicklichen Verkehrung der geliebten Person in ein Opfer seiner Niedertracht eine Katastrophe ereignet. Das »grausame Andenken« wird ihn nicht loslassen, Marion ihn in seinen schlaflosen Nächten verfolgen und ihm, der diese Geschichte niemandem zu gestehen wagt, keine Ruhe gönnen.

»Diese Last hat also bis diesen Tag ohne alle Erleichterung auf meinem Herzen gelegen, und ich kann sagen, daß der Wunsch, sie abzuwerfen, auf gewisse Weise viel zu dem Entschluß meine Bekenntnisse zu schreiben, beigetragen hat.«³⁷

³² Johann Georg Jacobi, Ueber J. J. Rousseau, in: Der Teutsche Merkur, 1778, 3. Vierteljahr, S. 201–218, hier S. 213. Für die empfindsame Rousseaurezeption in Deutschland ist die Einschätzung der Autorpersönlichkeit außerordentlich wichtig. Vgl. Claus Süsenberger, Rousseau im Urteil der deutschen Publizistik bis zum Ende der Französischen Revolution. Eine Rezeptionsgeschichte, Bern–Frankfurt/M. 1974, S. 47ff.

³³ Bekenntnisse, 1. Tl., S. 134 / Pl., S. 84.

³⁴ Ebd., S. 135 / Pl., S. 85.

³⁵ Ebd., S. 134 / Pl., S. 85.

³⁶ Vgl. oben S. 159.

³⁷ Bekenntnisse, 1. Tl., S. 136f. / Pl., S. 85f.

Erst in der Ordnung, die die Bekenntnisse stiften, findet die Geschichte einen Kontext, in dem sie zur Ruhe kommt.

Die Frage, wie denn diese grausame Handlung sich ereignen konnte, wird beantwortet mit dem Hinweis auf das so ungünstige Zusammenreffen von Situation und Charakter. Nur Furcht, nur Blödigkeit, und keineswegs eine »Boßheit« führten die haltlose Grausamkeit herbei. Nur Scham hat Rousseau schamlos, nur die Blödigkeit hat ihn dreist werden lassen. Nicht Angst vor Strafe, sondern vor Schande war ausschlaggebend für sein Handeln:

»die unüberwindliche Schaam siegte [...] über jede andre Betrachtung; sie machte mich unverschämt; und je strafbarer ich ward, je unerschrockner machte mich der entsezliche Gedanke, es zu gestehen.«³⁸

Freilich, sein Charakter allein kann nicht verantwortlich sein für diese Zuspitzung der Situation; hat Rousseau doch über diesen im ersten Buch bemerkt: »Von Natur blöde und verschämt (*timide et honteux*) hatte ich zu keinem Fehler weniger Hang, als zur Unverschämtheit«,³⁹ um hinzuzufügen, erst die gedrückte soziale Lage unter der Herrschaft seines tyrannischen Meisters habe ihn zum Lügen und Stehlen gleichsam gezwungen.⁴⁰ Und so sind es denn auch im Falle der Beschuldigung Marions eher die äußeren Bedingungen, welche seine Blödigkeit in Dreistigkeit umschlagen lassen. Denn man läßt, so wie man ihm hier begegnet, sein Naturell außer acht. Dabei hätte doch die allererste, unmittelbare Reaktion, sein verwirrtes Stammeln und Erröten, eine so deutliche Sprache sprechen können. Es fehlt aber an jemandem, der diese Zeichen zu deuten in der Lage wäre, das heißt: der so empfinden würde wie er. Statt daß man ihn beiseite nähme und ihm, von Mensch zu Mensch, unter vier Augen zuredete, doch »dies arme Mädchen« nicht zugrundezurichten,⁴¹

³⁸ Ebd., S. 137 / Pl., S. 86.

³⁹ Ebd., S. 48 / Pl., S. 31.

⁴⁰ Sehr konsequent hat Wieland im ersten einer Folge von Essays über die Banddiebstahl-episode Rousseaus Verhalten auf dessen soziale Befindlichkeit, jenen Zustand »bänglichen Schwebens zwischen Furcht und Hoffnung« zurückgeführt, in welchem »der kleinste Zufall [...] hinlänglich [war], ihn in die weite Welt hinaus, in die Klasse der Elenden zu schleudern« (Christoph Martin Wieland, Ueber eine Anekdote von J. J. Rousseau. (an einen Freund.), in: Der Teutsche Merkur, 1780, 2. Vierteljahr, S. 74–151, hier S. 121). Freilich konfrontiert Wieland diesen Sachverhalt nicht, wie Rousseau, mit dessen »natürlicher Blödigkeit«, sondern leitet die Schüchternheit des Knaben ihrerseits aus der sozialen Situation ab: »Oeftere Kränkungen« haben »ihn, trotz seines natürlichen Stolzes, oder vielmehr eben deßwegen, schüchtern und behutsam« gemacht (ebd., S. 122f.).

⁴¹ Bekenntnisse, 1. Tl., S. 138 / Pl., S. 87.

konfrontiert man ihn – »die Versammlung war zahlreich«!⁴² – einer Öffentlichkeit, einem Publikum, kurz: der *opinion*. Man läßt ihn sich nicht besinnen, nicht zu sich selbst kommen; er ist genötigt, augenblicklich zu antworten. Deshalb entwischt ihm gleichsam ein Wort, das sich einer mechanisch zustande gekommenen Assoziation verdankt – und welcher Gedanke war enger verknüpft mit dem *Corpus delicti* als der an Marion, der er das Band doch als Geschenk darbringen wollte? So ist ihm eine Rede entschlüpft, an der sein Wille unschuldig und eigentlich gar nicht beteiligt ist. In der vierten *Promenade*, in der Rousseau wiederum sein »blödes Temperament (*naturel timide*)«⁴³ im Zusammenhang mit jener Lüge darstellt, wird dies betont: Es fehlt ihm zu sehr an »Gegenwart des Geistes« und »Leichtigkeit des Ausdrucks«, als daß er, selbst in einer »gewöhnlichen Unterhaltung«, Schritt halten könnte.⁴⁴

»Eben dieser erste und unwiderstehliche Zug meines Temperaments macht, daß Schaam und Schüchternheit mich in plötzlichen und unvorhergesehenen Augenblicken oft wider meinen Willen zu Unwahrheiten hinreißen, an welchen meine Überlegung eigentlich keinen Theil hat, indem sie derselben durch die Nothwendigkeit, in welcher ich mich befinde, auf der Stelle zu antworten, zugeeilet sind.«⁴⁵

Nicht wirklich er selbst hat also gesprochen, sondern die Situation; die Notwendigkeit der augenblicklichen Antwort hat ihn zu einer Unwahrheit hingerissen, sie ihm recht eigentlich entrissen. Dann aber hat ihn, in »eine[r] Art von Wahnsinn«,⁴⁶ diese Rede verpflichtet, sie war nicht mehr ungeschehen zu machen. Der Rückweg, der Widerruf, war ihm durch die »Gegenwart so vieler Leute«⁴⁷ verstellt. Erst sein Werk erlaubt ihm das Geständnis dieses Vergehens, das im übrigen, auch das erlaubt sein Werk zu sagen, sein Gutes hatte, insofern es mit einer Lehre verbunden war:

»Es hat sogar für mein ganzes übriges Leben den bleibenden Nutzen gestiftet, mich vor jeder zum Verbrechen leitenden Handlung, durch den schrecklichen Eindruck zu verwarren, den dies eine so ich niemals begangen habe, auf mich hinterlassen hat.«⁴⁸

⁴² Ebd., S. 134 / Pl., S. 85.

⁴³ Selbstbetrachtungen, S. 326 / Pl., S. 1025.

⁴⁴ Ebd., S. 349 / Pl., S. 1033.

⁴⁵ Ebd., S. 349f. / Pl., S. 1033.

⁴⁶ Spaziergänge, S. 78 / Pl., S. 1025.

⁴⁷ Bekenntnisse, 1. Tl., S. 137 / Pl., S. 86.

⁴⁸ Ebd., S. 138 / Pl., S. 87. Jean Paul hat bemerkt, »hinter« dieser Lüge habe sich »die Wahrhaftigkeit des reifern Alters entwickelt.« (Jean Paul, *Levana oder Erziehlehre*, in: ders., *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, hg. v. Eduard Berend, 1. Abt., Bd. 12, Weimar 1937, S. 173)

Rousseaus »Abscheu vor der Unwahrheit«⁴⁹ wird in der Erinnerung an diese Handlung über einen unbezwinglichen Stützpunkt verfügen. Seine Blödigkeit soll sich nicht mehr verleugnen, nicht mehr in die Gestalt einer klugen Dreistigkeit flüchten, wenn dies eine Unterwerfung unter die Gelegenheit bedeutet. Nicht, daß er nun nie mehr lügen würde: Vor allem die von ihm so gefürchteten Gelegenheiten, welche ihm Antworten ad hoc abfordern, sind ohne kleine Erfindungen gar nicht zu bewältigen. Diese werden jedoch unschuldig sein und in der Regel seine Ungeschicklichkeit und Blödigkeit augenblicklich verraten. Letztere aber wird er als ein Gesetz seines Lebens akzeptieren und affirmieren. Unter der Voraussetzung ihrer Affirmation nämlich unterstützt sie, wie gesagt, Rousseaus Willen zu einem Leben in Unabhängigkeit und Aufrichtigkeit. Man braucht sich bloß seines Verhaltens im Anschluß an die erfolgreiche Aufführung des *Devin du Village* zu erinnern, welche ihm die Gewährung einer Audienz beim König und, damit gekoppelt, die Aussicht auf eine Pension einträgt. Eingedenk seiner »verdammte[n] Schüchternheit« kann er sich zu dem erstaunlichen Affront durchringen, die verführerische Einladung auszuschlagen und sich damit – in deutlicher Absetzung von den *philosophes* – »Wahrheit, Freyheit, Muth« zu erhalten.⁵⁰ Bruchlos gehen so Blödigkeit und heroische Geste ineinander über.

Das ist kennzeichnend für Rousseaus Verfahren: Um sich nicht der Herrschaft beliebiger Gelegenheiten blindlings anheimzugeben, trifft er Vorkehrungen, die es ihm gestatten, seine »eigenen«, die ihm als Blödem adäquaten Gelegenheiten zu organisieren und andere auszuschalten. Derart seinem Naturell, seiner »natürlichen Blödigkeit«⁵¹ zu entsprechen, sie zur Ausgangsbasis aller Aktionen zu machen, wird mit zunehmendem Alter immer dringlicher:

»Ob ich gleich von Natur blöde (*timide naturellement*) bin, so habe ich doch in meiner Jugend zuweilen dreist sein können, aber nie in zunehmenden Jahren. Je mehr ich die Welt kennen lernte, je weniger habe ich mich in ihren Ton stimmen können.«⁵²

So gilt es, sein Verhalten seiner blöden Natur gemäß einzurichten und nicht – was, so gesteht er, auch unmöglich wäre – sie zu beseitigen oder

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd., 3. Tl., S. 181 / Pl., S. 380. Vgl. dazu Ulrich Kronauer, Rousseaus Kulturkritik und die Aufgabe der Kunst. Zwei Studien zur deutschen Kunsttheorie des 18. Jahrhunderts, Heidelberg 1978, S. 59ff. Die Untersuchung stellt Rousseaus Problem der »entwischenden Rede« in den Kontext der Diskussion über *naïveté*.

⁵¹ Geständnisse, 1. Tl., S. 358 / Pl., S. 156.

⁵² Bekenntnisse, 1. Tl., S. 253 / Pl., S. 156.

zu verändern. Er distanziert sich von den Gelegenheiten, die ihm gefährlich werden können, jenen, die ihn zum Sprechen zwingen. Da ihm sein Charakter im geselligen Verkehr keine adäquate Präsentation seiner selbst erlaubt, zieht er sich aus der Gesellschaft zurück, um zu schreiben. Seine Schriften aber, dies ist die Position der *Confessions*, erlauben es ihm, in die Gesellschaft gleichsam wiedereinzutreten und dann in ihr zu erscheinen als der, der er ist.

»Ich würde, wie andre, den Umgang lieben, wäre ich nicht überzeugt, daß ich mich nicht allein zu meinem Nachtheil, sondern auch ganz anders, als ich wirklich bin, darin zeige. Der Entschluß zu schreiben, und im Verborgenen zu leben, den ich ergriffen habe, ist genau der, der am schicklichsten für mich war. Man würde, wäre ich gegenwärtig gewesen, weder gewust noch selbst einmal gemuthmaßt haben, was eigentlich an mir wäre.«⁵³

Das ist in nuce der Einsatz einer bemerkenswerten Poetik: Der hinreißende Stil der Schriften eines der glänzendsten Rhetoriker des Jahrhunderts verdankt sich dessen Blödigkeit, ist abgeleitet aus seinem Stottern und Stammeln. Im unendlich langsamen, mit »außerordentliche[r] Schwürigkeit« verbundenen Prozeß des Schreibens, immer wieder abgebrochen, neu überdacht und wiederaufgenommen, ordnet sich ihm auf »ausgestrichnen, besudelten, verworrenen und unlesbaren Manuscripte[n]«⁵⁴ nach und nach die Welt als Werk. Mit ihm gewinnt Rousseau seine eigentliche Existenz.

Aber nicht nur der Wille zum Werk, sondern auch und in Korrelation dazu seine gesamte Auf- und Lebensführung wird von Rousseau als Konsequenz aus den mit seinem Charakter gesetzten Bedingungen interpretiert. Der »Entschluß zu schreiben« und der, »im Verborgenen zu leben,«⁵⁵ gehören zusammen und bedingen einander in Rousseaus Sicht, auch wenn beide Entschlüsse nicht zum selben Zeitpunkt seiner Lebensgeschichte ihre Realisierung finden. Zunächst nämlich wählt er einen durchaus anderen Weg, flieht die Gesellschaft keineswegs, sondern begegnet ihr, als sei sie ihm gleichgültig. Das ist der Versuch, der Welt seinen Ton zu diktieren, da er sich ja in den ihrigen nicht schicken kann.

»Da ich wider meinen Willen in die große Welt getrieben wurde, ohne den Ton derselben zu haben, ohne im Stande zu seyn, ihn anzunehmen und mich ihm zu unterwerfen; so fiel es mir ein, mir einen eigenen Ton zu geben, der mich dieser Mühe überhöbe. Meine dumme und tölpelhafte Schüchternheit,

⁵³ Ebd., S. 185f. / Pl., S. 116. Vgl. dazu Starobinski (s. Anm. 2), S. 152f. u. Jacques Derrida, *Grammatologie*, Frankfurt/M. 1974, S. 244ff.

⁵⁴ *Bekenntnisse*, I. Tl., S. 182 / Pl., S. 114.

⁵⁵ Ebd., S. 185 / Pl., S. 116.

die ich nicht überwinden konnte, hatte die Furcht zum Grunde, ich möchte gegen den Wohlstand anstoßen, und deßfalls erwählte ich, um dreist zu werden, den Weg, diesen mit Füßen zu treten. Ich wurde cynisch und caustisch, aus Schaam. Ich stellte mich, als verachtete ich die Höflichkeit, die ich nicht auszuüben verstand. Es ist wahr, daß diese Rauigkeit, die meinen neuen Grundsätzen angemessen war, sich in meiner Seele veredelte, daß sie darinn die Unerschrockenheit der Tugend annahm.«⁵⁶

Rousseau äußert sich nicht sehr eindeutig über den Zustand, in den er so gerät. Einerseits interpretiert er ihn als unerschütterliche »Zuversicht [...]«, die um so fester war, jemeher sie auf Einfalt beruhte, und mehr in [s]einer Seele, als in [s]einem äußern Anstande ihren Sitz hatte.«⁵⁷ Andererseits betont er, ungeachtet seines »altrömischen Tons« sei er »schamhaft, wie ein Schüler, mitten unter allen diesen Menschen« gewesen.⁵⁸ Solche Widersprüche aufzulösen, bleibt dem Leser der *Confessions* überlassen. Die Auflösung fällt diesem um so leichter, als die von Rousseau derart charakterisierten Jahre eines bis dahin nicht gekannten Selbstvertrauens auf die Struktur der Blödigkeitsepisoden seiner Jugendzeit, welche er in den ersten Büchern erzählt hat, zurückverweisen. Die Jahre stolzer Dreistigkeit inmitten der Pariser Intelligenz und großen Gesellschaft können selbst nur als eine derartige Episode gelten, welche ihr Ende in der Reetablierung von Rousseaus Charakter findet. Nach dem Verlassen von Paris, notiert er, »wurde ich wieder furchtsam, gefällig, schüchtern, mit einem Worte, derselbe Hans Jakob, der ich vorhin gewesen war.«⁵⁹ Mehr noch, sein alter Zustand stellt sich in verschärfter Form wieder her, fast, als sollte die Übertretung der von seinem Charakter gezogenen Grenzen eine empfindliche Strafe erfahren:

»Von der Zeit an hat meine immer wankende Seele die Linie der Ruhe nur durchstrichen und ihre immer erneuerten Oscillationen haben ihr nie erlaubt, darauf stehn zu bleiben.«⁶⁰

Jetzt erst wählt er die Einsamkeit und damit die Existenzweise des im Verborgenen seiner Arbeit nachgehenden melancholischen Misanthropen – welchen Titel er freilich immer zurückweisen wird.⁶¹ Seine Ein-

⁵⁶ Ebd., 3. Tl., S. 161 / Pl., S. 368.

⁵⁷ Ebd., S. 244 / Pl., S. 417. Und er betont: »ich spielte nicht; ich wurde in der Tat der, welcher ich schien« (ebd. / Pl., S. 416).

⁵⁸ Ebd., S. 175 / Pl., S. 376.

⁵⁹ Ebd., S. 245 / Pl., S. 417.

⁶⁰ Ebd., S. 246 / Pl., S. 417.

⁶¹ Sympathisiert man in Deutschland mit Rousseau, so vertritt man die Meinung, »daß er nicht Menschenfeind, sondern nur menschenscheu war« (Beyträge zur dramatischen Charakteristik, in: J. D. Mauchart (Hg.), Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften, Bd. 4, Nürnberg 1798, S. 303–335,

samkeit ermöglicht seine Unabhängigkeit vom Schein der gesellschaftlichen *opinion*, deren Kritik sein Werk gilt.

Bereits mit der Erfahrung seines erfolgreichen literarischen Debüts – so die *Confessions* – stand fest, daß die erhabenen Grundsätze, denen Rousseau seine Feder lieh, auch sein Leben bestimmen würden: »Ich fand nichts mehr groß und schön, als frey und tugendhaft, über Schicksal und fremde Meynung (*l'opinion*) hinaus, sich selbst genug zu seyn.«⁶² Der feste Wille, »den Vorurtheilen [s]eines Jahrhunderts Trotz zu bieten«, datiert von daher⁶³ und wird nun, nach dem Pariser Intermezzo, realisiert. Das gesellige, von den Gesetzen des *monde* abhängige Leben der *philosophes*⁶⁴ zählt unter die Vorurteile, von denen Rousseau sich nun befreit. Dabei weiß er um eine notwendigerweise gegebene Zweideutigkeit dieses Unternehmens und rechnet in seinen Texten mit möglichen darauf bezogenen Einwänden, indem er sie vorwegnimmt: Was einerseits einen Versuch der Übereinstimmung mit seinen programmatischen gesellschaftskritischen und geschichtsphilosophischen Aussagen darstellt, ist andererseits zugleich ihm selbst, dem Blöden, der sich bloß in die Gesellschaft nicht zu schicken weiß, schlicht auf den Leib geschrieben. Seine Grundsätze entsprechen seinem Charakter. Das gilt für seinen Abscheu gegen alle Klugheit und Voraussicht, so Rousseau über Jean-Jacques: »Prudence, raison, précaution, prevoyance; tout cela ne sont pour lui que des mots sans effet.«⁶⁵ Das gilt in gleicher Weise für seine Utopie unverstellter Aufrichtigkeit:

»L'impossibilité de flater son langage et de cacher les mouvemens de son cœur mettoit de son côté un désavantage énorme vis-à-vis du reste des hommes,

hier S. 304). Damit wird Rousseaus eigene Reaktion nachvollzogen: Er ist »betroffen und selbst ein wenig betrübt,« bei Diderot »jenen rauhen und harten Ausspruch, ohne alle Milderung hingeschrieben zu finden: »Nur der Bösewicht lebt allein.«« (Bekenntnisse, 3. Tl., S. 309 / Pl., S. 455) Seine Antwort ruft in Erinnerung, daß gerade in Gesellschaft die Eigenliebe, das Prinzip, das aller Bosheit zugrunde liegt, in Steigerungsverhältnisse gezwungen wird (Rousseau *juge de Jean Jaques*, Pl., S. 789).

⁶² Bekenntnisse, 3. Tl., S. 139 / Pl., S. 356.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Vgl. die normativen Aussagen der *Encyclopédie*: »vivre en société« und Beteiligung am »commerce des hommes« gehören zur Existenz des »philosophe«, denn: »c'est un honnête homme qui veut plaire & se rendre utile.« (Art. »Philosophe«, in: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné, des sciences, des arts et des métiers, par une Société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot* [...], Bd. 12, Genf 1765, S. 509–511, hier S. 510; vgl. Hans Ulrich Gumbrecht/Rolf Reichardt, Art. »Philosophe, Philosophie«, in: *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820*, hg. v. Rolf Reichardt u. Eberhard Schmitt, H. 3, München 1985, S. 7–88, hier S. 13ff.)

⁶⁵ Rousseau *juge de Jean Jaques. Dialogues*, Pl., S. 812.

qui, sachant cacher ce qu'ils sentent et ce qu'ils sont, se montrent uniquement comme il leur convient qu'on les voye.«⁶⁶

Es läßt sich also sagen, die Tugenden, welche Rousseau predigt, verdanken sich seinen Fehlern, seinen Schwächen, seiner Ungeschicklichkeit. Der Gegnerschaft ist damit eine Angriffsfläche für jegliche Art von Argumenta ad personam dargeboten.⁶⁷ Die Kritik macht sich diesen Umstand zunutze, klagt Rousseau in den *Dialogues*, indem sie seine Fehler in Laster verkehrt und auf diese Weise sein Werk denunziert. Das Liebenswerte und Gute, das seinen Handlungen oft wider seinen Willen, allein als Effekt seines Charakters, eigen ist, wird von den Gegnern verkannt und verfälscht:

»ce qui n'est que des singularités d'un tempérament ardent retenu par un naturel timide est devenu par leurs soins une horrible dépravation de cœur et de goût.«⁶⁸

Der Franzose, mit dem Rousseau in den *Dialogues* über Jean-Jacques verhandelt, bringt vor, wie die Blödigkeit, welche Rousseau sich zuschreibt, von der herrschenden *opinion* eingeschätzt wird, nämlich allerdings als Verdorbenheit:

»LE FRANÇOIS. [...] Cet embarras d'abord et cette timidité que vous lui attribuez sont reconnus maintenant dans le monde pour être les plus sûres enseignes de l'amour-propre et de l'orgueil.«⁶⁹

Demzufolge wäre Rousseau unauflösbar in den *amour-propre* verstrickt, in welchem sein theoretisches Werk eine Quelle der gesellschaftlichen Übel lokalisiert hatte. Die Zumutung eines Zusammenhangs von Blödigkeit und Eigenliebe wird nun in überraschender Weise zurückgewiesen:

»ROUSSEAU. D'où il suit que nos petits pâtres et nos pauvres villageois regorgent d'amour-propre, et que nos brillans academiciens, nos jeunes abbés et nos dames du grand air sont prodiges de modestie et d'humilité? Oh malheureuse nation où toutes les idées de l'aimable et du bon sont renversées, et où l'arrogant amour-propre des gens du monde transforme en orgueil et en vices les vertus qu'ils foulent aux pieds!«⁷⁰

Mit diesem Argument ist ein ganz entscheidender Schritt getan, welchen der Franzose an dieser Stelle der Dialoge – später wird er besser verste-

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Vgl. als typisch Karl Gotthold Lenz, Über Rousseaus Verbindung mit Weibern. Ungekürzte Neuausgabe des Originals von 1792, Berlin 1906, S. 292.

⁶⁸ *Dialogues*, Pl., S. 903.

⁶⁹ Ebd., S. 802.

⁷⁰ Ebd.

hen – freilich nur als »nouveau paradoxe« begreifen kann. Die kleinen Hirten und armen Bäuerinnen, auf die Rousseau hier verweist, stehen nämlich topisch für: Naivität. Die Landleute mit ihren einfachen und unschuldigen Sitten sind im Besitz einer natürlichen Tugend, welche die *gens du monde* längst verloren haben. Nur die Eigenliebe der Weltleute kann das bestreiten und die Tugenden der naiven Menschen, ihre Bescheidenheit und Demut, zu Lastern erklären wollen.

Damit hat Rousseau die Herausforderung umgekehrt.⁷¹ Lautet die Kritik, die seinerseits proklamierten Tugenden bildeten nur zu genaue Komplemente seiner Schwächen, so findet seine Replik zu der Position: Die angeblichen Schwächen und Fehler Rousseaus sind als solche gar nicht adäquat begriffen; vielmehr handelt es sich um gleichsam verhin- derte, nämlich verkannte, nach Maßgabe von Kriterien der *opinion* un- kenntliche Tugenden. Zusammen mit den einfachen Hirten und Bäue- rinnen ist Rousseau das Opfer einer Verkennung, die System hat, einer institutionalisierten Gemeinheit. Seine Blödigkeit ist nicht wesentlich Not, aus der eine Tugend gemacht werden muß, sie ist selbst die Tugend in Not. Sie ist in Wahrheit der Naivität der einfachen Menschen gleich- zusetzen. Auch diese nämlich charakterisiert eine ursprüngliche Unbe- holfenheit und instinktive Scheu vor der Manier der großen Welt, von der sie verlacht und mit Füßen getreten werden. Auch diesen haftet die Unfähigkeit »de cacher les mouvemens de [leurs] cœur[s]«⁷² an, eine Unfähigkeit, die Rousseau sich selbst zuschreibt als gleichbedeutend mit derjenigen, im geselligen Verkehr der Gesellschaft zu gefallen. In dieser Gesellschaft wird ja Verstellung prämiert – für Rousseau hingegen, der Verstellung unfähig,⁷³ zählt die Realisierung von Transparenz.⁷⁴

⁷¹ Zu dieser Operation vgl. auch Dietrich Schwanitz, Natürlichkeit und Lächerlichkeit. Probleme der Verhaltensstilisierung in der englischen Restaurationskomödie, in: Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hg.), Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements, Frankfurt/M. 1986, S. 426–446, hier S. 440.

⁷² Dialogues, Pl., S. 812.

⁷³ Identifizierte Rousseau-Lektüren werden diese Stilisierung aufnehmen: »Rousseau ein Heuchler! Ach! in seinem ganzen Lebenslauf sehe ich bloß einen Menschen, der stets unwillkürlich spricht, schreibt und handelt.« (Anne Germaine de Staël, Ueber J. J. Rousseau's Charakter und dessen Schriften. Verschiedene Briefe, Leipzig 1789, S. 78f.) »Überall erkennt man in ihm den Zögling stiller ländlicher Einfachheit und Unverdorbenheit.« (August Hennings, Rousseau, Berlin 1797, S. 98) »Gewiß bleibt er immer ein Naturmensch, der sich nie in die wirkliche bürgerliche Welt schicken konnte.« (Wilhelm Heinse, Aphorismen, in: ders., Sämtliche Werke, hg. v. Carl Schüddekopf, Bd. 8,2, hg. v. Albert Leitzmann, Leipzig 1925, S. 30)

⁷⁴ Dialogues, Pl., S. 861: »Le premier art de tous les mechans est la prudence, c'est à dire la dissimulation.«

Er stellt also vor eine Entscheidung: Wie seine Ungeschicklichkeit, seine Blödigkeit zu bewerten ist, ist eine Frage der Perspektive. Die beiden möglichen, konträren Perspektiven einander in extenso gegenüberzustellen, ist das Prinzip der *Dialogues*. In der Gesellschaft, wie sie ist, sind Mißverständnis und Scheitern das notwendige Schicksal des Blöden. Und das gilt jetzt, im Rückblick auf die Reaktionen, die den *Confessions* zuteil wurden, nicht mehr nur für dessen Worte, die er, »maladroit à dire«,⁷⁵ daherstammelt, sondern gleicherweise für seine Schriften. Jene Prothese, die es, nach der Aussage der *Confessions*, Rousseau ermöglichte, als er selbst zu erscheinen, sie funktioniert nicht mehr. Der Schrift kommt kein privilegierter Status mehr zu gegenüber den voreiligen und unverständlichen Verlautbarungen, die sich hilflos der Verkennung und dem Mißverständnis preisgeben. Die *Confessions*, geleitet vom Willen des »tout dire«, dazu bestimmt, das verleumderische Bild von Rousseau als »monstre« Lügen zu strafen, erleiden dasselbe Schicksal wie seine Reden. Er zeigt »à plein l'intérieur de son ame« – durch den Gebrauch, den seine Feinde davon machen, erweist sich dies als »imprudence«. Das heißt: »l'explication si franche, si simple, si naturelle de tout ce qu'on a pu trouver de bizarre dans sa conduite,« führt zu keinem anderen Erfolg als dem der Sonderbarkeiten seiner Aufführung selbst.⁷⁶ Mit den *Bekenntnissen* hat Rousseau wiederum etwas Ungeheures getan, etwas Unpassendes gesagt. Aus Blödigkeit, so wird man sagen müssen, ist dem Blöden hier eine Schrift über seine Blödigkeit sozusagen entwischt, ein Fauxpas, der ihm erneut die Verkennung durch die Gesellschaft einträgt. In deren Augen kann Rousseau nur als verwerfliches Individuum gelten.

Dagegen setzt er selbst die Perspektive einer anderen Welt. Sie bildet den Ort einer idealen Konversation sowohl wie den einer idealen Lektüre. In dieser Welt ist seine Verkennung aufgehoben, denn jedes Zeichen ist ein notwendigerweise getreuer Ausdruck. Was zählt, sind Intentionen. Eben daran erkennen einander die Einwohner der idealen Welt in der Welt der Alltäglichkeit, der sie gleichwohl angehören:

»C'est un signe caracteristique auquel les initiés se reconnoissent entre eux, et ce qui donne un grand prix à ce signe, si peu connu et encore moins employé, est qu'il ne peut se contrefaire, que jamais il n'agit qu'au niveau de sa source, et que quand il ne part pas du cœur de ceux qui l'imitent il n'arrive pas non

⁷⁵ Ebd., S. 801.

⁷⁶ Ebd., S. 903.

plus aux cœurs faits pour le distinguer; mais sitôt qu'il y parvient, on ne sauroit s'y méprendre; il est vrai dès qu'il est senti.«⁷⁷

Dies ist die Heimat Rousseaus, des Blöden und Ungeschickten. Nicht daß seine Aktionen das gesellschaftlich Schickliche verfehlen, wird hier wahrgenommen, sondern deren Quelle: sein Innerstes, sein Herz. Denn seine hilflosen und unwillkürlichen Gesten selbst sprechen »au niveau de [leur] source«, enthalten in sich einen so unmittelbaren und unverfälschbaren Rückbezug auf ihren Ursprung, daß sie von ihm nicht isoliert werden können. Seien es seine Augen, sei es sein Erröten oder seine Stimme, immer produziert er unwillkürlich – in der Art einer »explosion purement machinale« – ein »signe sensible«,⁷⁸ das ihn offenbart. Das Zeichen liegt zutage, doch es bleibt unsichtbar und unlesbar für die den ›Vorurteilen des Jahrhunderts‹ Unterworfenen. Vor dessen Praktiken erschrickt Rousseau, und die Gebärde des Erschreckens ist zugleich Zeichen, welches Vertrautheit mit und Zugehörigkeit zu den Bewohnern der idealen Sphäre signalisiert. Das verwirrte Innehalten und Taumeln in Blödigkeit versteht sich, aus dieser Perspektive, als Substrat einer zur Wahrheit privilegierenden Distanznahme.

Im letzten der *Dialogues* versteht der Franzose die Botschaft Rousseaus, er erkennt in Jean-Jacques den »homme de la nature«:⁷⁹

»c'est, comme vous le disiez, un habitant d'une autre sphère où rien ne ressemble à celle-ci. Son système peut être faux; mais en le développant il s'est peint lui-même au vrai d'une façon si caractéristique et si sûre qu'il m'est impossible de m'y tromper.«⁸⁰

Damit hat sich im Text die Utopie des Textes zugleich mit der Utopie der Autorperson erfüllt. Die Lektüre findet das Verständnis des Textes nur unter der Voraussetzung des intimen Einverständnisses mit dem Individuum Rousseau. Indem er sie, offenbar ansprechbar für die charakteristischen Verlautbarungen der anderen Welt, erfüllt, etabliert der Franzose genau dasjenige Verhältnis zu Jean-Jacques, das Rousseau ihm vor-geschrieben hat: »Je reconnoissois dans ses écrits l'homme que je retrouvois en moi.« Und wie Rousseau Jean-Jacques seinen vorzüglichen »plan de vie« verdankt,⁸¹ der ›nicht von dieser Welt‹ ist, hat nun der

⁷⁷ Ebd., S. 672. Zur Interpretation: Starobinski (s. Anm. 2), S. 181ff.; Michel Foucault, Vorwort zu den »Dialogues« von Rousseau, in: ders., Schriften zur Literatur, Frankfurt/M.–Berlin–Wien 1979, S. 32–52, hier S. 48f.

⁷⁸ *Dialogues*, Pl., S. 861.

⁷⁹ Ebd., S. 936.

⁸⁰ Ebd., S. 934.

⁸¹ Ebd., S. 728.

Franzose mit der Wahrheit des Textes an jener privilegierten Lebenswahrheit teil, die in der Tiefe des Zusammenhangs von Autor und Werk zirkuliert, bis sie ihren Triumph in der Anerkennung durch die Nachwelt feiern wird. Rousseau

»wird geliebt, mit allen seinen Fehlern; bald werden seine Fehler selbst geliebt, um seinetwillen, und endlich andre Menschen, weil sie die nehmlichen Fehler haben.«⁸²

So perhorresziert – oder konstatiert? – es Rehberg, aus konservativer Sicht, als Bewohner der hiesigen Sphäre. Doch was heißt ›hier‹, und wo ist ›woanders‹?

2. Porträt des Dichters als blödes Genie

Die Umwertung der Werte, wie sie sich, in ihrer Radikalität sicher exceptionell, im Werk Rousseaus vollzieht, koinzidiert doch mit vergleichbaren Tendenzen der Semantik im deutschen Sprachraum. Daß Rousseaus Entwurf in diesem Rahmen eine so ausgezeichnete Wirkung zu entfalten vermag, ist so vor dem Hintergrund der Tatsache zu sehen, daß er im deutschen Kontext bereits vorliegende Entwicklungen zusammenfaßt und zuspitzt. Im hier interessierenden Fall betreffen sie zunächst und vor allem die Modi der Beschreibung und Selbstbeschreibung des Dichters, des Künstlers. Zu dessen Qualitäten als ›Genie‹ wird, sozusagen als Kehrseite seiner prometheischen Attribute, künftig auch Blödigkeit zu rechnen sein. Das deutet sich bereits lange vor dem Ereignis der Rousseauschen Autobiographie an, welche also nur in Rechnung stellt, was ohnehin fällig ist. – Der Dichter als blödes Individuum, Blödigkeit als Voraussetzung des Werks! Der Abstand, welcher damit zur mit der Rhetorik – und mit politischer Klugheit – in ihren Grundbegriffen verknüpften Poetiktradition gegeben ist, läßt sich an wenigen Beispielen leicht ermesen.

Im Streit, den die Schweizer Bodmer und Breitinger mit den Gottschedianern über die Kategorien des »Wunderbaren« und »Natürlichen« ausfochten, hat 1742 Christian Ludwig Liscow ein entschieden Partei ergreifendes Votum abgegeben.⁸³ Gottsched hatte drei »Schreibart[en]«

⁸² Rehberg (s. Anm. 3), S. 160. Vgl. zur Rousseau-Nachfolge und -Nachahmung auch Friedrich Maximilian Klinger, Betrachtungen und Gedanken über verschiedene Gegenstände der Welt und der Litteratur, 2. Tl., Cöln (Peter Hammer) 1803, S. 66f.

⁸³ Christian Ludwig Liscow, Neue Vorrede, in: Dionysius Longin, Vom Erhabenen, Griechisch und Teutsch, Nebst [...] Einer Neuen Vorrede von einem Ungenannten, Dresden 1742, S. 3–46.

unterschieden, »nemlich die natürliche, die sinnreiche, und die bewegende.«⁸⁴ Dabei hatte er die spezifische Differenz der »natürliche[n] Schreibart in der gemeinen Art des Ausdruckes, deren man sich im täglichen Umgange bedient«,⁸⁵ gesehen. Hiermit erregt »der Herr Professor«⁸⁶ den Unwillen des Parteigängers der Schweizer. Liscow nämlich sieht mit dieser Einteilung den Status des »Natürliche[n]« als Perfektionsbegriff, der den »höchste[n] Gipfel der Kunst« schlechthin bezeichnet,⁸⁷ gefährdet und hält deshalb fest, keine Schreibart könne in dem Sinne, in welchem Gottsched es meine, natürlich genannt werden. Denn: »Eine jede, auch die niedrige, hat ihre Regeln. [...] Die natürliche Schreibart des Herrn Gottscheds ist also in der That künstlich.«⁸⁸ Und entsprechend führt Liscow aus:

»Natürlich heisset, wenn von künstlichen Handlungen die Rede ist, so viel als ungewungen, und wird eigentlich nicht der künstlichen Handlung an sich selbst, sondern der Art beygeleget, mit welcher man sie verrichtet. Leute, die zu einer Kunst kein Geschicke haben, die Regeln nicht recht wissen, oder, weil sie es gar zu meisterhaft machen wollen, die Kunst zu sehr blicken lassen, die müssen sich Gewalt anthun, und werden in allen ihren künstlichen Handlungen steif, gezwungen und unnatürlich. [...] Das Natürliche wird also [...] nicht der Kunst entgegen gesetzt, sondern der ungelenten Steifigkeit eines Ungeschickten, der zitternden Blödigkeit eines ungeübten Lehrlings.«⁸⁹

Was immer nun auch Gottsched an mißverständlichen Äußerungen in dieser Frage angelastet werden kann, so handelt es sich hier doch im Entscheidenden um einen Streit um Kaisers Bart. Denn selbstverständlich ist auch für Gottsched die Realisierung des »natürlichen« Stils eine Kunst, zu der man »geschickt« sein bzw. zu der man sich »geschickt« machen muß. Und der Beherrschung der Kunst steht die Blödigkeit hindernd entgegen,⁹⁰ welche daher durch Unterricht und Übung zu ver-

⁸⁴ Johann Christoph Gottsched, Ausführliche Redekunst, Nach Anleitung der alten Griechen und Römer, wie auch der neuern Ausländer; Geistlichen und weltlichen Rednern zu gut, in zweenen Theilen verfasst und mit Exempeln erläutert, Leipzig 1736, S. 338. – Heineken, der Longin-Übersetzer, von welchem Liscow in seiner *Neuen Vorrede* eine längere Gottsched-kritische Stellungnahme zitiert, bezieht sich auf ebendiese Stelle (Liscow [s. Anm. 83], S. 6).

⁸⁵ Ebd., S. 338f.

⁸⁶ Liscow (s. Anm. 83), S. 22.

⁸⁷ Ebd., S. 23.

⁸⁸ Ebd., S. 22.

⁸⁹ Ebd., S. 22f.

⁹⁰ Opitz bezeichnete die Begabung des Dichters als »natürliche Regung [...], welche Plato einen Göttlichen furor nennet, zum unterscheide des aberwitzes oder blödigkeit« (Martin Opitz, Buch von der deutschen Poeterei [1624], Halle a.S. 1902, S. 55). Auch in der Tradition »irrationalistischer« Konzepte fungiert Blödigkeit also als Gegenbegriff.

ringern und abzutun ist. Daran lassen Gottscheds Bemerkungen über die Ausbildung des Redners keinen Zweifel, und für den Dichter kann nichts anderes gelten:

»Nichts ist nemlich einem Redner so unanständig und hinderlich, als die Blödigkeit und Furchtsamkeit des Gemüthes. [...] So muß man theils die Knaben unter viele Leute bringen, daß sie in dem Umgange mit andern die Blödigkeit ablegen lernen, theils muß man sie durch das Lob ihres Wohlverhaltens und ihrer bereits erlangten Gelehrsamkeit, zu einigem Vertrauen auf sich selbst bringen: Bis sich endlich mit wirklich anwachsender Geschicklichkeit, auch die Blödigkeit völlig verlieret.«⁹¹

Darin ist man sich also einig: Blödigkeit bedeutet Unsicherheit über das, was zu tun ist. Und wie in der politischen Klugheitslehre müssen Redner und Dichter ihre ›Geschicklichkeit‹ perfektionieren, wenn ihre Produktionen nicht aus Blödigkeit mißraten und lächerlich werden sollen. Der Aspekt der Lächerlichkeit wird sehr schön faßbar in einem Gedicht, in welchem Daniel Stoppe zum Scherz in die Rolle eines Poeten schlüpft, der unter »der zitternden Blödigkeit eines Lehrlings«⁹² leidet und damit, so kann man wohl sagen, geschlagen ist:

»So ängstlich stellet sich mein blöder Sinn itzt an,
Daß mir der beste Knopff bey nah vom Leibe platzet:
Und hab ich gleich vorher von Dreustigkeit geschwatzet,
So weiset der Erfolg, daß ich nicht halten kan
Das, was der freye Kiel nur erst von sich gesprochen.
[...]
die Worte sterben mir vor der Geburt im Munde,
Und die Invention geht dismahl vor die Hunde.«⁹³

Die Figur des blöden Poeten ist in der rhetorischen Tradition eine komische *Contradictio in adjecto*,⁹⁴ welche hier freilich literarisch in reizvoll-

⁹¹ Gottsched (s. Anm. 84), S. 56f. Er spricht hier erklärtermaßen aus eigener Erfahrung (ebd., S. 60), welche er im übrigen mit seinem Gegenspieler Bodmer teilt (vgl. Leonard Meister, Charakteristik deutscher Dichter, Nach der Zeitordnung gereiht [...], Bd. 1, St. Gallen u. Leipzig 1789, S. 287ff.).

⁹² Liscow (s. Anm. 83), S. 23.

⁹³ Daniel Stoppe, Hochzeit=Carmen an einen alten Schul=Freund, in: Erste Sammlung Von Daniel Stoppens, Teutschen Gedichten, Franckfurt u. Leipzig 1728, S. 1–4, hier S. 3.

⁹⁴ Vgl. Johann Friedrich Gensike, Gedanken über das Natürliche und Unnatürliche in der menschlichen Denkungsart, Reden und Handlungen, Dresden 1765, S. 34: »Wer ängstlich in der Aufsetzung seiner Gedanken ist, und über jeden Perioden zehen Federn zerkauet, hat von der Natur keine Anlage, sich zu erklären, und die Ungewißheit selbst entfernt ihn vom Geschmacke.« Zur systematischen Bedeutung der Beobachtung des

souveräner – also alles andere als blöder – Weise durchgeführt ist. Auch der Dichter verfehlt als Blöder die Gelegenheit, indem er sich zur Unzeit mit sich selbst beschäftigt: Er bringt sein Gelegenheitsgedicht, mit knapper Not, nur dadurch zustande, daß er ans Ende der Reflexion über seine Unfähigkeit ein paar possenhafte Verse auf das Ende des Junggesellenstandes seines Freundes anhängt.⁹⁵

In ernsthafterer Weise hat Salomon Geßner ausgeführt, was Blödigkeit im herkömmlichen Sinn für den Dichter, der etwas auf sich hält, bedeutet. In seiner Idylle *Der Wunsch* hat Geßner sich – im Konjunktiv – in die erstrebenswerte, ideale Existenzweise des Dichters versetzt. Er kommuniziert und wetteifert mit den ›Alten‹; er gewinnt und behauptet sein Werk im Gespräch mit den Vorbildern, die ihn kritisch beobachten:

»um mich her stünden die Weisen und die Sänger des Alterthums; ihr Pfad ist der Pfad zum wahren Schönen, aber nur wenige wagen sich hin, das blöde Haupt macht tausende schwindlicht zurück gehn, auf eine leichtere Bahn voll Flittergold und geruchloser Blumen.«⁹⁶

Die Tradition setzt die Maßstäbe, welche den seltenen fähigen Nachfolgern Orientierung und also auch Sicherheit bieten, die Blöden aber auf »leichtere Bahn[en]« zurückschrecken. Unter die Berufenen zählt Geßner: Klopstock, Wieland, Kleist und Gleim.⁹⁷ Sie besitzen Eignung und Mut zu einer Dichtung auf höchstem Niveau, einer Dichtung, deren Schätzung eben deshalb aber auch nur »einer bessern Nachwelt vorbehalten« bleibt.⁹⁸ Dadurch unterscheiden sie sich von jenen, über die wenige Jahre später Hamanns Klage geht, sie opferten »ihre Ehre und

Decorum: Joachim Dyck, *Ticht-Kunst. Deutsche Barockpoetik und rhetorische Tradition*, 2. Aufl., Bad Homburg v. d. H.–Berlin–Zürich 1969, S. 118f.; Art. »Schiklich«, in: Johann Georg Sulzer, *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* in einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden, Artikeln abgehandelt, 2. Aufl., 4. Tl., Leipzig 1794, S. 289.

⁹⁵ Stoppe (s. Anm. 93), S. 4.

⁹⁶ Salomon Geßner, *Der Wunsch* [1756], in: ders., *Idyllen. Kritische Ausgabe*, hg. v. E. Theodor Voss, Stuttgart 1973, S. 66–72, hier S. 70.

⁹⁷ Auch die Schweizer werden genannt. Bodmer seinerseits hat Blödigkeit der Autoren für das von ihm diagnostizierte Daniederliegen der Kunstkritik verantwortlich gemacht: »ein blöder und schamhafter Stolz« und »furchtsame Behutsamkeit« verführe die Kritiker, »lieber die Verstorbenen, als die Lebenden zu beleidigen« (Johann Jacob Bodmer, in: Johann Jacob Breitinger, *Critische Dichtkunst Worinnen die Poetische Mahlerey in Absicht auf die Erfindung Im Grunde untersucht und mit Beyspielen aus den berühmtesten Alten und Neuern erläutert wird. Mit einer Vorrede eingeführet von Johann Jacob Bodmer*, Zürich 1740, Bd. 1, Vorrede, unpag.).

⁹⁸ Geßner (s. Anm. 96), S. 70.

Pflichten einer blöden Gefälligkeit und kahlem Eigennutze«. ⁹⁹ Der Dichter soll dem Publikum auf der Höhe klassischer Traditionen begegnen, und Blödigkeit hindert ihn daran.

Diesem Befund widersprechen noch kaum die Bestimmungen, mittels derer Thomas Abbt im 148. der Nicolaischen *Briefe, die Neueste Litteratur betreffend* den satirischen Dichter charakterisiert. ¹⁰⁰ Dessen Stärke liegt in der Naivität seines Stils, die so schön mit den Aspekten des Lächerlichen und Abgeschmackten an den Gegenständen seiner Darstellung kontrastiert. Der Satiriker wird gleichsam verblüfft von einer für ihn unerwarteten Realität. Er liegt also mit dieser nicht a priori im Streit, sondern im Gegenteil:

»Der satyrische Dichter ist, seinem Temperament nach, cupidus pacis; und dieses macht ihn eben zu dieser Naivetät geschickt.« ¹⁰¹

Hier werden Aussagen über persönliche Eigenschaften des Dichters gemacht. ¹⁰² Die Friedfertigkeit seines Naturells begründet sein »satyrische[s] Talent« und gestattet die methodische Realisierung einer Rolle, welche im Stilideal satirischer Dichtung impliziert ist. Dieses Stilideal selbst wird geradezu von der Physiognomie des Autornaturells her rekonstruiert. Das besondere Temperament ermöglicht die

»satyrische[n] Züge, die dem Dichter entwischen, und eben deswegen so sehr gefallen, weil er sich so blöde und unerfahren anstellt. Ein Mann der so unschuldig ist; wie könnte der mir Schaden thun, wenn er mir auch die Wahrheit saget? Er sagt sie in seiner Unschuld!« ¹⁰³

Es fällt nicht leicht, dies konsistent zu reformulieren. Der Dichter ist zur Naivität »geschickt«, das heißt dazu, »blöde und unerfahren« zu erschei-

⁹⁹ Johann Georg Hamann, Schriftsteller und Kunstrichter; geschildert in Lebensgröße, von einem Leser, der keine Lust hat Kunstrichter und Schriftsteller zu werden. Nebst einigen andern Wahrheiten für den Herrn Verleger, der von nichts wuste [1762], in: ders., Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe v. Josef Nadler, Bd. 2: Schriften über Philosophie/Philologie/Kritik 1758–1763, Wien 1950, S. 329–338, hier S. 334.

¹⁰⁰ Thomas Abbt, Beurteilung des Buchs »Mores Eruditorum«, in: *Briefe, die Neueste Litteratur betreffend*, 9. Tl., Berlin 1761, 148. Brief, S. 81–96. Zur Verfasserschaft: Jürgen Wilke, *Literarische Zeitschriften des 18. Jahrhunderts (1688–1789)*, Stuttgart 1978, Bd. 2, S. 84f.

¹⁰¹ Ebd., S. 85. Das Argument gehört in den Kontext der poetologischen Diskussion des 18. Jahrhunderts über Naivität und das Fabelgenre; vgl. dazu Friederike Hassauer, *Die Philosophie der Fabeltiere – Von der theoretischen zur praktischen Vernunft – Untersuchungen zu Funktions- und Strukturwandel in der Fabel der französischen Aufklärung*, München 1986, S. 106ff.

¹⁰² Der Nachsatz zerstreut in hinlänglicher Weise diesbezügliche Bedenken: »Keine starke Leidenschaft, welche tobend ist, wohnt in seiner Seele, die einen naiven Gedanken ausdrücken, oder eine naive Handlung vornehmen soll!« (Ebd.)

¹⁰³ Ebd., S. 85f.

nen in so perfekter Weise, daß er vom Publikum die Lizenz erlangt, die ihm gestattet, die Wahrheit zu sagen. Einerseits handelt es sich also um einen literarischen Modus: Man weiß, daß der Dichter sich »anstellt«. Andererseits »entwischen« ihm aber die »satyrische[n] Züge«: Es entsteht der Eindruck seiner »Unschuld« derart, daß diese sein literarisches Geschick vergessen läßt oder doch wenigstens an seine ursprüngliche Disposition, die »cupid[itas] pacis«, erinnert. Es kann freilich als selbstverständlich gelten, daß der Dichter selbst alles andere als blöde ist. Sonst dürfte er kaum die Geschicklichkeit aufbringen, die er nötig hat: Er »muß sich Situationen erfinden, in welchen er diese Naivetät am besten zeigen kann.«¹⁰⁴ Immerhin bleibt bemerkenswert, daß Blödigkeit, als wie immer fiktiv-stilisiert sie auch gesehen werden muß, hier die Konnotationen der Unschuld, der Naivität erhält. Dies deutet in Richtung jener Position, welche schließlich, wie gezeigt, Rousseau einnehmen wird. Demgegenüber hatte in Naumanns *Agrigent, eine Satyre* ein Redner die Bürger von Agrigent – natürlich stellvertretend für Naumanns Zeitgenossen – angeredet und dabei als Hinweis auf seine moralischen Vorzüge, die ihn zur satirischen Scheltrede legitimieren, behauptet:

»Daß von der Politik mir Bauch und Kopf nicht schwellen,
Und daß ich nicht bey euch, mich plump weiß zu verstellen.
Patrone mangeln mir, weil ich zu blöde bin.«¹⁰⁵

Das war Ironie im Wortsinn gewesen, Übernahme der Terminologie der Gegenpartei, welche, da sie der politischen Klugheit verhaftet ist, rückhaltlose Aufrichtigkeit als ungeschickte Aufführung mißversteht und mangelnde Dreistigkeit als Blödigkeit abwertet. Mit Abbts Diagnose der satirischen Verfahrensweise liegen die Dinge nun anders: Der Dichter stellt sich die Aufgabe der Simulation von Blödigkeit anhand der Konstruktion einer naiven Erzählerfigur¹⁰⁶ und kann, indem er diese Aufgabe löst, damit rechnen, einen Dignitätseffekt zu erzielen. Die Blödigkeit des fiktiven Erzählers befördert die Inthronisation der für den satirischen Kritiker so wichtigen Rolle einer glaubhaften moralischen Instanz.¹⁰⁷ Diese Instanz setzt vor allem Distanz zu den kritikwürdigen,

¹⁰⁴ Ebd., S. 86.

¹⁰⁵ Christian Nicolaus Naumann, *Agrigent, eine Satyre* [1748], in: ders., *Satyren*, Magdeburg–Frankfurt–Leipzig 1763, S. 3–36, hier S. 19.

¹⁰⁶ Vgl. Hella Jäger, *Naivität. Eine kritisch-utopische Kategorie in der bürgerlichen Literatur und Ästhetik des 18. Jahrhunderts*, Kronberg/Ts. 1975, S. 13ff.

¹⁰⁷ Zum Problem der »Ordination« des Satirikers: Jörg Schönert, *Roman und Satire im 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Poetik*, Stuttgart 1969, S. 53ff.

gleichwohl normalen Usancen des gesellschaftlichen Verkehrs voraus. Der Blöde repräsentiert diese Distanz; und wenn er auch nicht subjektiv über sie ›verfügt‹, so läßt sie sich doch an ihm beobachten.

Für die neue Deutung, die dem Konzept der Blödigkeit in der Genie-Ära widerfährt, dürfte dieses Moment der Distanz von zentraler Bedeutung gewesen sein. Schon gleichsam strategische Gründe legen es nahe, in der prinzipiellen Polemik gegen Rhetorik und Regelpoetik Argumente zu formulieren, welche nun gerade die der Tradition inhärenten Gegenbegriffe stark machen. Daß das Genie die Mythologie der Melancholie, ja des Wahnsinns auf seine Fahnen schreiben kann, liegt ja gleichfalls in der Logik dieser Abgrenzung. So wenig wie von diesen Konzepten läßt sich dann allerdings auch von der Kategorie der Blödigkeit her eine positive Poetik denken. Um die von Abbt gewürdigte Kunst des sich geschickt blöde Anstellens kann und soll es nicht gehen, denn dies bedeutete ja wiederum nur die Erfüllung einer Norm. »Genie« hingegen »ist eigentlich die Fähigkeit zu erfinden. Durch das Genie wird ein Mensch in den Stand gesetzt, [...] Originalwerke der Kunst hervorzu- bringen.«¹⁰⁸ Genialität wird als genuine Schöpferkraft begriffen,¹⁰⁹ die gerade nicht nach vorgegebenen Mustern nachahmt, sondern, so Schillers Lehrer Abel in seiner *Rede über das Genie*, gleichbedeutend mit der Fähigkeit ist, »selbst schöpferisch eine neue Bahn zu finden«.

»Das Genie voll Gefühl seiner Kraft, voll edlen Stolzes, wirft die entehrende Fesseln hinweg, höhnd den engen Kerker, in dem der gemeine Sterbliche schmachtet, reißt sich voll Helden=Kühnheit los und fliegt gleich dem königlichen Adler weit über die kleine niedre Erde hinweg und wandelt in der Sonne.«¹¹⁰

Das heißt: Genie ist nicht mehr nur »die geschickte Natur (génie.)«,¹¹¹ also das Naturell, das zu bestimmten vorliegenden Tätigkeitsbereichen oder ›Laufbahnen‹, im älteren Sinn, qualifiziert. Es wählt autonom eine

¹⁰⁸ Oder: »Entdeckungen« respektive Erfindungen »in den Wissenschaften zu machen« (Alexander Gerard, Versuch über das Genie, aus dem Engl. [1774] übers. v. Christian Garve, Leipzig 1776, S. 9).

¹⁰⁹ Dazu allg. Jürgen Fohrmann, Dichter heißen so gerne Schöpfer. Über Genies und andere Epigonen, in: Merkur 39 (1985), S. 980–989.

¹¹⁰ Jakob Friedrich Abel, Rede über das Genie. Werden grosse Geister geboren oder erzogen und welches sind die Merkmale derselbigen? Neudruck der Rede Abels vom 14. 12. 1776 in der Herzoglichen Militär-Akademie zu Stuttgart, m. e. Nachwort hg. v. Walter Müller-Seidel, Marbach a.N. 1955, S. 31. – Zum Bild des Adlers und dessen weiterem Schicksal siehe Günter Peters, Der zerrissene Engel. Genieästhetik und literarische Selbstdarstellung im achtzehnten Jahrhundert, Stuttgart 1982, S. 197f.

¹¹¹ Herrmann Daniel Hermes, Versuch über die richtige Bestimmung der für die Jugend zu wählenden künftigen Lebensart, Breslau o.J. [ca. 1774], S. 9.

Bahn, die seiner Individualität entspricht, es realisiert außergewöhnliche, individuelle Wege. Dem ›Kraftgefühl‹ und ›edlen Stolz‹, welche Abel ihm dabei nachsagt, kontrastieren nun in eigentümlicher Weise einige Eigenschaften, die wie Schatten auf dem Bild von der Souveränität des Genies wirken:

»Es gibt Fälle, wo Trägheit, Unwissenheit, Verwirrung Zeichen desselbigen sind. Weil nämlich ein Genie sich ganz auf gewisse Gegenstände hinheftet, so wendet es sich von andern ab, seine Aufmerksamkeit und alle seine Kräfte wirken bei diesen schwach und alle seine Begriffe und Empfindungen werden matt und armselig.«¹¹²

Das Genie neigt zur Konfusion, wenn es auf ›fachfremdes‹ Gelände gerät. Dieser Gedanke ist im Prinzip nicht neu. Er findet sich in ähnlicher Weise bei Lessing und bei Hamann,¹¹³ und vielleicht darf man darin einen Überhang der Tradition der Gelehrtenbeschreibung und -kritik vermuten, welche die mangelnde Konversationsfähigkeit des pedantischen Spezialisten im Auge hatte. Wie an den Gelehrten bemerkt man auch an den »Leute[n], die man Vorzugsweise Genies nennt, wenn sie ausser ihrer Sphäre sind«, daß sie »so urtheilen, oder so sich betragen, daß Leute von dem gemeinsten Verstande sie beschämen können.«¹¹⁴ An Abels Äußerung über das Genie verdient aber Aufmerksamkeit, daß die »Verwirrung« nun kein Gegenstand einer Kritik wird, sondern als »Zeichen« für die geniale Verfassung selbst firmiert, zu deren Natur sie zugleich gehört.

Es ist Herder, der diesen Gedanken konsequent entfaltet. Genialität bildet für ihn den Ursprung der schöpferischen Potenz des Dichters.¹¹⁵ Sie ist das individuelle Vermögen zur Produktion von Werken, deren Besonderes wiederum darin besteht, auf den Geist des genialen Individuums als dessen Ausdruck zurückzuverweisen. Das Genie stellt so gleichsam einen Keim dar – dies die immer wiederkehrende Metapher –, aus dem heraus das dichterische Schaffen sich unter einem ihm am Ursprung mitgegebenen Gesetz entwickelt. Organische Wachstumsvorgänge haben also Modell gestanden¹¹⁶ für diese Geniekonzeption, deren Geltung

¹¹² Abel (s. Anm. 110), S. 29f.

¹¹³ Darauf weist Müller-Seidel hin (in: Abel [s. Anm. 110], S. 55).

¹¹⁴ Johann Georg Heinrich Feder, *Emil oder von der Erziehung nach bewährten Grundsätzen* [1768], Göttingen u. Münster 1789, S. 71.

¹¹⁵ Jochen Schmidt, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945*, Darmstadt 1985, Bd. 1, S. 129ff.

¹¹⁶ Siehe für die enge Beziehung zur physiologischen Epigenesistheorie: Owsei Temkin, *German Concepts of Ontogeny and History around 1800*, in: *Bulletin of the History of Medicine* 24 (1950), S. 227–246, insbesondere S. 238ff.

nun aber nicht auf den Bereich künstlerischer Produktion beschränkt bleibt. Ihre Anwendung wird ausgedehnt auf Entitäten aller Art: Völker, Sprachen, Epochen, Menschen. Ihnen allen ist eine genetische Dynamik eigen, welche sie in der Zeit die ihnen innewohnende Potenz aktualisieren läßt. Die Genialität des Dichters, dessen in der Zeit sich entfaltender Produktivität sich das Schöne als Einmaliges und Besonderes verdankt, steht also paradigmatisch für die Existenzweise von Individuellem in der Geschichte. Diese Verallgemeinerung des Geniebegriffs zu einer Leitkategorie, die schlechthin die Bedingung für das Verständnis von Individuellem darstellt, gilt es vorauszusetzen, wenn man in Herders geschichtsphilosophischem Entwurf von 1774 liest:

»Wenn ich da Thaten sehe, oder vielmehr schweigende Merkmale von Thaten ahnde aus einem Geiste, der für die Hülle seiner Zeit zu groß, und für ihr Lobgeschrei zu still und blöde dahingeht und im Finstern säet: Samenkörner, die wie alle Gotteswerke und Schöpfungen, vom kleinen Keim angefangen, denen mans aber beim ersten kleinen Sprößlein so lieblich ansieht und anreucht, daß sie Schöpfung Gottes im Verborgenen seyn werden – und wären Anlagen insonderheit zur edelsten Pflanze der Menschheit, Bildung, Erziehung, Stärkung der Natur in ihren bedürftigsten Nerven, Menschenliebe, Sympathie und Brüderglückseligkeit – heilige Pflanzen, wer ist unter euch gewandelt, daß ihn nicht ein Schauer besserer Zukunft ergriffe, und er euren Urheber klein und groß, König und Knecht, nicht im stillsten Abend= Morgen= und Mitternachtoper segne! Alle bloß Körperliche und Politische Zwecke zerfallen, wie Scherb' und Leichnam: die Seele! der Geist! Inhalt fürs Ganze der Menschheit – der bleibt: und wohl, wem da aus der reinen, untrübaren Lebensquelle viel ward! –«¹¹⁷

So ist der Geist des Genies zugleich »zu groß« und »zu still und blöde« für seine Zeit. Das kann nicht anders sein: Denn das Genie lebt und wirkt im Modus des Noch-nicht. Es muß »im Finstern« gehen, da ihm zugemutet ist, eine Aussicht auf das Neue, Außerordentliche, Unwahrscheinliche, das künftige Werk zu verkörpern. Daß seine Hervorbringungen als »Schöpfungen« mit »Gotteswerke[n]« analogisiert werden, ist dafür nur ein anderer Ausdruck. Ursprung »besserer Zukunft«, erscheint das Genie fremd in der Jetztzeit, die zu negieren ihm aufgetragen ist.¹¹⁸ Es verfügt in der Gegenwart über keinen anderen Kredit als das

¹¹⁷ Johann Gottfried Herder, Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts [1774], in: ders., Sämtliche Werke, hg. v. Bernhard Suphan, Bd. 5, Berlin 1891, S. 475–586, hier S. 580.

¹¹⁸ Zur Orientierung der modernen Dichtung aufs Neue, auf die Zukunft, sowie zu den damit gegebenen biographischen Problemen siehe grundsätzlich: Roman Jakobson/

Credo auserwählter kongenialer Gemüter, die »schweigende Merkmale« ahnen, von einem »Schauer« ergriffen werden, um schließlich – in Korrespondenz zur Stille des Genies selbst – diesem wiederum die »stillsten« Feiern zu widmen. Im übrigen sind die Genies auf sich selbst verwiesen: Anders als dem Schöpfer fehlt ihnen das Wissen um die Zukunft ihrer Schöpfungen. Ihrer einsamen individuellen Kompetenz bleibt überlassen, trotzdem »Scherb' und Leichnam« von »Seele« und »Geist« zu unterscheiden und das Lebendige, Lebensfähige zu produzieren – eben dies macht ihre Genialität aus. Sie ist für das Genie recht eigentlich unbegreiflich, es muß auf sie vertrauen, und man kann deshalb verstehen, daß es blöde wird.

Diese Blödigkeit nämlich erscheint nun keineswegs nur von der Warte des ›Zeitgeistes‹ her gesehen am Genie, sondern es ist selbst, subjektiv in ihr befangen gegenüber einer Gegenwart, in die es sich als Fremdling versetzt sieht. Wenn Herder gleich zu Beginn von *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* – als gleichsam reflexives Genie – die Lehre von der Präpotenz des Genuinen verkündet, bestätigt sich diese prinzipielle Verlegenheit des genialen Autors. Dem aufgeklärten Jahrhundert die Genesis-Geschichte in ihrer ganzen Simplität erzählen zu wollen – vor diesem Gedanken erschrickt er:

»Natürlich, daß diese erste Entwicklungen so simpel, zart und wunderbar waren, wie wir sie in allen Hervorbringungen der Natur sehen. Der Keim fällt in die Erde und erstirbt: der Embryon wird im Verborgenen gebildet, wie's kaum die Brille des Philosophen a priori gutheißen würde, und tritt ganz gebildet hervor: die Geschichte der frühesten Entwicklungen des Menschlichen Geschlechts, wie sie uns das älteste Buch beschreibt, mag also so kurz und apokryphisch klingen, daß wir vor dem philosophischen Geist unsres Jahrhunderts, der nichts mehr als Wunderbares und Verborgnes haßet, damit zu erscheinen erblöden: eben deswegen ist sie wahr.«¹¹⁹

Ein ›Geniestreich‹ in der Tat!¹²⁰ Seine eigene Blödigkeit dient der Selbstvergewisserung dessen, der das Unerwartete, Riskante wagt. In der Konfrontation mit seinem Jahrhundert wird ihm Blödigkeit zum auszeich-

Krystyna Pomorska, Die Biographie des Dichters, Dichtung und Mythos, in: dies., Poesie und Grammatik. Dialoge, Frankfurt/M. 1982, S. 120–132, sowie die ebd. vermerkten einschlägigen Arbeiten Jakobsons.

¹¹⁹ Herder (s. Anm. 117), S. 477f.

¹²⁰ Es klingt, als wirke er noch nach, wenn F. A. Wolf am Ende des Jahrhunderts über den jungen Herder schreibt: »Ich muß die Blödigkeit erst kennen lernen, wenn der blöde war.« (Friedrich August Wolf an Karl August Böttiger, 30. 10. 1795, in: ders., Ein Leben in Briefen. Die Sammlung besorgt u. erläutert durch Siegfried Reiter, Stuttgart 1935, Bd. 1, S. 182–184, hier S. 183)

nenden Titel.¹²¹ Seine Opposition besiegelt er auf diese Weise zugleich mit einer signifikanten Abweichung vom »offiziellen« Sprachgebrauch. Was letzterem zufolge einen Defekt darstellt, begrüßt das Genie in seiner Selbstbeschreibung als Moment außerordentlicher Würde. Für die Distanz, welche der geniale Künstler zur übrigen Gesellschaft etabliert,¹²² ist diese semantische Innovation nicht nur Indiz: Sie ist ihrerseits auch Faktor der Distanznahme. Denn – bei aller religiös überhöhten Betonung des Menschheitsbezuges – trennt sich hier das Genie von den Vorgaben »menschlicher« Konversation und gibt sich literarischer Kommunikation anheim. – Damit dürfte nun auch eine plausible Antwort auf die oben offengebliebene Frage gegeben sein, was denn der Ort jener »idealen Sphäre« sein könne, der laut Rousseau der Blöde angehört. Nur zu genau paßt sich Rousseaus Begründung seines Schaffens aus seiner biographischen Lage ein in die hier umrissene deutsche Situation. Wenn daher Mme. de Staël gelegentlich der Erörterung von Goethes *Tasso* festgehalten hat, die »leidende Empfindlichkeit der Schriftsteller und Dichter ha[be] sich in Rousseau, im Tasso gezeigt, und zeig[e] sich noch häufiger in der deutschen Gelehrtenrepublik«,¹²³ so trifft sie eben diesen Punkt. Hinzuzufügen bleibt allerdings, daß die Dichter zwar ihre »Empfindlichkeit« mit Gelehrten und Schriftstellern im allgemeinen teilen mögen, daß sie sich aber in der Qualifizierung dessen von diesen fundamental unterscheiden.

Daß nämlich die »Genie-Männer« so nachdrücklich auf ihrer exklusiven Individualität, inklusive Melancholie¹²⁴ und Blödigkeit, pochen, hat

¹²¹ Durch die Argumentationsfigur am Ende von *Auch eine Philosophie ...*, mit welcher der Autor seine Position in den Zusammenhang einer verzeitlichten »Kette der Wesen« stellt, wird der hier zitierte Einsatz supplementiert. Auch verdient es eine Anmerkung, daß Herder im selben Text, wenn er den deutschen »Nationalcharakter« gegen den zu »»Lebensart und Sitten Europa's!«« hochgerechneten französischen »Ton der Gesellschaft« ausspielt, Blödigkeit auf der Seite des verkannten »deutschen Wesens« ansiedelt, indem er ironisch ausruft: »Welche Gothische Tugend, Bescheidenheit, jugendliche Blödigkeit, Schaam!« (Herder [s. Anm. 117], S. 551) So wäre der Autor nicht allein ...

¹²² Nicht überflüssig zu betonen, daß Genies, und seien es »verkannte«, zwar »Randfiguren« darstellen, aber dies eben »stets nur im Hinblick auf eine [...] Gesellschaft sind, an die sie geschmiedet und auf die sie bezogen bleiben.« (Helmuth Plessner, Soziale Rolle und menschliche Natur, in: ders., Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kulturosoziologie, Frankfurt/M. 1974, S. 23–35, hier S. 27)

¹²³ Anne Germaine de Staël, Über Deutschland. Vollständige und neu durchgesehene Fassung der deutschen Erstausgabe von 1814 in der Gemeinschaftsübersetzung von Friedrich Buchholz, Samuel Heinrich Catel u. Julius Eberhard Hitzig, hg. u. m. e. Nachwort v. Monika Bosse, Frankfurt/M. 1985, S. 345f.

¹²⁴ Vgl. Gert Mattenklott, Melancholie in der Dramatik des Sturm und Drang, Stuttgart 1968.

zur Kehrseite ihre damit verbundene faktische Exklusion.¹²⁵ Ihre Bedeutung für die übrige Gesellschaft und für die Kunst selbst ist eine – nur von ihnen allein, nur von wenigen – präsupponierte, deren explizite Behauptung unter Präentionsverdacht steht. Ihre Existenz beruht allein auf dem kommunikativen Erfolg, den ihr Werk erzielen kann. Darüber entscheidet das Publikum – in der Zukunft. Sie ins Kalkül zu ziehen, ist schwer.¹²⁶ Als zukünftige entziehen sich die Bedingungen seiner gegenwärtigen Produktion weitgehend der Kenntnis des Künstlers, und zwar gerade dann, wenn man, wie Herder, individuelle Genialität zum Allgemeinbegriff erhebt.¹²⁷ Von den dann notwendig werdenden Zusatzkonstruktionen – Klassik, Nachwelt, Nationalcharakter – ist hier nicht zu handeln.¹²⁸ Jedenfalls sind auch die Stürmer und Dränger bald mit den Folgelasten ihrer Optionen konfrontiert worden. Doch auch nachdem die euphorischen Geniekonzepte eher resignativen Einsichten gewichen sind, bleibt es dabei, daß Blödigkeit an der Ausdifferenzierung einer die Künstlerrolle programmierenden Separatsemantik teilhat. Wenn seit dem ›Sturm und Drang‹ der Dichter vom Schriftsteller oder Gelehrten unterschieden wird und sich unterscheidet,¹²⁹ so gilt dies auch in dieser Hinsicht: Letztere dürfen »keine blöde[n] Tropfen«, sondern müssen klug und konversationstüchtig sein.¹³⁰ Ihre Blödigkeit ist – nach wie vor

¹²⁵ Vgl. Gerhard Sauder, Geniekult im Sturm und Drang, in: Rolf Grimminger (Hg.), Sozialgeschichte der deutschen Literatur vom 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Bd. 3: Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution 1680–1789, München 1980, 1. Tlbd., S. 327–340, hier S. 333 u. 336f.

¹²⁶ Siehe für eine entsprechende Autor-Reflexion: Joachim Christoph Friedrich Schulz, Friz, oder Geschichte eines Belletristen, Altenburg 1783, Bd. 2, S. 198.

¹²⁷ Schon in den 60er Jahren hatte Herder zur nicht ausrechenbaren individuellen Wirkung poetischer Werke bemerkt: »Indessen soll uns diese Blödigkeit, mit welcher wir in die Seele schauen, auch blöde machen, von den Empfindungen anderer zu urtheilen.« (Herder, Ueber die neuere Deutsche Litteratur. Eine Beilage zu den Briefen, die die neueste Litteratur betreffend [1766/67], in: ders. [s. Anm. 117], Bd. 1, 1877, S. 131–1531, hier S. 525)

¹²⁸ Dazu Fohrmann (s. Anm. 109).

¹²⁹ Vgl. Klaus Gerth, Die Poetik des Sturm und Drang, in: Walter Hinck (Hg.), Sturm und Drang. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch, Kronberg/Ts. 1978, S. 55–80, hier S. 61f.

¹³⁰ Helfrich Peter Sturz, Schriften. Erste Sammlung, Leipzig 1779, S. 116. Sturz fordert Gelehrte, die »Arabisch verstehen, wie Reiske, und dennoch unter den Hofleuten glänzen.« (Ebd.) Die Nennung des Arabisten in diesem Zusammenhang dürfte kein Zufall sein; Reiske selbst hat sich wenige Jahre später als blödes Individuum beschrieben (vgl. Johann Jacob Reiske, Von ihm selbst aufgesetzte Lebensbeschreibung, Leipzig 1783, S. 8 u. 16ff.). Vgl. zur Gelehrten-Blödigkeit generell: Christian Garve, Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten, [Bd. 2:] Anmerkungen zu dem Zweyten Buche, 4. Aufl., Breslau 1792, S. 90.

– Abweichung, die des Dichters aber ebenso Regel wie das Attribut melancholischer Existenz.¹³¹

Schiller hat dies in seinen kunsttheoretischen Schriften resümiert: »Wie verwarht sich aber«, so fragt er, »der Künstler vor den Verderbnissen seiner Zeit, die ihn von allen Seiten umfängen?« Antwort: »Wenn er ihr Urteil verachtet.«¹³² Unter »fernem griechischen Himmel« soll er sich ausbilden, um als »eine fremde Gestalt« in »sein[em] Jahrhundert« seine Wirkung zu entfalten.¹³³ Sein Beruf zur »Poesie« erheischt eine so extreme wie legitime Distanz zur »Prosa«, als welche aus der Perspektive der Kunst die sie umgebenden gesellschaftlichen Sachverhalte begriffen werden:

»Diese Übermacht der Prosa in dem ganzen unsres Zustandes ist, meines Bedünkens, so groß und so entschieden, daß der poetische Geist, anstatt darüber Meister zu werden, nothwendig davon angesteckt und also zu Grunde gerichtet werden müßte. Daher weiß ich für den poetischen Genius kein Heil, als daß er [...] auf die strengste Separation sein Bestreben richtet. Daher scheint es mir gerade ein Gewinn für ihn zu seyn, daß er seine eigne Welt formiret und durch die Griechischen Mythen der Verwandte eines fernen, fremden und idealischen Zeitalters bleibt, da ihn die Wirklichkeit nur beschmutzen würde.«¹³⁴

Weil es Aufgabe des Dichters ist, der Wirklichkeit das mustergültige Werk zu konfrontieren, muß er sich weigern, die in dieser Wirklichkeit vorliegenden Muster als maßgebliche anzuerkennen, und ist ihm diese Wirklichkeit immer eine »bedenkliche Gesellschaft«. Daher ergeht Schillers Empfehlung: »In der schamhaften Stille deines Gemüts erziehe die siegende Wahrheit«,¹³⁵ und in der Abhandlung *Über naive und sentimentalische Dichtung* insistiert er, daß Blödigkeit zur Mitgift des »wahr[n] Genie[s]«¹³⁶ gehöre:

¹³¹ Mit der Folge, daß diese Qualitäten dann von externen Beobachtern nicht mehr substantiell ernst genommen zu werden brauchen, sondern auf ihre Rolle im Kontext der Kunstproduktion zurückgerechnet werden können. So interpretiert zum Beispiel Ramdohr den Rousseauschen »Hang zur Melancholie« als Moment eines »schönen und mechanischen Kunstgenies« (Friedrich Wilhelm Basilius von Ramdohr, Ueber J. J. Rousseau, vorzüglich nach Anleitung des dritten und vierten Theils seiner Konfessionen, in: Berlinische Monatsschrift 16 (1790), S. 50–85 u. 148–183, hier S. 60 u. 56).

¹³² Friedrich Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen [1795], in: ders., Sämtliche Werke, hg. v. Gerhard Fricke u. Herbert G. Göpfert, Bd. 5, 6. Aufl., München 1980, S. 570–669, 9. Brief, S. 594.

¹³³ Ebd., S. 593.

¹³⁴ Schiller an Herder, 4. 11. 1795, in: ders., Briefe, hg. u. m. Anm. v. Fritz Jonas. Kritische Gesamtausgabe, Bd. 4, Stuttgart–Leipzig–Berlin–Wien 1894, S. 313f.

¹³⁵ Ders. (s. Anm. 132), S. 595.

¹³⁶ Ders., Über naive und sentimentalische Dichtung [1795/96], in: ders. (s. Anm. 132), S. 694–780, hier S. 704.

»Den kindlichen Charakter, den das Genie in seinen Werken abdruckt, zeigt es auch in seinem Privatleben und in seinen Sitten. [...] Es ist bescheiden, ja blöde, weil das Genie immer sich selbst ein Geheimnis bleibt, aber es ist nicht ängstlich, weil es die Gefahren des Weges nicht kennt, den es wandelt.«¹³⁷

Bedürfte es eines weiteren Beleges, daß das Naive das Sentimentalische sei,¹³⁸ so läge er hier vor. Denn wie sonst sollte sich das Rätsel der Koexistenz von Blödigkeit und fehlender Ängstlichkeit, von wenigstens versuchter Reflexion – ohne welche das Genie sich kaum als Geheimnis erfahren, geschweige denn blöde werden könnte – und Naivität auflösen lassen? Der sentimentalische, der Dichter der Moderne ist es, der sich hier beschreibt.

Jede Selbstbeschreibung stilisiert. Gleichwohl formuliert sie, wenn es sich um mehr als bloße ›Außendarstellung‹ handelt, Bedingungen für Weiteres, dann noch Mögliches. Auch für die Fassung, die sich der Dichter als Genie und als Blöder gibt, dürfte dies gelten. Nun ist, die prinzipielle Kritik des Geniegedankens aufgreifend, die Paul Valéry geleistet hat, eingewandt worden, »daß der Begriff des Genies im Grunde vom Betrachter aus konzipiert« sei, da er die technische Seite der künstlerischen Produktion gar nicht berühre.¹³⁹ Man wird dieser systematischen Kritik ihr Recht belassen und gleichwohl geltend machen können, daß mit dem Leitbegriff des Genies sich allerdings auch die Bedingungen der Kunstproduktion selbst ändern. Denn nicht nur ist, wie auch Gadamer festhält, »der Geniekult des 18. Jahrhunderts gewiß auch von den Schaffenden genährt worden.«¹⁴⁰ Vielmehr geht mit diesem Kult unmit-

¹³⁷ Ebd., S. 705. Für die Differenz, in welcher das dichterische Genie damit zum Schriftsteller steht, ist symptomatisch ein Brief Christian Garves, der von Schiller über seine Arbeit am »Aufsatze über den aesthetischen Umgang« informiert und seinerseits zu einem Beitrag über »das Verhältnis des Schriftstellers zu dem Publikum« aufgefordert worden war (Schiller an Garve, 1. 10. 1794, in: Schillers Werke. Nationalausgabe, Bd. 27, hg. v. Günter Schulz, Weimar 1958, S. 57). Garve hält dafür, daß diese Materie »besser in eine andre Untersuchung, über den Lehrstand überhaupt – eingeschoben« gehöre, um dann auszuführen: »Wenn gesammelter Stoff vorhanden ist, und eine Reihe Gedanken, die uns selbst gut scheinen, lebhaft geworden ist: dann nur sollen wir fürs Publicum schreiben; und dann thun wir, – welche wir einmahl die erste Blödigkeit überwunden haben, – es auch ganz natürlich« (Garve an Schiller, 17. 10. 1794, ebd., Bd. 35, 1964, S. 73f.).

¹³⁸ Vgl. Peter Szondi, Das Naive ist das Sentimentalische. Zur Begriffsdiagnostik in Schillers Abhandlung, in: Euphorion 66 (1972), S. 174–206, insbesondere S. 192ff.

¹³⁹ Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 3. Aufl., Tübingen 1972, S. 88. Er fährt aber fort: »Die Schaffenden mögen dann, sofern sie sich selber zuschauen, sich der gleichen Anschauungsformen bedienen können« (ebd.).

¹⁴⁰ Ebd., S. 88f.

telbar Hand in Hand der Abbau institutioneller Pflege und Tradierung von Techniken poetischer Produktion. »Dichter kann man nicht bilden« – so lautet die Devise von Schulmännern und Verwaltungsbeamten,¹⁴¹ und es ist der von den Dichtern propagierte Geniebegriff, der ihnen die passenden Argumente liefert.¹⁴² Man kann die Pädagogen verstehen: Ein »Wissen«, das seine Nähe zu »Im-Perfektionsbegriffen« wie dem der Blödigkeit nicht nur nicht verleugnet, sondern sie obendrein heraus- und damit die Tradition explizit auf den Kopf stellt, ist für sie nicht zumutbar. Geniale Produktion sperrt sich eo ipso kanonischer Lehrbarkeit. Lehrpläne mögen dann zwar mustergültige Resultate aufbewahren und so an der Reproduktion eines Publikums mitwirken, das in der Repetition oder Auslegung den mustergültigen Charakter der kostbaren gelungenen Werke bestätigt – und in dieser Weise kanonischen Rang zu erlangen, mag für die Künstler als besonders deutlich ausgezeichnetes Ziel von Belang sein. Die Produktion aber bleibt hinfort sich selbst überlassen, der Künstler allein auf sich gestellt.

Für ihn heißt es davon ausgehen, daß, indem unter dem Insignium des Genialen die Kunstwerke unter der Forderung stehen, das schlechthin Neue zu realisieren, die überzeugende Statuierung von Diskontinuität gegenüber der Tradition zum Normalfall wird. Es ist dann die Regel, daß man keine Regel angeben kann, sondern die Regel mit und im neuen Werk allererst selbst zu erzeugen und aufzufinden ist.¹⁴³ Unter dieser Voraussetzung versteht es sich, daß die Bedeutung des Handwerklich-Schulmäßigen zurücktritt. Beherrschung von Techniken bleibt Bedingung für die Produktion von Schönem, doch die Kategorie des Neuen –

¹⁴¹ Heinrich Bosse, Dichter kann man nicht bilden. Zur Veränderung der Schulrhetorik nach 1770, in: Jahrbuch für Internationale Germanistik X,1 (1978), S. 80–125.

¹⁴² So etwa dem philanthropischen Pädagogen Villaume: »Wer, wie die Karschin, Verse macht, ohne zu wissen, was Verse sind, der hat Dichtergenie; umsonst würde man den Trieb der Seele bei ihm zu ersticken suchen; ein solcher würde, Trotz dem Verbot, dem Zwange, auch wider seinen Willen, Verse machen.« An dieser Stelle folgt ein Absatz und als nächster Satz das Votum: »Und nur ein solcher müßte Dichter werden.« (Peter Villaume, Ob und in wie fern bei der Erziehung die Vollkommenheit des einzelnen Menschen seiner Brauchbarkeit aufzuopfern sey?, in: Joachim Heinrich Campe (Hg.), Allgemeine Revision des gesammten Schul- und Erziehungswesens von einer Gesellschaft praktischer Erzieher, 3. Tl., Hamburg 1785, S. 435–616, hier S. 594) Dasselbe Argument, bezogen auf die »Bildung« Rousseaus: Villaume, Methode jungen Leuten zu der Fertigkeit zu verhelfen, ihre Gedanken schriftlich auszudrücken, o.O. 1786, S. 3f.

¹⁴³ Das ist formuliert im Anschluß an: Niklas Luhmann, Das Kunstwerk und die Selbstreproduktion der Kunst, in: Delfin, H. 3, 1984, S. 51–69, hier S. 54. Für die Differenzen, anhand derer sich die dafür notwendigen Orientierungen organisieren und die Operationen des Kommunikationssystems Kunst dessen Reproduktion sichern können, schlägt Luhmann Stilkategorien vor (ebd., S. 55ff.).

und sei es in der Form einer neuen Klassizität – bildet den übergeordneten Orientierungswert. Die damit ins Prinzipielle gesteigerte Unwahrscheinlichkeit des Werks stellt auch den Dichter vis-à-vis seiner Arbeit vor das Problem, genau dies zu deren Ausgangspunkt zu machen.

So ist der Sinn der Blödigkeit des Künstlers ein doppelter. Indem er als Genie seine Blödigkeit affirmiert, führt er zum einen die Geste einer Zurückweisung aus. Diese betrifft in besonders prägnanter Weise die Semantik der Konversation und die Gelehrtenkultur, jene Bereiche also, zu denen die Poesie traditionell eine besondere Nähe pflegte. In der Zurückweisung liegt ein Autonomiegewinn beschlossen. Die Ausdifferenzierung einer autonomen Künstlerrolle, welche den Produzenten dem literarisch interessierten Publikum gegenüberstellt, gehört ihrerseits zur Ausdifferenzierung der Kunst als ein Sozialsystem unter anderen.¹⁴⁴ Auf der anderen Seite gerät der Dichter damit in eine Position, die ihn erschrecken, ratlos und blöde werden läßt.¹⁴⁵ Doch von dieser Blödigkeit aus führt kein Weg mehr zurück zur geschickten Beherrschung eines überschaubaren Feldes routinemäßig erlernbarer Regeln. Sondern diese Blödigkeit erscheint wiederum nur als das Gefährliche, deshalb aber Auszeichnende, das (>bloß<) Individuelle, deshalb aber Interessante – der dichterischen, künstlerischen Existenz. Die beiden Aspekte sind aufeinander rückbeziehbar, sind ineinander übersetzbar: So läßt sich sagen, daß die >Tugenden< des Künstlers ihn in Probleme bringen oder daß er aus seinen Problemen eine Tugend macht. In beiden Fällen ist mit Blödigkeit das unverwechselbar Besondere der Rolle des Kunstschaffenden bezeichnet.

Man lese die Geschichte des *Jakob Urban*, den schon als Kind die Natur »zum Dichter organisirt hatte« und dessen Bestimmung zur Dichtung seiner »gänzlichen Weltunerfahrenheit« korreliert:¹⁴⁶ »Seine Welt,

¹⁴⁴ Vgl. ebd., S. 58f.

¹⁴⁵ W. v. Humboldt hat es so beschrieben: »Der neuere Dichter, den sein eigentümlicher Charakter auf einer den Alten, die wir als Muster anzusehen gewohnt sind, fremden Bahn [...] führt, wird zwar diesem Hange mit der dem Genie eignen Sicherheit folgen. Allein in Stunden kälterer Ueberlegung wird er über eine Abweichung zweifelhaft werden, deren Grund er nicht vollkommen einsieht, diese Zweifel werden auch auf die Momente der Begeisterung wirken, und er wird Gefahr laufen, seinen Charakter aus Schüchternheit zu verlieren« (Wilhelm von Humboldt, Das achtzehnte Jahrhundert, in: ders., Werke, hg. v. Andreas Flitner u. Klaus Giel, Bd. 1, 3. Aufl., Darmstadt 1980, S. 376–505, hier S. 389f.). Deshalb sei der Dichter selbst auf Literaturgeschichte bzw. -kritik angewiesen, um zu einem Begriff seines eigenen >Charakters< zu kommen.

¹⁴⁶ Gotthelf Heinrich Schnee, *Jakob Urban, oder Beitrag zur Geschichte der deutschen Genie's*, Leipzig 1782, S. 6 u. 19.

und seine Menschen blieben immer idealisch; und es war ihm unmöglich, sich dieselben, wie sie wirklich sind, zu denken.«¹⁴⁷ – Man lese den Bericht über *Das merkwürdige musikalische Leben des Tonkünstlers Joseph Berglinger*, der Wackenroders *Herzenergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders* beschließt: Schon als Knabe präfiguriert Joseph sein späteres professionelles »musikalische[s] Leben« und gilt deshalb seiner Umwelt als »ein wenig verkehrt und blödes Geistes«. Sein »Inneres« nämlich, seine Phantasien und Träume, hält er fern von der prosaischen Welt und als ein »Schatzkästlein« verborgen, das er der Kunst darbringen wird.¹⁴⁸ – Man lese in *Franz Sternbald's Wanderungen* von Tieck den Brief, in dem der wandernde Künstler eine »unaussprechliche Furcht vor [sich] selber« bekundet: Er weiß, »daß der Geist am leichtesten untersinkt und verloren geht, der sich zu blöde und bescheiden betrachtet«. Er weiß jedoch zugleich, daß er nicht wünschen kann, »diese Gefühle zu verlieren, die so mit [s]einer Seele verwebt scheinen, daß sie vielleicht [s]ein eigentliches Selbst ausmachen.«¹⁴⁹ – Man lese die Briefe Heinrich von Kleists¹⁵⁰ und den des jungen Clemens Brentano an Savigny über die »Ungeschicklichkeit des Gebildeten«.¹⁵¹ – Dann auch, schon weit jenseits der Schwellenperiode um 1800, Gottfried Kellers *Grünen Heinrich* und schließlich jene Reflexion eines Dichters namens Tonio Kröger, der seine Differenz zur Welt der anderen besiegelt, indem er – in einem Selbstgespräch – den Jugendfreund anredet mit dem Satz: »Du sollst deine hellen Augen nicht trüb und traublöde machen vom Starren in Verse und Melancholie ...« Seine eigene Laufbahn, dies ist die zugleich resignierte und selbstbewußte Einsicht Krögers, folgt unabsehbaren Gesetzen. »Denn etliche«, nämlich: die Künstler, »gehen mit Notwendigkeit in die Irre, weil es einen rechten Weg für sie überhaupt nicht gibt.«¹⁵²

¹⁴⁷ Ebd., S. 110.

¹⁴⁸ Wilhelm Heinrich Wackenroder, *Das merkwürdige musikalische Leben des Tonkünstlers Joseph Berglinger* [1797], in: ders., *Werke und Briefe*, Heidelberg 1967, S. 111–131, hier S. 113.

¹⁴⁹ Ludwig Tieck, *Franz Sternbald's Wanderungen. Eine alteutsche Geschichte* [1798], in: ders., *Schriften*, Bd. 16, Berlin 1843, S. 72f.

¹⁵⁰ Auf die »positive Deutung des »Blödigkeits-Topos« durch Kleist hat hingewiesen: Karl Heinz Bohrer, *Identität als Selbstverlust. Zum romantischen Subjektbegriff*, in: *Merkur* 38 (1984), S. 367–379, hier S. 376f.

¹⁵¹ Clemens Brentano an Friedrich Carl von Savigny, Juli 1800, in: ders., *Gedichte – Erzählungen – Briefe*, hg. v. Hans Magnus Enzensberger, Frankfurt/M. 1981, S. 277 u. ff.

¹⁵² Thomas Mann, *Tonio Kröger*, in: ders., *Sämtliche Erzählungen*, Frankfurt/M. 1963, S. 213–266, hier S. 261.

Seit der Genie-Ära werden diejenigen, die das Schöne zu schöpfen unternehmen, in Blödigkeit eine stete Begleiterin als merkwürdigen Genius zur Seite haben. Es bleibt freilich die Ausnahme zu nennen, welche dieser Satz zu leiden hat. Und sie ließe sich nicht treffender in Erinnerung rufen als mit einem Dichterwort: »schön, an einem Wort mit ö ist ja nie was dran, Goethe hat Glück gehabt ö ö ö blöde.«¹⁵³

¹⁵³ Herbert Achternbusch, Das Kamel, in: ders., 1969, Frankfurt/M. 1978, S. 7–82, hier S. 45.

Kapitel V

Blödigkeit und Bürgertum.

Das moderne Individuum in der Übergangsgesellschaft

I. Außenperspektive

Die rigiden Moralisierungsunternehmen, mit welchen Zärtlichkeit und Empfindsamkeit auf Blödigkeit reagieren, bleiben letztlich erfolglos. Sie scheitern an selbsterzeugten Folgeproblemen wie auch an der Inpraktikabilität des Versuchs, ein bürgerlich stilisiertes Interaktionsmodell universalisieren zu wollen. In den Wandel, welcher in diesem Modell – wenn man so will: reaktionär – stillgelegt werden soll, sind nicht zuletzt Teile der bürgerlichen Schichten selbst viel zu tief involviert. Spätestens bei Lavater zeichnete es sich ja ab, daß gerade die zärtlich-empfindsamen bürgerlichen Charaktere als diejenigen zu betrachten sind, in deren Biographien die Möglichkeit der Blödigkeit vornehmlich angelegt ist. Die zärtlich-reizbar organisierten oder auch nur mit mangelhaftem Selbstbewußtsein ausgestatteten Gemüter schweben, so Lavater,¹ ständig in der Gefahr, von Blödigkeit ereilt zu werden. Und bedenkt man, daß sie dann möglicherweise auch noch aus geringer Herkunft heraus in widrige Umstände treten, welche sie zwingen, sich mit dem »Eigensinn des Glücks« abzustimmen, so lassen sich die fatalen Konsequenzen dieser Kombination leicht ausmalen. Alles moralische Pathos hilft da nicht weiter.

Dabei ist natürlich von besonderer Bedeutung, daß jeder Lebensweg, der sich nicht an ständisch vorgezeichnete Laufbahnen hält, sondern sich als Karriere organisiert, im 18. Jahrhundert durch eine Gesellschaft führt, die nach wie vor ständisch dominiert ist.² Wer die Laufbahn seines Standes verläßt, wird es also, auch und gerade wenn er Ausbildung und Berufsvorstellungen auf den Bestimmungsbereich der Funktionssysteme hin orientiert, in verschärfter Weise mit der Erfahrung – als wie immer anachronistisch erlebter – ständischer Asymmetrien zu tun bekommen. Und die sich ausdifferenzierenden modernen Funktionssysteme realisie-

¹ Johann Kaspar Lavater, Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe, Bd. 2, Leipzig u. Winterthur 1776, S. 61f.

² Wolfgang Ruppert, Bürgerlicher Wandel. Studien zur Herausbildung einer nationalen deutschen Kultur im 18. Jahrhundert, Frankfurt/M.–New York 1981, S. 14.

ren ihrerseits natürlich keine symmetrischen Interaktionsbeziehungen, sondern etablieren sich entlang von asymmetrischen Differenzen: der von Profi und Laie, von Produzent und Konsument, Lehrer und Schüler usw. Mannigfaltig sind also die Positionen von Subalternität, in welche der einzelne geraten kann und in die er oft aus Not, mangels Alternativen, sich zu finden gezwungen ist. Insbesondere aber die jeweils notwendige Anerkennung der Standesgrenze

»erniedrigt den Menschen, benimmt ihm das Gefühl seines innern Werths, benimmt ihm die Erhabenheit der Seele, vermöge welcher man nach keiner falschen Ehre lüstert.«³

Hier, wo sie sich beweisen müßte, erstirbt die moralisch-empfindsame Eloge auf Aufrichtigkeit und Naivität. An ihre Stelle tritt ein heikler Balance-Akt, bei dem es darum zu tun ist, »eine edle Zuversicht ohne Schüchternheit und ohne Kühnheit« an den Tag zu legen und vor allem nicht in ein »sklavisches Betragen« zu verfallen;⁴ ein Balance-Akt, bei dem die betreffende Person die Anpassung an äußere Gegebenheiten und Wertmaßstäbe mit dem Bewußtsein ihres eigenen »inneren Werts« kompatibel zu machen hat. Verhalten, welches dann dennoch an »la naïveté«, am empfindsamen Programm der Identität festhalten wollte, würde in jedem Fall als »une naïveté« aufgefaßt,⁵ der Betreffende als blöde erkannt, und das heißt in der Regel: disqualifiziert.

³ Johann Georg Zimmermann, Ueber die Einsamkeit, 4. Tl., Leipzig 1785, S. 349. Vgl. etwa die Schilderung eines blöden Predigers an gräflicher Tafel bei Anton Friedrich Büsching, Beyträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen, insonderheit gelehrter Männer, 2. Tl., Halle 1784, S. 21.

⁴ Lavater, Rätze eines Weltmannes an einen Prinzen, der als Soldat in die Welt ging [1791], in: ders., Ausgewählte Schriften, hg. v. J. K. Orelli, 1. Tl., Zürich 1841, S. 247. Ähnlich: Carl Friedrich Bahrdt, Handbuch der Moral für den Bürgerstand, Tübingen 1789, S. 232.

⁵ Im einschlägigen Artikel der *Encyclopédie* wird diese bestimmt als »une pensée, un trait d'imagination, un sentiment qui nous échappe malgré nous, & qui peut quelquefois nous faire tort à nous-mêmes. C'est l'expression de la vivacité, de l'imprudence, de l'ignorance des usages du monde.« An ihr erkennt man u.a. den »villagois« (Art. »Naïveté«, in: *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné, des sciences, des arts et des métiers, par une Société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot [...]*, Bd. 11, Genf 1765, S. 10). – Diese auf Batteux zurückgehende Unterscheidung, in Deutschland rasch rezipiert (vgl. Ulrich Kronauer, Rousseaus Kulturkritik und die Aufgabe der Kunst. Zwei Studien zur deutschen Kunsttheorie des 18. Jahrhunderts, Heidelberg 1978, S. 61), wird von einem Vertreter der »Erfahrungsseelenkunde« folgendermaßen aufgenommen: »Man theilt das Naive in zwey Arten; in das der Überraschung und das der Gesinnung. Das erstere findet Statt, wenn die Natur über die Kunst wider Wissen und Willen der Person z.B. im Affect siegt; das andere, wenn dieser Sieg mit völligem Bewußtseyn der Person davon getragen wird.« (J. G. C. Kiese-

Auch eine empfindsame Erziehungslehre weiß um diesen Sachverhalt und bezieht sich auf ihn verblüffend affirmativ: Um dem »kleinen aber doch auch oft unangenehmen Mangel« der »Timidität« zu begegnen, muß man eben die »so genannte Etiquette lernen«⁶ und versuchen, aus deren Beherrschung die nötige innere Sicherheit zu ziehen. Ginge man nicht durch diese Schule, so fände man sich etwa in der unangenehmen Lage wieder, von der die Autobiographie Johann Heinrich Jung-Stillings Zeugnis gibt. Stilling bewirbt sich um eine Hofmeisterstelle, nimmt also jenen Weg in Anspruch, zu dem es für so viele bürgerliche Intellektuelle des 18. Jahrhunderts nach Abschluß der Hochschulstudien keine Alternative gibt.⁷ Eine solche Stelle bietet ein gewisses, wenn auch karges, Auskommen und wird in der Regel als Durchgangsstadium begriffen, insofern als von hier aus weitere Karriereschritte zu planen sind und das Feld der dünn gesäten Anschlußmöglichkeiten beobachtet werden kann. Dafür muß dann aber im Regelfall der Eintritt in und die Unterordnung unter eine ständisch-patriarchalische Hausverfassung in Kauf genommen werden. Das Arbeitsverhältnis ist zugleich ständisches Herrschaftsverhältnis, und das findet seinen Ausdruck auch in bzw. realisiert sich als Interaktion. Eben dies läßt sich an Stilling, der eine solche Hauslehrerstelle anzutreten wünscht, sehr genau beobachten. Er ist schon bei seiner ersten Vorstellung entscheidend gehandikapt. Denn:

»Stilling war von geringem Herkommen, er war von Jugend auf gewohnt, obrigkeitliche Personen, oder auch reiche, vornehme Leute, als Wesen von einer höhern Art anzusehen. Daher war er immer in ihrer Gegenwart schüchtern und zurückhaltend, dies wurde ihm dann für Dummheit, Unwissenheit und Ankleben seines niedrigen Herkommens ausgelegt; mit einem Wort, von

wetter, Faßliche Darstellung der Erfahrungsseelenlehre zur Selbstbelehrung für Nichtstudierende [1791], Wien 1817, Bd. 1, S. 247) Vgl. die ähnliche Bestimmung des »Naive[n] der Gesinnung« als »Aufrichtigkeit der Natur« bei Friedrich Schiller, Über naive und sentimentalische Dichtung [1795], in: ders., Sämtliche Werke, hg. v. Gerhard Fricke u. Herbert G. Göpfert, Bd. 5, 6. Aufl., München 1980, S. 700f. Im Umgang stellt sich aber das Problem, daß das Gesinnungs-Naive als Überraschungs-Naivität interpretiert werden kann.

⁶ C. D. Küster, Sittliches Erziehungs=Lexicon, oder Erfahrungen und geprüfte Anweisungen: wie Kinder von hohen und mittlern Stande, zu guten Gesinnungen und zu wohlstandigen Sitten können angeführet werden. Ein Handbuch für edelempfindsame Eltern, Lehrer und Kinder=Freunde [...], Magdeburg 1774, S. 149f. Das ist der simple praktische Niederschlag des »Erziehungsziels: »aufrichtig und höflich zugleich« (ebd., S. 99).

⁷ Hans H. Gerth, Bürgerliche Intelligenz um 1800. Zur Soziologie des deutschen Frühliberalismus [1935], Göttingen 1976, S. 51ff.; Ludwig Fertig, Die Hofmeister. Ein Beitrag zur Geschichte des Lehrerstandes und der bürgerlichen Intelligenz, Stuttgart 1979.

Leuten von gewöhnlicher Art, die keine feine Empfindungsorgane hatten, wurde er verachtet.«⁸

Um bestehen zu können, ist er auf ein Milieu angewiesen, das seine Entfaltung fördert. An seinem Gegenüber muß sich ein sympathetisch-empfindliches Sensorium finden, welches allererst eine adäquate Wahrnehmung des blöden Individuums ermöglicht; andernfalls wird es verkannt und mit Verachtung belegt, und dadurch wird seine Blödigkeit in einem *Circulus vitiosus* noch verstärkt.⁹ Denn sie besteht in »dem zu geringen Zutrauen zu sich selbst«,¹⁰ welches die Geringschätzung der anderen antizipiert und sie gerade auf dem Wege der Antizipation provoziert. Der allererste Augenblick der Selbstpräsentation ist daher für den Blöden der gefährdetste, in ihm entscheiden sich Gedeih und Verderb. Als Stilling diesem Augenblick nun entgegengeht, trifft er zu seiner Überraschung zunächst nicht auf Herrn Hochberg, den Hausherrn, der ihm die Anstellung in Aussicht gestellt hat, sondern auf dessen Kinder, die künftigen Schüler des angehenden Informators. Um Stilling ihre Aufwartung zu machen,

»bückten [sie] sich nach der Kunst, und traten herzu, um ihm die Hand zu küssen. Das war Stillingen nun in seinem Leben noch nicht widerfahren, er wußte sich gar nicht darein zu schicken, noch was er sagen sollte; sie ergriffen seine Hand; da er ihnen nun die hohle Hand hinhielt, so mußten sie sich plagen, dieselbe herumzudrehen, um mit dem kleinen Mäulchen oben auf die Hand zu kommen.«¹¹

Nach diesem ersten Anflug peinlichen Scheiterns, den unmündigen künftigen Zöglingen gegenüber, hat er genug Zeit, sich Gedanken über

⁸ Johann Heinrich Jung-Stilling, *Henrich Stillings Jugend, Jünglingsjahre, Wanderschaft und häusliches Leben*, Stuttgart 1968, S. 323. Vgl. die Charakterisierung Stillings bei Johann Wolfgang von Goethe, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, in: ders., *Werke*. Hamburger Ausgabe in 14 Bdn., hg. v. Erich Trunz, Bd. 9, 8. Aufl., München 1974, S. 371f.

⁹ So heißt es im *Anton Reiser*: »Durch tausend unverdiente Demütigungen kann jemand am Ende so weit gebracht werden, daß er sich selbst als einen Gegenstand der allgemeinen Verachtung ansieht und es nicht mehr wagt, die Augen vor jemandem aufzuschlagen —« (Karl Philipp Moritz, *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman [1785]*, Stuttgart 1972, S. 168; vgl. ders., *Beiträge zur Philosophie des Lebens*, 2. Aufl., Berlin 1781, S. 150f.). — Aufgeklärte Erziehung soll dem vorbeugen; sie basiert auf dem Wissen: »Wer sklavisch und verächtlich in der Jugend behandelt wird, kann sich selbst nicht gehörig achten lernen.« (Friedrich Gabriel Resewitz, *Die Erziehung des Bürgers zum Gebrauch des gesunden Verstandes, und zur gemeinnützigen Geschäftigkeit*, 2. Aufl., Kopenhagen 1776, S. 225)

¹⁰ Johann Christoph Adelung, *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuchs der hochdeutschen Mundart*, 2. Aufl., Bd. 1, Leipzig 1793, Sp. 1082.

¹¹ Jung-Stilling (s. Anm. 8), S. 213.

das Kommende zu machen. Die entscheidende Konfrontation mit Herrn Hochberg steht noch bevor, man wartet auf seine Rückkehr vom Kirchengang. Ihm gegenüber vor allem hat Stilling sich vorteilhaft zu betragen, denn, so kann er mit Büschings Handbuch für Hauslehrer wissen: »Es kommt sehr viel auf den ersten Eindruck an, den der Informator oder Hofmeister in dem neuen Hause von sich macht. [...] Man betrachtet ihn genau, beurtheilet ihn scharf, und schließet (obgleich nicht allemal richtig) vom Gegenwärtigen aufs Künftige.«¹² Unter diesen prüfenden Blicken darf er nicht verschämt den eigenen senken, denn »dieß Niederschauen« macht »immer einen fatalen Eindruck«, man kann sich »dabey des geheimen Argwohns der Unaufrichtigkeit kaum erwehren«;¹³ er darf nicht schüchtern erröten, denn man könnte daraus das unwillkürliche Eingeständnis eines verschwiegenen Mangels lesen; und er darf nicht verstummen, wenn er nicht für einen beschränkten Kopf gelten will. All diese Verhaltensweisen sind nun aber Momente der Aufführung, welche dem Blöden eigen ist, wenn er auf die Probe gestellt wird.

Die Erwartungshaltung, mit der Stilling nun nach dem Auftritt mit den Kindern des Hauses dieser Probe entgegensieht, ist entsprechend gespannte Unsicherheit, in der er seine äußere Erscheinung reflektiert:

»er merkte sehr wohl, was hier zu tun war, und daß ihm zwei wesentliche Stücke fehlten, um Hochbergs Hauslehrer zu sein. Er verstand die Komplimentierkunst gar nicht [...]. Und vors zweite: seine Kleider waren nicht modisch, sondern schlecht und abgetragen.«¹⁴

Auch des Dialekts, den er spricht, wird er sich bewußt als eines Defekts, welcher nicht zu seinem Vorteil veranschlagt werden wird. Kurzum, »er fühlte alsofort, daß er sich täglich würde schämen müssen,«¹⁵ und aus dieser Stimmung heraus muß er die Begegnung mit seinem künftigen

¹² Anton Friedrich Büsching, Grundris eines Unterrichts wie besondere Lehrer und Hofmeister der Kinder und Jünglinge sich pflichtmäßig, wohlänständig und klüglich verhalten müssen, Altona u. Lübeck 1760, S. 55. Büsching verlangt vom Hofmeister generell, in seiner Aufführung keinerlei Blödigkeit zu zeigen: »Er sey nicht tiefsinnig und zerstreuet, nicht blöde und furchtsam, aber auch nicht flatterhaft, frech und unverschämt, sondern auf eine sittsame Weise frey« (ebd., S. 63f.).

¹³ Lavater (s. Anm. 1), S. 55. Das ist auch Moritz' Beobachtung: Wer den Blick seines Gegenübers nicht erwidert, der »kann auf diese Weise in der größten Unschuld seines Herzens alle die Kennzeichen eines bösen Gewissens an sich blicken lassen, und wehe ihm dann, wenn er einem eingebildeten Menschenkenner, wie es so viele gibt, in die Hände fällt, der nach dem ersten Eindruck den seine Miene auf ihn macht, sogleich seinen Charakter beurteilt.« (Moritz, Anton Reiser [s. Anm. 9], S. 168f.)

¹⁴ Jung-Stilling (s. Anm. 8), S. 213.

¹⁵ Ebd.

Herrn bewerkstelligen. Herr Hochberg erscheint denn auch, der ängstlich erwartete Augenblick ist da:

»Sowie er hereintrat, schaute er Stillingen ebenso an, wie große Fürsten gewohnt sind, jemand anzuschauen. Stillingen drang dieser Blick durch Mark und Bein, vielleicht ebenso stark, als derjenige tat, den er neun Jahr' hernach für einen der größten Fürsten Teutschlands empfand.«¹⁶

Deutlicher kann nicht gesagt werden, daß es ein herrschaftlicher Blick ist, dem der junge Informator hier ausgesetzt ist, und deutlicher kann auch kaum ausgesprochen werden, daß er seine herrschaftliche Wirkung nicht verfehlt.¹⁷ Dem Blick eines Fürsten hält man nicht stand. Mit einer Begrüßungsformel soll das Gespräch der beiden nun seinen Lauf nehmen.

»Nach diesem Blick nickte Herr Hochberg Stillingen an, und sprach:
›Serviteur Monsieur!‹
Stilling war kurz resoliert, bückte sich so gut er konnte und sagte:
›Ihr Diener, Herr Prinzipal!‹«¹⁸

Doch mit diesem ›resolierten‹ Satz ist die Sicherheit des Kandidaten auch schon dahin. Denn, so merkt der Erzähler an dieser Stelle an,

»daß ich die Wahrheit gestehe, auf dieses Kompliment hatte er auch eine Stunde her studieret; da er aber nicht im voraus wissen konnte, was Hochberg weiter sagen würde, so war es nun auch geschehen, und seine Geschicklichkeit hatte ein Ende.«¹⁹

¹⁶ Ebd., S. 214.

¹⁷ Der Betroffene befindet sich dabei in einer eigenartigen Zwickmühle, weil einerseits der gesenkte Blick Indiz für Unaufrichtigkeit ist, andererseits die ganz anders lautende Regel gilt: »Sehen Sie die Personen, bei denen Sie sich befinden, nicht lange starr an. Dieß ist eine gute Meinung von sich selbst, die uns Niemand verzeiht. Der niedergeschlagene Blick ist schön und zeugt von Mißtrauen gegen sich selbst; er ist ein stilles Eingeständnis der Ehrfurcht, die man gegen Andere hegt.« (Lavater [s. Anm. 4], S. 247)

¹⁸ Jung-Stilling (s. Anm. 8), S. 214.

¹⁹ Ebd. Das ist für Jung-Stilling in dieser Situation deshalb um so schlimmer, als man gerade vom Hofmeister anderes erwartet: »Sollte die Redensart: der Mensch weis viel, kann aber seine Waare nicht verkaufen, auch einige Richtigkeit in sich schliessen? Ich will nicht untersuchen, woher man es doch immer erkennt, daß der Mann, der seine Gedanken nicht ausdrücken kann, Gelehrsamkeit hat: so viel ist sicher, daß bey einem Hofmeister das schöne Sprüchelchen nicht anzuwenden ist – eben das suche ich ja bey ihm, daß er seinen Kram soll auszulegen wissen.« (Kinsky, Ueber die Hofmeister ein Nachtrag zu den Erinnerungen von einem Böhmen, Prag 1776, S. 29f.) Vgl. auch Lenz, der die Majorin zu Läufer sagen läßt: »Mein Sohn ist buschscheu genug: wenn der einen blöden Hofmeister bekommt, so ist's aus mit ihm.« (Jakob Michael Reinhold Lenz, Der Hofmeister oder Vorteile der Privaterziehung. Eine Komödie [1774], Stuttgart 1963, S. 7)

Er wird einsilbig und zum Spielball seines Gegenübers. Seine schlimmen Befürchtungen beginnen sich zu bestätigen: Indem er blöde wird, besiegelt er seine subalterne Stellung, und die Subalternität verstärkt seine Blödigkeit.

Ganz analog zur Bedeutung im Rahmen der politischen Klugheitslehren bezeichnet Blödigkeit – allen Moralisierungsversuchen zum Trotz – angesichts solcher Phänomene beides: nicht nur den konkreten Moment des Erblödens, sondern

»zugleich die Ursach [...], die die Furchtsamkeit in den Fällen hat, wo sie uns hindert, mit dem nöthigen Selbstvertrauen frey zu handeln; und diese Ursach ist die gegründete oder ungegründete Vorstellung, daß man uns verachten werde.«²⁰

Dabei ist es insbesondere die Gegenwart »vornehmerer Personen«, ²¹ in welcher sich diese »Gattung von Furchtsamkeit [...] in dem gesellschaftlichen Umgange äussert.«²²

»Der Blöde ist im Grunde mistrauisch gegen seine eigene Kenntnisse, Fertigkeiten und Betragen, und fürchtet sich vor Unschicklichkeiten, ungünstigen Beurteilungen und dergleichen.«²³

Nach wie vor bildet als Konversationsfähigkeit begriffenes schickliches Verhalten ein zentrales Kriterium bei der Beurteilung von Personen.

Für »neunzehn bis zwanzig Wochen« erwarten Stilling fortan »erschreckliche Leiden«, ²⁴ nicht nur die im voraus geahnte Beschämung, sondern »äußerste Verachtung seiner Person« werden ihm im Dienst des Herrn Hochberg alltäglich sein.²⁵ Daß er darin zunächst dennoch aus-

²⁰ Johann August Eberhard, Versuch einer allgemeinen teutschen Synonymik in einem critisch-philosophischen Wörterbuche der sinnverwandten Worte der hochdeutschen Mundart, 2. Aufl., hg. v. Johann Gebhard Ehrenreich Maaß, 3. Tl., Halle u. Leipzig 1819, S. 103. Hierin kann man die Differenz zu bloßer Schüchternheit sehen: »Schüchternheit, die nicht aus dieser übertriebenen Reizbarkeit des Schamgefühls entspringt, ist keine Blödigkeit.« (J. G. E. Maaß, Art. »Blöde«, in: Johann Samuel Ersch/Johann Gottfried Gruber, Allgemeine Encyclopaedie der Wissenschaften und Künste, Bd. 11, Leipzig 1823, S. 36f., hier S. 36.)

²¹ Art. »Blödigkeit«, in: Deutsche Encyclopädie oder Allgemeines Real=Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften von einer Gesellschaft Gelehrten, Bd. 4, Frankfurt/M. 1780, S. 100f., hier S. 101.

²² Schack Hermann Ewald, Ueber das menschliche Herz. ein Beytrag zur Charakteristik der Menschheit, Erfurt 1784, Bd. 2, S. 561.

²³ Ebd., S. 562.

²⁴ Jung-Stilling (s. Anm. 8), S. 219.

²⁵ Ebd., S. 217. – Es stellt nicht von ungefähr ein gewisses Problem dar, hier den mit dem Begriff »Verachtung« indizierten Sachverhalt moralischer Kommunikation genau zu verifizieren. Im Rahmen der Hausherrschaft sind Rechtsposition, Machtmittel, mo-

harrt, ist nicht zuletzt auf die extrem gedrückte Lage zurückzuführen, in welcher sich ein Mann befindet, dem allenfalls die Wahl bleibt zwischen einer Hauslehrer- oder Hofmeisterstellung mit der entsprechenden Unterordnung unter das Gesinderecht einerseits und einer Freiheit in Verhältnissen äußerster materieller Not andererseits.²⁶ Insofern teilt Heinrich Jung-Stilling sein Los mit Karl Philipp Moritz oder etwa Ulrich Bräker,²⁷ die sich aus der Unterschicht heraus eine Stellung im Bürgerum allererst erkämpfen müssen.²⁸ Und man ist versucht, die Folgerung zu ziehen, Blödigkeit sei ein dieser speziellen Problemgruppe zuzuordnendes Phänomen. Doch greift diese Vermutung zu kurz: Mag für die hier Zitierten sich das Problem auch in besonders scharf umrissener Form stellen, so teilen sie es doch mit denjenigen Abkömmlingen bür-

ralische Zumutungen usw. nicht bündig zu unterscheiden (vgl. dazu oben, S. 111 f. sowie Niklas Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. 1984, S. 542). Die Frage ›Wer hat angefangen?‹ ist demgemäß schwer zu beantworten. Luhmann scheint zum Kriterium des offen-expliziten (oder gar intentionierten) Charakters einer entsprechenden Kommunikation zu neigen: »Wer moralisiert, will [!] verletzen« (ders., *Die Moral des Risikos und das Risiko der Moral*, Ms. Bielefeld 1987, S. 12); und es hat sich im Kontext soziologischer Systemtheorie geradezu eingebürgert, mit selbst moralischem Unterton modernen Emanzipationsbewegungen einen Hang zu moralisierender Kommunikation nachzusagen. Demgegenüber wäre zu berücksichtigen, daß solche Kommunikation sich in der Regel auf die Vorgaben eines selbst schon – wie immer implizit im obigen Sinn – ›moralisierten‹ Felds bezieht. So gilt für die Differenz der Gesellschaftsstände im 18. Jahrhundert (und Analoges läßt sich etwa für die der Geschlechter leicht zeigen), daß das hierarchische Gefälle selbst, gegen welches sich dann der Bürgerliche wendet, mit moralischer Kommunikation gleichsam imprägniert ist. Vgl. als einen bürgerlicher Parteilichkeit in dieser Frage unverdächtigen Beleg die Ausführungen des Freiherrn von Blanckenburg über geradezu »beleidigend« sich äußernde »Verächtlichkeit« im Benehmen »unsers deutschen Adels« gegenüber Personen geringeren Standes; Ausführungen, die sich übrigens auf jenen berühmten Hinauswurf Werthers aus der Adelsgesellschaft beziehen. Blanckenburg seinerseits scheint allerdings eher mit dem Vorwurf der »Lächerlichkeit« als mit Moral auf solche ›Sitten‹ reagieren zu wollen. (Friedrich von Blanckenburg, *Rez.: Goethe, Die Leiden des jungen Werthers*, in: *Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und freien Künste*, Bd. 18, Leipzig 1775, S. 46–95, hier S. 72)

²⁶ In solcher Freiheit entränne er der Blödigkeit nicht: »Der Mangel an Geld und Kredit machte ihn auch blöde,« heißt es bei Jung-Stilling (s. Anm. 8), S. 361.

²⁷ Vgl. die Analyse der sozialen Scham bei Moritz: Lothar Müller, *Die kranke Seele und das Licht der Erkenntnis. Karl Philipp Moritz' Anton Reiser*, Frankfurt/M. 1987, S. 274ff. Bräker bezeichnet sich als blöde in einem Bittbrief, den er aus bedrängender finanzieller Misere heraus an Lavater schreibt: Ulrich Bräker, *Lebensgeschichte und natürliche Ebenteuer des Armen Mannes im Tockenburg* [1789], Stuttgart 1979, S. 186.

²⁸ Zum bürgerlichen Blick auf Blödigkeit bei Angehörigen der Unterschichten vgl.: *Geschichte einer Verbrecherin, die es wahrscheinlicher Weise vor Gottes Augen weit weniger war als nach den bürgerlichen Gesetzen*. Schreiben eines Geistlichen an Herrn Meißner [1784], in: Holger Dainat (Hg.), *Kriminalgeschichten aus dem 18. Jahrhundert*, Bielefeld 1987, S. 25–33, hier S. 28f.

gerlicher Schichten, die statt auf Herkommen auf Selbstbestimmung setzen. Gerade die zärtlich und empfindsam sozialisierten bürgerlichen Individuen dürften es dann, wenn sie von der »guten Gesellschaft« begutachtet werden, mit Blödigkeit zu tun bekommen. Sie vor allem müssen ihr wehren, damit sie nicht wieder und wieder die Erfahrung jenes Scheiterns machen, dessen Ablauf Heinrich von Kleist so dramatisch geschildert hat:

»Man sieht oft in einer Gesellschaft, wo durch ein lebhaftes Gespräch, eine kontinuierliche Befruchtung der Gemüter mit Ideen im Werk ist, Leute, die sich, weil sie sich der Sprache nicht mächtig fühlen, sonst in der Regel zurückgezogen halten, plötzlich mit einer zuckenden Bewegung, aufflammen, die Sprache an sich reißen und etwas Unverständliches zur Welt bringen. Ja, sie scheinen, wenn sie nun die Aufmerksamkeit aller auf sich gezogen haben, durch ein verlegnes Gebärdenspiel anzudeuten, daß sie selbst nicht mehr recht wissen, was sie haben sagen wollen.«²⁹

Der erhabene Gestus, welcher »Blödigkeit« zur Bezeichnung der Abweichung von bürgerlicher Moral denunziatorisch einsetzte, läßt sich nicht durchhalten. Zu augenfällig sind die Affinitäten gerade der Bürger selbst zu blödem Verhalten und Charakter. Daher überrascht es nicht, daß die negativen moralischen Konnotationen sich merklich abschwächen können, wenn sie auch nicht immer ganz verloren gehen.³⁰ Es ist Christian Garve, der schließlich so weit geht, dem Bürgertum pauschal die Anfälligkeit für Blödigkeit nachzusagen. In seinem Essay *Ueber die Maxime Rochefaucaults: das bürgerliche Air verliehrt sich zuweilen bey der Armee, niemahls am Hofe* kontrastiert er in zugespitzter Weise bürgerliche mit adliger Aufführung, um den Sinn dessen zu fassen, was die Maxime mit dem Wort vom »bürgerlichen Air« andeutet.³¹ Garve läßt

²⁹ Heinrich von Kleist, Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden, in: ders., Werke in einem Band, hg. v. Helmut Sembdner, München 1966, S. 813. Vgl. die medizinisch-anthropologische Beschreibung dieser mangelnden Sprachmacht bei Ewald: Des Blöden »innerer Zustand ist beängstet und beklommen; eine Folge seiner Furcht, die die Werkzeuge des Athemholens zusammenpreßt, wodurch ein Druck in der Gegend des Zwergfells verursacht, der freye Umlauf des Bluts verhindert und unterbrochen, und ein unregelmäßiger, intermittirender Herzenschlag bewirkt wird. Der innerlich angestrengte Geist hält alle physischen Kräfte in dem langen gedehnten Einathmen und kurzen zwangvollen Ausathmen zurück, und benimmt allen Triebfedern der Maschine ihre freye ungehinderte Würksamkeit. Nach diesem Tone stimmt sich der ganze sinnliche Ausdruck des Blöden in Rede, Gebärden, Gang und Bewegung.« (Ewald [s. Anm. 22], Bd. 2, S. 562)

³⁰ Als moralisches Stigma taucht Blödigkeit etwa unerwartet wieder auf bei Friedrich August Carus, *Psychologie*, Bd. 1, Leipzig 1808, S. 442.

³¹ Christian Garve, *Ueber die Maxime Rochefaucaults: das bürgerliche Air verliehrt sich*

sich durch die »verächtliche Nebenidee«, welche diese Redeweise mit sich zu führen scheint,³² nicht irritieren. Umstandslos attestiert er dem Adel, die Raffinierung der Sitten zu einem solchen Grad von Vollkommenheit getrieben zu haben, daß bürgerliche Bemühungen, es ihm darin gleichzutun, in der Regel schlichtweg zum Scheitern verurteilt seien. Vor allem die Defizite bürgerlicher Erziehung und die Defekte, welche als notwendige Folge der Ausführung bürgerlicher Geschäfte zurückbleiben, macht Garve für diejenigen Eigenheiten verantwortlich, die dem Bürger in Gesellschaft ein linkisches Auftreten anhaften lassen. Es verrät die »Schule des kleinen Zirkels« und die »Begierde zu gefallen« entweder durch übertrieben zeremoniöses Gebaren³³ oder durch ein eigentümliches Schwanken zwischen gar zu zurückhaltendem und gar zu freiem Verhalten. Und nicht zuletzt lassen sich eben auch jene »Spuren, welche man am Geist oder am Körper von dem Gewerbe trägt, das man im bürgerlichen Leben getrieben hat«, nicht verbergen. Zudem aber begleitet das bürgerliche Air, und dies läßt den Außenstehenden auf die innere Verfassung des Betreffenden schließen,

»eine gewisse Blödigkeit, die doch nicht ohne Stolz ist, und die, da sie von demselben bekämpft wird, und ihm doch nicht völlig weicht, dem Menschen ein zweydeutiges und verlegenes Ansehen giebt.«³⁴

Blödigkeit des Bürgers ist nicht primär moralisch zu bewertende Ausnahme, sondern einfach empirisch zu beobachtende Regel. Nicht der erblögende einzelne distanziert sich von den Idealen seiner Schicht oder Klasse, sondern diese insgesamt ist von Blödigkeit betroffen.³⁵ Die Be-

zuweilen in der Armee, niemahls am Hofe [1792], in: ders., Popularphilosophische Schriften, hg. v. Kurt Wölfel, Bd. 1, Stuttgart 1974, S. 559–716. Zu diesem Aufsatz vgl. Dieter Borchmeyer, Höfische Gesellschaft und französische Revolution. Adliges und bürgerliches Wertesystem im Urteil der Weimarer Klassik, Kronberg/Ts. 1977, S. 26ff. – Schiller nennt *Ueber die Maxime*... eine »Schrift, von der ich voraussetzen darf, daß sie in jedermanns Händen sein werde« (Schiller, Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen [1795], in: ders. [s. Anm. 5], S. 658).

³² Ebd., S. 566.

³³ Ebd., S. 666.

³⁴ Ebd., S. 667.

³⁵ Das kommt auch sehr schön bei Jean Paul zum Ausdruck, der notiert hat: »Der Anstand des Blöden ist ein Viereck, der des Hofmanns ein Kreis.« (Jean Paul, Bemerkungen [1783], in: ders., Sämtliche Werke. Historisch=kritische Ausgabe, hg. v. Eduard Berend, 2. Abt., Bd. 5, Weimar 1936, S. 65) Es stimmt allerdings zum empfindsamen Erbe Jean Pauls, daß er keinen Zweifel daran gelassen hat, wem in dieser Gegenüberstellung seine Sympathien gehören; mit Recht hat man die »äußere Blödigkeit seiner innerlich reichbegabten Jünglinge« herausgestellt (W. M., Die Romane, in: Deutsche Vierteljahrsschrift, 1838, H. 2, S. 92–137, hier S. 104).

dingung der Möglichkeit, zu dieser in ihrer Nüchternheit krassen Aussage zu kommen, liegt in Garves Prämissen beschlossen: er bestreitet oder ignoriert zumindest die prinzipielle Prärogative der Moral. Das Moment des ›Scheins‹ in der Selbstpräsentation ist ihm nicht so sehr kritikable Verstellung, als vielmehr selbstverständliches Element der guten Sitten.³⁶ Auch der dem Bürgerstand Angehörige will ›scheinen‹, er hat dabei nur mit spezifischen Schwierigkeiten zu kämpfen, denn jeder »weiß, was das heißt, von Adel seyn«,³⁷ wohingegen »ein Mensch, der seine Achtung in der Welt bloß auf seine persönlichen Eigenschaften gründet, genöthigt [ist], seine Ansprüche immer wieder durch neue Beweise geltend zu machen«,³⁸ und Gefahr läuft, dabei zu versagen.

Garve anerkennt also die in gesamtgesellschaftlichem Maßstab tatsächlich bloß partikulare Geltung der bürgerlichen Wertordnung. Er beschreibt das Bürgertum als Stand unter anderen Ständen. Die Differenz zum Adel erscheint dann als eine der Qualifikation zu geselligem Umgang. So heißt es auch im Artikel »Lebens=Art« in der *Oeconomischen Encyklopädie* von Krünitz:

»Den Ausdruck Ton bourgeois nimmt man für den Inbegriff von Fehlern, denen diejenige Classe von Menschen in ihrem geselligen Betragen hauptsächlich ausgesetzt ist, welchen Erziehung und Lage die gehörige Ausbildung für den geselligen Umgang versagt haben.«³⁹

Die Ausbildung des Bürgers geht auf anderes, sie ist auf Brauchbarkeit zu bürgerlichen Verrichtungen ausgerichtet. Man kann daher zwar dem Adel entgehenhalten:

»Uebrigens sind solche Menschen, die in den Berufsgeschäften und bei den Büchern ihre äußere Bildung versäumten, gar nicht zu verachten, obgleich die

³⁶ »Ja jeder Mensch, so gut er seyn, und so aufrichtig er andern wohlwollen mag, muß immer noch etwas besser scheinen als er ist, wenn er zu allen Zeiten gefallen will.« (Garve [s. Anm. 31], S. 639f.) Diese (Um-)Wertung findet sich beim selben Autor, der auch für Autonomie staatlicher Politik gegenüber privater Moral plädiert (vgl. Garve, Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik, Breslau 1788; dazu: Michael Stolleis, Die Moral in der Politik bei Christian Garve, Diss. jur. München 1967). Vgl. aber auch die ethische Bewertung von Blödigkeit im Rahmen seines Cicero-Kommentars: Garve, Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten, 4. Aufl., [Bd. 1:] Anmerkungen zu dem Ersten Buche, Breslau 1792, S. 50.

³⁷ Garve (s. Anm. 31), S. 648.

³⁸ Ebd., S. 649.

³⁹ Art. »Lebens=Art, Lebens=Weise«, in: Johann Georg Krünitz, *Oeconomische Encyklopädie, oder allgemeines System der Staats= Stadt= Haus= und Landwirthschaft*, in alphabetischer Ordnung, Bd. 67, Brünn 1798, S. 5–137, hier S. 118. Der Autor macht allerdings Anstalten, das gehobene Bürgertum vom »bourgeois[en]« Kleinbürgertum abzugrenzen (ebd.).

feine Welt über sie lacht und ihnen einen Geck vorzieht; sie geben die besten Geschäftsmänner ab.«⁴⁰

Aber eben damit sind zugleich die Merkmale angegeben, die den Bürger in der ständischen Hierarchie situieren. Die moralischen Interaktionsprogramme, welche die Bürger propagieren, entsprechen nur zu genau dieser Hierarchie: Bürgerlicher Umgang ist der des »kleinen Zirkels«,⁴¹ das heißt eben nicht der der »großen Welt«. Garve nun aufgrund dieser Bestimmungen eine Art »Verrat« an den moralischen Utopien zu unterstellen, wäre verfehlt.⁴² Er vollzieht hier nur nach, was sich im Verhalten des blöden Bürgers anscheinend manifestiert: daß der Geltung der zärtlichen und empfindsamen Moral Grenzen gesetzt sind und daß das Überschreiten dieser Grenzen nicht problemlos möglich ist. Die Probleme treten in Blödigkeit selbst zutage, in der ein gewisser »Stolz« auf den »eigentlichen inneren Wert«⁴³ im Streit liegt mit der »Begierde zu gefallen«.⁴⁴ Dieser Begierde Genüge zu tun, muß man sich vorteilhaft im jeweiligen gesellschaftlichen Kontext zur Geltung bringen, und entsprechende Erfolge »hängen nicht bloß von den Ideen ab«,⁴⁵ die einer von sich oder einer Sache hat, sondern sie setzen nur zu oft Anpassung an Kriterien voraus, welche als »bloßer Schein« bürgerlicher Moral fremd

⁴⁰ Peter Villaume, Ueber die äußerliche Sittlichkeit der Kinder, in: Joachim Heinrich Campe (Hg.), Allgemeine Revision des gesammten Schul- und Erziehungswesens von einer Gesellschaft praktischer Erzieher, 10. Tl., Wien u. Braunschweig 1788, S. 569–640, hier S. 637f.

⁴¹ Garve (s. Anm. 31), S. 666.

⁴² »Spätaufklärer« ist der Gellert-Schüler Garve eben nicht insofern, als er etwa zentrale Postulate zärtlich-empfindsamer Moral negierte; er macht nur die praktisch immer schon vorhandene, aber theoretisch-prinzipiell uneingestandene Beschränktheit der Reichweite dieser Orientierungen explizit. In den so eingegrenzten Reservaten – der Freundschaft etwa – besitzen sie selbstverständlich auch für ihn ihre Gültigkeit (vgl. Heinrich Döring, Art. »Christian Garve«, in: Ersch/Gruber [s. Anm. 20], 1. Sektion, Bd. 54, 1852, S. 108). Gerade als empfindsamer Bürger weiß Garve, wovon er spricht: So bekennt er in einem Bericht an eine Freundin über seine Unsicherheiten bei der Bewerbung um eine Hofmeisterstelle, »daß eine natürliche Furchtsamkeit, über die ich nicht Herr bin, mir bey dem ersten Besuche selbst von Leuten, deren Stand weit unter dem eines Ministers von Schlesien ist, nicht die völlige Gegenwart des Geistes läßt«, um dann allgemein fortzufahren: »Ueberdieß ist der Anblick von Hoheit für ein etwas edles Gemüth immer zu demüthigend« (Garve, Vertraute Briefe an eine Freundin, Leipzig 1801, S. 168f. [14. 10. 1767]). Vgl. auch die Briefe, welche Garve und Weiße über Furchtsamkeit und Hypochondrie wechseln (abgedruckt in: Christian Felix Weiße, Selbstbiographie, hg. v. Christian Ernst Weiße u. Samuel Gottlob Frisch, Leipzig 1806, S. 263ff. [1772/73]).

⁴³ Garve (s. Anm. 31), S. 667; vgl. S. 697ff.

⁴⁴ Ebd., S. 666.

⁴⁵ Ebd., S. 702.

sind. Und insofern versteht es sich, daß gerade der Bürgerliche, will er seine Lage begreifen, ohne die Kategorie der Blödigkeit nicht auskommt.

2. Innenperspektive

So ist es nicht weiter erstaunlich, daß schon lange vor 1792, dem Erscheinungsjahr von Garves Aufsatz über die Maxime vom *air bourgeois*, Blödigkeit in diesem Sinn als Selbstbezeichnung fungiert,⁴⁶ und zwar auch als eine solche, die den Charakter meint. Dabei fällt auf, daß diese Verwendung dann gleichfalls die extrem negative moralische Einfärbung vermissen läßt, welche in der – gleichzeitigen – zärtlich-empfindsamen populärphilosophischen Literatur oder im pietistischen Kontext vorliegt. Es sind eher Autobiographien oder private Briefe, in denen Blödigkeit in jener Bedeutung auftaucht, welche dann in den zitierten Garveschen Reflexionen in öffentlichem Raisonement expliziert wird. Eine eigentümliche Mischung von beiden, von Autobiographie und Privatbrief, liegt vor in einem Text, den Gottfried August Bürger im Februar 1790 der ihm persönlich noch unbekanntem Elise Hahn zukommen läßt. Er ist überschrieben: *Beichte eines Mannes, der ein edles Mädchen nicht hintergehen will*,⁴⁷ und stellt für Bürger einen wichtigen Schritt zur Verwirklichung seines Vorhabens dar, eine ferne Verehrerin seines dichterischen Werks zu ehelichen. In die Bekenntnisse, welche der Brautwerber ablegt, reiht sich auch das zur eigenen Blödigkeit ein. Nicht der Künstler, nicht der Dichter spricht hier. Vielmehr stellt Bürger seinen Hausstand, seine Lebens- und Arbeitsweise vor; es handelt sich um eine redliche Einführung in seine Ökonomie, und sie umfaßt auch die Ökonomie seines Naturells. So bietet sich ein prägnantes Bild dessen, was man die Innenperspektive des blöden Charakters nennen könnte. Er sei ein schlechter Gesellschafter, verrät Bürger, er hoffe allenfalls in intemem

⁴⁶ Vgl. z. B.: Johann Georg Hamann an seine Eltern, 15. 11. 1752, in: ders., Briefwechsel, hg. v. Walther Ziesemer u. Arthur Henkel, Bd. 1, Wiesbaden 1955, S. 13; Moses Mendelssohn an Lessing, Oktober 1755, in: Gotthold Ephraim Lessing, Sämtliche Schriften, hg. v. Karl Lachmann, 3. Aufl., Bd. 19, Leipzig 1904, S. 20; Johann Gottfried Herder, Journal meiner Reise im Jahr 1769, in: ders., Sämtliche Werke, hg. v. Bernhard Suphan, Bd. 4, Berlin 1878, S. 343–461, hier S. 446. Zur Interpretation der Herder-Stelle, die ein Gegenstück zur emphatischen Bestimmung des Genies darstellt, siehe Lothar Pikulik, Leistungsethik contra Gefühlskult. Über das Verhältnis von Bürgerlichkeit und Empfindsamkeit in Deutschland, Göttingen 1984, S. 267.

⁴⁷ Hermann Kinder (Hg.), Bürgers Liebe. Dokumente zu Elise Hahns und G. A. Bürgers unglücklichem Versuch, eine Ehe zu führen, Frankfurt/M. 1981, S. 26–42.

Umgang hin und wieder Gefallen zu finden. Zwar wolle er sich nicht durchweg für unvermögend erklären, »mit manchem gesellschaftlichem Schwätzer und Spaßmacher« in Konkurrenz zu treten ...

»Allein«, fährt er fort, »ich bin zu schüchtern und blöde, alle die leichte und blind gegriffene Münze auszuspenden, die gleichwohl, wie ich an andern täglich sehe, ohne Widerrede im gemeinen Handel und Wandel gilt. So oft ich mir auch selbst desfalls Muth einzusprechen suche, so tritt mir doch gemeinlich das Gewissen in den Weg. Aus Besorgniß, durch Zucken oder Stocken die Unvollkommenheit meiner Waare zu verrathen, schweige ich lieber ganz stille.«⁴⁸

Eine merkwürdig schwankende, eine irritierend widersprüchliche Rede, in der das Motiv für das Stillschweigen zwischen zwei heterogenen Begründungszusammenhängen oszilliert und sich auf keinen von beiden festlegen lassen will. In den Worten der von Bürger selbst ins Spiel gebrachten Währungs- und Waren-Metaphorik sei das verdeutlicht: Einerseits bringt er die Differenz von realem und nominalem Metallgehalt in Anschlag, welche aus der Prägung von Scheidemünze resultiert und zudem notwendige Folge des ständigen Verschleißes des umlaufenden Hartgeldes ist. Er weiß um dessen Zustand und verweigert sich, da er gleichzeitig die Kurantmünze ungemein hochschätzt, gänzlich der Mitwirkung an der Zirkulation minderwertiger Münzen. Seltsamer Idealist in der Ökonomie, schließt er sich, seinem »Gewissen« folgend, aus ihr aus. Doch diese Metaphorik wird von einer zweiten durchkreuzt, welche zwar gleichfalls der Ökonomie entstammt, aber denn doch einen ganz anderen Akzent setzt: Andererseits nämlich wird hier das Bild eines Mannes entworfen, der sich nur zu gern am Handel beteiligte. Doch er ist sich des Marktwerts der in seinem Besitz befindlichen Ware nicht sicher; er fürchtet, sie könne im Verhältnis zur Qualität konkurrierender Produkte für minderwertig befunden werden. Nicht das »Gewissen«, sondern »Besorgniß« hält ihn also von den gängigen Transaktionen fern. – Man sollte Bürger ob dieser Verwendung sich ausschließender Bilder nicht tadeln: denn gerade auf diese Weise trifft er die Ambivalenz, die für Blödigkeit charakteristisch ist. Die einander inkompatiblen Metaphern stehen für die beiden Orientierungsschemata ein, die für den blöden Bürger von Bedeutung sind: auf der einen Seite empfindsame Aufrichtigkeit, Offenheit und Naivität sowie der »Stolz« (Garve)⁴⁹ auf

⁴⁸ Ebd., S. 31. Vgl. die Beschreibung eines tugendhaften Jünglings, der »zu blöde war ein Schwätzer zu seyn«, bei Johann Moritz Schwager, Friedrich Bickerkuhl. Ein Roman aus dem Leben und für dasselbe, Dortmund 1802, S. 5.

⁴⁹ Garve (s. Anm. 31), S. 667.

sie, auf der anderen Klugheit, die sich niederschlägt in der »Besorgniß, Andern nicht vortheilhaft in die Augen zu fallen«;⁵⁰ auf der einen Seite die private bürgerliche Moral, auf der anderen die gesellschaftlichen Anerkennungs- und Erfolgsbedingungen. Im blöden Bürger alternieren diese Orientierungen, und sein Verhalten vermag dementsprechend keiner von beiden Genüge zu tun.

»Ist ein empfindsames Herz Glück, oder Unglück, läßt sich noch fragen?« In einer von Tugend und Einfalt regierten Welt wird man jeden Empfindsamen glücklich preisen können, in der realen aber läßt sich empfindsamen Identität unglücklicherweise nicht durchhalten.⁵¹ In ihr kann nur »der abgehärtete Mensch«, der sich von Blödigkeit freigemacht hat, bestehen;⁵² derjenige, der – »blöde Hunde werden selten fett«⁵³ – das Postulat moralischer Identität und das der Klugheit geschickt koordiniert. Der Blöde ist mit sich uneins insofern, als er keinem der beiden Postulate regelrecht Folge leistet. Deren Widerstreit wird in der konkreten Situation des Erblödens spektakulär. Denn der Betreffende errödet;⁵⁴ und mit diesem Erröten stellt sich ja für einen Augenblick noch einmal ein Anflug einfacher Identität ein: Unwillkürlich und unmittelbar tritt die innere Verfaßtheit der Person zutage; ihre Präsentation bleibt nicht opaker »Schein«, sondern läßt »Sein« und »Schein« zur Deckung kommen. Nicht umsonst ist der Inbegriff des Naiven »cet aimable rougeur, qui tout-à-coup, & sans le consentement de la volonté, trahit les mouvemens secrets d'une ame ingénue«.⁵⁵ In Blödigkeit aber wird die Auszeichnung,

⁵⁰ Art. »Blödigkeit«, in: Gottfried Immanuel Wenzel, Neues vollständiges philosophisches Real=Lexicon [...], Bd. 1, Linz 1807, S. 440. Vgl. auch ders., Menschenlehre, oder System einer Anthropologie nach den neuesten Beobachtungen, Versuchen und Grundsätzen der Physik und Philosophie, Linz u. Leipzig 1802, S. 176 u. 290 sowie Wilhelm Gesenius, Medicinisch=moralische Pathematologie oder Versuch über die Leidenschaften und ihren Einfluß auf die Geschäfte des körperlichen Lebens, Erfurt 1786, S. 115.

⁵¹ Michael Ignatz Schmidt, Die Geschichte des Selbstgefühls, Frankfurt u. Leipzig 1772, S. 99. Ähnlich Johann August Eberhard, Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens, Berlin 1776, S. 243f.

⁵² Garve (s. Anm. 31), S. 658. – Anders im Roman, etwa im *Tristram Shandy*, wo selbst ein Korporal eine »Zähre von empfindsamer Blödigkeit (*a tear of sentimental bashfulness*)« fallen lassen darf (Laurence Sterne, *Tristram Schandis Leben und Meynungen*, übers. v. Johann Joachim Christoph Bode, 9. Tl., Frankfurt u. Leipzig 1777, S. 21 bzw. ders., *Tristram Shandy* 1759–67, London–New York 1964, S. 446).

⁵³ Daniel Sanders, Wörterbuch der deutschen Sprache, Leipzig 1876, S. 171.

⁵⁴ Vgl. die Interpretation von Blödigkeit als metonymischen Ausdruck, der sich auf Schamröte bezieht: »blöde gehört [...] zu blühen, und deutet auf das Erröthen bei dem Schamgeföhle hin.« (Johann Gebhard Ehrenreich Maaß, Versuch über die Geföhle, besonders über die Affecten, 2. Tl., Halle u. Leipzig 1812, S. 290)

⁵⁵ Art. »Naiveté«, in: Encyclopédie (s. Anm. 5).

die sich mit dem Naiven verbindet, dem Erröten verweigert. Die im Erröten aufscheinende Identität gilt als auszumerzender Defekt. Dagegen setzen die Bürger auf eine andere: diejenige wahre Identität, welche erst ein Prozeß der Bildung an den Tag bringen kann.⁵⁶

Mit Blödigkeit läßt sich schlecht leben. Wenn das hier vorgeführte, im Verhältnis zur strikt negativen Bestimmung im Rahmen von Pietismus und Empfindsamkeit gleichsam neutralisierte Konzept auch der Selbstbeschreibung dient, so erfolgt diese doch gleichsam *volens nolens*: Der Bürger nennt sich zwar blöde, doch will er nicht als blöde bezeichnet werden. Wie Entschuldigungen wirken die mannigfaltigen Hinweise, mit welchen Texte, die das Phänomen zum Gegenstand haben, wieder und wieder auf »große Männer« hindeuten, welche gleichfalls von diesem Übel betroffen seien;⁵⁷ man fühlt sich an den hypochondrischen Podagrasten erinnert, der in ganz ähnlicher Weise auf Friedrich II. als seinen Leidensgenossen verweist. Blödigkeit, auch eigene, wird zwar als Faktum akzeptiert; sie gilt unter Umständen sogar als Charakteristikum besonders ehrenwerter oder liebenswürdiger Personen, und man wartet mit wohlmeinenden Maximen auf, die beispielsweise empfehlen,

»daß du dich niemals durch die Bescheidenheit eines Menschen, und wenn es auch Blödigkeit wäre, mußst irre machen lassen und blos deswegen klein von ihm denken. Glaube mir, das macht das Unglück der Grossen der Welt. Sie können und mögen nicht durch den Flor durchschauen, welchen die Blödigkeit über den Verstand und das Verdienst manches Menschen wirft, der ihnen

⁵⁶ Karl Traugott Thieme, *Erdmann, eine Bildungsgeschichte* [...], Leipzig 1801, Bd. 3, S. 302: »Bildung« als »wirkliche Entwicklung edler Naturanlagen« entfernt von der »bäurischen Blödigkeit«.

⁵⁷ »Unerfahrenheit im Weltlaufe macht auch den besten Verstand blöde.« (Johann Karl Wezel, Herrmann und Ulrike. Ein komischer Roman, Frankfurt u. Leipzig 1780, Bd. 2, S. 22) – »Es ist eigen das die talentvollsten Menschen gerade die Bescheidensten, und die Geneigtesten, zu jener schüchternen Verlegenheit sind: Ihnen schwebt ein Ideal von Vollkommenheit vor, gegen das ihnen ihre gegenwärtige Unvollkommenheit einleuchtet« (Fischer, *Von Geist, Herz, Charakter und dessen Ausdruck. Ein Versuch für die Gemüthskenntniß und den Geschmack*, 1. Tl., Königsberg 1794, S. 154). – »So kann ein Mann von großem Geist blöde seyn, wenn er zu öffentlichen Geschäften soll gebraucht werden.« (Art. »Blödigkeit«, in: Georg Samuel Albert Mellin, *Allgemeines Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Magdeburg 1806, S. 356) – Campe verweist auf Addison (*Joachim Heinrich Campe, Klugheitslehren für Jünglinge* [1793], in: ders., *Sämtliche Kinder- und Jugendschriften*, Bd. 16, Braunschweig 1831, S. 67), Kants *Anthropologie* auf David Hume (*Immanuel Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [1798/1800], in: ders., *Werkausgabe*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1977, Bd. 12, S. 592), Maaß auf Karl Wilhelm Ramler, von dem die Anekdote erzählt wird, »daß er dem unsterblichen Friedrich, nach dessen Frage: ob er der große Ramler sey? schlechtweg Ja erwiedert habe.« (Art. »Blöde«, in: Ersch/Gruber [s. Anm. 20], S. 37)

sehr brauchbar sein könnte, und nehmen dagegen die Dreistigkeit, mit welcher so mancher mittelmässige Mensch sich an sie drängt, für Gefühl vorzüglicher ihm beiwohnender Kraft an.«⁵⁸

Doch immer ist mit solchem Raisonnement zugleich gesagt, daß Blödigkeit eine Last darstellt, einen Zustand, den man, wenn man kann, passieren sollte. Im Idealfall bringt man ihn in der Weise hinter sich, wie es der hier zitierte Johann Georg Büsch in seiner Autobiographie berichtet: In Abweichung von der durchs Elternhaus vorgezeichneten Laufbahn schwankt er in jungen Jahren zwischen verschiedenen Berufszielen, gerät immer wieder in ökonomische Verlegenheiten, arbeitet als Hofmeister und bildet sich autodidaktisch weiter. Seine Blödigkeit, deren Schilderung er einige sehr eindringliche Partien seiner Lebensbeschreibung gewidmet hat, begleitet und peinigt ihn auf diesem unsicheren Lebensweg bis zu dessen entscheidender Wende: »biß ich ein Amt bekam, welches mir den Standpunct anwies, in welchem mein Verhältnis zu andern Menschen sich doch einigermassen bestimmte.«⁵⁹ Dieser ›Standpunkt‹ ist zugleich derjenige, von dem her der autobiographische Text verfaßt ist, nämlich eine Position ›ex post‹, von welcher aus man ihrerseits ins Problem involvierten ›Jünglingen‹ Ratschläge erteilen kann.

Diese Jünglinge sterben ja nicht aus, und ihnen stünde freilich auch ein anderes Verfahren zur Verfügung. Sie könnten an die Vorgaben Rousseaus und des ›Sturm und Drang‹ anschließen und ihre Blödigkeit als Moment ihrer ausgezeichneten Individualität zur Geltung zu bringen suchen.⁶⁰ Daß diese Option jederzeit möglich ist, scheint insofern von Bedeutung, als es Kunst und Literatur immer wieder zur Erschließung von Motivationsressourcen verhilft. Andererseits können Kunst und Literatur sich auf diesen Zusammenhang einstellen und entsprechende Programme realisieren. Das daraus resultierende Syndrom von Jugendkult, Blödigkeit und Metaphysik des deutschen Nationalcharakters, wie es für die Untiefen der deutschen Kultur des 19. Jahrhunderts kenn-

⁵⁸ Johann Georg Büsch, Gespräche über den gesunden Menschenverstand und dessen praktischen Gebrauch, in: ders., Erfahrungen, Bd. 1, Hamburg 1790, S. 334f. Siehe zu dieser Problematik auch die Kurzcharakteristik eines blöden Anwärters auf eine Sekretärsstelle: Bürger an Boie, 12. 6. 1777, in: Briefe von und an Gottfried August Bürger. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte seiner Zeit, hg. v. Adolf Strodtmann, Bd. 2, Berlin 1874, S. 87.

⁵⁹ Ders., Ueber den Gang meines Geistes und meiner Tätigkeit, in: ders., Erfahrungen (s. Anm. 58), Bd. 4, 1794, S. 61; vgl. auch S. 73.

⁶⁰ Vgl. die Parodie dessen bei E. T. A. Hoffmann, Lebens-Ansichten des Katers Murr nebst fragmentarischer Biographie des Kapellmeisters Johannes Kreisler in zufälligen Makulaturblättern, hg. v. Hartmut Steinecke, Stuttgart 1986, S. 414ff.

zeichnend ist, kann hier nicht eingehend behandelt werden. Festzuhalten sind allerdings einige Ansätze, welche schon am Ende des 18. Jahrhunderts in diese Richtung weisen.

3. Nationalcharakter

Schon vor 1800 ist nämlich zu verzeichnen, daß das Großgemälde vom ›Nationalcharakter‹ der Deutschen die Züge blöder Verzagtheit in sich aufnimmt. Die Klage über bürgerliche Blödigkeit ist schon von den Zeitgenossen in Verbindung gebracht worden mit der These, daß das deutsche Bürgertum im Vergleich mit dem der großen westlichen Nationen eine Art ›Sonderweg‹ zu gehen habe. In diesem Tenor hat beispielsweise Zimmermann festgehalten, daß gerade in Deutschland »beynahe der ganze bürgerliche Volkscharakter auf der Stirne das Gepräge dieses anerkannten Standesunterschieds« trage, da hier »von Jugend auf, die Vornehmen zum Stolz und die Niedrigen zur Schüchternheit [ge]bildet« würden.⁶¹ Im so beschriebenen »bürgerliche[n] Volkscharakter« wird ein wesentliches Moment des deutschen Nationalcharakters schlechthin gesehen. Dessen Merkmale akzentuiert Mme. de Staël also keineswegs nur aus speziell französischer Perspektive, wenn sie erklärt:

»Der Geist der Deutschen scheint mit ihrem Charakter in keiner Verbindung zu stehen; jener leidet keine Schranken, dieser unterwirft sich jedem Joche; jener ist unternehmend, dieser blöde; die Aufklärung des ersten gibt selten dem zweiten Kraft.«⁶²

Wie im allgemeinen, so profiliert sich auch im Falle von Blödigkeit der deutsche Nationalcharakter in der Wendung zugleich gegen den Adel, die »[u]ndeutsche[n] Deutsche[n]«,⁶³ und, davon nicht zu trennen, gegen

⁶¹ Zimmermann (s. Anm. 3), 4. Tl., S. 348.

⁶² Anne Germaine de Staël, Über Deutschland. Vollständige und neu durchgesehene Fassung der deutschen Erstausgabe von 1814 in der Gemeinschaftsübersetzung von Friedrich Buchholz, Samuel Heinrich Catel u. Julius Eduard Hitzig, hg. u. m. e. Nachwort v. Monika Bosse, Frankfurt/M. 1985, S. 37. Für den Hinweis auf diese Stelle – »blöde« ist in der modernisierten Neuauflage zu »schüchtern« geändert – danke ich Monika Bosse.

⁶³ So Klopstock in der Ode *Überschätzung der Ausländer* (1781), deren erste Strophe lautet: »Verkennt denn euer Vaterland, / Undeutsche Deutsche! steht und gafft, / Mit blöder Bewundrung grossem Auge, / Das Ausland an!« (Friedrich Gottlieb Klopstock, Werke, Bd. 2, Leipzig 1798, S. 41) – Siehe auch den Brief Caroline Böhmers an Luise Gotter vom 28. 1. 1795: »die Blödigkeit unsrer Nation unterwirft uns nur so leicht einem fremden Einfluß – wir lassen uns fortreißen durch die dreistere Selbstschätzung einer jeden andern; man braucht uns nicht einmal zu bezaubern und zu überreden, um den Herrn über uns zu spielen.« (Caroline, Briefe, hg. v. G. Waitz, Leipzig 1871, Bd. 1, S. 160)

die französische Kultur. Und wie im allgemeinen, so wird auch hier der Charakter der Deutschen als Keim späterer Größe, als Versprechen auf eine glanzvolle Zukunft ausgelegt. Nur als Richtung auf diese Zukunft ist Blödigkeit zu akzeptieren, wie bei Docen – einem der ersten Germanisten – deutlich wird, wenn er vom deutschen 17. und 18. Jahrhundert schon als Vergangenheit handelt und doch noch beträchtliche Unsicherheiten zeigt, ob sie denn tatsächlich vergangen ist:

»Wenn [...] jene Generation sich so blöde bezeugte, so läßt sich dieß freilich als einen Beweis von der Entartung der Nation ansehen, aber sollte nicht der wahre Grund hiervon vielmehr in der ursprünglichen Richtung ihres Characters liegen? Nämlich, da den Deutschen nunmehr [d. h. i. Ggs. zum Mittelalter, G. S.] jenes Element mangelte, worin die Anlage jeder männlichen Tugend sich hätte entwickeln können, blieb dennoch das Bedürfniß nach dem Besseren in ihnen rege; das Gute, was sie daheim verfehlten, glaubten sie nun gar zu gern noch bei andern anzutreffen, aber dadurch waren sie den Betrüglichkeiten so mancher gleissenden Aussenseite hingegeben. Und viele Schwachheiten, die aus der damahligen Periode herkommen, sind auch noch jetzt nicht unter uns getilgt, obwohl wir unsern eigenen Werth besser zu erkennen das Ansehen haben wollen.«⁶⁴

Die kleinlaute Beflissenheit der Nation figurirt als Ausdruck ihres guten Willens, als Anlage zum Besseren, als Inkubationszeit. So sehr wie auf die Möglichkeit verweist sie auf die Notwendigkeit der Anstrengung kultureller Entfaltung, in der das Eigentliche der Deutschen sich seinen Weg sucht. Blödigkeit fungiert einerseits als Passage auf dem Weg des deutschen Wesens, andererseits als Anzeichen, als Vorwegnahme von dessen vollständiger Expression.

4. Jenseits der Konversation

Ungeachtet aller Nationalcharaktermythologie aber gilt für das Bildungsprogramm der Bürger: Soweit Blödigkeit als mangelndes Selbstvertrauen im Gefolge defizitärer Umgangsqualitäten – oder vice versa – ihnen anhaftet, muß sie beseitigt werden.⁶⁵ Statt durch moralische Äch-

⁶⁴ Bernhard Joseph Docen, Gedanken über die Vernachlässigung des Studiums der deutschen Sprache, in: *Aurora, eine Zeitschrift aus dem südlichen Deutschland* 2 (1805), S. 330–332 u. 338–340, hier S. 331.

⁶⁵ Ganz in diesem Sinne wehrt sich Knigge gegen den Vorwurf, sein eingezogenes Leben sei durch Blödigkeit motiviert (Adolph Freiherr von Knigge, *Ueber den Umgang mit Menschen*, 5. Aufl., 1. Tl., Hannover 1796, S. 26). Übrigens ist es bezeichnend, daß

tung versucht man ihr also durch einen Erziehungsprozeß beizukommen, der von der »Blödigkeit der Jugend«⁶⁶ befreien soll. Der Erfolg des Durchlaufs dieses Programms bleibt freilich ungewiß, »die Schwäche eines überzarten Ehrgefühls in der Scham läßt sich nicht so leicht wegkünsteln.«⁶⁷ Es reicht keineswegs hin, jemandem einfach »gute Regeln« an die Hand zu geben. »Denn gerade da, wo er dieselben nöthig hätte, ist sein Gemüth in einem Zustande, der ihn unfähig macht, sie gehörig anzuwenden. Nur Übung allein und allmähliche Gewöhnung können helfen.«⁶⁸ In der *Anthropologie* hat Kant, man kann wohl sagen: in allerdings *pragmatischer Hinsicht*, knapp formuliert, um was es dabei zu tun ist – und wie es zu tun ist. Es gibt gegen Blödigkeit, heißt es da,

»kein anderes Mittel, als, von seinem Umgange mit Personen, aus deren Urteil über den Anstand man sich wenig macht, anhebend, allmählich von der vermeinten Wichtigkeit des Urteils anderer über uns abzukommen und sie [sic!] hierin innerlich auf den Fuß der Gleichheit mit ihnen [sic!] zu schätzen. Die Gewohnheit hierin bewirkt die Freimütigkeit, welche von der Blödigkeit und beleidigenden Dreistigkeit gleichweit entfernt ist.«⁶⁹

Man erkennt sogleich, welcher Tradition diese Anweisung entstammt. So sehr Kant bekanntlich auf der Nichtswürdigkeit der *Ars oratoria* bestanden hat, empfiehlt er hier doch Rhetorik, politisch-kluges Interaktionsverhalten.⁷⁰ Fernab aller Moral liegt damit ein Konzept vor, das Maßregeln angibt, wie man sich der betreffenden Mängel durch Arbeit an sich selbst entledigen könne. In einer »unempfindlichen« Welt soll das

auch für Schleiermachers Entwurf einer *Theorie des geselligen Betragens* Blödigkeit eine Grenze markiert: »Die Scheu, seine eigne Art gewähren zu lassen, wenn sie auch untergeordnet und fehlerhaft sein sollte, ist eine der Gesellschaft höchst verderbliche Blödigkeit.« (Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens* [1799], in: ders., *Werke. Auswahl in vier Bänden*, 2. Aufl., Bd. 2, Leipzig 1927, S. 1–31, hier S. 17) Gemäß dieser Theorie soll zwar der einzelne auch »Fehlerhaftes« (als Moment seiner Individualität) einbringen, als »blödes Individuum« aber findet sich für ihn kein Platz.

⁶⁶ Theodor Mundt, Th. G. von Hippels Lebenslauf nach aufsteigender Linie, in: *Zeitgenossen. Ein biographisches Magazin für die Geschichte unserer Zeit. Dritte Reihe*, 4 (1833), H. 25/26, S. 143–173, hier S. 160.

⁶⁷ Kant (s. Anm. 57), S. 592. – »[M]ancher, übrigens noch so geschickte Mann, bleibt blöde zeitlebens, wenn er öffentlich reden soll.« (Maaß, Art. »Blöde«, in: Ersch/Gruber [s. Anm. 20], S. 37)

⁶⁸ Maaß, Art. »Blöde«, in: Ersch/Gruber (s. Anm. 20), S. 37.

⁶⁹ Kant (s. Anm. 57), S. 592f. Diese Formulierung geht in der Folge in die Wörterbücher und Lexika ein. Vgl.: Mellin (s. Anm. 57); Joachim Heinrich Campe, *Wörterbuch der deutschen Sprache*, Bd. 1, Braunschweig 1807, S. 570.

⁷⁰ Vgl. etwa die Diktion bei Julius Bernhard von Rohr, *Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen* [...], Berlin 1728, S. 304.

Individuum als Subjekt souverän werden, und es bedient sich dabei eines Begriffs von Blödigkeit, der sich – anders als in pietistischer oder empfindsamer Fassung – weitgehend an herkömmliche Interaktionslehren anlehnt.⁷¹

Die Frage ist nun allerdings, wie weit dies (noch) führen kann. Denn muß nicht jede so angelegte Bemühung von Bürgerlichen unzulänglich bleiben, da der Bürger eben kein Adliger und mithin auf das *Decorum* seines Standes festgelegt ist? In der Tat ist das die These Garves, insoweit er den Bürger als »Mann aus dem Mittelstande«⁷² versteht. Nie wird er die Praxis des so weltoffenen, wechselnden, anforderungsreichen Umgangs realisieren können, der für die Adligen selbstverständlich ist und die Grundlage von deren routinierter Gefälligkeit darstellt. Beim Versuch, ein funktional äquivalentes Milieu zu konstruieren, sieht Garve, in Übereinstimmung mit La Rochefoucauld, nur in der Armee, und dort auch nur bedingt, entsprechende Voraussetzungen.⁷³ Damit kann natürlich für das Bürgertum insgesamt kein Weg angegeben sein. Sich den »Ton der großen Welt«⁷⁴ zum Ziel zu setzen, wird die enttäuschenden und schmerzlichen Erfahrungen ständischer Differenzen also eher geradezu herbeiorganisieren als ausräumen, da die Bürger

»vermöge ihres Gewerbes oder ihrer beschränkten Vermögens=Umstände, nur selten zur Einnehmung geselliger Unterhaltung ausser mit sehr genauen Freunden und Verwandten zusammenkommen, und deren Erziehung auch gar nicht die Richtung erhält, ihnen die Vorzüge zu geben, mit denen man auf

⁷¹ Das gilt unbeschadet der Tatsache, daß Kant sich andererseits sympathisierend-verständnisvoll über Rousseaus »Blödigkeit« und »Anthropophob[ie]« geäußert hat (vgl. Johann Friedrich Abegg, Reisetagebuch von 1798, hg. v. Walter u. Jolanda Abegg, Frankfurt/M. 1976, S. 188). – Der Gesprächszusammenhang, von welchem Abegg hier Bericht gibt, ist aufschlußreich: Ausgangspunkt ist ein *Raisonnement* über das Unsicherheits verratende Benehmen Friedrich Wilhelms III. Solches Interesse an der Blödigkeit von Herrschaftspersonen ist bei vielen Autoren des 18. Jahrhunderts zu registrieren (vgl. z. B.: Anton Friderich Büsching, *Eigene Lebensgeschichte*, in vier Stücken, Halle 1789, S. 353; Elisa von der Recke, *Journal* vom 11. 8. bis 17. 12. 1791, in: dies., *Tagebücher und Selbstzeugnisse*, hg. u. m. e. Vorwort v. Christine Träger, München 1984, S. 164).

⁷² Garve (s. Anm. 31), S. 566. Siehe zu Garves Bürgertumsbegriff auch: Henning Schefers, *Höfische Konvention und die Aufklärung. Wandlungen des »honnête-homme«-Ideals im 17. und 18. Jahrhundert*, Bonn 1980, S. 133ff.; Günter Schulz, *Bürgertum und Bürgerlichkeit in der Darstellung Christian Garves*, in: Rudolf Vierhaus (Hg.), *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, Heidelberg 1981, S. 255–261.

⁷³ Wohingegen sich, NB!, das bürgerliche Air im Umgang mit der »großen Welt« selbst nur reproduziert.

⁷⁴ Art. »Lebens=Art, Lebens=Weise«, in: Krünitz (s. Anm. 39), S. 120.

eine vortheilhafte Weise in häufigen und zahlreichen Zusammenkünften auftritt.«⁷⁵

Sie sind also schlecht beraten, wenn sie ihr Heil im vortheilhaften Auftreten in Interaktionen, analog dem des Adels, sehen.

Hier ist die Stelle, sich zu erinnern, daß Garve das Bürgertum aber auf zweierlei Weise in der Differenz zur adligen Oberschicht bestimmte. Einmal setzt er es vom Adelsstand ab, und für diese Form der Differenz ist Interaktion entscheidend, in dieser Differenz erscheint das Bürgertum selbst als ständische Kategorie. Zum andern aber unterscheidet er das Bürgertum vom Adelsstand und situiert es so außerhalb der Ständeordnung überhaupt. Wenn nämlich in dieser Hinsicht Adel und Bürgertum verglichen werden, so erscheint letzteres als Auflösung geburtsständischer Gewißeheiten, die aus »ererbte[n] und unverdiente[n] Vorzüge[n]« resultieren. Der Adel darf im »Bewußtsein seines eigenen und unverlierbaren Ranges« leben,⁷⁶ sein Herkommen ist entscheidend. Der Bürger aber muß »seine Ansprüche immer wieder durch neue Beweise geltend [...] machen«.⁷⁷ Auch kann zwar ein befestigter bürgerlicher Ruhm außerordentlicher Ausprägung schließlich den Erfolg haben, daß der Betreffende so behandelt wird, als sei er »von Range«, doch muß dieser Ruhm immer erst erworben werden und kann daher seinerseits nicht »zur Bildung des Menschen selbst« beitragen.⁷⁸ In dieser Perspektive sind die Probleme des Bürgers ganz andere: es sind die Probleme der Kontingenz seiner gesellschaftlichen Position, seiner Entscheidungen und Handlungen. Wenn Blödigkeit für ihn von Bedeutung ist, dann nicht bloß und nicht wesentlich im Sinn einer »Scheu vor Menschen, die wir nicht gewohnt sind«,⁷⁹ sondern in dem viel allgemeineren, welchen Basedows *Practische Philosophie* herausstellt:

»Blöde und Furchtsame wollen kein Mittel gebrauchen, als welches gewiß glücken muß, und bedenken nicht, daß wenn man oft ungewisse Mittel versucht, endlich eins zu glücken pfllege. Es ist fast alles im menschlichen Leben

⁷⁵ Ebd., S. 118. Sie bevorzugten, hat Garve bemerkt, anonyme, etwa »Caffee=Haus=Gesellschaften«, welche den Blöden den Vortheil böten, daß »sie darin unbemerkt seyn und Andere beobachten können.« (Garve, Ueber Gesellschaft und Einsamkeit, Bd. 2 [=ders., Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben, 4. Tl.], Breslau 1800, S. 65f.)

⁷⁶ Garve (s. Anm. 31), S. 647.

⁷⁷ Ebd., S. 649.

⁷⁸ Ebd., S. 384f. »Bildung des Menschen« dabei bestimmt als »Veredlung seiner Natur oder seines Aeußern« (ebd., S. 385).

⁷⁹ Johann Carl Wezel, Versuch über die Kenntnis des Menschen, 2. Tl., Leipzig 1785, S. 215.

Ungewißheit. Viele Absichten sind nicht anders zu erreichen, als wie der Jäger ein Wild erlegt. Er laurt auf dieses, auf jenes, auf noch ein anders, er schießt, er fehlt, er fehlt noch einmal, er spannt wieder vergebens. Ehe einige Stunden vergehn, bringt er doch eins nach Hause.«⁸⁰

Wer in diesem Sinne blöde ist, resigniert vor der Ungewißheit, statt von ihr auszugehen. Dies müßte er aber, denn diese Blödigkeit kann nur »durchs Handeln selbst, wenn wir doch einmal hinan müssen, besiegt werden.«⁸¹ Das Handeln aber unterliegt der Maßgabe von je vorliegenden Sachnotwendigkeiten. In bezug auf diese muß sich der Bürgerliche zwar »geschickt« machen, und insofern gilt für ihn weiterhin die basale Kategorie der Klugheitslehren. Aber das betrifft eben nicht zentral seine Interaktionsqualitäten. Seine Geschicklichkeit muß vielmehr als »Brauchbarkeit« – dies die Reformulierung des Konzepts der Klugheit durch die Philanthropen – spezifiziert werden, als Brauchbarkeit für die gesellschaftlichen Funktionssysteme.⁸²

Das sich ausdifferenzierende Erziehungssystem nimmt sich des Problems der Blöden an. Es bearbeitet dieses Problem insofern, als es ihnen zu jener Geschicklichkeit zu verhelfen sucht, die es ihnen gestattet, zu einer gesellschaftlich gesicherten Position und dem entsprechenden Bewußtsein vom »eigenen Wert« zu gelangen, so, wie es Johann Georg Büsch in seiner Autobiographie vorführt. Dabei plant eine Reihe von Pädagogen den entsprechenden Erziehungsprozeß selbst noch als einen solchen, bei welchem man sich hüten muß, die Zöglinge »verschämt und blöde zu machen«,⁸³ in welchem sich zugleich vielmehr deren Blödigkeit zu verlieren hätte.⁸⁴ Sie parallelisieren also noch ihre Erziehungsaufgabe

⁸⁰ Johann Bernhard Basedow, *Practische Philosophie für alle Stände, Ein weltbürgerlich Buch*, 2. Aufl., Dessau 1777, 1. Tl., S. 446. Siehe für entsprechende Formulierungen, bezogen auf ökonomisches Entscheiden: Philipp Jakob Karrer, Hilmar, der Rathgeber für junge Kaufleute: oder moralisches Taschenbuch für Handlungszöglinge [...], Augsburg [1799], S. 256f.

⁸¹ Dietrich Heinrich Holsten, *Über den Werth der Ehrbegierde, besonders in ihrer Anwendung auf Erziehung und Unterricht*, Rostock u. Leipzig 1793, S. 125. Holsten setzt diese durch Handeln zu beseitigende als »natürliche Blödigkeit« von derjenigen ab, welche als Ausfluß von »Ehrbegierde« zu kritisieren sei (ebd.).

⁸² Vgl. Niklas Luhmann, *Theoriesubstitution in der Erziehungswissenschaft. Von der Philanthropie zum Neuhumanismus*, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1981, S. 105–194, hier S. 133f.

⁸³ Immanuel Kant an Christian Heinrich Wolke, 28. 3. 1776, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 10, Berlin u. Leipzig 1922, S. 191–194, hier S. 192.

⁸⁴ Siehe z. B.: Gabriel Christoph Benjamin Busch, *Briefe über die Erziehung allen Aeltern und angehenden Hofmeistern gewidmet*, Gera 1786, S. 44; Johann Heinrich Bolte,

mit dem Bestreben, jene Konversationsqualitäten zu erwerben, die zur Oberschichteninteraktion erfordert wären. Doch gegenüber solchen Stimmen machen sich mehr und mehr andere bemerkbar, denen zufolge dasjenige Stück Karrierepfad, welches im Erziehungssystem selbst organisiert ist, in der Blödigkeit des Zöglings gerade die besten Voraussetzungen hat, denn dieser soll vorläufig nur »lernen, nur sich vorbereiten und üben; nicht aber eigentlich wirken und handeln.«⁸⁵ Insofern ist es gerade falsch, die Schüler zu dreistem, selbstsicherem Verhalten und Selbstbewußtsein zu ermuntern,⁸⁶ derart etwa, wie es zu den »Lernzielen« der Rhetorik gehört.⁸⁷ Statt dessen gilt sowohl für die Seite des Lehrpersonals als auch für den Schüler selbst, daß eine gewisse aufmerksam-unsichere Befangenheit des letzteren dem Zweck des Unterrichts entgegenkommt. »Furchtsame und schüchterne Gemüter lassen sich wohl leicht leiten,«⁸⁸ sie bieten daher dem Lehrer ein entsprechend dankbares und unproblematisches Publikum. Doch es geht nicht nur um mögliche Bequemlichkeit für Erzieher und Unterricht, sondern auch und vor allem um die vorteilhafte Entwicklung des Kindes selbst. Das blöde Kind ist lernwillig und aufnahmebereit, es verfügt über diejenigen Qualitäten, welche zum guten Schüler disponieren.⁸⁹ Man muß als Pädagoge geradezu »die Ursach der Blödigkeit in der Entwicklung der Seele suchen;«⁹⁰ und die Aufmerksamkeit der Erzieher hat also besonders jenen

Sittenbuch; oder die ersten Grundsätze einer heilsamen Lebensordnung und eines guten Verhaltens für Knaben und Mädchen [...], Neu=Ruppin 1792, S. 162. In den Debatten um die Reformbedürftigkeit des Tübinger Stifts stellt der Vorwurf, es erziehe zu blödem Verhalten, geradezu einen Topos dar: Einige Berichtigungen und Zusätze Den Aufsatz im grauen Ungeheuer Nummer 9. Ueber das theologische Stift in Tübingen betreffend, in: Schwäbisches Museum, Bd. 1, Kempten 1785, S. 245–292, hier S. 280; Aus dem Votum E. F. Georgiis, in: Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke, hg. v. Friedrich Beißner u. Adolf Beck, Bd. 7,1, Stuttgart 1968, S. 418; Friedrich Theodor Vischer, Dr. Strauß und die Württemberger [1844], in: ders., Kritische Gesänge, 2. Aufl., Bd. 1, München 1922, S. 1–106, hier S. 50.

⁸⁵ Holsten (s. Anm. 81), S. 126.

⁸⁶ Villaume (s. Anm. 40), S. 625ff.

⁸⁷ Vgl. etwa Johann Gottfried Pfannenber, Ueber die rednerische Aktion, mit erläutern-den Beispielen; vorzüglich für studierende Jünglinge, Leipzig 1796, S. 49.

⁸⁸ Johann Ignatz von Felbiger, Eigenschaften, Wissenschaften und Bezeigen rechtschaffen-er Schulleute [1780], in: ders., General-Landschul-Reglement. Eigenschaften, Wissen-schaften und Bezeigen rechtschaffener Schulleute. Methodenbuch, hg. v. Julius Scheve-ling, Paderborn 1958, S. 111. Andererseits sollte der Lehrer sich allerdings hüten, ihnen »knechtische Furcht« einzujagen (ebd.).

⁸⁹ Vgl. ders., Kern des Methodenbuches, besonders für die Landschulmeister in den kai-serlich=königlichen Staaten, Wien 1777, Tabelle nach S. 10.

⁹⁰ Villaume, Abhandlung über das Verhalten bei den ersten Unarten der Kinder, in: Campe (s. Anm. 40), 2. Tl., Hamburg 1785, S. 297–616, hier S. 551.

Perioden zu gelten, in welchen die Kinder »als befangen und blöde erscheinen. Das ist die Zeit, wo ihr Verstand anfängt zu reflectiren.«⁹¹ Darin, daß die Schüler nachteilige Urteile über sich befürchten und diese Befürchtung ihr Lernverhalten bestimmt, liegt die Chance des Pädagogen.⁹² Darum soll er sich innerhalb des Erziehungssystems von den außerhalb desselben gängigen Wertungen freimachen: Was »die größte Sünde in der artigen Welt ist«, bildet für den Pädagogen eine »schickliche und wohlthätige« Grundlage seines Unternehmens.⁹³ Fehlt sie, so fehlt zugleich eine technische Voraussetzung seiner Arbeit – man muß bei »dreisten, naseweisen Kinderchen« erst für »vernünftiges Mistrauen in sich selbst« sorgen.⁹⁴ Damit distanziert sich die Pädagogik von auf Oberschichteninteraktion orientierenden Konzepten – implizit selbst von solchen, die versuchen, sie als Konversation der ›Gebildeten‹ neu zu formieren. Diese Wertschätzung eines gewissen Grades von Blödigkeit ist keineswegs nur bei den philanthropisch orientierten Pädagogen zu verzeichnen.⁹⁵ Sie wechselt die Referenz. Nicht die je vorliegende Befindlichkeit einer Person, welche sich in geselliger Gesellschaft nicht zu benehmen weiß, noch diejenige dieser Gesellschaft, der jene Person zur Last wird, ist für sie entscheidend, sondern allein der technisch-pädagogische Bezug: Die »Selbstthätigkeit« des Blöden ist, weil er seine Aufmerksamkeit auf die Abstimmung mit seiner Umgebung richtet, zugleich von optimaler »Empfänglichkeit« begleitet.⁹⁶ Nicht durchs Training rhetorischer Fähigkeiten, sondern gerade indem es sich vom Ideal des Redners trennt, besorgt das Erziehungssystem die Qualifikation für spätere Tätigkeit. In dieser Qualifikation wird die Voraussetzung für die

⁹¹ Maaß (s. Anm. 54), 2. Tl., S. 302. – »Wenigstens glaube ich, daß bei jeder solcher Periode, ihre Seele einen Fortschritt gethan hat.« (Villaume [s. Anm. 90], S. 551)

⁹² Solche Funktionalisierung der Furcht interpretiert als ›Widerspruch‹ im Rahmen einer ›Dialektik der Aufklärung‹: Christian Begemann, Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung. Zu Literatur und Bewußtseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1987, S. 165ff.

⁹³ Villaume (s. Anm. 90), S. 551f.

⁹⁴ Ders., Abhandlung über die Frage: Wie kann mans erhalten, daß Kinder gehorsam und Männer dereinst nachgebend werden, ohne willenlos zu seyn. oder Wie kann man sie zur Festigkeit des Willens ohne Eigensinn bilden, in: Campe (s. Anm. 40), 5. Tl., Wolfenbüttel 1786, S. 161–274, hier S. 230.

⁹⁵ Vgl. Wilhelm von Humboldt an Goethe, 23. 12. 1796, in: Ludwig Geiger (Hg.), Goethes Briefwechsel mit Wilhelm und Alexander v. Humboldt, Berlin 1909, Nr. 15, S. 25. Sehr pointiert auch: Karl Traugott Thieme, Wilhelm Gradesinns Lebens- und Bildungsgeschichte. Ein Beytrag zur Menschenkunde, Wien 1804, 1. Tl., S. 41ff.

⁹⁶ Bernard Turin, Ueber die Gemüthsstimmung der Leutescheuen. Ein Beitrag zur Menschenlehre, in: Anthropologisches Journal, hg. v. Carl Christian Erhard Schmid, Bd. 2, 2. Stk., Jena 1803, S. 139–188, hier S. 161f.

Abwesenheit von Blödigkeit gesehen, Blödigkeit aufs Kindes- und Jugendalter, die Zeit, in der man (nur) lernt, bezogen als Bedingung des Lernens.

Angeregt durch eine Rezension seines La Rochefoucauld-Aufsatzes durch von Ramdohr hat Garve seine Position schließlich zusammenfassend dahingehend zugespitzt,

»daß die vorzügliche Geschicklichkeit, in Gesellschaften zu gefallen, und Gesellschaften zu belustigen, ein eignes Studium erfordert, welches sich mit andern Vollkommenheiten nicht verträgt, und von denen gar nicht gesucht werden muß, denen ihr Beruf höhere [!] Pflichten aufgelegt hat.«⁹⁷

Diese Einsicht hat ihren wohl folgenreichsten Niederschlag in Goethes Bildungsroman gefunden, in dem Wilhelm Meister, Held und »armer Hund«⁹⁸ in einem, seine »Lehrjahre« zu absolvieren hat. Die erste, unveröffentlichte Fassung des Romans, *Wilhelm Meisters theatralische Sendung*, hatte Wilhelm zum Theater bestimmt. Dem Theater nähert er sich – wie der Schauspielerin Mariane – mit einer »bürgerliche[n] Schüchternheit«, und das Theater selbst ist verbunden mit dem Versprechen, er könne diesen Makel seiner Herkunft loswerden. Nicht nur für den bürgerlichen jungen Mann, sondern gleicherweise für den Erzähler lassen sich nämlich die Verhältnisse »auf dem Theater und in der großen Welt« parallelisieren.⁹⁹ Wer zu dieser nicht ausgebildet ist und zudem keinen Zutritt hat, mag immerhin auf jenem zu einer entsprechenden Aufführung zu gelangen versuchen. Dieser Gedanke gehört zur Tradition der Schulrhetorik.¹⁰⁰ Wenn auch in Preußen das Schultheater seit 1718 verboten ist, kann es doch in der 70er Jahren noch als Gemeinplatz gelten, daß »auf der Bühne [...] die größte Blödigkeit sich oft in die anständigste

⁹⁷ Garve an Weiße, 7. I. 1794, in: Briefe von Christian Garve an Christian Felix Weiße und einige andere Freunde, Breslau 1803, 2. Tl., S. 134f. – Vgl. Friedrich Wilhelm Basilius von Ramdohr, [Rez.:] Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral u.s.w. von Christian Garve, in: Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste, Bd. 51, 1. Stk., Leipzig 1793, S. 46–67, insbesondere S. 64f.

⁹⁸ Kanzler Friedrich von Müller, Unterhaltungen mit Goethe, hg. v. Renate Grumach, 2. Aufl., München 1982, S. 52.

⁹⁹ Goethe, Wilhelm Meisters theatralische Sendung, hg. v. Wilhelm Voßkamp, Frankfurt/M. 1984, 1. Buch, 14. Kap., S. 34.

¹⁰⁰ Und natürlich schon lange vor Christian Weises »politischem« Schultheater; vgl. z. B. die Lobrede auf das Theater als »diese trefliche Übung (dadurch zugleich die Sprachen erlernt, [...] anstendliches Gebärde angenommen, undienliche Blödigkeit abgelegt und ein Tugendwilliges Hertz zu vielen Guten aufgefrischt [...] wird)« bei: Justus Georg Schottelius, Friedens Sieg. Ein Freudenpiel [1648], hg. v. Friedrich E. Koldewey, Halle a. S. 1900, Vorbericht, S. 12.

Dreistigkeit verwandle.«¹⁰¹ Auch in *Wilhelm Meisters Lehrjahre* ist die »bürgerliche Schüchternheit«¹⁰² des Helden eingegangen: bei seiner ersten Berührung mit dem Theater ist Wilhelm in »Blödigkeit« – Mariane gegenüber – befangen.¹⁰³ Und noch in dem berühmten Brief, in welchem er seine Bildungspläne entwirft – »mich selbst, ganz wie ich da bin, auszubilden« –, sucht er auf dem Theater diejenigen Qualitäten zu erwerben, welche ihm als »Bürger«, im Gegensatz zum »Edelmann«, nirgend sonst zu erwerben verstattet ist: »freie[r] Anstand«,¹⁰⁴ »Harmonie«,¹⁰⁵ »Geschmack« ...

»Du siehst wohl, daß das alles für mich nur auf dem Theater zu finden ist, und daß ich mich in diesem einzigen Elemente nach Wunsch rühren und ausbilden kann. Auf den Brettern erscheint der gebildete Mensch so gut persönlich in seinem Glanz als in den obern Klassen.«¹⁰⁶

So bekundet Wilhelm, daß sein Bildungsideal vom höfisch-aristokratischen Interaktionsideal fasziniert ist. Der vorzüglichen Erscheinung des Edelmanns als eines Weltmanns, als desjenigen, der Welt »hat«, sich anzunähern, soll das Theater als Vehikel dienen. Es ist aufschlußreich zu sehen, wie genau Christian Garves Lektüre des Romans in diesen Bestrebungen des Helden die seiner eigenen jungen Jahre wiedererkennt:

»Andre, wie Wilhelm Meister, wie ich selbst in dem Jünglingsalter, welche den großen Umfang dessen gewahr werden, was den artigen Mann macht, und es so in die Totalität des Menschen verwebt sehen, daß sein ganzes Wesen durch den Weltton, und den Umgang mit der Welt erhoben und veredelt zu

¹⁰¹ Justus Möser, Nachricht von einer einheimischen, beständigen und wohlfeilen Schaubühne [1773], in: ders., *Sämtliche Werke*, hg. v. L. Schirmeyer u. W. Kohlschmidt, Bd. 5: *Patriotische Phantasien II*, Oldenburg o. J., S. 226–230, hier S. 229. Ganz ungebrochen affirmativ im Bezug auf die rhetorische Tradition auch noch die Empfehlung eines Pädagogen für die *Erziehung der bürgerlichen Jugend* aus dem Jahre 1774: »Dieser Blödigkeit abzuhelpen, ist die Schaubühne ein gutes Hilfsmittel, das deshalb verschiedene Vortheile zu gleicher Zeit gewähret. Das Kind sieht nicht nur so verschiedene Gegenstände vor und auf der Bühne, sondern es sieht auch wie wenig sich einer um die Reden und Handlungen des andern bekümmert; es sieht wie leicht es sey mit einem großen Haufen umzugehen, wodurch nach und nach das Mistrauen verschwindet. Ueberdies lernen ihm die beständigen Conversationsscenen, aus denen die Schauspiele bestehen, die Art, was man diesem oder jenem Gespräch für eine Wendung, Leichtigkeit und Nachdruck geben könne« (Christian Löper, *Handbuch zur Erziehung der bürgerlichen Jugend in Wien*, Wien 1774, S. 147f.).

¹⁰² Goethe (s. Anm. 99), S. 34.

¹⁰³ Ders., *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, in: ders. (s. Anm. 8), Bd. 7, 9. Aufl., 1977, 1. Buch, 15. Kap., S. 63.

¹⁰⁴ Ebd., 5. Buch, 3. Kap., S. 290.

¹⁰⁵ Ebd., S. 291.

¹⁰⁶ Ebd., S. 292.

seyen scheint, da hingegen Wissenschaft, Genie und Kunst immer den Menschen lassen, wie er zuvor war; wir, die wir bemerkten, wie sich der Weltmann vor niemanden scheut, und allenthalben am rechten Orte ist, und allen gefällt, der Gelehrte hingegen, der Philosoph, der Künstler, der Dichter, vor dem Weltmanne schüchtern stehn, und durch eine gewisse Ueberlegenheit desselben gedrückt werden: wir sahen diesen Werth des feiner gebildeten Gesellschafters, des Weltmanns als das schmeichelhafteste Ziel unsers Ehrgeizes an.«¹⁰⁷

Dieses so schmeichelhafte Ziel führt auf einen letztlich nicht gangbaren Weg. Das hat Christian Garve erfahren, das erfährt Wilhelm Meister. Zwar braucht er am Ende des Romans sich seiner Theaterabenteuer »nicht [zu] schämen«,¹⁰⁸ doch erhalten diese in bezug auf seinen Lebensweg, vom Erzähler ironisch vorgeführt, den Status einer Episode, eines Durchgangsstadiums, als welche sie auch Wilhelm selbst schließlich begreift.¹⁰⁹ Adäquater ist seiner Bestimmung, die »Tugenden eines Bürgers« zu erwerben¹¹⁰ – er erwirbt sie, bezeichnenderweise, eigentlich eher zufällig. Ist er damit »gebildet«? Ein zeitgenössischer Beobachter der »Romanen-Literatur« bringt es auf den Punkt: »Das Buch; aber nicht den Wilhelm selbst darf man, etwa zum Helden irgend einer Art, fertig gebildet zu sehen wünschen.«¹¹¹ Wie auch? Ein festes Bildungskriterium verschwindet mit der Absage an die rhetorische Tradition und den Vorbildcharakter der Oberschichtinteraktion.¹¹² In *Wilhelm Meisters Lehrjahre[n]* markiert der Erzähler, augenzwinkernd im Hintergrund, mit der Konzeption der pädagogisch ambitionierten Turmgesellschaft, was einmal Sicherheit stiftete: Providenz. Diese Sicherheit ist aufzugeben. Die *Lehrjahre* sind »fertig gebildet«, indem sie Bildung den Lesern – und

¹⁰⁷ Garve (s. Anm. 75), Bd. 2, S. 55. – Nach dem Erscheinen des 1. Bands (1. u. 2. Buch) der *Lehrjahre* äußerte sich Garve noch erstaunt, »daß ein Mann, der die Welt im Großen kennt und mit ihren mittlern und obren Ständen so viel gelebt hat, wie Göthe,« sich die »Schauspieler=Welt« zum Gegenstand wählt (Garve an Weiße, 23. I. 1795, in: ders. [s. Anm. 97], S. 179).

¹⁰⁸ Goethe (s. Anm. 103), S. 610.

¹⁰⁹ Siehe dazu im einzelnen Rolf Selbmann, *Theater im Roman. Studien zum Strukturwandel des deutschen Bildungsromans*, München 1981, S. 64ff.; Walter Hinck, *Goethe – Mann des Theaters*, Göttingen 1982, S. 6ff.

¹¹⁰ Goethe (s. Anm. 103), 8. Buch, 1. Kap., S. 502.

¹¹¹ Uebersicht der deutschen Romanen-Literatur, in: *Neue Leipziger Literaturzeitung*, 52. Stk., 12. 9. 1803, Sp. 497–504, hier Sp. 501. Siehe zu diesem Argument ausführlich: Verf., *Bildung und Roman als Momente bürgerlicher Kultur. Zur Frühgeschichte des deutschen »Bildungsromans«*, in: *DVjs* 62 (1988), S. 416–450.

¹¹² Zur Rhetorik allg.: Renate Lachmann, *Rhetorik – alte und neue Disziplin*, in: *Berichte zur Wissenschaftsgeschichte* 4 (1981), S. 21–29. Zur Oberschichtinteraktion: Niklas Luhmann, *Interaktion in Oberschichten. Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert*, in: ders. (s. Anm. 82), Bd. 1, 1980, S. 72–161.

der künftigen Gattungsgeschichte des ›Bildungsromans‹ – als Problem aufgeben. Der Adlige hatte Welt und war die Gesellschaft.¹¹³ Der Bürgerliche muß als Individuum sich für sich selbst in ein Verhältnis zur Welt setzen, indem er sie sich aneignet. Als Individuum befindet er sich außerhalb der Gesellschaft, ist er darauf verwiesen, seinen Lebensweg als immer kontingente Karriere durch die gesellschaftlichen Funktionssysteme zu steuern. In ihr geht es um die erfolgreiche Verknüpfung der individuellen ›Selbstselektion‹, das heißt der jeweiligen Entscheidung und Qualifikation zu einer Tätigkeit, mit einer entsprechenden ›Fremdselektion‹ in denjenigen Bereichen, in welchen man über Bedarf und Eignung befindet.¹¹⁴ Etwaige Blödigkeit wird weggearbeitet, indem der einzelne lernt, sein Handeln von den Vorgaben der Funktionssysteme her zu organisieren, – und eben nicht, oder nur sekundär, qua Interaktion.¹¹⁵ Will man auf Identität reflektieren, so kann man versuchen, seine Karriere als Bildung zu rekonstruieren. Dies je individuell zu tun, ist wiederum dem einzelnen aufgetragen als private Konstruktionsarbeit, mit den entsprechenden Schwierigkeiten. Mehr ist nicht zu wollen.

5. Das Reservat des weiblichen Geschlechtscharakters

An Frauen hält man sich vorläufig schadlos. Um nochmals *Wilhelm Meister* zu zitieren: Wenn der Mann »immer nur politisch sein muß, wo er gern vernünftig wäre, versteckt, wo er offen, falsch, wo er redlich zu sein wünschte«,¹¹⁶ so sollen sie ihm den Genuß dessen garantieren, was er sich versagt. Hand in Hand mit der Auflösung der Ökonomie des ›ganzen Hauses‹ und der Etablierung der bürgerlichen Kleinfamilie geht jedenfalls im 18. Jahrhundert die Entfaltung einer Semantik, welche

¹¹³ Vgl. Giuliano Baioni, »Märchen« – »Wilhelm Meisters Lehrjahre« – »Hermann und Dorothea«. Zur Gesellschaftsidee der deutschen Klassik, in: Goethe-Jahrbuch 92 (1975), S. 73–127, hier S. 117.

¹¹⁴ Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, Ms. Bielefeld 1984, S. 65ff.

¹¹⁵ Notfalls springt dann Psychologie ein. Schon die Erfahrungsseelenkunde macht Blödigkeit zum Gegenstand, bietet Therapieverfahren an; vgl. ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte, hg. v. Carl Philipp Moritz, 1 (1783), S. 46ff. u. 6 (1788), S. 31ff.

¹¹⁶ Goethe (s. Anm. 103), S. 452. Das Wort hat hier der – adlig-weltmännische – Lothario; Wilhelm Meister selbst lauscht mit »unaussprechlich[er]« Zufriedenheit. Ebenso zufrieden ein anthropologie-interessierter Leser: Daniel Jenisch, Ueber die hervorsteckendsten Eigenthümlichkeiten von Meisters Lehrjahren; oder über das, wodurch dieser Roman ein Werk von Göthen's Hand ist. Ein ästhetisch=moralischer Versuch, Berlin 1797, S. 221f.

einen spezifisch weiblichen ›Geschlechtscharakter‹ moralisch normiert.¹¹⁷ Der Naturbegriff, der dem Bürgertum bei der Formulierung seiner emanzipatorischen Forderungen strategisch zentrale Dienste leistet, erweist sich in diesem Kontext als janusköpfig: Die Beschreibung der weiblichen Natur ist gleichzeitig moralisches Diktat, das Frauen lehren soll, »dasjenige gehörig zu empfinden, was zu der Würde und den erhabenen Eigenschaften des andern Geschlechts gehört«,¹¹⁸ und impliziert Sanktionen für den Fall, daß die ›gehörigen Empfindungen‹ sich nicht einstellen wollen. Die Sanktionen sind um so mehr vonnöten, als das ›andere Geschlecht‹, so wie es als Geschlechtscharakter gefaßt ist, von der Teilhabe an zentralen Konzepten, die dem aufgeklärten Begriff der Menschheit notwendig zugehören, ausgeschlossen wird: Perfektibilität soll Frauen nicht eigen sein,¹¹⁹ sogar die Möglichkeit der Selbsterhaltung wird ihnen abgesprochen.¹²⁰ So wird als »Mensch« einzig der Mann gesetzt, die Frau als dessen Komplement und insofern notwendig defizitär.¹²¹ Mögliche Gegenbilder, die als anderweitige Orientierungen dienen könnten, werden systematisch denunziert und destruiert: Die Gelehrte ist lächerlich, sie »mag nur immerhin noch einen Bart dazu haben«;¹²² die Aristokratin entsetzlich, man will doch einen solchen Mann (*homme*) weder zum Freund noch zur Geliebten haben.¹²³ Beide weichen in verächtlicher Weise von Natur ab, welche den Frauen, weil sie ungehindert durch diese hindurch zu den Männern sprechen soll, eine eigene Sprache verbietet.¹²⁴

¹¹⁷ Vgl. Karin Hausen, Die Polarisierung der »Geschlechtscharaktere«. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze (Hg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, Stuttgart 1976, S. 367–393; Ute Frevert, Bürgerliche Meisterdenker und das Geschlechterverhältnis. Konzepte, Erfahrungen, Visionen an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, in: dies. (Hg.), Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert, Göttingen 1988, S. 17–48.

¹¹⁸ Kant, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen [1764], in: ders. (s. Anm. 57), Bd. 2, S. 823–884, hier S. 866.

¹¹⁹ Vgl. Silvia Bovenschen, Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen, Frankfurt/M. 1979, S. 164ff.

¹²⁰ »Ein Weib das diese Mittel [sc.: »zu seiner körperlichen und geistigen Erhaltung«] auch hätte, wäre männlich und also kein Weib.« (Karl L. Pörschke, Gedanken über einige Gegenstände der Philosophie des Schönen. Erste Sammlung, Libau 1794, S. 194)

¹²¹ Friederike J. Hassauer-Roos, Das Weib und die Idee der Menschheit. Zur neueren Geschichte der Diskurse über die Frau, in: Bernard Cerquiglioni/Hans Ulrich Gumbrecht (Hg.), Der Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe, Frankfurt/M. 1983, S. 421–445.

¹²² Kant (s. Anm. 118), S. 852.

¹²³ Jean-Jacques Rousseau, Emile ou de l'Éducation, in: Œuvres complètes, hg. v. Bernard Gagnebin u. Marcel Raymond, Bd. 4, Paris 1969, S. 736.

¹²⁴ Schiller (s. Anm. 31), S. 638f.

Von Natur, gilt dementsprechend, sind dem weiblichen Geschlechtscharakter Offenherzigkeit und Einfalt, Aufrichtigkeit und Naivität eigen. Zu diesem Resultat gelangt eine spezifische Analyse des weiblichen Körpers, welche konstatiert, daß dessen Organe empfindlicher, sein Blut dünnflüssiger und seine Nervenstränge feiner seien als die des Mannes.¹²⁵ Und sehr unmittelbar werden aus den so gefaßten physischen Eigenschaften moralische gefolgert.¹²⁶ In den Worten Lavaters:

»Der Mann zäher und roher – das Weib glätter und sanfter.
Der Mann brauner – weißer das Weib.
Faltiger der Mann – Einfaltiger die Frau.«¹²⁷

In den Worten Schillers:

»Der zärtere weibliche Bau empfängt jeden Eindruck schneller und läßt ihn schneller wieder verschwinden. [...] Die zarte Fiber des Weibes neigt sich wie dünnes Schilfrohr unter dem leisesten Hauch des Affekts. In leichten und lieblichen Wellen gleitet die Seele über das sprechende Angesicht, das sich bald wieder zu einem ruhigen Spiegel ebnet.«¹²⁸

So läßt eine Beschreibung der Beschaffenheit des Körpers der Frau die Frauen als Verkörperung des Ideals unmittelbarer Identität erscheinen.¹²⁹ Die Konzepte der Einfalt, Offenherzigkeit und Naivität, welche die bürgerlichen Männer in asymmetrischen Verhältnissen nicht durch-

¹²⁵ Vgl. als typisch: Der Hypochondrist, eine holsteinische Wochenschrift, Schleswig 1762, 3. Stk., S. 35. – Dazu allg.: Michel Foucault, Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen, Frankfurt/M. 1977, S. 126; Ursula Geitner, Passio Hysterica – Die alltägliche Sorge um das Selbst. Zum Zusammenhang von Literatur, Pathologie und Weiblichkeit im 18. Jahrhundert, in: Renate Berger et al. (Hg.), Frauen – Weiblichkeit – Schrift, Berlin 1985, S. 130–144.

¹²⁶ Eine Begründung dieses Vorgehens: »Wenn man den innern Grundursachen nachgehen will, durch welche Eigenheiten in dem sittlichen Charakter des weiblichen Geschlechts entstehen können: so wird man solche nirgends anders, als in dem Körper, suchen müssen. Denn daß die Kräfte und Anlagen der Seele in beyden Geschlechtern ursprünglich verschieden seyn; wird eben so wenig bewiesen werden können, als es mit hinreichenden Gründen geleugnet werden kann. Im Körper aber entdecken sich leicht Ursachen der Verschiedenheit in den Gefühlen, den Neigungen und der Handlungsweise.« (Johann Georg Heinrich Feder, Untersuchungen über den menschlichen Willen, dessen Naturtriebe, Veränderlichkeit, Verhältniß zur Tugend und Glückseligkeit und die Grundregeln, die menschlichen Gemüther zu erkennen und zu regieren, 2. Tl., Lemgo 1782, S. 785)

¹²⁷ Lavater (s. Anm. 1), Bd. 3, 1777, S. 297. Zur männlichen Hochschätzung weiblicher Einfalt vgl. auch Johann Georg Sulzer, Ehrengedächtnis von Catharine Wilhelmine Sulzer, gebornen Keusenhof, gestorben 1760, in: ders., Vermischte philosophische Schriften, 2. Tl., Leipzig 1781, S. 131.

¹²⁸ Schiller, Über Anmut und Würde [1793], in: ders. (s. Anm. 5), S. 433–488, hier S. 469.

¹²⁹ »Dem andern Geschlecht hat die Natur in dem naiven Charakter seine höchste Vollkommenheit angewiesen.« (Schiller [s. Anm. 5], S. 469)

zuhalten in der Lage sind, werden von ihnen selbst zur Durchsetzung und Aufrechterhaltung der – vordem ständisch verfaßten – Asymmetrie gegenüber den Frauen verwandt. Das Identitätspostulat dient hier der Absicherung von Zurichtung und Kontrolle; es ist in diesem Zusammenhang nicht unwichtig zu wissen, daß auch dem Gesinde gesagt wird: »Aufrichtigkeit, Einfalt des Herzens, Uebereinstimmung unserer Gesinnungen mit unserm äußerlichen Betragen – ist aller Menschen wahre Zierde – insonderheit der Diensthöten.«¹³⁰

Die Kategorie Blödigkeit spielt in diesem Zusammenhang eine bezeichnende Rolle: Frauen sind, so lehren schon die Moralischen Wochenschriften, blöde, und sie sollen es sein;¹³¹ denn dies gilt sowohl als Ausdruck wie auch als Garant ihrer Tugend. Die ihnen von Natur anhaftende Blödigkeit soll sie hindern, ihr Glück auf eine Weise zu suchen, welche den Bestimmungen des Geschlechtscharakters zuwiderläuft. – Diesen Bestimmungen sieht sich offensichtlich auch die gelehrte Christiane Mariane von Ziegler gegenüber, als sie vor einer Versammlung der ›Deutschen Gesellschaft‹ ihre *Abhandlung, ob es dem Frauenzimmer erlaubet sey, sich nach Wissenschaften zu bestreben* verliest. Sie schickt ihrer Rede folgende Worte voraus, mit denen sie sich sowohl rechtfertigt als auch selbst Mut zuspricht:

»Meine Herren, Die sonst dem weiblichen Geschlechte angebohrne Blödigkeit sollte mich abhalten, eine solche Anzahl ansehnlicher und gelehrter Männer in mein Zimmer zu bemühen. Allein es verdoppeln sich vielmehr die Kräfte des Geistes, und ihre Gegenwart ermuntert mein Nachsinnen. Was sollte ich fürchten?«¹³²

Sie muß fürchten, und eben das motiviert ihre Einleitung, daß man ihr die unterstellten Eigenschaften ihres Geschlechts zurechnet und ihr Un-

¹³⁰ Lavater, Sitten- und Taschenbüchlein für Diensthöten, Frankfurt am Mayn 1773, S. 19.

¹³¹ Johann Christoph Gottsched, Der Biedermann. Eine Moralische Wochenschrift, 1727–29, hg. v. Wolfgang Martens, Stuttgart 1975, 2. Tl., 54. Blatt, 10. 5. 1728, S. 15. Ähnlich Johann Michael Loen, Die Scheinheilige Frau, in: ders., Gesammelte kleine Schriften, Bd. 1, Frankfurt u. Leipzig 1749, S. 124 (bei Loen taucht der Begriff, auch in bezug auf Frauen, ebenso in derjenigen Bedeutung auf, welche ihm im Kontext politischer Klugheit zukommt: ders., Der redliche Mann am Hofe, Frankfurt am Mayn 1742, S. 318). Ein Wörterbuch übersetzt 1733 »elle craint la touche« mit: »sie ist blöde und läßt sich nicht gerne berühren« (Jean Maxim. Arrensberg, Tresor de la Langue Françoise, Oder Frantzösischer Wörter-Schatz [...], Leipzig 1733, s. v.).

¹³² Christiane Mariane von Ziegler, gebohrne Romanus, Vermischete Schriften in gebundener und ungebundener Rede, Göttingen 1739, S. 394; es verdient vielleicht Beachtung, daß die Zieglerin andernorts einmal »blöde« für frz. »triste« verwendet – eine Bedeutung, die sich relativ selten findet (dies., An Polemon / à Polemon, in: Vermischete Schriften, S. 346/347).

ternehmen damit von vornherein diskreditiert.¹³³ Daß sie sich sogar genötigt sieht, sich von ihren Geschlechtsgenossinnen zu distanzieren, läßt die Relevanz der Kategorie des Geschlechtscharakters erkennen. Gerade Blödigkeit paßt sich nun besonders stimmig in dessen Konstruktion ein. Der Begriff steht, wie gezeigt, von Anfang an in Korrespondenz zur physischen (inklusive medizinischen) Bedeutung des Wortkörpers, und letztere verliert sich das ganze 18. Jahrhundert hindurch nicht.¹³⁴ Gerade deshalb scheint »Blödigkeit« prädestiniert zu sein, in jenes Verfahren mit einbezogen zu werden, welches von den weiblichen Körpern Kategorien abstrahiert, um mit diesen – als natürlich-wesentliche Charakteristika von Weiblichkeit formuliert – den Frauen wiederum zu Leibe zu rücken: das heißt faktisch ihren Aktionsradius, ihre Bildung und ihr Selbstgefühl zu regulieren. Diese Praxis der Definition des weiblichen Geschlechts hat naheliegenderweise eins ihrer zentralen Argumente in dem Hinweis auf die durchschnittlich schwächere körperliche Konstitution von Frauen:¹³⁵ auf ihre ›blöde‹ physische Natur.

Und von hier aus ist es dann nur ein kurzer Weg zu einem weiteren Dispositiv der mit dem ›Geschlechtscharakter‹ operierenden Strategie. Blödigkeit taucht nämlich – nunmehr in der psycho- bzw. anthropologischen Fassung des Begriffs – wieder auf, um die sich nie verlierende Schamhaftigkeit zu bezeichnen, welche den Frauen von Natur als Schicksal zudedacht sein soll.¹³⁶ Bereits den Moralischen Wochenschriften gilt eine »beständige Schamröthe«¹³⁷ als Inbegriff weiblicher Attraktivität und Tugend. Schließlich spricht man gar von den Frauen kurzer-

¹³³ Vgl. Bovenschen (s. Anm. 119), S. 129ff.

¹³⁴ Dies gilt es in bezug auf Frauen gleichzeitig zu spezifizieren: Sie sind der »Monathlichen Blödigkeit unterworfen«, heißt es in einem medizinischen Text des 17. Jahrhunderts (Johann Baptista von Helmont, *Aufgang der Artzney-Kunst* [...], Sulzbach 1683, S. 1231). Noch 1741 bringt ein Wörterbuch für »Blödigkeit der Frauen« die Übersetzung »tempus menstruorum« (Johann Leonhard Frisch, *Teutsch-lateinisches Wörterbuch*, Berlin 1741, s. v.).

¹³⁵ »Die Schönheit des Frauenzimmers hängt gröstentheils von seiner Schwäche und Zärtlichkeit ab; und wird selbst durch die Furchtsamkeit desselben noch anziehender, eine Eigenschaft der Seele, die mit der Schwäche zusammen hängt.« (Edmund Burke, *Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unsrer Begriffe vom Erhabnen und Schönen*, übers. v. Christian Garve, Riga 1773, S. 191) Der sich als ›Mensch‹ setzende Mann verkörpert demgegenüber »das Ideal des Erhabenen, des Starken.« (Johann Christian August Grohmann, *Ideen zu einer physiognomischen Anthropologie*, Leipzig 1791, S. 155)

¹³⁶ Art. »Frauen=Zimmer«, in: Krünitz (s. Anm. 39), Bd. 14, 1778, S. 801–819, hier S. 817; Johann Georg Heinzmann, *Die Feyerstunden der Grazien*, 5. Tl., Bern 1789, S. 305.

¹³⁷ Gottsched (s. Anm. 131), 7. Blatt, 16. 6. 1727, S. 25.

hand als »dem verschämten Geschlechte«¹³⁸ und stellt sie als solches polar den Männern gegenüber: »Der Genius des Mannes ist Vernunft, der des Weibes Schaamhaftigkeit.«¹³⁹ Man gibt den Frauen – fiktiv – selbst das Wort, sie den Sinn der ihnen »angebohrene[n] Schamhaftigkeit« darlegen zu lassen:

»Diese keusche Blödigkeit – wie unaussprechlich gnädig und weise mus der Schöpfer seyn, der sie unserm Geschlecht geschenkt hat. Sie ist die stärkste [...], sie ist vielleicht die Einzige Beschützerinn unsrer Ehre, unsrer Tugend.«¹⁴⁰

Blödigkeit diszipliniert auf zwiefache Weise ihr Begehren: Sie steckt ihm Grenzen in der Scham, welche die Frau allen Intentionen gegenüber ereilt, die darauf ausgehen, den Rahmen des weiblichen Geschlechtscharakters zu transzendieren.¹⁴¹ Blödigkeit steht auf diese Weise für eine Art ›Selbstkontrolle‹ des anderen Geschlechts ein. Darüber hinaus aber gibt sie den Männern die Gewähr direkter Kontrolle, ob denn die einzelnen Frauen auch mit ihrem Geschlechtscharakter identisch sind, ob sie also ›gehörig empfinden‹. Das Auftreten oder Ausbleiben der unwillkürlichen Zeichen der Scham betrachtet man als untrügliche Indikatoren dessen.¹⁴² Was oben über das hoffnungslose Veralten der Physiognomik gesagt wurde, muß in diesem Zusammenhang also revidiert werden; mit dem Geschlechtscharakter ist ihr ein Gebiet reserviert, welches weiterhin

¹³⁸ Johann Peter Miller, *Abhandlung von dem weisen Gebrauche der Zeit und unschuldiger Ergötzungen*, Leipzig 1772, S. 133.

¹³⁹ Carus (s. Anm. 30), Bd. 1, S. 23. Vgl. auch Johann Gf. D. Schmiedtgen, *Helene, oder so kommt man zu Ehren* [...], Leipzig 1797, S. 81f.

¹⁴⁰ Johann Timotheus Hermes, *Sophiens Reise von Memel nach Sachsen*, 3. Aufl., Bd. 1, S. 100; ähnlich: Johann Carl Wezel, *Wilhelmine Arend, oder die Gefahren der Empfindsamkeit*, Dessau u. Leipzig 1782, S. 363f. Obwohl um Romane, handelt es sich hier doch um programmatische Texte. Wie solche Programme auch im ›Alltag‹ vertreten werden, zeigt ein Brief Herders an seine Braut (Herder an Caroline Flachsland, 20. 9. 1770, in: Herders Briefwechsel mit Caroline Flachsland. Nach den Handschriften des Goethe- und Schiller-Archivs hg. v. Hans Schauer, Bd. 1, Weimar 1926, S. 53); zugleich erweist sich in diesem Briefwechsel jedoch auch, wie solche präzisierte ›Vorschritte‹ zugeschnittenen Programme im Wechsel von Rede und Gegenrede korrodieren können (vgl. die Briefe vom 24. 6. bis 7. 8. 1772, in: ebd., Bd. 2, 1928, insbesondere S. 180).

¹⁴¹ Siehe dazu auch Helga Meise, *Einige Gedanken über Krieg und Liebe*, in: *Randgänge der Pädagogik* 13 (1980), S. 101–108, hier S. 104.

¹⁴² »Wie wenig verstehen [...] die schamlosen Weiber ihr eigenes Interesse!«, heißt es bei Brandes; nichts werde nämlich von Männern mehr goutiert »als das Erröthen der Unschuld des Herzens, als der Ausdruck einer reinen Seele, als die wahren Beweise von Schamhaftigkeit.« (Ernst Brandes, *Betrachtungen über das weibliche Geschlecht und dessen Ausbildung in dem geselligen Leben*, Hannover 1802, 1. Tl., S. 177f.)

›Lesbarkeit‹ gestattet.¹⁴³ Die Reaktion auf und die Wendung gegen die Fassung des Geschlechterverhältnisses im elaborierten Liebes-Code der Aristokratie im 17. oder 18. Jahrhundert sind dabei nicht zu verkennen.¹⁴⁴

Die Annahme, die Zeitgenossen hätten über kein präzises Wissen um den Funktionszusammenhang der zitierten Zuschreibungen verfügt, geht fehl. Er bedarf daher keiner Ideologiekritik ex post. Dessen belehrt eine Lektüre des Artikels »Pudeur« der *Encyclopédie*, welcher die Scham einzig und allein als Konstituens des weiblichen Geschlechtscharakters abhandelt¹⁴⁵ und betont, »qu'ainsi l'a voulu la nature; c'est un crime d'étouffer sa voix.« Daß die Schamlosigkeit als Verbrechen diskriminiert werden muß, macht der Autor plausibel, indem er – mit Rousseau – die erschreckte Frage stellt: »Que deviendroit l'espece humaine, si l'ordre de l'attaque & de la défense étoit changé?«¹⁴⁶ Ganz bewußt wird die Scham als weibliches Geschlechtscharakteristikum installiert, um die Herrschaft der Männer im Geschlechterverhältnis abzusichern. Und obendrein dektieren sie sich an ihr:

»Die Stellung eines blöden Mädgens, das die Augen niederschlägt, erröthet und mit ihren niedlichen Händen
Den holden Busen deckt, der kaum zu decken ist,
diese Stellung ist [...] naïv«.¹⁴⁷

Naivität, Blödigkeit und Unterwerfung implizieren sich so in einer Weise, daß sie ununterscheidbar werden. In dieser Perspektive gesehen, handelt es sich bei Blödigkeit um keinen Fehler und kein Handicap, sondern um einen Heiratsgrund.¹⁴⁸

¹⁴³ Vgl. Johann Carl August Musäus, *Physiognomische Reisen [...]*, 4. H., Altenburg 1779, S. 176.

¹⁴⁴ Vgl. Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt/M. 1982, S. 158f.

¹⁴⁵ Siehe im Gegensatz dazu noch den Art. »Scham«, in: Johann Heinrich Zedler, *Grosses vollständiges Universal Lexicon Aller Wissenschaften und Künste [...]*, Bd. 34, Halle u. Leipzig 1742, Sp. 841–846.

¹⁴⁶ Art. »Pudeur«, in: *Encyclopédie* (s. Anm. 5), Bd. 13, S. 553. Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Julie oder Die neue Héloïse [...]*, übers. v. Johann Gottfried Gellius, München 1978, S. 127; ders. (s. Anm. 123), S. 693. Die Formulierung wird zu einer Art Topos; vgl. z.B. Christoph Meiners, *Geschichte des weiblichen Geschlechts*, Bd. 4, Hannover 1800, S. 314f.

¹⁴⁷ Friedrich Just Riedel, *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften*, Wien u. Jena 1774, S. 84. Vgl. die psychologisch raffinierte Konstruktion der Innenperspektive weiblicher Blödigkeit bei Hermes (s. Anm. 140), Bd. 1, S. 368f., sowie die pornographisch anmutenden Studien über das Erröten im Nachlaß von Möser (s. Anm. 101), Bd. 10, Oldenburg u. Hamburg 1968, S. 228ff.

¹⁴⁸ Vgl. den Bericht über die Begegnung mit seiner künftigen Gattin bei: Friedrich Leopold

Auch Männer sind freilich in jungen Jahren in Blödigkeit gegenüber dem ›anderen Geschlecht‹ befangen; als Unerfahrenen ist sie ihnen dann ebenso natürlich wie den Frauen.¹⁴⁹ Sie bleibt dabei aber immer eine Eigenschaft, die als »jungenmässig«¹⁵⁰ eingestuft wird – ein blöder Mann hingegen muß als ein »unaussprechlich lächerliches Geschöpf« angesehen werden.¹⁵¹ Entsprechende Kritik handelt sich eine Malerin ein, deren Männerfiguren in diese Richtung einschlagen.¹⁵² Und entsprechend wird allenfalls aus Galanterie ein Mann öffentlich erklären, daß er Frauen gegenüber »von Natur mehr blöde als dreist«¹⁵³ sei; er kann dann sicher sein, daß man ihm gerade aufgrund dieser Äußerung das Gegenteil unterstellen wird. Denn von Natur ist er darauf angelegt, diese Blödigkeit hinter sich zu lassen. Selbst in den Schäferdichtungen, welche den Menschen »in der lebenswürdigen Einfalt einer natürlichen Sinnesart vorstellen«,¹⁵⁴ wird der blöde Schäfer versuchen, sich dieses ärgerlichen Attributs zu entledigen und es zusammen mit Einfalt und Naivität den Schäferinnen zu überlassen.¹⁵⁵

Graf zu Stolberg an Katharina Stolberg, 2. 9. 1781, in: ders., Briefe, hg. v. Jürgen Behrens, Neumünster 1966, S. 135, sowie allg.: Johann Georg Ludwig Brakebusch, Musterkarte von Weibern, Männern, Jünglingen und Kindern, wie sie sind, seyn können und seyn sollen, Hildesheim 1801, S. 42f.

¹⁴⁹ K. G. Bauer, Über die Mittel dem Geschlechtstriebe eine unschädliche Richtung zu geben, Leipzig 1791, S. 26. In sexueller Hinsicht schützt Blödigkeit den jungen Mann vor Verführung; siehe dazu etwa: Moralischer Lebens=Lauf eines nicht unbekanntes Wollüstigen, nebst vernünftigen Betrachtungen über denselben beschrieben und angestellt von Ihm Selbst, Frankfurt u. Leipzig 1752, S. 21; Friedrich Rochlitz, Viktors Reise, um Menschen kennen zu lernen, in: ders., Charaktere interessanter Menschen [...], 2. Tl., Züllichau u. Freystadt 1800, S. 16.

¹⁵⁰ Christian Friedrich Timme, Faramonds Familiengeschichte in Briefen, Erfurt 1782, 2. Tl., S. 109.

¹⁵¹ Ebd., S. 117. Im übrigen lese man die Schilderung, welche Lichtenberg von der slapstickartigen Darstellung eines Blöden durch Garrick gibt: Georg Christoph Lichtenberg, Vorschlag zu einem Orbis pictus für deutsche dramatische Schriftsteller, Romanen=Dichter und Schauspieler, in: ders., Schriften und Briefe, hg. v. Wolfgang Promies, Bd. 3, München 1972, S. 389f.

¹⁵² Vgl. Sturz über Angelika Kauffmann: Helfrich Peter Sturz, Schriften. Erste Sammlung, Leipzig 1779, S. 36; dazu Ellen Spickernagel, »Helden wie zarte Knaben oder verkleidete Mädchen«. Zum Begriff der Androgynität bei Johann Joachim Winckelmann und Angelika Kauffmann, in: Berger (s. Anm. 125), S. 99–118.

¹⁵³ Johann Friedrich Ernst Albrecht, Liebe Launen List. Ein Gemälde. Aus der Gallerie weiblicher Charaktere, 1. Tl., Hamburg 1788, Vorrede, unpag.

¹⁵⁴ Art. »Hirtengedichte«, in: Johann Georg Sulzer, Allgemeine Theorie der Schönen Künste [...], 2. Aufl., 2. Tl., Leipzig 1792, S. 580–622, hier S. 582.

¹⁵⁵ Siehe etwa Johann Wilhelm Ludewig Gleim, Der blöde Schäfer [1743], in: ders., Sämtliche Werke, hg. v. Wilhelm Körte, Bd. 3, Halberstadt 1811, S. 17–72. In der Schäferdichtung gilt die platte Regel: »Ein blöder Schöps [i. e. Hammel] macht nie die Schäferinn empfindlich«, mag auch diese Formulierung von Schlegel als anzüglich empfunden werden (Johann Adolf Schlegel, Vom Natürlichen in Schäfergedichten, 2. Aufl., Zürich 1746, S. 49).

Den Frauen ist auch im Zusammenhang mit der Männer-Blödigkeit eine komplementäre Rolle zugewiesen: In Gesellschaft obliegt es ihnen, sich um die betreffenden Kandidaten zu kümmern.¹⁵⁶ Und zudem liegt für diese im Umgang mit Frauen eine Chance, zu Dreistigkeit und freimütigem Benehmen – in den Grenzen der ›Wohlanständigkeit‹ – zu gelangen. Denn an ihnen trainiert man exemplarisch das sichere und selbstbewußte Auftreten, das einem dann in den Interaktionen und sonstigen Geschäften der ›großen Welt‹ so dienlich sein soll.¹⁵⁷ Und wehe derjenigen, die sich der ihr zugeteilten Rolle verweigert, indem sie etwa selbst es darauf anlegt, Männer erröten zu lassen, indem, so beschreibt es Hermes, »ihr Auge dich fasst, und, es habe nun sanft oder scharf dich ergriffen, nicht eher von dir ablässt als bis das Deinige blöd wird.«¹⁵⁸ Vor allem die adlige Frau, welche die von den Bürgern als kontradiktorisch konzipierten Bestimmungen des Weib-Seins und der Herrschaft in sich vereint, wird in der Literatur mit wütenden moralischen Invektiven belegt, wenn sie Männer ihre Herrschaft spüren läßt und sie in Blödigkeit treibt.¹⁵⁹

Die »männliche Blödigkeit liegt blos in der Erziehung und in Verhältnissen; die weibliche tief in der Natur – «.¹⁶⁰ So ist Frauen der Ausweg, sich durch Anpassung von Blödigkeit zu befreien, versperrt. Ihre Anpassung impliziert nämlich gerade Blödigkeit. Als non-perfektibile Wesen sind sie unvermögend, sich qua Klugheit von ihr zu emanzipieren, und auf eine Subalternität verpflichtet, an der sich die Souveränität des ›ersten Geschlechts‹ gefahrlos erprobt und beweist. Von den Paradoxien, in welche dies führt (etwa der dann doch zugestandenen Perfektibilität, welche zur Darstellung von Non-Perfektibilität vonnöten ist) ist hier

¹⁵⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Emil oder über die Erziehung*, übers. v. C. F. Cramer, 4. Tl., Braunschweig 1791, S. 145.

¹⁵⁷ Vgl. Garve (s. Anm. 31), S. 656f. u. 690. Dies ist als Konkretisierung des von Kants *Anthropologie* vorgeschlagenen Gegenmittels gegen Blödigkeit zu begreifen; vgl. oben, S. 224.

¹⁵⁸ Johann Timotheus Hermes, *Für Eltern und Ehlustige unter den Aufgeklärten im Mittelstande*, 1. Tl., Carlsruhe 1789, S. 168. Vgl. Christoph August Tiedge, *Frauenspiegel* [1807], in: ders., *Werke*, Bd. 7, Halle 1823, S. 77f.; Gisela Schneider/Klaus Laermann, *Augen-Blicke. Über einige Vorurteile und Einschränkungen geschlechtsspezifischer Wahrnehmung*, in: *Kursbuch 49* (1977), S. 36–58.

¹⁵⁹ Siehe etwa: Zimmermann (s. Anm. 3), Bd. 4, S. 350; Ernst Platner, *Philosophische Aphorismen* [...], 2. Tl., Leipzig 1800, S. 584.

¹⁶⁰ Jean Paul, *Die unsichtbare Loge. Eine Biographie*, in: ders. (s. Anm. 35), 1. Abt., Bd. 2, 1927, S. 324. Für die Pädagogik des 19. Jahrhunderts wird das zum Lehrsatz; siehe A. W. Grube, Art. »Blödigkeit, Befangenheit, Schüchternheit«, in: *Encyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens* [...], hg. v. K. A. Schmidt, Bd. 1, Gotha 1859, S. 718–721, hier S. 721.

nicht zu handeln.¹⁶¹ Es bleibt nur die einsame Gegenposition des Königsberger Polizeipräsidenten Theodor Gottlieb von Hippel zu zitieren, der als beinahe einziger aus der Riege der Aufklärer – und, nicht zu vergessen, unter dem Schutz der Anonymität – festgehalten hat, daß auch für Frauen gelte: »Hunger macht feige, Mangel blöde, Unterdrückung verzagt«,¹⁶² und der darauf pochte, daß man »ihre Vernunft durch [!] unzeitige Blödigkeit nicht vor wie nach zurückhalten« solle.¹⁶³

¹⁶¹ Vgl. hierzu die dekonstruktive Analyse: Ursula Geitner, Die Frau als Schauspielerin, Auskünfte einer Metapher, in: dies. (Hg.), Schauspielerinnen. Der theatralische Eintritt der Frau in die Moderne, Bielefeld 1988, S. 252–284, insbesondere S. 263ff.

¹⁶² Theodor Gottlieb von Hippel, Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber [1793], m. e. Nachwort hg. v. Ralph-Rainer Wuthenow, Frankfurt/M. 1977, S. 141.

¹⁶³ Ebd., S. 164. Hippel ist wohl zu sehr Stilist, als daß ihm die Doppeldeutigkeit dieses »durch« einfach »unterlaufen« wäre; hier klingt sowohl das Aktivum »blöden« an als auch die These, gerade Männerblödigkeit disponiere zu Misogynie (letzterer Zusammenhang wird auch behauptet bei Erhart Valentin Jacob Sprengel, Das andere Geschlecht das Bessere Geschlecht: Ein Versuch zur richtigern Würdigung des andern Geschlechts, Berlin 1798, S. 86f.).

Kapitel VI

Friedrich Hölderlins Ode *Blödigkeit*

Im Jahr 1804 erscheint im *Taschenbuch für das Jahr 1805*, welches der Frankfurter Verleger Friedrich Wilmans als einen der zeitüblichen Poesie-Almanache – trivial-empfindsam: »Der Liebe und Freundschaft gewidmet« – herausgibt, eine Gruppe von Gedichten Hölderlins. In der Mitte dieser neun unter dem Titel *Nachtgesänge* präsentierten Texte liest man folgende Ode:¹

Blödigkeit.

Sind denn dir nicht bekannt viele Lebendigen?
Geht auf Wahrem dein Fuß nicht, wie auf Teppichen?
D'rum, mein Genius! tritt nur
Baar in's Leben, und Sorge nicht!

Was geschieht, es sey alles gelegen dir!
Sey zur Freude gereimt, oder was könnte denn
Dich beleidigen, Herz, was
Da begegnen, wohin du sollst?

Denn, seit Himmlischen gleich Menschen, ein einsam Wild
Und die Himmlischen selbst führet, der Einkehr zu,
Der Gesang und der Fürsten
Chor, nach Arten, so waren auch

Wir, die Zungen des Volks gerne bei Lebenden,
Wo sich vieles gesellt, freudig und jedem gleich,
Jedem offen, so ist ja
Unser Vater, des Himmels Gott,

Der den denkenden Tag Armen und Reichen gönnt,
Der, zur Wende der Zeit, uns die Entschlafenden
Aufgerichtet an goldnen
Gängelbanden, wie Kinder, hält.

Gut auch sind und geschickt einem zu etwas wir,
Wenn wir kommen, mit Kunst, und von den Himmlischen
Einen bringen. Doch selber
Bringen schickliche Hände wir.

¹ Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*. Historisch-kritische Ausgabe, hg. v. Dietrich E. Sattler, Bd. 5: Oden II, Frankfurt/M. 1984, S. 699f. (hier ohne Emendationen; im fol-

Dieses Gedicht erscheint nicht erst heute, im Rückblick, rätselhaft; es war dies bereits zum Zeitpunkt seiner Veröffentlichung. Der Tenor zeitgenössischer Rezensionen spricht eine unmißverständliche Sprache:

»Für den seltenen Sterblichen, der die neun Gedichte von Hölderlin zu verstehen sich mit Recht rühmen kann, sollte ein stattlicher Preis ausgesetzt werden, und wir würden selbst den Verfasser nicht von der Mitbewerbung ausschließen.«²

Es handle sich, fährt der Rezensent fort, um »Nonsens mit Prätension gepaart.«³ Und ein anderer resümiert seinen Eindruck so:

»Den dunklen und höchst sonderbaren Gedichten von Hölderlin wäre ein *Commentarius perpetuus* der Göttinger Schule sehr zu wünschen, bey welchem sie sich, da Commentare dieser Art nicht tief einherzugehen brauchen, recht wohl befinden würden.«⁴

Das sind keine vereinzelt Stimmen, und es fällt auf, daß selbst Autoren, die mit Hölderlins früheren Arbeiten vertraut sind und sein Werk schätzen, Carl Philipp Conz etwa oder Joseph Görres, Befremden, ja Mitleid bekunden. Diese Lyrik verweigert ein rasches Einverständnis; wenn nicht dazu, sie als Zumutung abzuweisen,⁵ fordert sie den Kommentar heraus. Nur auf den ersten Blick widerspricht dieser Diagnose, was Hölderlin selbst brieflich gegenüber Friedrich Wilmans über die *Nachtgesänge* äußert. Es sei »eine Freude, sich dem Leser zu opfern, und sich mit ihm in die engen Schranken unserer noch kinderähnlichen Kultur zu begeben.«⁶ Er fügt hinzu:

»Übrigens sind Liebeslieder immer müder Flug, denn so weit sind wir noch immer, trotz der Verschiedenheit der Stoffe; ein anders ist das hohe und reine Frohloken vaterländischer Gesänge.«⁷

Denkbar, daß Hölderlin hier den Ton der *Nachtgesänge* qualifizierte: als »müden Flug« der Bekundung privater Resignation, der – »trotz der

genden wird, wenn nicht anders vermerkt, der emendierte Text zitiert). – Die »Frankfurter Ausgabe« wird angeführt als *FHA*; die »Stuttgarter Ausgabe« (Sämtliche Werke, hg. v. Friedrich Beißner u. Adolf Beck, Stuttgart 1943ff.) als *StA*.

² Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste, Bd. 70 (1804), I. Stk., S. 336; zit. n. *StA*, Bd. 7,4, S. 22.

³ Ebd.

⁴ Friedrich Laun, in: *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*, Bd. 2 (1805), Nr. 104, Sp. 223; zit. n. *StA*, Bd. 7,4, S. 22.

⁵ Hier ist die in ihrer Art unübertroffene Wertung Lange-Eichbaums zu zitieren, der über die Ode *Blödigkeit* geurteilt hat, sie weise »alle Anzeichen der *Dementia praecox* auf.« (Wilhelm Lange, *Hölderlin. Eine Pathographie. Mit zwölf Schriftproben und einer Stammtafel*, Stuttgart 1909, S. 119)

⁶ Hölderlin an Wilmans, Dezember 1803, *StA*, Bd. 6,1, Nr. 243, S. 436.

⁷ Ebd.

Verschiedenheit der Stoffe« – die in Frage stehenden Gedichte Liebesliedern ähneln läßt. Sollte Hölderlin jedoch im Ernst gemeint haben, er habe mit diesem Gedichtzyklus »die engen Schranken« der »kinderähnlichen Kultur« unangetastet gelassen, so hätte er sich – in verwirrender Weise, maßlos – geirrt.⁸ Wahrscheinlicher dürfte sein, daß in diesem Brief an den Verleger mit der Betonung der »Freude, sich dem Leser zu opfern,« eine Art *ductus obliquus* vorliegt, zu welchem ein Autor Zuflucht nimmt, der, könnte er ungeschminkt reden, mit den der *Friedensfeier* vorangestellten Worten bekennen würde:

»Sollten aber dennoch einige eine solche Sprache zu wenig konventionell finden, so muß ich ihnen gestehen: ich kann nicht anders.«⁹

Auch die Ode *Blödigkeit* spricht eine Sprache, die einen extremen Abstand vom Konventionellen erreicht. Dessen Ausmaß wird gleich beim ersten Versuch einer naiven, unbefangenen Lektüre spürbar: sie scheidert sofort. Paradox ist dies insofern, als – wie sich erst dem Kommentar erschließt – die Ode gerade als intensive Versenkung in die Frage der Gegebenheit von Konvention zu lesen ist.

Diese paradoxe Verfassung des Gedichts markiert eine späte Position in einem Reflexionsprozeß, der Hölderlins gesamtes Werk durchzieht und hier nicht nachvollzogen werden kann und soll. Leicht ließe sich aufweisen, wie Hölderlin sich von Blödigkeit betroffen wußte. Die Briefe des jungen Mannes, der, »scheu und bescheiden«, sich doch »notgedrungen [...] eine Grace geben muß,«¹⁰ lassen daran keinen Zweifel.¹¹ Sicher nicht zufällig nimmt jener Homburger Brief an Christian Ludwig Neuffer, in welchem Hölderlin in Umrissen die spätere poetologische Konzeption des Wechsels einander entgegengesetzter Töne entwirft, sei-

⁸ So liest Wilfried L. Kling, »Lesearbeit«: Friedrich Hölderlin's »Der Winkel von Hahrdt« and the »Nachtgesänge« in the Frankfurt and Stuttgart Editions of his Works, in: MLA 94 (1979), S. 587–600.

⁹ StA, Bd. 3, S. 532.

¹⁰ Hölderlin an die Mutter, 1794, StA, Bd. 6,1, Nr. 78, S. 116.

¹¹ Vgl. auch den Brief an Schiller vom 20. 11. 1796, in welchem Hölderlin sich explizit Blödigkeit zurechnet: »Es macht mich oft traurig, daß ich Ihnen nimmer, wie ich sonst wohl durfte, ein Wort aus meiner Seele sagen kann, aber Ihr gänzlich Verstummen gegen mich macht mich wirklich blöde«, nämlich: »verlegen, scrupulös über jedes Wort, das ich Ihnen sage«. Freilich handelt es sich hier um eine extrem asymmetrische Beziehung, und Hölderlin betont auch, er sei »sonst so ziemlich, wenn [er] andern Menschen gegenüber [s]ich finde, über jugendliche Ängstlichkeit weg.« (StA, Bd. 6,1, Nr. 129, S. 223f.) Zum Verhältnis Hölderlin–Schiller vgl. Paul Raabe, Die Briefe Hölderlins, Tübingen 1963, S. 106f. u. Pierre Bertaux, Friedrich Hölderlin, Frankfurt/M. 1978, S. 293ff.

nen Ausgang von der Diagnose der Scheu vor dem »Gemeine[n] und Gewöhnliche[n] im wirklichen Leben«. ¹² Und noch im transzendental-poetologischen Text *Wenn der Dichter einmal des Geistes mächtig ...*, der, wie neuere Exegesen glaubhaft machen konnten, die Aporien von Fichtes Reflexionstheorie aufzeigt und als Ausweg aus ihnen das Verfahren des poetischen Ich entwickelt, ¹³ wird dieser Zusammenhang erinnert, das abstrakte Reflexionsproblem übersetzt in »das Problem frei zu seyn, wie ein Jüngling, und in der Welt zu leben wie ein Kind, der Unabhängigkeit eines kultivirten Menschen« (im Manuskript vorher Ansatz zu: »Welt[manns]«!) ¹⁴ verbunden mit »der Accomodation eines gewöhnlichen Menschen«. ¹⁵ Reflexion dessen, was dem Dichter – und dem Menschen, dessen Dasein kategorial als poetisches, dichterisches zu begreifen sei – möglich ist, zeichnet Hölderlins Werk aus. Autonomie bedarf der Reflexion als Bedingung von Selbstbestimmung. In deren Vollzug wird Hölderlin zum »Dichter des Dichters«. ¹⁶ Das Geniemotiv, die privilegierte göttliche und zugleich gefährlich ergreifende Erfahrung des Dichters, ist in diese Reflexion hineingenommen als Moment ihrer Ausgangsstellung, nicht als unbefragter Gegenstand der Feier. ¹⁷ Überhaupt gewinnt Hölderlins Dichtung ihren reflexiven Charakter nicht allein dadurch, daß sie sich einfach auf die Person des Dichters wendete, sondern in dem Versuch, in sich selbst die Bedingungen ihrer Rezeption zu dichten. In diesem Reflexionsprozeß erreicht sie schließlich den Grad der Entfernung vom Gängigen, ¹⁸ der auch die Ode *Blödigkeit* prägt.

¹² Hölderlin an Neuffer, 12. 11. 1798, StA, Bd. 6,1, Nr. 167, S. 289.

¹³ Siehe dazu: Manfred Frank/Gerhard Kurz, *Ordo inversus. Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka*, in: Herbert Anton et al. (Hg.), *Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel*, Heidelberg 1977, S. 75–97, hier S. 80ff.; Michael Franz, *Hölderlins philosophische Arbeit in Homburg v. d. H.*, in: Christoph Jamme/Otto Pöggeler (Hg.), *Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin*, Stuttgart 1981, S. 118–130; Andreas Thomasberger, *Von der Poesie der Sprache. Gedanken zum mytho=logischen Charakter der Dichtung Hölderlins*, Frankfurt/M.–Bern 1982.

¹⁴ FHA, Bd. 14, S. 229, Z. 10.

¹⁵ Ebd., S. 314f. Man hat zu dieser Stelle bemerkt, daß Hölderlin »hier auch sein eigenes Lebensproblem« behandle. (Gerhard Kurz, *Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin*, Stuttgart 1975, S. 246, Anm. 69)

¹⁶ Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 4. Aufl., Frankfurt/M. 1971, S. 34.

¹⁷ Vgl. Jochen Schmidt, *Hölderlins idealistischer Dichtungsbegriff in der poetologischen Tradition des 18. Jahrhunderts*, in: *Hölderlin-Jb.* 22 (1980/81), S. 98–121, hier S. 101ff.

¹⁸ Siehe hierzu die aufschlußreiche Studie: Rainer Nägele, *Hermetik und Öffentlichkeit. Zu einigen historischen Voraussetzungen der Moderne bei Hölderlin*, in: *Hölderlin-Jb.* 19/20 (1975/77), S. 368–386.

Diese aber liegt selbst als ein Moment dieses Prozesses vor und kann deshalb zwar in dessen Kontext gestellt, aber nicht auf ihn zurückgeführt werden.

Die Lektüre der Ode wird erleichtert durch die Kenntnis der ihr vorhergehenden Fassungen. Das Gedicht ist das letzte Ergebnis einer im Lauf von Jahren mehrmals wiederaufgenommenen Arbeit, von welcher verschiedene nicht leicht überschaubare Entwürfe und zwei Reinschriften Zeugnis geben: Eine im Entwurf zunächst »Muth des Dichters«, dann »Dichtermuth« überschriebene Fassung entsteht 1799; diese wird vermutlich Anfang 1801 umgestaltet und erhält schließlich im Winter 1803/1804, mit nun zu »Blödigkeit« geändertem Titel, die Form, in welcher das Gedicht als einer der *Nachtgesänge* überliefert ist.¹⁹ Im Überblick über die Umwandlung, die der Text so erfährt, ergeben sich Anhaltspunkte, welche dem Verständnis der endgültigen Form insofern dienlich sind, als so einige der – freilich getilgten – anderen Möglichkeiten, die sie in ihrem Horizont hat, präpariert werden können. Die beiden wichtigsten Arbeiten, welche die Ode zum Gegenstand der Analyse gemacht haben, Walter Benjamins Aufsatz *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin* und Jochen Schmidts Untersuchung *Hölderlins später Widerruf*, sind denn auch jeweils als Fassungsvergleich angelegt.²⁰ Und wenn

¹⁹ Vgl. Beißner, StA, Bd. 2,2, S. 527 u. Sattler, FHA, Bd. 5, S. 683f.

²⁰ Walter Benjamin, *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin*. »Dichtermuth« – »Blödigkeit« [1914/15], in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann u. Hermann Schweppenhäuser, Bd. II,1, Frankfurt/M. 1977, S. 105–126; Jochen Schmidt, *Hölderlins später Widerruf in den Oden »Chiron«, »Blödigkeit« und »Ganymed«*, Tübingen 1978, S. 103–145. – Obwohl beide Untersuchungen dieselbe Fassung von *Dichtermuth* (nämlich die zweite lt. StA, Bd. 2,1, S. 64f. bzw. den konstituierten Text III D lt. FHA, Bd. 5, S. 697f.) mit *Blödigkeit* vergleichen, sind sie doch ihrerseits nicht miteinander vergleichbar, da Benjamins Überlegungen – die übrigens Norbert von Hellingrath unterbreitet werden sollten, nach dessen Kriegstod aber der Hölderlin-Forschung erst in den 50er Jahren zugänglich wurden – in außerordentlich esoterischem Duktus formuliert sind. Seine Abhandlung als ganze bedürfte selbst eines philologischen Kommentars; vgl. dazu: Liselotte Wiesenthal, *Zur Wissenschaftstheorie Walter Benjamins*, Frankfurt/M. 1973, S. 26ff. u. S. 39f.; Wolfram Groddeck, *Ästhetischer Kommentar*. Anmerkungen zu Walter Benjamins Hölderlinlektüre, in: *Le pauvre Holterling 1* (1976), S. 17–21; Karlheinz Stierle, *Walter Benjamin und die Erfahrung des Lesens*, in: *Poetica* 12 (1980), S. 227–248, hier S. 236ff.; Michael W. Jennings, *Benjamin as a Reader of Hölderlin: The Origins of Benjamin's Theory of Literary Criticism*, in: *The German Quarterly* 56 (1983), S. 544–562. – Daß es auch möglich ist, diesen Hölderlin-Essay als unklaren Niederschlag »deutschen Tiefsinns« zu verreißen, ist vorgeführt worden in einem Aufsatz, dessen Verfasser damit zugleich Benjamins »Nachleben« ein Ende zu setzen versuchte: Michael Rumpf, *Walter Benjamins Nachleben*, in: *DVjs* 52 (1978), S. 137–166, hier S. 163; dazu kritisch: Harald Steinhagen, *Zu Walter Benjamins Begriff der Allegorie*, in: *Walter Haug* (Hg.), *Formen und Funktionen der Allegorie*. Symposium Wolfenbüttel 1978, Stuttgart 1979, S. 666–685, hier S. 666f. Die Fragwür-

auch im folgenden kein der Studie Schmidts analoger detaillierter Vergleich angestrebt wird und die Ode als solche Gegenstand der Betrachtung sein soll, so ist es doch sinnvoll, sich Aspekte der zum Gedicht führenden »Bedeutungsbewegung«²¹ zu vergegenwärtigen.

Die Tendenz der Umwandlung erhellt bereits aus den Differenzen zwischen der ersten Strophe von *Blödigkeit* und der der letzten Fassung von *Dichtermuth*. Diese lautete:²²

»Dichtermuth.

Sind denn dir nicht verwandt alle Lebendigen,
Nährt die Parze denn nicht selber im Dienste dich?
Drum, so wandle nur wehrlos
Fort durchs Leben, und fürchte nichts!«

Die Bilder, durch welche der Dichter sich des Lebenszusammenhangs als Bedingung seines Muts versichert, evozieren die Verbundenheit mit den Lebenden und der – mit mythologischem Namen genannten – Schicksalsmacht: Von dieser »[ge]nährt«, mit jenen ausnahmslos »verwandt«, so die Selbstansprache, brauche es dem Dichter an Mut nicht zu fehlen. Seine harmonische und kontinuierliche Existenz verdankt sich mithin elementar gegebenen, vorgängigen Abhängigkeiten. Der *Nachtgesang* findet hier zu neuen Formulierungen:²³

digkeit dieses Versuchs liegt nicht allein in einem Verfahren, das eine mit privatesten Intentionen verbundene, zudem zu Lebzeiten unveröffentlichte Jugendarbeit mit der Elle eines unausgewiesenen stipulierten Wissenschaftsbegriffs mißt, sondern erhellt überdies noch aus den dürftigen eigenen Bemerkungen, die der Verfasser zu den in Frage stehenden Gedichten Hölderlins beisteuert, um sie gegen Benjamin ins Feld zu führen. Bei aller Widersprüchlichkeit und Dunkelheit im ganzen enthält *Zwei Gedichte* doch einen Reichtum an Beobachtungen, der Jochen Schmidts gelehrter Arbeit kaum nachsteht. So viel die Untersuchung im folgenden beiden Arbeiten verdankt, so wenig kann hier Benjamins Text homogenisiert oder Schmidts These vom »Widerruf« diskutiert werden (zu letzterer, relativierend: Gerhard Kurz, Hölderlin und die Frage nach dem Wahnsinn, in: *Euphorion* 73 (1973), S. 186–198, insb. S. 196f.). – Zwei weitere Aufsätze haben sich an den Vergleich von *Dichtermuth* und *Blödigkeit* gemacht: Berthold Viertel, Drei Fassungen Hölderlins, in: *Der Zwinger* 3 (1919), S. 429–436; Helmuth Rölller, Zur Gestalt des Dichters bei Hölderlin. Vergleichende Interpretation zweier Gedichtfassungen, in: *Aspekt* 5 (1971), S. 21–44. Jener sieht in *Blödigkeit* eine Tendenz zur Mystik, dieser paraphrasiert Beißner und Benjamin.

²¹ Gunter Martens, Textkonstitution in Varianten. Die Bedeutung der Entstehungsvarianten für das Verständnis schwieriger Texte Hölderlins, in: Louis Hay/Winfried Woesler (Hg.), *Edition und Interpretation. Akten des deutsch-französischen Editorenkolloquiums*, Berlin 1979, S. 69–96, hier S. 77.

²² FHA, Bd. 5, S. 697 (konstituierter Text III D).

²³ Ebd., S. 699 (emendierter Text V).

»Blödigkeit.

Sind denn dir nicht bekannt viele Lebendigen?
Geht auf Wahrem dein Fuß nicht, wie auf Teppichen?
Drum, mein Genius! tritt nur
Baar ins Leben, und Sorge nicht!«

In entscheidender Weise ist die Interrogatio, mit der das Gedicht einsetzt, nun umgeformt. Die Evidenz, an die mit ihr das fragende Ich erinnert, ist eine des Wissens, das mit der eigenen bestimmten Geschichte untrennbar verknüpft ist, und keine naturwüchsig-genealogische mehr: »bekannt« und nicht »verwandt« sind dem Dichter die »Lebendigen«, und zwar nicht »alle«, sondern »viele«, eben bestimmte. Anders als in *Dichtermuth* vergewissert sich in *Blödigkeit* der Dichter nicht mehr einfach eines fraglos bestehenden Zusammenhangs, sondern er hat sich selbst dieses Zusammenhangs versichert und erinnert sich dessen. Entsprechend rückt als zweiter Vers an die Stelle des Hinweises auf das Dienstverhältnis zur Parze das zunächst seltsam anmutende Bild: »Geht auf Wahrem dein Fuß nicht, wie auf Teppichen?« Es ist sehr wohl möglich, daß dieses Bild der Teppiche vom Parzenmythologem her geformt wurde. Nach antiker Vorstellung spinnen die Parzen das Geschick des Menschen zu, als ein »Gewebe«²⁴ oder »Gespinst«,²⁵ bis sie seinen Lebensfaden schließlich abschneiden. Vielleicht rührt aus diesem Zusammenhang die Teppich-Metapher her. Daß sie anstelle des Parzen-Mythologems gewählt wurde, entspräche dann grosso modo dessen Behandlung durch Hederichs *Mythologisches Lexicon*, das in seiner typisch trockenen Art die christlich-entmythologisierende »Deutung« gibt, die Parzen seien

»an sich nichts, als entweder das Schicksal, welches einem jeden Menschen bestimmt ist, oder auch der Lebenslauf eines jeden, nachdem ihm derselbe wiederum von Gotte geordnet ist.«²⁶

²⁴ Art. »Lebens=Faden«, in: Johann Georg Krünitz, *Oeconomische Encyclopädie, oder allgemeines System der Staats= Stadt= Haus= und Landwirthschaft*, in alphabetischer Ordnung, Bd. 67, Brünn 1798, S. 159: »Die Gewohnheit, sich das menschliche Leben als ein Gewebe vorzustellen, dessen Faden der Werk=Meister abschneidet, wenn wir sterben, ist sehr alt, und findet sich lange vor der griechischen und römischen Mythologie bey den Morgenländern.«

²⁵ Johann Joachim Eschenburg, *Handbuch der alten klassischen Literatur* [...], 4. Aufl., Berlin u. Stettin 1801, S. 345: »Aus einer sehr gewöhnlichen dichterischen Vorstellung menschlichen Lebens unter dem Bilde eines Fadens oder Gespinstes entstand wahrscheinlich die Idee von den Mören oder Parzen, als drei von der Nacht gebornen Schwestern, denen das Schicksal und besonders die Lebensdauer der Sterblichen anvertraut wäre.«

²⁶ Art. »Parcae«, in: Benjamin Hederich, *Gründliches mythologisches Lexicon* [...], Leipzig 1770, Sp. 1879–84, hier Sp. 1883.

So wenig sich der Sinn der zitierten Zeile von *Blödigkeit* an dieser Stelle bereits erschließt, so deutlich wird doch im Vergleich mit der vorhergehenden Fassung, daß statt der passiven Versorgung durch das Schicksal nun eine Aktivität akzentuiert ist: die erkennende Tätigkeit, die freilich als in einem ihr gleichsam entgegenkommenden Milieu stattfindend, als »ideal begünstigte Bewegung«²⁷ vorgestellt wird. An sie erinnert die Frage, die nun auch in einem anderen Tonfall erfolgt. Der erregend-auftreibende, rhetorisch: exsuszitative Anruf, der den Anfang von *Dichtermuth* prägt, ist in *Blödigkeit* dem Ton innehaltender Nachdenklichkeit gewichen. Dem metrischen Schema der asklepiadischen Ode zufolge muß der Vers gelesen werden: »Gēht aūf Wāhrēm deīn Fūß nīcht, wīe aūf Tēppīchēn?« Die Hebung, welche dem »nicht«, hervorgehoben überdies durch den Zusammenstoß mit der vorangehenden, zuteil wird, ist bedeutsam.²⁸ Mit dem »nicht« stellt der Versrhythmus den Fragecharakter des Satzes heraus. Die rhetorische Frage geht, bei aller Bestimmtheit der Sentenz, nicht mehr leicht von den Lippen, wie noch in *Dichtermuth*, sondern enthält ein Moment zögernder Besinnung.

Daß es dem Gedicht um die Bestimmung der Aufgabe des Dichters geht, daß der Gang »auf Wahren« die Laufbahn des Künstlers präfiguriert, wird deutlich, wenn in der nächsten Zeile die Anrede an den »Genius« geschieht. Es verdient hervorgehoben zu werden, daß es sich dabei um das einzige mythologische Element handelt, das – nachdem die vorangehenden Fassungen außerordentlich reich an explizit als solche gekennzeichneten mythologischen Bildern waren – in *Blödigkeit* noch namentlich erscheint. Das Genius-Mythologem nämlich hat sich die Epoche in einer Weise anverwandelt, daß seine ursprünglichen römisch-antiken Attribute nur noch die Rolle vager Anhaltspunkte spielen.²⁹ Aus der Vielzahl abgeleiteter Vorstellungen ist neben derjenigen, welche den Genius als zwischen Individuum und (Götter-)Welt dolmetschend-vermittelnde Instanz sieht,³⁰ für das Verständnis des Gedichts vornehmlich

²⁷ Schmidt (s. Anm. 20), S. 114.

²⁸ Vgl. die Beobachtungen bei Wolfgang Binder, Hölderlins Odenstrophe, in: ders., Hölderlin-Aufsätze, Frankfurt/M. 1970, S. 47–75, hier S. 68f., der den Sachverhalt allerdings anders interpretiert: als »Nicht-Verhältnis von Satz und Metrum« (ebd., S. 69).

²⁹ Dazu: Wendelin Schmidt-Dengler, Genius. Zur Wirkungsgeschichte antiker Mythologeme in der Goethezeit, München 1978.

³⁰ Die Genien, die selbst »einer mittlern Natur zwischen den Göttern und Menschen« sind, »verharren bis an das Ende bey einem Menschen, und geben Bothen und Dollmetscher derselben bey den andern Göttern ab.« (Philipp Joseph Holl, Kurzer Unterricht von der Mythologie [...], Nürnberg 1775, S. 159f.) Karl Philipp Moritz nennt die Genien als erste unter denjenigen »Wesen, welche das Band zwischen Göttern und

diejenige wichtig, der zufolge der Genius als Funktion von Selbstreflexion gefaßt wird. Dann hat er seine Aufgabe zu erfüllen, wenn »[wir] fleissig mit uns selbst, mit unserm Schutzgeist oder unsrer Seele dialogieren«, so heißt es beispielsweise bei Herder,³¹ und er bestimmt diesen »Schutzgeist« oder »Genius«³² genauer, indem er fortfährt:

»denn was ist dieser anders als die reine abgezogene Idee von unserm ganzen Selbst, die mit uns gehet, und die uns gleichsam zu unserm Schutze begleitet. Um nicht schlechter zu werden, müssen wir immer besser zu werden streben: deswegen begleitet uns dieser glänzende Traum von uns selbst, das Aggregat unsrer geheimen Kräfte, Anstrengungen und Wünsche.«³³

Entsprechend ist in Hölderlins Ode der »Genius« ein solches Aggregat, eine Art Modell, als das sich das dichterische Ich sich vor Augen führt, freilich nicht nur in bezug auf seine »Anstrengungen und Wünsche«, wie es bei Herder heißt, sondern in gleicher Weise auf die Erfahrungen, von denen in den ersten beiden Versen die Rede ist: Erfahrungen der Reflexion, auf welche, in Gestalt des Genius, nun wiederum reflektiert wird.³⁴ Indem der Dichter so in Zwiesprache mit sich eintritt, realisiert sich die dem Genius-Mythologem seit Klopstock inhärente, wenn auch in der Folge häufig verwischte, Wendung gegen das emphatische Geniekonzept. Nicht Vollzug numinoser Genialität, sondern Reflexion ist dem Dichter wesentlich.³⁵ So wie die erste Strophe mit dem Einsatz des »Ge-

Menschen knüpfen« (Moritz, Götterlehre oder Mythologische Dichtungen der Alten [1791], in: ders., Werke, hg. v. Horst Günther, Frankfurt/M. 1981, Bd. 2, S. 609–842, hier S. 78of.).

³¹ Johann Gottfried Herder, Einleitende Briefe (Mai 1790), in: Johann Georg Müller (Hg.), Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst, Bd. 1, Winterthur 1791, S. XXII.

³² »Genius« nennt ihn Herder ebd., S. XXXI.

³³ Ebd., S. XXIII. Ganz ähnlich Moritz' Interpretation, daß, indem der Mensch des Altertums dem Genius opferte, er »gleichsam durch Verehrung das zu ersetzen suchte, was ihm an deutlicher Erkenntnis seines eigenen Wesens und seines göttlichen Ursprungs abging.« (Moritz [s. Anm. 30], S. 781)

³⁴ Zu anderen Verwendungen der Genius-Vorstellung in Hölderlins Werk vgl. Schmidt-Dengler (s. Anm. 29), insb. S. 52ff., S. 96ff., S. 113f., S. 213ff. u. S. 231.

³⁵ Benjamin, der den »Genius« als »Zentrum des Gedichtes« erwog (Benjamin [s. Anm. 20], S. 116), hat später (vielleicht angeregt durch: Edgar Zilsel, Die Geniereligion. Ein kritischer Versuch über das moderne Persönlichkeitsideal mit einer historischen Begründung, 1., kritischer Bd., Wien u. Leipzig 1918, S. 91) in seinem *Wahlverwandtschaften*-Essay diese Entgegensetzung von Genius und Genie betont und wiederum an der 1. Strophe von Hölderlins *Blödigkeit* exemplifiziert (Benjamin, *Goethes Wahlverwandtschaften*, Frankfurt/M. 1964, S. 59f.). Adorno schließlich, daran anknüpfend, bemerkte, daß »der Genius die Reflexion sei« (Theodor W. Adorno, *Parataxis*. Zur späten Lyrik Hölderlins, in: ders., *Noten zur Literatur III*, Frankfurt/M. 1965, S. 156–209, hier S. 206). Die darauf bezogene Kritik von Schmidt-Dengler (s. Anm. 29), S. 260, geht m. E. fehl, da nicht aufs Gedicht zurück.

nus« sich von der entsprechenden *Dichtermuth*-Strophe unterscheidet, ist auch der Sinn der zurufenden Anrede ein anderer: Die Reflexion macht jetzt einen Unterschied, sie setzt einen zeitlichen Einschnitt. Die erste Strophe von *Dichtermuth* hatte gesagt, der Dichter möge fortwandeln, er brauche den Mut nicht sinken zu lassen, da mit einem kontinuierlich-harmonischen Verhältnis zu allem Geschehen qua Natur zu rechnen sei. Das damit artikulierte »idyllische Weltfühlen«³⁶ gründet sich auf den Gedanken der »sympathisierenden Natur«, wie ihn die mittlere Stoa formulierte.³⁷ Die Mahnung an den allem vorgeordneten Zusammenhang des Lebens soll das wehr- und furchtlose Fortwandeln auf der einen, vorher und nachher identischen Laufbahn des Dichters motivieren. In *Blödigkeit* aber heißt es:

»Drum, mein Genius! tritt nur
Baar ins Leben, und Sorge nicht!«

Die gegenüber der vorhergehenden unvergleichlich härteren Prägungen dieser Fassung fordern statt zum Fortwandeln »durchs« zum Eintritt »ins Leben«, als eine neue Sphäre, auf. »Baar«, das heißt ungerüstet, ohne Mißtrauen und ohne Scheu, ohne zu »sorge[n]« (statt des vorherigen gefühlsmäßigeren »fürchte[n]«),³⁸ soll dieser Eintritt möglich sein, da der Dichter um die Bekanntschaft mit den Lebendigen und die ausgezeichnete Beziehung zum Wahren weiß. — Im Rückblick auf die ersten Strophen beider Fassungen kann mithin als Tendenz der Umformung festgehalten werden: Sie führt von der ermutigenden Ermunterung³⁹ hin zur Besinnung auf die (und Bestimmung zur) Aufgabe des Dichters.

Das mit und nach dem Eintritt ins Leben vom Dichter zu realisierende Verhältnis expliziert die folgende Strophe:

»Was geschiehet, es sei alles gelegen dir!
Sei zur Freude gereimt, oder was könnte denn
Dich belaidigen, Herz, was
Da begegnen, wohin du sollst?«

Auch hier sind wieder bestimmtere — und zugleich, auf den ersten Blick: fremdere — Wendungen gewählt als noch in *Dichtermuth*: An Stelle von

³⁶ Benjamin (s. Anm. 20), S. 117.

³⁷ Diesen Zusammenhang hat Jochen Schmidt (s. Anm. 20), S. 104ff. eindrücklich nachgewiesen. Zum Topos der Natursympathie bei Hölderlin vgl. auch: Ernst Ulrich Grosse, *Sympathie der Natur. Geschichte eines Topos*, München 1968, S. 85ff.

³⁸ Schon der allererste Entwurf hatte das »sorge nicht!«, auf das Hölderlin hier zurückgreift (vgl. FHA, Bd. 5, S. 685).

³⁹ Etwa im Sinn der »Ermunterung« überschriebenen Ode Hölderlins (FHA, Bd. 5, S. 768f.).

»geseegnet« heißt es »gelegen«, an Stelle von »gewandt« jetzt »gereimt«. Es bedarf kaum der Voraussetzung des Wissens darum, daß der späte Hölderlin häufig im Bewußtsein griechischer oder lateinischer Äquivalente und quasi-etymologischer Analogien formulierte,⁴⁰ um zu erkennen, worin diese Termini ihren gemeinsamen Bezugspunkt haben. Unter dem Stichwort »Convenabel« notiert Zedlers Lexikon: »geschickt, bequem, item glücklich, wohlanständig, daß sich wohl reimt.«⁴¹ Und ein kurrentes Wörterbuch vom Ende des Jahrhunderts hat unter »conuenio«: »dienlich seyn, sich reimen, geziemen, schicken.«⁴² Es ist die Aufgabe des Dichters, Konvenienz zu realisieren. Mit der alliterierenden Koordination von »geschiehet« – »gelegen« – »gereimt« wird dieser Sinn der Zeilen sprachlich bekräftigt.⁴³ Von da her fällt ein Licht zurück auf das merkwürdige Bild der ersten Strophe: So wie dem Genius das Wahre »konveniert« – zu seinem geistigen Gang stimmt, ihm liegt, so daß er auf ihm geht »wie auf Teppichen« –, so ist es ihm nun aufgetragen, dieses Verhältnis in der Beziehung zum wirklichen Geschehen, zur Wirklichkeit der Menschen herzustellen. Besonders in Verbindung mit dem zweiten Vers der ersten Strophe gesehen, fällt nun aber an der Aufforderung, was immer geschehen möge, sich »gelegen« sein zu lassen, eine besondere Spannung auf. Denn zwar wird damit die Kategorie der Gelegenheit eingebracht in bezug auf ein eminent zeitliches – nämlich: möglicherweise unerwartet herausforderndes, neues – Geschehen, das je als Gelegenheit aufzufassen und zu behandeln ist. Zugleich jedoch ist dieser Gelegenheitsbegriff offenkundig rückgebunden an das ältere topologische Modell, demzufolge sich das gesellschaftliche Geschehen als Ensemble quasi räumlich, in gefügeartiger Verfassung gegebener, also konstant vorauszusetzender Gelegenheiten ordnete.⁴⁴ Dem Dichter ist

⁴⁰ Vgl. Schmidt (s. Anm. 20), S. 11; Rolf Zuberbühler, Etymologie bei Goethe und Hölderlin, in: Ingrid Riedel (Hg.), Hölderlin ohne Mythos, Göttingen 1973, S. 34–47.

⁴¹ Johann Heinrich Zedler, Grosses vollständiges Universal Lexicon Aller Wissenschaften und Künste [...], Bd. 6, Halle u. Leipzig 1733, Sp. 1165.

⁴² Adam Friedrich Kirsch, Abundantissimum cornu copiae linguae latinae et germanicae selectum [...], o.O. 1796, Bd. 1, Sp. 709. Ganz ähnlich bei: Immanuel Johann Gerhard Scheller, Lateinisch=deutsches und deutsch=lateinisches Handlexicon [...], 2. Aufl., Leipzig 1796, 1. Tl., Sp. 584f. Zur Bedeutung von *convenientia* in der rhetorischen Tradition vgl. Volker Sinemus, Poetik und Rhetorik. Sozialgeschichtliche Bedingungen des Normenwandels im 17. Jahrhundert, Göttingen 1978, S. 54.

⁴³ Ein prägnanter Fall von »Parallelismus« (Roman Jakobson, Linguistik und Poetik, in: ders., Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971, Frankfurt/M. 1979, S. 83–121, hier S. 107f.), welcher hier obendrein im »gereimt« selbst thematisch wird.

⁴⁴ Die damit gegebene Spannung hat Benjamin am 2. Vers der Ode wahrgenommen und dabei den diesem zugrunde liegenden – und für das Gedicht insgesamt sehr wichtigen – Gedanken formuliert: »Die Möglichkeit des zweiten Verses mit der unerhörten

mithin zugemutet, das Geschehene als Gelegenes, das heißt als einer vorgängigen Konvenienz entsprechendes Geschehen zu fassen. Er hat es, kurz gesagt, zwar mit Gelegenheiten in Ereignisform zu tun, doch müssen – und können – diese als Momente einer zugrundeliegenden »*veritas ontologica*«⁴⁵ begriffen werden.⁴⁶ Er kann deshalb »zur Freude gereimt«, zu ihr gestimmt sein, wie es die nächste Zeile ausspricht, in deren Mitte dann die – wiederum rhetorische – Frage nach der Gefahr anschließt, welche dem Dichter drohe.

In den vorausliegenden Entwürfen und Fassungen hatte diese Frage explizit auf eine äußerste Form der Bedrohung gezielt: auf die Konfrontation mit dem plötzlichen gewaltsamen Tod, der den Dichter auf seiner Laufbahn ereilen könne. Die gefährliche Beschaffenheit dieser Laufbahn, auf der »die Dichter des Volks jeglichen Lebenspfad« gehen, war zunächst im Bild eines »an schäumender Kluft« gehenden »Alpenwanderer[s]«,⁴⁷ dann dem eines »auf schweigender / Wassertiefe« wandernden »leichte[n] / Schwimmer[s]«⁴⁸ vorgestellt worden. Es könne geschehen, so war gesagt worden, daß einer bei Gelegenheit eines »feindlichen Augenblicks«, dessen er sich nicht versieht, vom »Mänadische[n] Reigentanz« ergriffen wird,⁴⁹ daß ihn »die Wooge« plötzlich »wirbelnd hinunterzieht«.⁵⁰ Im Gedanken an diese Todesgefahr für den Dichter hatte das organisierende Zentrum des Gedichts gelegen, der Dichter den Mythos vom Ende des Orpheus den Bildern der Gefahr zugrunde gelegt.⁵¹ Der

Spannkraft seines Bildes, setzt die Wahrheit der Lage als Ordnungsbegriff der hölderlinschen Welt notwendig voraus.« (Benjamin [s. Anm. 20], S. 114)

⁴⁵ Schmidt (s. Anm. 20), S. 114.

⁴⁶ Das ist eine ausgesprochen moderate Fassung des Gelegenheitsbildes, wenn man mit anderen Dichtungen Hölderlins vergleicht, in welchen die Gelegenheit als höchst dramatisches Geschehen gestaltet wird. In *Pathmos* heißt es zur Epiphanie des Geistes: »und nicht geweihsagt war es, sondern / Die Loken ergriff es, gegenwärtig,« (StA, Bd. 2,2, S. 169, Z. 128f.). Den für die »scheuen Augen« der Menschen gefährlichen Aspekt dessen verdeutlichen die wenig später folgenden Zeilen: »Nicht wollen / Am scharfen Strale [man denke an den Blitz, aber auch an die Schneide im Occasio-Emblem, G. S.] sie blühh, / Wiewohl den Muth der goldene Zaum hält.« (Ebd., S. 170f., Z. 188–190) Vgl. auch *Dichterberuf* (FHA, Bd. 5, S. 559, Z. 19ff.).

⁴⁷ FHA, Bd. 5, S. 688 (*Muth des Dichters*, konstituierter Text 1B, Z. 18–20).

⁴⁸ Ebd., S. 694 (*Dichtermuth*, konstituierter Text IID, Z. 10–12).

⁴⁹ Ebd., S. 688 (*Muth des Dichters*, konstituierter Text 1B, Z. 25–29).

⁵⁰ Ebd., S. 694 (*Dichtermuth*, konstituierter Text IID, Z. 17f.).

⁵¹ Zum Orpheusmotiv in *Dichtermuth* vgl. Paul Böckmann, *Hölderlin und seine Götter*, München 1935, S. 307; Walter Rehm, *Orpheus. Der Dichter und die Toten. Selbstdeutung und Totenkult bei Novalis – Hölderlin – Rilke*, Düsseldorf 1950, S. 234ff. – Wilhelm Böhm hat die Möglichkeit einer Beziehung auf Gotthold Friedrich Stüdlin gesehen, der 1796 im Rhein ertrunken ist (Wilhelm Böhm, *Hölderlin*, Bd. 2, Halle/Saale 1930, S. 304).

Sage zufolge ist ja Orpheus bei einer Wanderung über das Pangaiongebirge von zornigen, bacchantisch rasenden Frauen überrascht und grausam in Stücke gerissen worden, seinen »Kopf aber«, so Hederichs Referat, »nebst seiner Leyer, warfen sie in den Fluß Hebrus, da sie denn beyde unter einem beharrlichen kläglichen Klange bis in die Insel Lesbos schwammen.«⁵² Eine Entwurfsfassung Hölderlins bezieht sich darauf aufs genaueste: »Wenn denn«, heißt es an deren Schluß,⁵³

»der Strom das Haupt des Zerrissenen
Und sein Saitenspiel wälzt
Arglos fiel er und edel
Starb in edlem Beruf er doch.«

Und auch für den Trost oder die Ermutigung angesichts des möglichen Todes hat die Ode in der Gestalt, welche die erste Druckfassung zeigt, Anhaltspunkte in Elementen des Mythos gefunden: Am Grab des Orpheus »tönet der Jungfrau / Vom Gezweige sein liebend Lied.«⁵⁴ Derart nimmt Hölderlin die Überlieferung auf, der zufolge »die Nachtigallen, welche ihre Nester unfern von dessen Grabe haben, viel annehmlicher, als die andern,« gesungen haben sollen.⁵⁵ Er stellt Orpheus' Ende als Eingang in die Allnatur vor, so daß der Gedanke des Dichters an den Tod im Eingedenken der Allgemeinheit des Werdens und Vergehens zur Beruhigung gebracht wird. Dieses traditionell-stoische Konzept erfährt mit der Wiederaufnahme der Arbeit am Gedicht eine weitere Zuspitzung, die den Tod schließlich als »schönen Tod!«⁵⁶ verklärt und ihn zugleich als Erfüllung eines Naturgesetzes vorführt. Zum Sinnbild der Laufbahn des Dichters dient nun an Stelle des Lebens und Sterbens des Orpheus die göttliche, welche Phöbus-Apollo, »Unser Ahne, der Sonnengott,«⁵⁷ durchläuft:⁵⁸

»Ihn erwartet, auch ihn nimmt, wo die Stunde kömmt,
Seine purpurne Fluth; sieh! und das edle Licht
Gehet, kundig des Wandels,
Gleichgesinnet hinab den Pfad.«

⁵² Art. »Orpheus«, in: Hederich (s. Anm. 26), Sp. 1809–1820, hier Sp. 1814.

⁵³ FHA, Bd. 5, S. 691 (*Muth des Dichters*, konstituierter Text IC/D, Z. 25, 29–32). Im folgenden Entwurf wurde dann auch die Nennung des Namens erwogen: »Vater Orpheus« (ebd., S. 693 [*Dichtermuth*, lineare Textdarstellung IID, Z. 19a]).

⁵⁴ Ebd., S. 695 (*Dichtermuth*, konstituierter Text IID, Z. 23f.).

⁵⁵ Art. »Orpheus«, in: Hederich (s. Anm. 26), Sp. 1815.

⁵⁶ FHA, Bd. 5, S. 698 (*Dichtermuth*, konstituierter Text IIID, Z. 28). Vgl. Schmidt (s. Anm. 20), S. 109.

⁵⁷ Ebd., Z. 16.

⁵⁸ Ebd., Z. 21–24.

Diesem naturgesetzlichen und zudem schönen Geschehen analog, so die Ode *Dichtermuth*, ist auch der Tod des Dichters zu denken; die Analogie zum »Pfad« des »Sonnengott[es]« kann ihn ermutigen, den seinen »wehrlos / Fort durchs Leben«⁵⁹ zu wandeln und »Gleichgesinnet«, nämlich mit »innere[r] Zustimmung«,⁶⁰ seinem Schicksal entgegenzugehen im Bewußtsein: *naturam sequor*.

Nichts davon mehr in *Blödigkeit*: Die Bedrohung ist nicht zur Todesgefahr dramatisiert, der pittoreske Sonnengott erscheint ebensowenig wie der pitoyable Orpheus. Aus der vorherigen Fassung bleiben die schmucklosen Zeilen stehen:

»oder was könnte denn
Dich belaidigen, Herz, was
Da begegnen, wohin du sollst?«

Da es jetzt um das wirkliche dichterische Leben, den Ernstfall sozusagen, zu tun ist, wird der Genius als »Herz« respezifiziert, als rezeptives, empfindsames Organ.⁶¹ Die nun allerdings in der Tat naheliegende Gefahr, der es sich aussetzt, da ihm Widriges »begegnen«, etwas es »belaidigen« könnte,⁶² glaubt das dichterische Ich, indem es sie fragend andeutet, auch schon verneinen zu können mit dem Hinweis auf die ihm zukommende, als festumrissene gegebene, dem Wissen verfügbare und deshalb in ihren Vollzügen denkbare Aufgabe: »wohin du sollst«. Was hier nur als Wink exponiert ist, entfalten die nächsten Strophen. Warum dem Dichter kein Leid geschehen, er also »zur Freude gereimt« sein, von der prinzipiellen Konvenienz ausgehen kann, welche ihm gestattet, je Geschehendes als Gelegenes zu behandeln, begründen sie in der Berufung auf eine große, maßgebliche Tradition. In ihr ist der Dichterberuf in die Ordnung der Konversation so wie diese ihrerseits in die Ordnung der Dinge schlechthin eingehängt, die Karriere des Dichters als Laufbahn⁶³ gesichert.

⁵⁹ Ebd., S. 697, Z. 3f.

⁶⁰ Schmidt (s. Anm. 20), S. 111.

⁶¹ Vgl. dazu Ulrich Häussermann, Herz, in: Hölderlin-Jb. 11 (1958/60), S. 190–205. – Siehe insbesondere den Entwurf *Frühlingsanfang* (FHA, Bd. 5, S. 740, Z. 10–12).

⁶² »Grundlage solcher Fragen sind freilich gegenteilige Erfahrungen: daß die Dichtung [...] mit Leid verbunden ist und mit Beleidigung« (Gregor Thurmair, *Einfalt und einfaches Leben. Der Motivbereich des Idyllischen im Werk Friedrich Hölderlins*, München 1980, S. 205).

⁶³ Zum Bild der Lebens- (und Lauf-) Bahn vgl. allg. Alfred Doppler, *Das Motiv der »Lebensbahn« in den Dichtungen Friedrich Hölderlins*, in: *Sprachkunst* 1 (1970), S. 70–89.

Der Übergang zu den nächsten Strophen erfolgt in einem argumentierenden Ton, das »Argument« aber erschließt sich erst einer statarisch-retardierenden Lektüre.

»Denn, seit Himmlischen gleich Menschen, ein einsam Wild
Und die Himmlischen selbst führet, der Einkehr zu,
Der Gesang und der Fürsten
Chor, nach Arten, so waren auch

Wir, die Zungen des Volks gerne bei Lebenden,
Wo sich vieles gesellt, freudig und jedem gleich,
Jedem offen, so ist ja
Unser Vater, des Himmels Gott,«

Es ist wohl nicht fehl am Platz, hier zuallererst die komplizierte Konstruktion der dritten Strophe paraphrasierend verständlich zu machen: »Der Gesang« und »der Fürsten / Chor«, beide führen die Menschen und die Himmlischen »der Einkehr zu«. Das parenthetische »Himmlischen gleich« hebt einerseits feierlich das Außerordentliche hervor, das damit den Menschen geschieht, den Menschen, die vorher wild lebten, im Naturzustand als »ein einsam Wild« existierten. Andererseits wird damit die Kongruenz der Vorgänge betont: Sie bilden eine homologe Reihe; die Einkehr der Himmlischen findet so wie die der Menschen statt. Wenn das einleitende »Himmlischen gleich« diese formale Identität herausstellt, so hält das epiphrastisch angefügte »nach Arten« mit Nachdruck die gleichwohl gegebene Differenz fest. Die »Einkehr« wird somit als Ordnung gedacht, in der sich die Elemente als differente erhalten.⁶⁴ Dieser Gedanke der Differenz ist, bezogen auf die Ebene der Ordnungstiftung, in bedeutsamer Weise wiederholt: Nicht allein der »Gesang« sorgt für die »Einkehr«, sondern die ordnungstiftenden Funktionen verteilen sich wiederum in einer Ordnung, in welcher der »Gesang« und »der Fürsten / Chor« sich, »nach Arten«, nebeneinander finden.⁶⁵ Daß die Fürsten hier als »Chor« erscheinen, entspricht zum einen einer Tradition der Ständedidaxen, in welchen »Chor« ein Synonym für »Stand«

⁶⁴ »Einkehr« entbehrt, etwa als »Einkehr des Gemüthes«, natürlich nicht religiöser Konnotationen. Vgl. Joachim Heinrich Campe, Wörterbuch der Deutschen Sprache, 1. Tl., Braunschweig 1807, S. 854f., wo der Terminus in dieser Bedeutung der »Sprache der Glaubensschwärmer« zugerechnet wird.

⁶⁵ Ich lese »nach Arten« also im Bezug auf Objekt und Subjekt des in Frage stehenden Nebensatzes (anders Schmidt [s. Anm. 20], S. 128, Anm.). M.E. kann »nach Arten« sehr wohl im Sinn von »jedes in seiner Art« verstanden werden und dann auch den Gesang und die Fürsten meinen (so auch Beißner, StA, Bd. 2,2, S. 539, Z. 12ff.).

darstellt.⁶⁶ Durch die Konjunktion von »Chor« und »Gesang« wird zum anderen konnotiert, daß die Fürsten als – wie zum harmonischen Chor – geeinte ihrerseits die Funktion des Gesangs erfüllen.⁶⁷ Diese Auflösung der zunächst fast verwirrenden Fügungen der dritten Strophe läßt den Sinn von deren Komplexität erkennen: Die syntaktische ist der sachlichen Verschränkung der angesprochenen Verhältnisse analog gebildet, in welchen doch jedem Moment seine festumrissene Stelle zukommt. Der die Bestimmungen der beiden Eingangstropfen begründende Ausgriff in die Vergangenheit bietet so in höchst prägnanter Form den Topos von der ursprünglich kulturkonstitutiven Funktion der Kunst und insbesondere der Dichtung dar. Daß sie diese Funktion erfüllt, daß der Gesang zur Einkehr »führet«, zitiert jedoch – das »seit« sagt es deutlich – kein historisches Präsens, sondern wird nachhaltig festgesetzt als unüberholbare Präsenz.⁶⁸ Seit jene Einkehr organisiert ist, heißt es entsprechend, imperfektivisch: »waren auch // Wir«, die Dichter, im Kontext des geselligen Lebens. In ihn gehören die Dichter, in ihm können sie »gerne« sein, da der Gesang für das gesellige Leben selbst konstitutiv ist.⁶⁹

Dieses Konstitutionsargument mit seinen Fassungen in *Muth des Dichters* und *Dichtermuth* zu vergleichen, gibt – wiederum ex negativo – zusätzlichen Aufschluß über seine in *Blödigkeit* vorliegende Gestalt. Nicht umsonst wurde erwogen, Orpheus »Vater« zu nennen,⁷⁰ und hieß Apollo schließlich »Unser Ahne«.⁷¹ Mit der Berufung auf sie reihte der

⁶⁶ Vgl. Otto Gerhard Oexle/Werner Conze/Rudolf Walther, Art. »Stand, Klasse«, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck, Bd. 6, Stuttgart [erscheint demnächst], Abschn. V.

⁶⁷ Siehe zu diesem positiven Bild vom Fürsten bei Hölderlin auch Jochen Schmidt, Hölderlins hermetisch-geschichtsphilosophische Hymne »Der Einzige«. Erstmalige Dechiffrierung der zweiten Fassung, in: Jb. d. dt. Schillergesellschaft 31 (1987), S. 163–198, hier S. 190f.

⁶⁸ Sicher ist »Chor« als das friedliche Verhältnis der Fürsten auch als utopische Kategorie zu verstehen – aber eben nur auch. Denn mit der »Einkehr« qua »Gesang« ist ja ebenfalls nicht gemeint, daß die Menschen nun zu einer unaufhörlich singenden Gemeinde schlechthin vereinigt seien. Vgl. Beißners Kommentar, StA, Bd. 2,2, S. 539. – Ganz anders Lüders, der, aus mir unerfindlichen Gründen, aus der letzten Strophe der Ode glaubt ableiten zu können: »Der Weg geht erst »der Einkehr zu«. Die Götter sind noch fern.« (Friedrich Hölderlin, Sämtliche Gedichte, Studienausgabe, hg. u. komm. v. Detlev Lüders, Bad Homburg 1970, Bd. 2, S. 232)

⁶⁹ In Benjamins Worten: »Bestimmend und bestimmt erscheint der Dichter unter den Lebendigen.« (Benjamin [s. Anm. 20], S. 115)

⁷⁰ FHA, Bd. 5, S. 693 (*Dichtermuth*, lineare Textdarstellung IID, Z. 19a).

⁷¹ Ebd., S. 698 (*Dichtermuth*, konstituierter Text IIID, Z. 16). Vorher hatte es »König«, dann »Vater« geheißt (ebd., S. 695; lineare Textdarstellung IIIA, Z. 6f.).

Dichter sich typologisch ein in eine mythische Genealogie. Apollo verehrten die Griechen als den »Gott der Musik«, ⁷² den »Vorsteher der Musen«, ⁷³ den Meister und selbst Erfinder der »Dicht- und Redekunst«. ⁷⁴ Und insbesondere Orpheus, der seinerseits von Apollo seine Leier empfangen hat, erscheint unter diesem Gesichtspunkt als Gestalt, in der die dichterischen und kulturstiftenden Leistungen aufs engste miteinander in Beziehung stehen. Nicht nur erzählt der Mythos, daß ihm das Opfer, die Schrift und sämtliche Wissenschaften zu verdanken seien; er gilt zugleich als Erfinder des Hexameters, und sein Gesang soll bekanntlich von derart außerordentlicher Schönheit gewesen sein, daß er »nicht nur die Menschen, sondern auch die wilden Thiere« so beeindruckte, daß sie ihm bewundernd lauschten und folgten. ⁷⁵ Die christlich-aufklärerische Deutung des Mythos interpretiert, der Gesang des Orpheus habe »Sittenverbesserung« bewirkt. ⁷⁶ Der Sänger sei, so Hederich, mit seinen Kenntnissen aus der Fremde nach Griechenland gekommen:

»Weil nun hieselbst alles noch roh und unwissend gewesen, so konnte er sich durch seine Beredsamkeit, Musik und andere Künste gar leicht in eine solche Achtung setzen, daß er hernach für einen Fürsten und König gehalten worden«. ⁷⁷

Und gegen »gezwungene Vergleichen« mit Moses und David gewendet fährt er fort, der Dichterstürze lasse sich, ganz allgemein,

»gar leicht auch als ein Mann vorstellen, welcher andern mit seinen Wissenschaften zu dienen gesucht, zuförderst aber Recht und Gerechtigkeit [...] hervor zu bringen getrachtet habe.« ⁷⁸

Das muß mitgedacht werden, wenn man in *Muth des Dichters* liest, Orpheus sei von »edlem Beruf« gewesen. ⁷⁹ Denn der Rückgriff auf den Orpheus-Mythos hat zum Horizont jene Idee, die die Frühromantiker und das sog. älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus unter dem Begriff einer »neuen Mythologie« formulierten ⁸⁰ und die Hölderlin

⁷² Art. »Apollo«, in: Hederich (s. Anm. 26), Sp. 327–347, hier Sp. 332.

⁷³ Ebd., Sp. 345.

⁷⁴ Holl (s. Anm. 30), S. 84.

⁷⁵ Art. »Orpheus«, in: Hederich (s. Anm. 26), Sp. 1811.

⁷⁶ Eschenburg (s. Anm. 25), S. 157.

⁷⁷ Art. »Orpheus«, in: Hederich (s. Anm. 26), Sp. 1819.

⁷⁸ Ebd., Sp. 1820.

⁷⁹ FHA, Bd. 5, S. 688 (konstituierter Text I B, Z. 32).

⁸⁰ Vgl. dazu Manfred Frank, Die Dichtung als »Neue Mythologie«, sowie Karl Heinz Bohrer, Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie, beides in: Bohrer (Hg.), Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt/M. 1983, S. 15–40 bzw. S. 52–82.

selbst aus der Notwendigkeit einer »höhere[n] Aufklärung« zu begründen suchte,⁸¹ jene Idee, welche freilich auch der – als ›Spätaufklärung‹ ihrer selbst unsicher und reflexiv gewordenen – Aufklärung bereits nicht fremd war: daß der Poesie zuzumuten sei, als Remedium gegen die unter dem bedrohlichen Bild des Maschinenmäßigen begriffenen modernen Differenzierungsphänomene zu wirken. So steht etwa Johann Georg Schlosser im manche Punkte der späteren, prominenten Programme vorwegnehmenden Aufsatz *Ueber die Dichtkunst* nicht an, seinem »Plan« einer neuen »Erziehungs=« und »Regierungs=Form« zufolge kurzerhand für die Dichter »den ersten Posten neben den Priestern« vorzusehen,⁸² mit dem erklärten Ziel, auf diesem Wege den »viele[n] Prosaische[n] Menschen«⁸³ wieder »die Verwandtschaft der Götter und der Menschen« fühlbar zu machen.⁸⁴ Orpheus erscheint als Kronzeuge dieses Projekts, als historisches Exempel, »womit man beweisen kan, daß die Poesie mehr über die Menschen vermogte als die Vernunft.«⁸⁵

Auch in den *Dichtermuth*-Fassungen steht der Bezug auf den Orpheus-, dann auf den Apollo-Mythos im Zusammenhang mit der Beglaubigung der gesellschaftskonstitutiven und -integrativen Aufgabe der Dichtung. Und wenn es dort zunächst heißt, die Dichter »sängen / [...] jedem den eignen Gott«,⁸⁶ so nimmt Hölderlin damit aus dem *Fragment philosophischer Briefe* Formulierungen wieder auf

»über die Vereinigung mehrerer zu einer Religion, wo jeder seinen Gott und alle einen gemeinschaftlichen in dichterischen Vorstellungen ehren, wo jeder sein höheres Leben und alle ein gemeinschaftliches höheres Leben, die Feier des Lebens mythisch feiern.«⁸⁷

Diejenige Fassung von *Dichtermuth* dann, welche den Vergleich mit dem »Sonnengott« durchführt, wendet sich der Frage nach dem Ort des so apostrophierten »gemeinschaftliche[n] höhere[n] Leben[s]« zu und bestimmt ihn als den der Geselligkeit, des Umgangs, »Wo sich vieles

⁸¹ FHA, Bd. 14, S. 48 (*Fragment philosophischer Briefe*).

⁸² Johann Georg Schlosser, *Ueber die Dichtkunst*, in: ders., *Kleine Schriften*, 6. Tl., Basel 1793, S. 381–389, hier S. 388. – »Die ersten Dichter waren Priester,« notierte der mit Hölderlin befreundete Heinse zu Beginn der 80er Jahre (Wilhelm Heinse, *Aphorismen*, in: ders., *Sämtliche Werke*, hg. v. Carl Schüddekopf, Bd. 8,2, hg. v. Albert Leitzmann, Leipzig 1925, S. 29).

⁸³ Schlosser, ebd., S. 384.

⁸⁴ Ebd., S. 389.

⁸⁵ Ebd., S. 382. – Vgl. auch die »dichterische« Verteidigung der Dichtkunst unter Berufung aufs *aureum saeculum* bei Tacitus, *Dialogus de oratoribus* 12, 4.

⁸⁶ FHA, Bd. 5, S. 694 (*Dichtermuth*, konstituierter Text IIb, Z. 15f.).

⁸⁷ FHA, Bd. 14, S. 49, Z. 18–21.

gesellt, freudig und jedem hold, / Jedem offen«. ⁸⁸ Das ist der Einsatz des zentralen Topos von Zärtlichkeit und Empfindsamkeit, die ihrerseits in Apollo ihren Ahnen sehen konnten. Apollos musikalisches Wirken nämlich, so faßt Johann Andreas Cramers Gedicht, welches die *Wirkungen des Umganges mit andern* besingt, dieses Verhältnis, befreit den Menschen aus einem Zustand, in welchem er als »Thiermensch« ⁸⁹ existierte:

»Man sah die Sterblichen noch in den Wäldern ziehen,
Und irrend und zerstreut vor andern Menschen fliehen.
Ihr Kleid war eine Haut, ihr Blick und Antlitz wild,
Und furchtbar die Gestalt und selbst des Schreckens Bild.
In Klüften schliefen sie.« ⁹⁰

Mit der Hirtenzeit des von Zeus unter die Menschen verbannten »Dichtergott[s] Apoll« ⁹¹ findet diese grausame Epoche zu einem Ende; denn seine göttliche Musik inauguriert den zärtlichen Umgang, die Menschen werden »froh«:

»Die Sitten wurden hold, es naherten sich ihnen
Die fromme Redlichkeit, die Sanftmuth in den Minen.
Man konnte keinen Kampf, als nur den süßen Streit
Der Freundschaft und der Treu, der Lieb und Zärtlichkeit.« ⁹²

Bei aller Unvergleichbarkeit der poetischen Form bleibt doch nicht verborgen, daß Hölderlin in der zweiten Fassung der *Dichtermuth*-Ode, bis in Einzelheiten der Diktion hinein, sich diesen Topos zu eigen macht: der Gesang wird »Friedenathmend«, wird »frommend in Laid und Glück« genannt, die »Sänger des Volks« und ihr geselliger Umgang heißen »freudig und jedem hold«, Apollo gönnt »den fröhlichen Tag«. ⁹³ – Dieser Rückblick auf die *Dichtermuth*- Fassungen läßt sich dahingehend zusammenfassen: Die mythische Urkunde, welche mit den Zeugnissen von den kardinalen einigenden, zivilisierenden Leistungen der Dichtergottheit sowie der ihm nacheifernden heroischen Gründergestalt vorliegt, bildet das Formular, in das der Dichter den Legitimationstitel für die Dichtkunst seiner Gegenwart einträgt. Kraft der vergegenwärtigten Berufung auf jene Vorzeit, deren Bild empfindsam abgetönt erscheint, soll der Mut des Dichters gerechtfertigt sein.

⁸⁸ FHA, Bd. 5, S. 698 (*Dichtermuth*, konstituierter Text III D, Z. 14f.).

⁸⁹ Johann Andreas Cramer, *Die Wirkungen des Umganges mit andern*, in: *Belustigungen des Verstandes und des Witzes*, Bd. 4, Leipzig 1744, S. 130–138, hier S. 136.

⁹⁰ Ebd., S. 137.

⁹¹ Ebd., S. 136.

⁹² Ebd., S. 138.

⁹³ FHA, Bd. 5, S. 698 (konstituierter Text III D, Z. 10–17).

In *Blödigkeit* rückt demgegenüber der Akzent weg von den Funktionen und hin auf ihre Funktion. Die Benennung mythischer Kronzeugen ist der Darstellung des von ihnen gestifteten Instituts gewichen. Im Vordergrund steht dessen gegenwärtiger Aufbau. Und wenn in *Blödigkeit*, da nun allerdings »ein ganz anderer Kanon der Gestalten dieses Gedicht durchzieht,«⁹⁴ noch an Griechisches gedacht werden soll, so wäre auf Gottheiten von ganz anderem Abstraktionsgrad hinzuweisen: auf die Göttin Themis vor allem, welcher es Homer zufolge zukommt, »die Götter zum Rat zu berufen«,⁹⁵ und die in gleicher Weise auch »die Menschen zum Rat versammelt«,⁹⁶ von der also gesagt werden kann, daß sie Menschen wie »Himmlische« der Einkehr zuführe, nämlich zum befriedenden und friedlichen beratenden »Conventus«. ⁹⁷ Doch finden die Ordnungsgottheiten keine Erwähnung, weder Themis noch die in engem Bezug zu ihr stehende Nemesis.⁹⁸ Statt ihrer gilt die Konzentration den ihre Funktionen betreuenden Einrichtungen: »Gesang« und »Chor« der Fürsten – auseinandergehalten und nicht in eins fallend wie in der Figur des Dichterfürsten Orpheus. Indem sie eine dieser Einrichtungen, den Gesang, bedienen, ist der Beruf der Dichter sichergestellt. Mit dem »auch // Wir« – im Strophenenjambement in der Mitte des Gedichts – situiert sich das dichterische Ich in diesem Funktionszusammenhang, der als solcher pointiert ist, wenn die Dichter, die in der vorangegangenen Fassung »Sänger« hießen, jetzt durch das kühne synekdochische Bild vorgestellt werden als »Zungen des Volks«. Die Ord-

⁹⁴ Benjamin (s. Anm. 20), S. 113.

⁹⁵ *Ilias* XX, 4 (zit. n.: Homer, *Ilias*. Odyssee, in der Übertragung von Johann Heinrich Voß, München 1976, S. 346).

⁹⁶ *Odyssee* II, 69 (zit. n. der Voß-Übersetzung [s. Anm. 95], S. 455).

⁹⁷ Vgl. Art. »Themis«, in: Hederich (s. Anm. 26), Sp. 2333–2337, hier Sp. 2334f.: »Sie sollen den Menschen zuerst die Kunst zu wahrsagen, die Ceremonien des Gottesdienstes, die Gesetze und alles, was zur Rechtsprechung und Unterhaltung des Friedens dienet, gewiesen haben.« – In Hölderlins etwa gleichzeitig mit der Ode *Blödigkeit* entstandenen Anmerkungen zu Pindarfragmenten heißt der Mensch »ein Sohn der Themis«, da »an den Spuren der alten Zucht, der Gott und der Mensch sich wiedererkennt, und in Erinnerung ursprünglicher Noth froh ist da, wo er sich halten kann.« (*Die Asyle*, StA, Bd. 5, S. 288, Z. 13–18) Diese Stellung der Themis stimmt zur Tendenz der wachsenden Bedeutung von Kategorien des Halts und des Gesetzes, die man an Hölderlins spätem Werk beobachtet hat; dazu: Jochen Schmidt, *Hölderlins letzte Hymnen*. »Andenken« und »Mnemosyne«, Tübingen 1970, S. 9f., Anm.

⁹⁸ Deren Attribut in der fünften Strophe erahnt werden kann: das Zaumzeug – welches freilich dort, als »Gängelbände«, dem christlichen Gott in die Hand gegeben ist. – In diesem Zusammenhang gilt natürlich ganz besonders, was Beißner gelegentlich der *Friedensfeier* bemerkte: »Der positive, mythologische Name würde alles zerstören.« (Friedrich Beißner, *Hölderlins Götter*, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1969, S. 21)

nung aber, die zu stiften und zu erhalten Funktion der Dichtung ist und derzufolge die Dichter »gerne bei Lebenden« sind, wird – wiederum, jetzt aber in sehr verändertem Ton – ausgewiesen als diejenige, welche die empfindsame Gesellschaftsutopie entwarf: »freudig und jedem gleich, / Jedem offen« gesellen sich die Menschen in ihr. Damit erscheint zwar gegenüber *Dichtermuth* die Emphase des Lieblichen erheblich gemindert, doch um so deutlicher tritt eben deshalb, fern aller Sentimentalität, fast streng, fast spröde, die Struktur der Ordnung selbst in ihren formalsten Merkmalen hervor: Gesellschaft ist Geselligkeit,⁹⁹ in der die Menschen einander »freudig«, »gleich«, »offen« begegnen, ist konversierende Interaktion, in der die Teilnehmer sich sympathisierend, symmetrisch, aufrichtig miteinander ins Verhältnis setzen. Daß die Attributionsbezüge dieser Bestimmungen sowohl auf die Gesellung der Menschen als auch auf die Dichter und gleicherweise auf »des Himmels Gott« gehen, unterstreicht die zentrale Stellung dieses Gedankens im Gedicht. Darin, daß mit der alten und guten Ordnung der Konversation zu rechnen, daß auf sie als Konvention Verlaß sei, liegt die *Conditio sine qua non* der Ode und damit des Dichters, der nach der Konvenienz seines Tuns fragt. Nur unter der Voraussetzung der als Konvention präsenten Tradition »konvenieren« ihm die Verhältnisse und diese seiner Dichtung.

Diesen Sachverhalt bestätigt auf merkwürdige Weise, was sich an der Gestaltung der Interpunktion in den beiden mittleren Strophen beobachten läßt.¹⁰⁰ Auch sie setzt nämlich in subtiler Manier auf Konvention. Denn es ist kein Zufall, daß an genau denjenigen Stellen ein Komma fehlt, an denen es der Erfassung des Sinns der verwickelten Fügungen nur allzu dienlich wäre, an denen aber zugleich ein Hebungsprall stattfindet, der damit an die Stelle eines zäsurierenden schriftlichen Zeichens tritt. So im jeweils ersten Asklepiadeus beider Strophen: »Dënn, seÿt Hïmmlichẽn gleich / Mënschẽn, ein einsãm Wild«, so ist der Beginn der dritten und der der vierten Strophe ist folgendermaßen zu lesen: »Wïr, die Züngẽn des Vølks / gërnẽ bei Lëbëndẽn,«. ¹⁰¹ Es ist denkbar und auch

⁹⁹ Vgl. Manfred Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, 1. Tl., Frankfurt/M. 1982, S. 272ff.

¹⁰⁰ Ich folge dem Fingerzeig bei Benjamin (s. Anm. 20), S. 117. Vgl. die Ausführungen zu Benjamins Konzept des »Gedichteten« bei Peter-André Alt, *Das Problem der inneren Form. Zur Hölderlin-Rezeption Benjamins und Adornos*, in: *DVJs* 61 (1987), S. 531–562, hier S. 533ff.

¹⁰¹ Beißner bringt ein Komma als Emendation nach »Zungen des Volks«: *StA*, Bd. 2, 1, S. 66, Z. 13.

un ja ...

wahrscheinlich, daß die Kommata hier zuallererst deshalb fortgelassen wurden, um eine unschöne Häufung zu vermeiden. Daß aber so verfahren wird, macht deutlich, daß die Konvention, von der die Rede ist, als Bedingung für die Rezeption des Gedichts fungiert: Zum einen signalisiert die Form selbst, in der die Strophen vom »Gesang« sprechen, daß diese Metapher in jedem Fall auch *proprie* zu verstehen ist.¹⁰² Zum anderen wird die technische Versiertheit eines Publikums vorausgesetzt, das eben dies bemerkt. Wer über sie nicht verfügt, vermag nur »versificirte Radottagen«¹⁰³ zu lesen.

Als Begründung für die Gegebenheit der Konvention findet die nächste Strophe zum Verweis auf die providentielle Ordnung der Dinge. Dies geschieht, indem das locker anreihende »so ist ja« die Analogie zum himmlischen Vater, zum christlichen Gott herstellt:

»so ist ja
Unser Vater, des Himmels Gott,
Der den denkenden Tag Armen und Reichen gönnt,
Der, zur Wende der Zeit, uns die Entschlafenden
Aufgerichtet an goldnen
Gängelbanden, wie Kinder, hält.«

Die Ode wechselt in ein Präsens, das jetzt als Allgegenwart gesehen werden kann. Denn Gott selbst »gönnt« die eine Ordnung, in der die Verschiedenen – Arme und Reiche – ihren Platz haben.¹⁰⁴ Auch die, denen die Aufmerksamkeit, das Bewußtsein schwindet, werden von ihm in ihr erhalten.¹⁰⁵ Das Bild der an Gängelbanden gehaltenen Kinder, pietistischer Herkunft,¹⁰⁶ stellt zum einen das Verhältnis des gütig-leitenden Gottes zu den Menschen dar. Zum anderen evoziert, indem die Gängelbände golden genannt werden, dieses Bild dasjenige von der *aurea catena*. Damit bringt Hölderlin auf unmißverständliche Weise die bedeutende, in den Theodizee-Versuchen des 18. Jahrhunderts forcierte

¹⁰² Vgl. Theodor W. Adorno, Satzzeichen, in: Akzente. Zeitschrift für Dichtung 3 (1956), S. 569–575, hier S. 575.
¹⁰³ So eine mit R. L. unterzeichnete Rezension der *Nachtgesänge*, in: Der Freimüthige, 7. 9. 1804 (Nr. 179), zit. n. StA, Bd. 7,4, S. 22.
¹⁰⁴ Man lese hierzu auch *Brod und Wein*: »Fest bleibt Eins; es sei um Mittag oder es gehe / Bis in die Mitternacht, immer bestehet ein Maas, / Allen gemein, doch jeglichem auch ist eignes beschieden« (StA, Bd. 2,1, S. 91, Z. 43–45).
¹⁰⁵ »Aufgerichtet« = »getröstet«? – Auch was die Rede von den »Entschlafenden« angeht, ist natürlich die konventionellere Bedeutung »Sterbende« mitzudenken.
¹⁰⁶ Vgl. Hans Bayer, Feingefühl – achtung – ehrfurcht. Zur soziologie des bürgerlichen ethos der goethezeit, in: Wirkendes Wort 28 (1978), S. 406–422, hier S. 408; Schmidt (s. Anm. 20), S. 108f., Anm.

Ordnungsmetapher der alten Welt zum Einsatz, die »große Kette der Wesen«. ¹⁰⁷ Benjamin hat von der »Unzugänglichkeit« dieser Metapher gesprochen; sie wirke »fremd und fast ertötend«. ¹⁰⁸ Dagegen ist festzuhalten, daß um 1800 diesem Bild noch nichts von dem ängstlichen Charakter anhaftet, der es heute so auffällig macht. Im Kontext der in manchem befremdlichen Ode *Blödigkeit* handelt es sich, im Gegenteil, um einen geradezu allgemeinverständlichen Topos; der eine oder andere Blick in zeitgenössische populär-erbauliche Literatur läßt daran keinen Zweifel. ¹⁰⁹ Auch die Kreuzung der Gängelbandmetapher mit der der Wesenkette ist nicht originell, sondern gerade konventionell, ¹¹⁰ und das ist dem Sinn dieser Zeilen alles andere als äußerlich. Das beide Vorstellungen kombinierende erhabene Denkbild versichert einer Kontinuität durch große umwälzende Ereignisse, durch die »Wende der Zeit« hindurch, durch eine Zeit, die den einzelnen – »Entschlafenden« – als bedrohlicher Ordnungsverlust erscheinen kann. ¹¹¹ Das scheinbar schlechthin kontingente Geschehen erweist sich als intelligibel aus dem Gesichtswinkel des providentiellen Zusammenhangs, den Gottvater den Menschen als »denkenden Tag« gewährt. Wenn Hölderlin sich hier der traditionellen Ordometaphorik bedient, so versteht es sich, daß damit ebensowenig ans Ancien régime gedacht ist wie mit Rousseaus Mahnung, der Einzelmensch solle sich auf den ihm angewiesenen Ort in der »chaîne des êtres créés« besinnen. ¹¹² Der sich als Kette der Wesen glie-

¹⁰⁷ Welche Konfigurationen dieses Bild in Hölderlins Werk durchläuft, zeigt Jens Hoffmann, *Das Problem und die Bilder der Lebensbewahrung in Hölderlins Dichtung. Vorarbeiten zur Strukturbestimmung der Bildwelt Hölderlins*, Diss. Hamburg 1956, S. 182ff. u. LXXVIIff.; zu *Dichtermuth* und *Blödigkeit* ebd., S. 184ff. Insbesondere sei hier hingewiesen auf die gnomischen Verse in *Der Einzige*: »Immerdar / Bleibt diß, daß immergekettet alltag ganz ist / Die Welt.« (Zit. n. Dietrich E. Sattler, *Friedrich Hölderlin. 144 fliegende Briefe, Darmstadt-Neuwied 1981, Bd. 1, S. 297, Z. 87–89*; vgl. auch die oben, Anm. 46, genannten Stellen aus *Pathmos*.)

¹⁰⁸ Benjamin (s. Anm. 20), S. 121.

¹⁰⁹ Siehe z. B.: Heinrich Goswin eines noch lebenden Mannes Leben und Schicksale, Stuttgart 1792, S. 74; Gotthelf Wilhelm Christoph Starke, *Gemälde aus dem häuslichen Leben und Erzählungen*, Bd. 3, Berlin 1801, S. 156.

¹¹⁰ Vgl. Karl Grosse, *Ueber das Erhabene*, Göttingen u. Leipzig 1788, S. 109f.

¹¹¹ Schmidt (s. Anm. 20), S. 126, sieht in der Formulierung »Wende der Zeit« m. E. zu vorbehaltlos eine Chiffre für die Französische Revolution. Sicher kann damit nur ein epochaler Vorgang gemeint sein; doch es ist die Frage, was zum Zeitpunkt der Entstehung von *Blödigkeit*, 1803/4, die Französische Revolution, was das Konsulat Napoleons für Hölderlin bedeuten konnte. Vgl. dazu Kurz (s. Anm. 15), S. 133.

¹¹² Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'Éducation*, in: ders., *Œuvres Complètes* (Pléiade), hg. v. Bernard Gagnebin u. Marcel Raymond, Bd. 4, Paris 1969, S. 241. – Gleichwohl ist in der Ode *Blödigkeit*, welche die Fürsten, soweit sie ihrer Bestimmung folgen, in die Kette der Wesen einreihet, ein merklich affirmativer Akzent gesetzt.

dernde Ordo ist statt dessen vorzustellen als eine Art Sophrosyne der Welt; eine Besonnenheit, welche Bestand hat, auch wenn die einzelnen die ihre verlieren.¹¹³ Die Reflexion der Möglichkeit dichterischer Existenz führt mithin auf die Idee eines metaphysischen, seiner Natur nach nicht weiter explizierbaren Zusammenhangs, der seinerseits nur wieder dichterisch vorgestellt werden kann. Mit dieser selbstreferentiellen Figur kommt in der fünften Strophe die in der ersten einsetzende Verweigungsbewegung zu einem Ende.

Das ist nicht das Ende der Ode. Es folgen die Verse:

»Gut auch sind und geschickt einem zu etwas wir,
Wenn wir kommen, mit Kunst, und von den Himmlischen
Einen bringen. Doch selber
Bringen schikliche Hände wir.«

Im Gegensatz zum erhabenen Duktus der vorhergegangenen Strophe übt die das Gedicht beschließende eine extremer kaum denkbare Zurückhaltung. Diese trägt zwar merklich Züge von Understatement, doch der Übergang zum neuen Ton setzt eine wichtige Zäsur im Gedicht.¹¹⁴ Sie ähnelt derjenigen, welche in der ersten Strophe mit der Aufforderung, »Baar ins Leben« zu treten, gegeben ist. Es wird hier eine Summe gezogen, das verdeutlichen die Rückverweise, vor allem die Wiederaufnahme des zentralen »auch // Wir« sowie die Reformulierung des in der zweiten Strophe mit den Worten »gelegen« und »gereimt« bezeichneten passenden Verhältnisses des Dichters zur Umwelt, nun als »Gut« und

¹¹³ Die Vermutung, daß mit der Prägung »denkende[r] Tag« auf Sophrosyne, präreflexives Wissen des Wissens, Besonnenheit, angespielt und diese als Prinzip des Allzusammenhangs dargestellt wird, läßt sich durch die Beobachtung stützen, daß Hölderlins Werk andernorts ähnliche Bildungen aufweist: So steht etwa in *Brod und Wein* »der oberste Gott« in Analogie zum »besonnene[n] Tag« (StA, Bd. 2,1, S. 90, Z. 24); in der dritten Fassung von *Griechenland* heißt es: »Lauter Besinnung aber oben lebt der Aether.« (StA, Bd. 2,1, S. 257, Z. 19) Und in *Der Archipelagus* erscheint »die Sonne des Tages« als »die Dichtende« (StA, Bd. 2,1, S. 104, Z. 35 u. 38). Vgl. auch die Interpretation des zweiten Briefes an Böhlendorff, von Ende 1802, bei Schmidt (s. Anm. 20), S. 141ff. — Übrigens finden sich in den *Teplitzer Fragmenten* (1798) des Novalis ganz parallele naturphilosophische Spekulationen: »Licht ist Symbol der ächten Besonnenheit. Also ist Licht der Analogie nach — Action — der Selbstrührung der Materie. Der Tag ist also das Bewußtsein des Wandelsterns«; und: »Licht ist Vehikel der Gemeinschaft — des Weltalls — ist die ächte Besonnenheit in der geistigen Sphäre nicht ebenfalls?« (Novalis, Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs, hg. v. Hans-Joachim Mühl u. Richard Samuel, Bd. 2, München—Wien 1978, S. 407f.)

¹¹⁴ Zu Hölderlins Konzeption der Zäsur als »Erinnerung« und einheitsstiftendes Moment siehe allg. Bernhard Lypp, *Ästhetischer Absolutismus und politische Vernunft. Zum Widerstreit von Reflexion und Sittlichkeit im deutschen Idealismus*, Frankfurt/M. 1972, S. 246ff.

»geschickt«. In knappen Worten resümiert der Dichter die Bestimmung des Dichterberufs, der mit allem Nachdruck als Beruf herausgestellt wird, als ein Beruf unter anderen, von selbstverständlicher Legitimität und mit alles andere als chimärischen, vielmehr festliegenden Aufgaben, so daß er recht eigentlich als »Lauf=Bahn« im traditionellen Sinn, nämlich als abgegrenzter »Umfang von Gegenständen, mit welchen wir uns beschäftigen«,¹¹⁵ vorliegt. Das ist zunächst gesagt, wenn es heißt, »auch« die Dichter seien zu etwas gut, zu etwas geschickt. Dem Sinn und der Diktion nach entspricht die Aussage Hölderlins Überlegungen in den späten *Anmerkungen zum Oedipus*, in denen aus der Notwendigkeit, »den Dichtern, auch bei uns, eine bürgerliche Existenz zu sichern,« gefolgert wird, man müsse der Poesie »zur *μηχανη* der Alten« verhelfen. Zu ungesichert sei die Existenzgrundlage der Werke der Modernen; ihnen fehlten, da sie bislang eher nur »nach Eindrücken beurtheilt worden [sind], die sie machen,« Rezeptionsbedingungen, mit welchen sich exakt rechnen läßt. Dieser Unsicherheit der äußeren Bedingungen korreliere ein Mangel an »Zuverlässigkeit« auf seiten der Produktion, bezogen auf deren technisches Substrat:

»Der modernen Poësie fehlt es [...] besonders an der Schule und am Handwerksmäßigen, daß nemlich ihre Verfahrensart berechnet und gelehrt, und wenn sie gelernt ist, in der Ausübung immer zuverlässig wiederholt werden kann. Man hat, unter Menschen, bei jedem Dinge, vor allem darauf zu sehen, daß es Etwas ist, d. h. daß es in dem Mittel (*moyen*) seiner Erscheinung erkennbar ist, daß die Art, wie es bedingt ist, bestimmt und gelehrt werden kann. Deswegen und aus höheren Gründen bedarf die Poësie besonders sicherer und charakteristischer Prinzipien und Schranken.«¹¹⁶

Von den »höheren Gründen« sei vorläufig abgesehen, auf sie wird gleich zurückzukommen sein. Wichtig ist hier zuallererst die schroffe Wendung sowohl gegen jedes emphatische Geniekonzept als auch gegen dessen Kehrseite, den Allgemeinplatz, daß sich Dichtung nicht lehren und Dichter sich nicht bilden ließen.¹¹⁷ Und es ist gar nicht einzusehen, warum man häufig glaubt, Hölderlin in diesem Zusammenhang gegen die Zumutung verteidigen zu müssen, er könne mit seinem Ruf nach der »*μηχανη*« etwas der Gottschedischen Regelpoetik Entsprechendes meinen. Nicht diese selbst natürlich, aber genau Analoges ist gemeint, wenn Hölderlin über einen »gesetzlichen Kalkul« spekuliert, »wodurch das

¹¹⁵ Art. »Lauf=Bahn«, in: Krünitz (s. Anm. 24), Bd. 66 (1797), S. 7.

¹¹⁶ StA, Bd. 5, S. 195.

¹¹⁷ Vgl. Heinrich Bosse, Dichter kann man nicht bilden. Zur Veränderung der Schulrhetorik nach 1770, in: Jb. f. Internationale Germanistik X,1 (1978), S. 80–125.

Schöne hervorgebracht« werden soll:¹¹⁸ ein lehrbares Verfahren, Reproduktion. Wenn in der Schlußstrophe von *Blödigkeit* die Dichter »geschickt« und ihre Hände »schikliche« heißen, so liegt darin eben diese Konnotation von handwerklichem »Geschick«, von Know-how, von mechanischer »Geschicklichkeit«.¹¹⁹ Das läßt sich dahingehend präzisieren, daß sehr deutlich in diesen Versen die »gedoppelte Geschicklichkeit«¹²⁰ angesprochen ist, welche der Rhetoriklehre zufolge die *Virtus dispositionis* ausmacht: »schikliche Hände« bezieht sich aufs Treffen des inneren, »geschickt einem zu etwas« auf das des äußeren *Aptums*. Mehr noch: mit dieser letzteren Wendung, »einem zu etwas«,¹²¹ verwandelt sich die Ode die Sprache der utilitaristischen Aufklärung an. War in der Mitte des Gedichts bereits die Position des Dichters in der Rolle des Agenten des für die menschliche Konversation konstitutiven Gesangs und damit als Verhältnis gesehen worden, wird dieses nun explizit und kraß als funktionale Relation formuliert. Die knappe Prägung spielt, für das zeitgenössische Publikum deutlich erkennbar, auf jene Theorien an, die am Ende des 18. Jahrhunderts versuchten, die Kategorie der Geschicklichkeit als »Brauchbarkeit« zu respezifizieren, um damit eine Formel zu gewinnen, mittels derer sich das vom je einzelnen einzunehmende Verhältnis zur Gesellschaft bestimmen ließe. Auch dieses Denken verstand sich übrigens in entschiedener Absetzung vom Geniekult,¹²² es war geprägt von der Intention, auf »Vollkommenheit« gehenden Ansprüchen des Einzelmenschen funktionale Restriktionen entgegenzusetzen.¹²³ Dabei galt dann »Brauchbarkeit zu irgend einem bestimmten

¹¹⁸ StA, Bd. 5, S. 195.

¹¹⁹ Art. »Geschicklichkeit«, in: Krünitz (s. Anm. 24), Bd. 17 (1788), S. 474: »Der Zustand, da eine Sache zu einer gewissen Arbeit geschickt oder tüchtig ist. Er besitzt alle zu diesem Amte nöthige Geschicklichkeit.« Art. »Geschick«, ebd.: »von schicken, ordnen fügen, die zur Erreichung einer Absicht nöthige Eigenschaft habend.«

¹²⁰ Art. »Conversation«, in: Johann Georg Walch, *Philosophisches Lexicon* [...], 4. Aufl., Leipzig 1775, 1. Tl., Sp. 638–641, hier Sp. 638. – Unter diesem Gesichtspunkt hält das »Doch« der vorletzten Zeile von *Blödigkeit* die beiden Seiten der Sache auseinander.

¹²¹ Schmidt (s. Anm. 20), S. 131, sieht darin eine »wörtliche Reproduktion« des *πρόσ τι* bei Aristoteles. Das ist mit der hier vorgeschlagenen Lektüre zwar kompatibel; entscheidend scheinen mir aber die Valenzen im Kontext der zeitgenössischen Semantik zu sein.

¹²² Dazu: Wolfgang Dreßen, *Die pädagogische Maschine. Zur Geschichte des industrialisierten Bewußtseins in Preußen/Deutschland*, Frankfurt/M.–Berlin–Wien 1982, S. 166f.

¹²³ Vgl. etwa Peter Villaume, *Ob und in wie fern bei der Erziehung die Vollkommenheit des einzelnen Menschen seiner Brauchbarkeit aufzuopfern sey?*, in: Joachim Heinrich Campe (Hg.), *Allgemeine Revision des gesammten Schul- und Erziehungswesens von einer Gesellschaft praktischer Erzieher*, 3. Tl., Hamburg 1785, S. 435–616, hier S. 471

Geschäfte« als ausschlaggebender Orientierungswert,¹²⁴ und gegen Positionen, denen man – mehr oder weniger polemisch – unterstellte, sie wollten »aus Allen Alles machen«, räsonierte man:

»Aber etwas kann aus jedem werden, und dis Etwas muß man aus ihm machen, wenn man gehörig für sein Wohl und für das Wohl der Gesellschaft wozu er gehört sorgen will.«¹²⁵

Die Wendung der Schlußstrophe von *Blödigkeit*, »auch« die Dichter seien »zu etwas« gut, spricht diese Sprache, und offenbar ist damit mehr gegeben als nur bloße Ironie¹²⁶ – die Parallele in den Oedipusanmerkungen: »Man hat, unter Menschen, bei jedem Dinge, vor allem darauf zu sehen, daß es Etwas ist«,¹²⁷ verdeutlicht das ebenso wie der zusammenfassende Rückbezug auf die Explikation des Dichterberufs in der Ode, welche ja ihrerseits dessen Funktion im Zusammenhang der »Lebenden« herausstellt. Es versteht sich freilich, daß nichts Hölderlin ferner liegen könnte, als hier die Optionen einer philanthropischen »Verstandesaufklärung« beglaubigen zu wollen. Zwar spricht er deren Sprache, doch nicht ohne zugleich – in dieser Sprache – das von ihr Ausgeschlossene, das in ihr nicht Denk- und nicht Sagbare zur Evidenz zu bringen. Denn die Verse spielen ein Spiel mit dem Doppelsinn von »geschickt«, indem sie zugleich mit »Geschick« im Sinn von »Geschicklichkeit« die andere Bedeutung mitklingen lassen, welche mit »Anordnung der menschlichen Begebenheiten in der Welt, sofern sie von einem höhern Wesen herrühren,«¹²⁸ umschrieben werden kann. Die Dichter erfüllen in der Ausübung ihres Berufs gleichzeitig eine höhere Mission, sie folgen einer

u. allg. Niklas Luhmann, Theoriesubstitution in der Erziehungswissenschaft: Von der Philanthropie zum Neuhumanismus, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 2, Frankfurt/M. 1981, S. 105–194.

¹²⁴ Christian Garve, Ueber Gesellschaft und Einsamkeit, Bd. 2 [= ders., Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben, 4. Tl.], Breslau 1800, S. 51.

¹²⁵ Ernst Christian Trapp, Versuch einer Pädagogik, unveränderter Nachdr. d. 1. Ausg. Berlin 1780, Paderborn 1977, S. 22f. Vgl. auch desselben Definition des bei der Entscheidung über eine künftige Laufbahn zu veranschlagenden »Gute[n]« als: »Et was« plus »relativ[e]« Bestimmung, in: ders., Vom Unterrichts überhaupt. Zweck und Gegenstände desselben für verschiedene Stände [...], in: Campe (s. Anm. 123), 8. Tl., Wien u. Wolfenbüttel 1787, S. 1–210, hier S. 64.

¹²⁶ So daß hier, in ironischer Inversion, nur die Rede wäre »vom Tausendfachen Etwas der Gesellschaft und der Thätigkeit der Menschen, das gestaltlos, seel- und lieblos uns verfolgt, zerstreut,« wie es in Hölderlins Brief an den Bruder vom 2. 11. 1797 heißt (StA, Bd. 6,1, Nr. 147, S. 253).

¹²⁷ StA, Bd. 5, S. 195.

¹²⁸ Art. »Geschick«, in: Krünitz (s. Anm. 24), Bd. 17 (1788), S. 474.

Berufung.¹²⁹ Das eminent Besondere ihres Berufs, das ›Etwas‹, zu dem sie »mit Kunst« geschickt sind, ist, daß sie »von den Himmlischen / Einen bringen.«¹³⁰ Was in der vorangegangenen, fünften Strophe vorgeführt wurde, ist hiermit auf den Begriff gebracht: Die Poesie fungiert als Medium metaphysischer Wahrheit, sie versichert die Menschen, je individuell, eines anders nicht erhaltbaren Zusammenhangs, eines »höhere[n] Geschik[s] zwischen ihnen und ihrer Welt«.¹³¹ Im Dienst dieses Zusammenhalts, der, wenn sie nicht dichteten, nicht bestünde, steht die Kunst der Dichter, als dieser Dienst hat sie Bestand.

Daß solches Sendungsbewußtsein damit durchaus apodiktisch durch die im übrigen so bescheidene und reflektierte Diktion durchschlägt, daß zu seiner Äußerung gerade diese Form gewählt wird, bewirkt den eigentümlichen Reiz der letzten Zeilen, von denen Norbert von Hellingrath gesagt hat, sie zeigten »eine schöne Mischung von Stolz und Demut«.¹³² Ist dies Blödigkeit? – Wenigstens scheint es erst nach der Betrachtung der letzten Strophe angebracht, die Frage nach dem Sinn des Titels zu stellen. Daß er von »Dichtermuth« zu »Blödigkeit« geändert wurde, haben bisherige Lektüren in der Regel mit auffälliger Eile auf einen einfachen Perspektivwechsel zurückgeführt, um dann – nicht ohne zusätzliche Versicherung, ›eigentlich‹ sei Identisches gemeint – den Titel von der Betrachtung auszuklammern. Es erweckt den Eindruck, als habe man sich an ihm gestoßen, als sei »Blödigkeit« von einem gewissen Nimbus der Peinlichkeit begleitet gewesen, der einem Denken schlechterdings nicht gefallen konnte, welches Hölderlin als »eine[n] unsrer heroischen Menschen«, »königlich und heilig trotz der deutschen Hauslehrer-misère«,¹³³ inthronisieren wollte. Und es mag sein, daß die Ober-

¹²⁹ Vgl. dazu Anna Faust, Dichterberuf und bürgerlicher Beruf in Hölderlins Leben und Werk, Diss. Tübingen 1949, S. Iff.; Beda Allemann, Hölderlins Friedensfeier, Pfullingen 1955, S. 55ff.; Walter Müller-Seidel, Hölderlins Ode »Dichterberuf«, in: ders., Die Geschichtlichkeit der deutschen Klassik. Literatur und Denkformen um 1800, Stuttgart 1983, S. 191ff.

¹³⁰ So wird in *Blödigkeit* die Aussage der ersten *Dichtermuth*-Fassung aufgenommen, die Dichter »sängen / [...] jedem den eigenen Gott« (FHA, Bd. 5, S. 694: *Dichtermuth*, konstituierter Text IID, Z. 15f.).

¹³¹ *Fragment philosophischer Briefe*, FHA, Bd. 14, S. 46, Z. 10. Dort heißt es weiter, daß die Menschen »sich eine Idee oder ein Bild machen müssen, von ihrem Geschik, das sich genau betrachtet weder recht denken ließe noch auch vor den Sinnen liege« (ebd., Z. 14–16). Vgl. auch Schmidt (s. Anm. 20), S. 135.

¹³² Norbert von Hellingrath, in: Hölderlin, *Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, unter Mitarbeit v. Friedrich Seebaß besorgt v. N. v. Hellingrath, Bd. 4, München 1916, S. 308.

¹³³ Friedrich Gundolf, Hölderlins Archipelagus (Heidelberger Antrittsvorlesung von 1911), in: Alfred Kellertat (Hg.), Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert, Tübingen 1961, S. 4–17, hier S. 16.

töne des Rhetorischen und der Klugheitstradition, bezogen auf den zum Seher stilisierten Dichter, zu einer solchen Irritation beigetragen haben. Jedenfalls heißt es in den Erläuterungen von Hellingraths:

»Die Überschrift Dichtermuth als zu wenig bezeichnend, zu allgemein schwimmend wird ersetzt: an den allzu schüchternen (blöden) Dichter wendet sich diese Ermunterung, sie soll dem allzubescheidenen Mut geben, ist nicht Mut zu überschreiben.«¹³⁴

Und Beißner reformuliert diesen Gedanken:

»Die scheinbar in ihr Gegenteil verkehrte Überschrift ist aus anderer Blickrichtung zu verstehen: dem in ›Blödigkeit‹ (ängstlicher Zurückhaltung) befangenen Dichter soll durch die Ode Mut zugesprochen werden.«¹³⁵

Man hielt sich nicht dabei auf, daß es, diesen Erläuterungen zufolge, dann doch näherliegend gewesen wäre, die Ode »Ermutigung« oder »Ermunterung« zu betiteln, sondern behalf sich mit der Vermutung, die Strophen verhielten sich adversativ zur Überschrift des Gedichts. Mit dem Titel wäre dann eine Art ›Bezugsproblem‹ angesprochen, auf das hin die Ode nun eine Lösung entwürfe:¹³⁶ Die in der Ode gedichteten Sachverhalte rechtfertigen den Mut des Dichters, und er ist gut beraten, seine Blödigkeit abzulegen. Diese Deutung hat sicher ihr Recht; leicht lassen sich Argumente beibringen, sie zu stützen. Dabei ist aber, gegen die allerdings zu unbestimmte Rede von Schüchternheit und Mut als stimmungshaften Befindlichkeiten, daran zu erinnern, daß »Blödigkeit« dann zuvörderst als *Terminus technicus* im präzisen Sinn der rhetorischen und poetischen Tradition zu verstehen ist. Das erhellt nicht nur aus dem ex- und impliziten Einsatz der zentralen Kategorien Gelegenheit, Konvenienz und Konvention, sondern vor allem aus der Insistenz, mit welcher in der letzten Strophe Schicklichkeit und Geschicklichkeit als Qualitäten der Dichtung und des Dichters vorgestellt werden, Perfektionsbegriffe der Rhetorik also,¹³⁷ zu denen »Blödigkeit« in genauer Opposition steht. Gerade in Beziehung auf die letzte Strophe, mit wel-

¹³⁴ Hellingrath (s. Anm. 132), S. 308. Daran schließen an: Viertel (s. Anm. 20), S. 436; Rehm (s. Anm. 51), S. 239f.; Lüders (s. Anm. 68), S. 231.

¹³⁵ StA, Bd. 2,2, S. 539.

¹³⁶ Oder anders gesagt: mit ihm wäre die ›Gelegenheit‹ des Gedichts angegeben (vgl. Johannes Kuhnen, Die Gedichtüberschrift. Versuch einer Gliederung nach Arten und Leistungen, Diss. Frankfurt/M. 1953, S. 42ff.).

¹³⁷ Wie sehr diese Termini um 1800 von ihrer Stellung in der rhetorischen Tradition determiniert sind, zeigt Alste Horn-Oncken, Über das Schickliche. Studien zur Geschichte der Architekturtheorie I., Göttingen 1967, insbesondere S. 109.

cher ja *Blödigkeit* nun vollständig von *Dichtermuth* abweicht, kann deshalb auch der neue Titel gesehen werden.

In diesem technischen Sinn bezeichnet die Überschrift den Mangel an Geistesgegenwart, der gegeben ist, wenn der Dichter sich in Reflexionen über seine Aufgabe verstrickt. Die Reflexion muß zur Kommunikation, nämlich zur Dichtung, bestimmen und in sie übergehen, so, wie es die Ode in sich vorführt. Sonst bliebe sie fruchtlos und bewirkte darüber hinaus den Verlust der »Unbefangenheit«, hätte »unpaßende Reden und unschickliche Handlungen«¹³⁸ zur Folge:

»Man weiß, wie die Blödigkeit jede Geisteskraft lähmet, die Zunge fesselt [...] und den Menschen dahin bringt, daß ihm jedes Glied seinen Dienst versagt, oder, wenn er ja noch handelt, sich wie die Fliege im Netz der Spinne verwirrt und sich nur desto mehr verwickelt, je mehr er sich in Freiheit zu setzen strebt.«¹³⁹

Die Anbindung an den konversationstechnischen und poetisch-handwerklichen Sinn des Begriffs unterscheidet die Verwendung von »Blödigkeit« in der so überschriebenen Ode sehr deutlich von derjenigen im *Gesang des Deutschen*, auf die man gelegentlich als Parallelstelle erläuternd hingewiesen hat.¹⁴⁰ Dort ist die Rede davon, daß das deutsche »Vaterland« noch »immer / Blöde die eigene Seele« leugne.¹⁴¹ Das damit angesprochene Befinden der Nation expliziert ein Verbund von Verweisungen, welche zwischen Schweigen und Potentialität, gegenwärtiger Verkennung und großer Zukunft hin und her gehen, um den eigentlichen »Adel« des »Vaterland[s]« zu glaubigen.¹⁴² Abgesehen von der

¹³⁸ Johann Werner Streithorst, *Psychologische Vorlesungen*, in der litterarischen Gesellschaft zu Halberstadt gehalten, Leipzig 1787, S. 177.

¹³⁹ Ebd., S. 179.

¹⁴⁰ Vgl. etwa Rehm (s. Anm. 51), S. 239f.; Schmidt (s. Anm. 20), S. 115, Anm. 10. Zur Problematik dieses Verfahrens allg.: Peter Szondi, *Hölderlin-Studien*. Mit einem Traktat über philologische Erkenntnis, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1970, S. 17ff. — Andere, hier nicht weiter in Betracht kommende Belege für »blöde« in Hölderlins Werk sind: StA, Bd. 3, S. 276, Z. 6 (bzw. FHA, Bd. 11, S. 536, Z. 15); StA, Bd. 4,1, S. 99, Z. 241; StA, Bd. 5, S. 198, Z. 19. Daß Hölderlin das Wort auch im Sinne von »zart« und »gebrechlich« verwendet, entspricht dem schwäbischen Wortgebrauch; vgl. *Schwäbisches Wörterbuch*. Auf Grund der von Adelbert v. Keller begonnenen Sammlungen und mit Unterstützung des württembergischen Staates bearbeitet von Hermann Fischer, Bd. 1, Tübingen 1904, Sp. 1212. Zur Ode *Der Zeitgeist* siehe unten, Anm. 149.

¹⁴¹ FHA, Bd. 5, S. 632, Z. 1 u. 11f.

¹⁴² Ebd., S. 634, Z. 49. Vgl. zu dieser Konfiguration oben, Kap. V.3. Der *Gesang des Deutschen* versammelt nachgerade topisch die Elemente, welche den Nationalcharakter der Deutschen konstituieren. Besonders prägnant die Evokation der Zukunft einer unsagbaren Individualität:

Differenz des Gegenstandes – im *Gesang des Deutschen* der Nationalcharakter, in der Ode *Blödigkeit* Kunst, Künstler und Gesellschaft – differieren die beiden Verwendungen vor allem darin, daß im Kontext des *Nachtgesangs* Blödigkeit nicht in dieser Weise schlicht zum Seelenedelsdiplom umgewidmet werden kann. Und desgleichen handelt es sich hier um nichts weniger als um jene Geste des Genies, das dreist seine Blödigkeit zum Moment seiner Genialität (v)erklärt. Setzt man nämlich die Reflexion auf den Genius in *Blödigkeit* in Beziehung zum zitierten Diktum Schillers, das Genie sei »blöde, weil [es] immer sich selbst ein Geheimnis bleib[e], aber es [sei] nicht ängstlich, weil es die Gefahren des Weges nicht kenn[e], den es wandelt«,¹⁴³ – so erscheint Hölderlins Ode als Dementi. Denn der Künstler bleibt sich nicht einfach Geheimnis, er vergewissert sich vielmehr seiner Kunst als einer Technik, einer Geschicklichkeit. Aber auch in der anderen Hinsicht ist die Ode als Negation des Satzes zu lesen: Denn der Dichter weiß sehr wohl um die »Gefahren des Weges«, den er geht. Das Wissen um die Möglichkeit, daß die Konvention fehlen könne in einer Zeit, in der »nach Eindrücken« über Dichtung geurteilt wird, die Vermutung, daß »zur Wende der Zeit« die Ordnung der Dinge und die in ihr festgegründeten Institute der Konversation und des Gesangs verlorengehen könnten, so daß das Werk und seine Zeit einander nicht mehr »konvenierten«, diese Vermutung und dieses Wissen stehen nur zu prägnant im Hintergrund der in *Blödigkeit* aufgeführten Konstruktion. Vor diesem Horizont konturiert sich die Reflexion des Dichters über seine Laufbahn.

»Noch säumst und schweigst du, sinnest ein freudig Werk,

Das von dir zeuge, sinnest ein neu Gebild,

Das einzig, wie du selber, das aus

Liebe geboren und gut, wie du, sei –« (ebd., S. 634, Z. 53–56).

Von diesem Zukunftsbezug her wird der Schluß von Blödigkeit auf Vollkommenheit möglich, das Schweigen als Verschweigen deutbar:

»ist denn Einer auch

Von unsern Jünglingen, der nicht ein

Ahnden, ein Räthsel der Brust, verschwiege?« (Ebd., S. 633, Z. 38–40)

Und die Referenz, die im allgemeinen Schweigen Hoffnung rechtfertigte? Der weibliche Geschlechtscharakter:

»Den deutschen Frauen danket! sie haben uns

Der Götterbilder freundlichen Geist bewahrt,

Und täglich süht der holde klare

Friede das böse Gewirre wieder.« (Ebd., S. 633f., Z. 41–44)

Zur Konzeption des Schweigens bei Hölderlin vgl. allg. Christiaan L. Hart Nibbrig, Hölderlins pfingstliche Sprachutopie, in: ders., *Rhetorik des Schweigens. Versuch über den Schatten literarischer Rede*, Frankfurt/M. 1981, S. 87–100.

¹⁴³ Friedrich Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, in: ders., *Sämtliche Werke*, hg. v. Gerhard Fricke u. Herbert G. Göpfert, Bd. 5, 6. Aufl., München 1980, S. 705.

Und indem dieser Horizont mitthematisiert wird, konstituiert sich damit auch eine andere, über die bislang explizierte hinausgehende Bedeutung des Titels. Denn es läßt sich nun sehen, daß die Doppeldeutigkeit der in genauer Beziehung auf den Titel stehenden Kategorie des Geschicks nicht nur vage auf diesen sozusagen abfärbt, sondern daß er selbst an dieser Doppeldeutigkeit teilhat. Dem Dichter ist ja wie jedem die Einsicht in die providentiellen Anordnungen verwehrt, welche das Geschick als Schicksal ausmachen, so wie ihm auch die Kette der Wesen prinzipiell unüberschaubar bleibt. Für den, dem aufgetragen ist, sich dennoch in den Dienst der göttlichen Ordnung zu stellen und sie zur Anschauung zu bringen, dürfte kaum eine andere Haltung adäquat sein als eben Blödigkeit.¹⁴⁴ Aus dieser Blickrichtung gesehen, kehren sich die Bedeutungsverhältnisse um.¹⁴⁵ Angesichts der Zumutung, das Undeutbare zu deuten, das Unsagbare zu sagen, wird Blödigkeit selber schicklich (*decet*). Sie erscheint dann in jenem älteren Sinn, welcher Vergegenwärtigung der konstitutiven Beschränktheit eines Status und dessen Markierung in seinem Verhältnis zu Höherem meint. Im Extremfall der Reflexion auf die Ordnung der Dinge überhaupt – und darum geht es hier – erkennen sich die Menschen als »blöde Erdenwürmer, die nur aus Christo alles nach einander lernen sollen, was für ihren Aeon gehört.«¹⁴⁶

¹⁴⁴ Darauf scheint Walter Benjamin mit seiner so eigenartig quer zu den üblichen Erläuterungen stehenden, auf den ersten Blick bloß voluntaristisch wirkenden Deutung des Titels gezielt zu haben: »Blödigkeit« – ist nun die eigentliche Haltung des Dichters geworden. In die Mitte des Lebens versetzt, bleibt ihm nichts, als das reglose Dasein, die völlige Passivität, die das Wesen des Mutigen ist; als sich ganz hinzugeben der Beziehung.« (Benjamin [s. Anm. 20], S. 125) Diese Sätze werden, ohne weitere Erklärung, aus der Vermutung eines Zusammenhangs des *Blödigeits*-Titels mit der Qualifizierung der Menschen als »ein einsam Wild« gefolgert. Die Rede von »reglose[m] Dasein« und »Passivität« macht m. E. nur Sinn, wenn sie nicht buchstäblich verstanden, sondern auf die Nichtunterscheidung von »Dichter und Gesang« (ebd.) bezogen wird. – Soweit ich sehe, hat nach Benjamin und unabhängig von ihm (denn auch diese Passage des Hölderlin-Aufsatzes ist allerdings häufig unesehen zitiert worden) nur Ryan eine solche positive Bedeutung von »Blödigkeit« erwogen (Lawrence J. Ryan, Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne, Stuttgart 1960, S. 202f.).

¹⁴⁵ Wenn man berücksichtigt (das sei hier nur angedeutet), daß sich der Titel natürlich zugleich auf sich selbst, auf seine Lesbarkeit in Beziehung zum Gedicht, beziehen kann, erhält man Verhältnisse von außerordentlicher Komplexität. Vgl. dazu allg. Wolfgang Kayser, Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft, 14. Aufl., Bern u. München 1969, S. 193 u. Jacques Derrida, Titel (noch zu bestimmen) / Titre (à préciser), in: Friedrich A. Kittler (Hg.), Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus, Paderborn–München–Wien–Zürich 1980, S. 15–37.

¹⁴⁶ Friedrich Christoph Oetinger, Biblisches und emblematisches Wörterbuch, dem Tellerischen Wörterbuch und Anderer falschen Schrifterklärungen entgegen gesetzt, o. O. [Stuttgart] 1776, S. 326 (Art. »Himmel«).

Damit ist ihre Geringfügigkeit und Unbedarftheit in Anbetracht der Zeitdimension bestimmt, und entsprechend läßt sich dieses Verhältnis als räumliches formulieren:

»Die Welt ist eine Kette, welche ausgebreitet ist a non gradu ad non gradum, d. i. von dem, was dem Menschen unbegreiflich ist wegen seiner Tiefe, zu dem, das über allen Verstand ist wegen seiner Höhe.«¹⁴⁷

Deshalb heißt, sich auf die Ordnung der Dinge beziehen, immer: es mit einem »Abgrund« oder einem »unendliche[n] Licht«¹⁴⁸ zu tun bekommen. In diesem Sinn ist dem von Hölderlin konzipierten Dichter Blödigkeit, dem metaphysischen Zusammenhang gegenüber, sehr wohl angemessen.¹⁴⁹ Ihm bleibt nichts, als sich das Nächstbeste gelegen sein zu lassen und in äußerster Bescheidung »schickliche Hände« zu bringen. Nicht zufällig verweist wohl die Metapher der »Hände« auf die Schrift, nicht auf Konversation und Gesang. Der Dichter kann nur dichten – und dabei hoffen, daß sich mit der Arbeit seiner harmoniekundigen Hände die Konvenienz, die er voraussetzt und die er fühlbar machen will, erhält.

¹⁴⁷ Ebd., S. 9 (Art. »Abgrund«).

¹⁴⁸ Ebd., S. 619 (Art. »Tiefe«).

¹⁴⁹ Hier ist an eine Strophe der im Jahr 1800 veröffentlichten Ode *Der Zeitgeist* zu erinnern, in welcher das dichterische Ich, konfrontiert mit wirrem, undeutbarem Geschehen, den »Gott der Zeit« anredet:

»Ach! wie ein Knabe, seh' ich zu Boden oft,
Such' in der Höhle Rettung vor dir, und möcht'
Ich Blöder, eine Stelle finden,

Alleserschütt'rer! wo du nicht wärest.« (FHA, Bd. 5, S. 566, Z. 5–8)

Auch in diesem Kontext bezeichnet Blödigkeit das Verwiesensein auf eine Befindlichkeit diesseits des unzugänglichen Extremen, das hier in Gestalt unerträglicher Kontingenz gegeben ist. Das erhellt vor allem aus dem Einsatz des Höhlentopos (Hans Blumenberg hat in seiner Vorlesung »Das Höhlengleichnis als philosophisches Modell« gezeigt, wie die Anthropologie der Aufklärung vom Höhlengleichnis des Arnobius fasziniert war, welches die »medietas« des Menschen, seine »Weltblödigkeit« veranschauliche; vgl. auch ders., *Das dritte Höhlengleichnis*, Turin 1961, S. 9). Darauf folgt aber – und damit wird deutlich, daß auf die platonische Fassung des Höhlengleichnisses angespielt wird – die bittende Herausforderung: »Lass' endlich, Vater! offenen Aug's mich dir / Begegnen!« (FHA, Bd. 5, S. 566, Z. 9f.). Dieser Gedanke der Überschreitung – und das ist eine signifikante Differenz – fehlt in *Blödigkeit*.

Literaturverzeichnis

I. Quellen

- ABBT, Thomas: Beurteilung des Buchs »Mores Eruditorum«, in: Briefe, die Neueste Litteratur betreffend, 9. Tl., Berlin 1761, 148. Brief, S. 81–96.
– Vom Verdienste, 2. Aufl., Goslar u. Leipzig 1766.
- ABEGG, Johann Friedrich: Reisetagebuch von 1798. Erstausgabe hg. v. Walter u. Jolanda Abegg in Zusammenarbeit mit Zwi Batscha, Frankfurt/M. 1976.
- ABEL, Jakob Friedrich: Rede über das Genie. Werden grosse Geister geboren oder erzogen und welches sind die Merkmale derselbigen? Neudruck der Rede Abels vom 14. 12. 1776 in der Herzoglichen Militär-Akademie zu Stuttgart, m. e. Nachwort hg. v. Walter Müller-Seidel, Marbach a. N. 1955.
- ACHTERNBUSCH, Herbert: 1969, Frankfurt/M. 1978.
- Achtung, die man dem stillen Verdienst wiederfahren läßt, ist der sicherste Grund wahrer Ehre, o. O. 1765.
- ALBER, Johann Christoph: Von der Klugheit des Bürgers, Leipzig u. Helmstädt 1766.
- ALBRECHT, Johann Friedrich Ernst: Liebe Launen List. Ein Gemälde. Aus der Gallerie weiblicher Charaktere, 1. Tl., Hamburg 1788.
- ALCIATUS, Andreas: Emblematum Libellus, Paris 1542.
- ALEWEIN, Hans Adolf Freiherr von: Kurtze Doch grundrichtige Anleitung zur Höflichkeit: Darinnen gewiesen würd/ wie man so Wohl mit Fürsten und Herren/ als auch gemeinen Leuten umgehen/ und sich im Frauen=zimmer und anderen Gesellschafften/ im Reden und Gebährden/ die einen Höfling geziemen/ verhalten sol. verabfasset und Herrn Filip von Zesen übereignet/ durch Den Schmäkkenden/ der Höchstlöbl. Deutschgesinneten Genossenschaft Mitglied, Frankfuhr am Mayn 1649.
- Der Alte Deutsche. Nebst einem Register über Zwey und Funfzig Blätter, Hamburg 1730.
- APPELIUS, Johann Wilhelm: Historisch=Moralischer Entwurff der Temperamenten, und der hieraus entstehenden Neigungen des Gemüths, der Sitten und des Naturels der Menschen, 2. Aufl., Hamburg 1737.
- BACON, Francis: Essays. Introduction by Michael J. Hawkins, London 1972.
- BAHRDT, Carl Friedrich: Handbuch der Moral für den Bürgerstand, Tübingen 1789.
- BARTH, Johann Christian: Die Galante Ethica Oder nach der neuesten Art eingerichtete Sitten=Lehre, in welcher gezeigt wird, wie sich ein junger Mensch bey der galanten Welt, Sowohl Durch manierliche Wercke, als complaisante Worte recommandiren soll, Allen Liebhabern der heutigen Politesse zu sonderbaren Nutzen und Vergnügen ans Licht gestellet, 3. Aufl., Dreßden u. Leipzig 1748.

- BARTISCH, George: Οφθαλμοδοουλεια, Das ist/ Augendienst. Newer und wol-gegründter Bericht Von ursachen und erkenntnus aller Gebrechen/ Schäden und Mängel der Augen und des Gesichtes/ wie man solchen anfänglich mit gebürlichen Mitteln begegenen/ vorkommen und wehren (...), Dreßden 1583.
- BASEDOW, Johann Bernhard: Die ganze natürliche Weisheit im Privatstande der gesitteten Bürger, Altona 1768.
- Lehrbuch prosaischer und poetischer Wohlredenheit in verschiedenen Schreibarten und Werken zu academischen Vorlesungen eingerichtet, Kopenhagen 1756.
 - Practische Philosophie für alle Stände, Ein weltbürgerlich Buch, 2 Tle., 2. Aufl., Dessau 1777.
- BAUER, K. G.: Über die Mittel dem Geschlechtstriebe eine unschädliche Richtung zu geben. Mit einer Vorrede und Anmerkungen von C. G. Salzmann, Leipzig 1791.
- BECKER, W. G.: An Herrn Hofrath Wieland über die Anekdote von Rousseau in den Ephemeriden der Menschheit, in: Göttingisches Magazin der Wissenschaften und Litteratur 2 (1781), 3. Stk., S. 311–358.
- BERGSTRÄSSER, Johann Andreas Benignus: Gedanken von der Stellung des Redners nach dem Litteraturwörterbuche des Herrn Abt Sabatier womit alle Freunde und Gönner der Schulen und der Jugend zum öffentlichen Herbstschulexamen und einigen Declamationen Vormittags den 9ten September 1771 auf das geziemendste eingeladen werden, Hanau 1771.
- BERND, Adam: Eigene Lebens=Beschreibung, Samt einer Aufrichtigen Entdeckung, und deutlichen Beschreibung einer der grösten, obwohl großen Theils noch unbekanntten Leibes= und Gemüths=Plage, Welche GOtt zuweilen über die Welt=Kinder, und auch wohl über seine eigene Kinder verhänget; Den Unwissenden zum Unterrichts, Den Gelehrten zu weiterm Nachdencken, Den Sündern zum Schrecken, und den Betrübten, und Angefochtenen zum Troste, Leipzig 1738.
- BESSEL, Christian Georg: Schmiede des politischen Glücks, Darinnen Viele nützliche Lehren enthalten, Hamburg 1669.
- BLANCKENBURG, Friedrich von: Rez.: Goethe, Die Leiden des jungen Werthers, in: Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und freien Künste, Bd. 18, Leipzig 1775, S. 46–95.
- Versuch über den Roman. Faksimiledruck der Originalausgabe von 1774, m. e. Nachwort hg. v. Eberhard Lämmert, Stuttgart 1965.
- BODIN, Jean: Vom ausgelasnen wütigen Teufelsheer, übers. v. Johann Fischart, Straßburg 1591.
- BODMER, Johann Jacob/Johann Jacob BREITINGER: Vernünfftige Gedancken und Urtheile Von der Beredsamkeit. Von dem Einfluß und Gebrauche der Einbildungs=Krafft; Zur Ausbesserung des Geschmacks: Oder Genaue Untersuchung Aller Arten Beschreibungen/ Worinne Die auserlesenste Stellen Der berühmtesten Poeten dieser Zeit mit gründtlicher Freyheit beurtheilet werden, Frankfurt u. Leipzig 1727.
- BOHSE, August: Der getreue Hoffmeister adelicher und bürgerlicher Jugend/ oder Aufrichtige Anleitung wie so wol ein junger von Adel als anderer/ der von guter Extraction, soll rechtschaffen aufgezogen werden/ er auch seine Conduite selbst einrichten und führen müsse/ damit er beydes auff Universi-

- täten/ als auff Reisen/ und Hofe/ sich beliebt machen/ und in allerhand Conversation mit Manns=Personen und Frauenzimmer vor einen klugen und geschickten Menschen passiren möge/ Allen denen/ so Tugend und Ehre lieben/ zu verhoffenden Nutzen an das Licht gegeben von Talandern, Leipzig 1703.
- BOLTE, Johann Heinrich: Sittenbuch; oder die ersten Grundsätze einer heilsamen Lebensordnung und eines guten Verhaltens für Knaben und Mädchen. In Erzählungen, Gesprächen, Regeln und Bildern mitgetheilt, Neu=Ruppin 1792.
- BOLTEN, Johann Christian: Gedancken von psychologischen Curen, Halle 1751.
- BRÄKER, Ulrich: Lebensgeschichte und natürliche Ebenteuer des Armen Mannes im Tockenburg, m. e. Nachwort hg. v. Werner Günther, Stuttgart 1965.
- BRANDES, Ernst: Betrachtungen über das weibliche Geschlecht und dessen Ausbildung in dem geselligen Leben, 3 The., Hannover 1802.
- BREITINGER, Johann Jacob: Critische Dichtkunst Worinnen die Poetische Mahlerey in Absicht auf die Erfindung Im Grunde untersucht und mit Beyspielen aus den berühmtesten Alten und Neuern erläutert wird. Mit einer Vorrede eingeführet von Johann Jacob Bodemer, 2 Bde., Zürich 1740.
- BRENTANO, Clemens: Gedichte – Erzählungen – Briefe, hg. v. Hans Magnus Enzensberger, Frankfurt/M. 1981.
- Die Brille der Erkenntnis für blöde Augen der Könige. Ein Märchen in zwei Theilen, London 1787.
- BROCKES, Barthold Hinrich: Auszug der vornehmsten Gedichte, aus dem von Herrn Barthold Heinrich Brockes in fünf Theilen herausgegebenen Irdischen Vergnügen in GOTT, mit Genehmhaltung des Herrn Verfassers gesammelt und mit verschiedenen Kupfern ans Licht gestellet, Hamburg 1738.
- Irdisches Vergnügen in GOTT, bestehend in Physikalisch= und Moralischen Gedichten, 9 The., Bern 1970.
- BUCHWITZ, Johann Ludewig: Betrachtung über die Liebe, Berlin u. Potsdam 1754.
- BÜRGER, Gottfried August: Briefe von und an Gottfried August Bürger. Ein Beitrag zur Literaturgeschichte seiner Zeit. Aus dem Nachlasse Bürger's und anderen, meist handschriftlichen Quellen hg. v. Adolf Strodtmann, Bd. 2, Berlin 1874.
- Bürgerliches Auf allerhand Zufälle eingerichtetes Komplimentir=Büchlein/ Aus welchem, die mittlern Standes sind, erlernen können, wie sie in öffentlichen Zusammenkünfften/ als Hochzeiten/ Kindtauffen/ und dergleichen/ wie auch in Privat=Besuchungen und Gesellschafften/ so wohl gegen höhere/ als ihres gleichen Personen/ insonderheit aber dem löblichen Frauenzimmer/ mit Glückwünschung/ Leidbezeugung und annehmlichen Discursen sich verhalten sollen. Heraus gegeben von Civili Gratiano, o.O. 1727.
- BÜSCH, Johann Georg: Erfahrungen, 5 Bde., Hamburg 1790–1802.
- BÜSCHING, Anton Friedrich: Beyträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen, insonderheit gelehrter Männer, 2. Tl., Halle 1784.
- Eigene Lebensgeschichte, in vier Stücken, Halle 1789.
- Grundris eines Unterrichts wie besondere Lehrer und Hofmeister der Kinder und Jünglinge sich pflichtmäßig, wohlständig und klügligh verhalten müssen. Nebst einer vorläufigen Abhandlung von dem Vorzug der öffentlichen Schulen vor den besondern Lehrern, Altona u. Lübeck 1760.

- Grundriß der Redekunst, in einer Einladungsschrift mitgetheilt, Berlin 1771.
- BURKE, Edmund: Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unsrer Begriffe vom Erhabnen und Schönen, übers. v. Christian Garve, Riga 1773.
- BUSCH, Gabriel Christoph Benjamin: Briefe über die Erziehung allen Aeltern und angehenden Hofmeistern gewidmet, Gera 1786.
- BUTSCHKY, Samuel von: Pathmos; enthaltend: Sonderbare Reden/ und Betrachtungen/ allerhand Curioser; in allen Ständen benötigter; Wie auch bey ietziger Politic fürgehender/ Hoff= Welt= und Stats=Sachen: Alles auf unsere Schuldigkeit gegen GOTT; unseren Nächsten/ und Uns selbst gerichtet. Mit einem vollkommenen Inhalts=Register, Leipzig 1676.
- Wohl-Bebauter Rosen-Thal; Darinnen ein curioses Gemüte/ in allen Ständen/ allerhand nützliche und belustende Raritäten und curiose Sachen; Zeit-Welt- und Stats-Rosen; auch Seelen-nährende/ gute Früchte; in sechshundert sinn-reichen/ ungemeynen Reden und Betrachtungen; GOTT zu Ehren/ seinem Nächsten und ihme selbst zum Besten/ eingepflanzt und einverleibet findet. Mit gehörigem ordentlichen Register, Nürnberg 1679.
- CAMPE, Joachim Heinrich (Hg.): Allgemeine Revision des gesammten Schul- und Erziehungswesens von einer Gesellschaft praktischer Erzieher, 16 Tle., Hamburg, Wolfenbüttel, Wien, Braunschweig 1785–1792.
- Klugheitslehren für Jünglinge, in: ders., Sämtliche Kinder= und Jugendschriften, Bd. 16, Braunschweig 1831.
- CAROLINE: Briefe, hg. v. G. Waitz, 2 Bde., Leipzig 1871.
- CARUS, Friedrich August: Psychologie, 2 Bde., Leipzig 1808.
- CICERO, Marcus Tullius: De oratore. Über den Redner. Lateinisch/deutsch, übers. u. hg. v. Harald Merklin, Stuttgart 1976.
- CLAUDIUS, George Carl: Über die Kunst sich beliebt und angenehm zu machen, 3 Tle., Leipzig 1797–1800.
- CRAMER, Johann Andreas: Die Wirkungen des Umganges mit andern, in: Belustigungen des Verstandes und des Witzes, Bd. 4, Leipzig 1744, S. 130–138.
- CRAMM, Franz Jacob von: Betrachtungen über das Naive, Natürliche, Gesuchte und Gezwungene in den schönen Wissenschaften, Helmstädt 1768.
- CRONEGK, Johann Friedrich Freyherr von: Von der Zärtlichkeit, Breßlau u. Leipzig 1765.
- DAINAT, Holger (Hg.): Kriminalgeschichten aus dem 18. Jahrhundert, Bielefeld 1987.
- DELLA PORTA, Giambattista: Des Vortrefflichen Herren Johann Baptista Portaes von Neapolis *Magia Naturalis*, oder Haus= Kunst= und Wunder=Buch. (...) heraus gegeben Durch Christian Peganium, sonst Rautner genannt, 2 Tle., Nürnberg 1680.
- DETRY, Peter Friedrich: Eines Redlichen Ph.MeD. ac Theo.St. Betrachtung des Menschen/ nach Geist/ Seel und Leib Und zwar Nach dessen unterschiedenen Temperamenten/ Neigungen/ Passionen/ Erziehung/ Kinder=Zucht/ bürgerlichen Societät/ Hauß= Lehr= Nehr= und Wehr=Stand; dem Decoro, Religion, Gesundheit/ Kranckheit und Tod. Mit verschiedenen Theosophisch=Moral- Politisch= und Medicinischen Anmerkungen/ Reflexionen/ Maximen; auch zu Erhaltung der Gesundheit und Cure der Kranckheiten dienenden Medicinen; dabey gezeiget/ wie ein jeder sein bester Artzt seyn könne; und daß eine Universal-Medicin seye/ gründlich behauptet wird. Denen Kin-

- den der Weisheit zur Anleitung und Unterricht; denen Männern aber zur Prüfung übergeben, Franckfurt u. Amsterdam (recte: Hannover) 1726.
- DOCEN, Bernhard Joseph: Gedanken über die Vernachlässigung des Studiums der deutschen Sprache, in: Aurora, eine Zeitschrift aus dem südlichen Deutschland 2 (1805), S. 330–332 u. 338–340.
- DU REFUGE, Mr.: Kluger Hofmann: Das ist/ Nachsinnige Vorstellung deß untadelichen Hoflebens/ mit vielen lehrreichen Sprüchen und denkwürdigen Exempeln gezieret; Nicht nur den Hofleuten zu dienlicher Nachrichtung; sondern allen und jeden welche bey grossen Herren mit schweren Regiments= Geschäften beladen/ und sich vieler Welthändel unterziehen müssen/ Zu sondrem Behuff Gedolmetscht/ Und mit vielen Gedichten/ Anmerkungen und seltenen Betrachtungen beleuchtet. Durch Ein Mitglied der hochlöblichen Fruchtbringenden Gesellschaft, Frankfurt u. Hamburg 1655.
- EBERHARD, Johann August: Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens, Berlin 1776.
- ECKERMANN, Jakob Christoph Rudolf: Gedanken über die Unzufriedenheit, Lübeck 1777.
- Einige Berichtigungen und Zusätze Den Aufsatz im grauen Ungeheuer Nummer 9. Ueber das theologische Stift zu Tübingen betreffend, in: Schwäbisches Museum, Bd. 1, Kempten 1785, S. 245–292.
- Empfindungen eines Jünglings von seiner Bestimmung, und desselben würdige für die Zukunft gefaßte Entschliessungen, Halle 1765.
- Entwurf einiger Abhandlungen vom Herzen, Frankfurt u. Leipzig 1773.
- Entwurf der allgemeinen Gelehrsamkeit und Klugheit zu studiren, Zum Gebrauch eines Academischen Collegii aufgesetzt, Leipzig 1718.
- ERASMUS, Desiderius: Opera Omnia, Bd. 4: Apophthegmata, Lugduni Bata-
vorum 1703.
- EWALD, Schack Hermann: Ueber das menschliche Herz. ein Beytrag zur Charakteristik der Menschheit, 3 Bde., Erfurt 1784.
- FABRICIUS, Johann Andreas: Philosophische Oratorie. Das ist: Vernünftige anleitung zur gelehrten und galanten Beredsamkeit, wie sich selbige so wohl in öffentlichen Reden, als auch im täglichen umgang, bey allerhand materien, auf mancherley art, durch eine glückliche erfindung, nette expreßion und ordnung zeigen müsse, mit auserlesenen exempeln erläutert, und mit einem Register versehen. Vormahls einigen privat=auditoribus communiciret, anietzo auf derer und anderer verlangen vollends ausgearbeitet und herausgegeben, Leipzig 1724.
- FEDER, Johann Georg Heinrich: Emil oder von der Erziehung nach bewährten Grundsätzen, Göttingen u. Münster 1789.
- Untersuchungen über den menschlichen Willen, dessen Naturtriebe, Veränderlichkeit, Verhältniß zur Tugend und Glückseligkeit und die Grundregeln, die menschlichen Gemüther zu erkennen und zu regieren, 4 Tle., Göttingen u. Lemgo 1779–1793.
- FELBIGER, Johann Ignatz von: General-Landschul-Reglement. Eigenschaften, Wissenschaften und Bezeigen rechtschaffener Schulleute. Methodenbuch, hg. v. Julius Scheveling, Paderborn 1958.
- Kern des Methodenbuches, besonders für die Landschulmeister in den kaiserlich=königlichen Staaten, Wien 1777.

- FISCHER: Von Geist, Herz, Charakter und dessen Ausdruck. Ein Versuch für die Gemüthskenntniß und den Geschmack, 2 Tle., Königsberg 1794.
- FISCHER, J. P.: Der Menschenspiegel, oder praktisches Handbuch, für jene, welche die Menschen auf der Stelle aus den Gesichtszügen zu beurtheilen wünschen. Zusammengetragen von einem Manne, der lange Jahre die Menschenhandlungen mit den Gesichtszügen zu vergleichen Gelegenheit hatte, 2 Tle., Prag u. Wien 1792/1793.
- FRANZEN, Adam Wilhelm: Gedanken über die Falschheit im menschlichen Leben, Leipzig 1754.
- Der Freund, 3 Bde., Oettingen 1754–1756.
- FÜLLEBORN, Georg Gustav: Abriss einer Geschichte und Litteratur der Physiognomik, in: Beyträge zur Geschichte der Philosophie, hg. v. G. G. Fülleborn, 8. Stk., Züllichau u. Freystadt 1797, S. 1–188.
- GARVE, Christian: Abhandlung über die Verbindung der Moral mit der Politik. Noch einige Betrachtungen über die Frage: »in wiefern ist es möglich die Moral des Privatlebens bey der Regierung der Staaten zu beobachten.«, Breslau 1788.
- Briefe von Christian Garve an Christian Felix Weiße und einige andere Freunde, 2 Tle., Breslau 1803.
 - Philosophische Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten, 4. Aufl., 3 Bde., Breslau 1792.
 - Popularphilosophische Schriften über literarische, ästhetische und gesellschaftliche Gegenstände, 2 Bde., hg. v. Kurt Wölfel, Stuttgart 1974.
 - Ueber Gesellschaft und Einsamkeit, 2 Bde. (= ders., Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben, 3. und 4. Tl.), Breslau 1797/1800.
 - Vertraute Briefe an eine Freundin, Leipzig 1801.
- GEIGER, Ludwig (Hg.): Goethes Briefwechsel mit Wilhelm und Alexander v. Humboldt, Berlin 1909.
- GELLERT, Christian Fürchtgott: Leben der schwedischen Gräfin von G^{***}, hg. v. Jörg-Ulrich Fechner, Stuttgart 1975.
- Sämmtliche Schriften, 10 Tle. in 5 Bdn., Leipzig 1769–1774.
- GENSIKE, Johann Friedrich: Gedanken über das Natürliche und Unnatürliche in der menschlichen Denkungsart, Reden und Handlungen, Dresden 1765.
- GERARD, Alexander: Versuch über das Genie, übers. v. Christian Garve, Leipzig 1776.
- Der Gesellige, eine moralische Wochenschrift, Halle 1749.
- GESENIUS, Wilhelm: Medicinisch=moralische Pathematologie oder Versuch über die Leidenschaften und ihren Einfluß auf die Geschäfte des körperlichen Lebens, Erfurt 1786.
- GESSNER, Salomon: Idyllen. Kritische Ausgabe, hg. v. E. Theodor Voss, Stuttgart 1973.
- GLEIM, Johann Wilhelm Ludewig: Sämmtliche Werke, hg. v. Wilhelm Körte, Bd. 3, Halberstadt 1811.
- ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte. Mit Unterstützung mehrerer Wahrheitsfreunde hg. v. Carl Philipp Moritz, 10 Bde., Berlin 1783–1793.

- GOETHE, Johann Wolfgang: Die Leiden des jungen Werthers, m. e. Nachwort v. Ernst Beutler, Stuttgart 1969.
- Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bdn., hg. v. Erich Trunz, versch. Auflagen, München 1975ff.
 - Wilhelm Meisters theatralische Sendung, m. e. Nachwort hg. v. Wilhelm Voßkamp, Frankfurt/M. 1984.
- GOTTSCHED, Johann Christoph: Ausführliche Redekunst, Nach Anleitung der alten Griechen und Römer, wie auch der neuern Ausländer; Geistlichen und weltlichen Rednern zu gut, in zweenen Theilen verfasst und mit Exempeln erläutert, Leipzig 1736.
- Der Biedermann. Eine Moralische Wochenschrift, 1727–1729, hg. v. Wolfgang Martens, Stuttgart 1975.
 - Erste Gründe der gesammten Weltweisheit, darinn alle philosophische Wissenschaften, in ihrer natürlichen Verknüpfung, in zween Theilen abgehandelt werden, Zum Gebrauche akademischer Lectionen entworfen, mit einer kurzen philosophischen Historie, nöthigen Kupfern und einem Register versehen, 7., verm. u. verb. Aufl., Leipzig 1762.
 - Versuch einer Critischen Dichtkunst durchgehends mit den Exempeln unserer besten Dichter erläutert, 4. Aufl., Leipzig 1751.
- GRACIÁN, Balthasar: Handorakel und Kunst der Weltklugheit. Aus dessen Werken gezogen von D. Vincencio Juan de Lastanosa und aus dem spanischen Original sorgfältig übers. v. Arthur Schopenhauer, Olten – Stuttgart – Salzburg 1960.
- L’Homme de Cour Oder Balthasar Graciáns Vollkommener Staats= und Welt=Weise, Leipzig 1686.
 - Oracul, Das man mit sich führen, und stets bey der hand haben kan. Das ist: Kunst=Regeln der Klugheit, vormahls von Hrn. Amelot de la Houssay unter dem titel, L’Homme de Cour ins Frantzösische, anietzo aber Aus dem Spanischen Original, welches durch und durch hinzu gefüget worden, ins Deutsche übersetzt, mit neuen Anmerkungen, In welchen die maximen des Autoris aus den gründen der Sitten=lehre erkläret und beurtheilet werden Von August Friedrich Müllern, 2. Aufl., 2 Bde., Leipzig 1733.
- GREFFLINGER, Georg: Ethica Complementoria. Das ist: Complementir= Büchlein/ In welchem enthalten/ eine richtige Art/ wie man so wol mit hohen als niedrigen Stands=Personen: bey Gesellschafften und Frauen=Zimmer Hofzierlich reden/ und umgehen solle. Neulich wieder übersehen/ und an vielen Orten gebessert und vermehret (...)/ und Not. Publ. Mit angefügtem Trenchier-Büchlein/ auch züchtigen Tisch= und Leber=Reimen, Amsterdam 1675.
- GROHMANN, Johann Christian August: Ideen zu einer physiognomischen Anthropologie, Leipzig 1791.
- GROSSE, Karl: Ueber das Erhabene, Göttingen u. Leipzig 1788.
- GUAZZO, Stefano: De Civili Conversatione. Das ist/ Von dem Bürgerlichen Wandel vnd zierlichen Sitten: Ein gantz nützlichs/ sinnreiches vnd liebliches Gespräch/ welches in vier Bücher abgetheilet/ vnd darinnen jedes Standts Personen/ welcher massen dieselbige mit andern Leuten/ in dem Wandel/ richtig vnd löblich verfahren sollen/ fürgeschrieben vnd zuerkennen gegeben wirdt, übers. v. Nicolaus Rücker, Franckfurt am Mayn 1599.

- GUNDLING, Nicolaus Hieronymus: Einleitung zur wahren Staatsklugheit Aus desselben mündlichen Vortrag ehemals von aufmerksamen Zuhörern aufgezeichnet Itzo aber aus zuverlässigen Handschriften zusammen getragen und zu allgemeinem Gebrauche dem Druck überlassen Nebst einem Vorbericht und brauchbaren Registern, Frankfurt u. Leipzig 1751.
- HAGELGANSS, Johann Georg: *Architectura cosmica eclectica & envcleata*; Oder: Kurtze doch Gründliche, aus der Ubereinstimmung des Lichts der Natur und Offenbarung geleitete Vorstellung des Welt=Gebäudes, Dessen Anfang, Währung und nächst=bevorstehender Untergang Mit solcher Deutlichkeit zugleich beschrieben, durch viele in saubern Kupfferstichen und andern Figuren entworffene beygefügte Abriße, und mittelst angewiesener neu einzurichtender beständig bleibender Machina mvndi sphaerica dergestalt erläutert, daß auch ein jeder in der Astronomie Unerfahrner einen hinlänglichen Begriff davon fassen, Den großen Schöpffer mehr daraus erkennen lernen, und zur Quelle aller Glückseligkeit geführt werden kan, Frackfurt am Mayn 1736.
- HALLBAUER, Friedrich Andreas: *Anweisung Zur Verbesserten Teutschen Oratorie* Nebst einer Vorrede von Den Mängeln Der Schul=Oratorie, Jena 1725.
- HAMANN, Johann Georg: Briefwechsel, hg. v. Walther Ziesemer u. Arthur Henkel, 6 Bde., Wiesbaden 1955–1975.
– Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausg. v. Josef Nadler, 6 Bde., Wien 1949–1957.
- HARSDÖRFFER, Georg Philipp: *Frauenzimmer Gesprächsspiele*. Faksimile-Neudruck, hg. v. Irmgard Böttcher, 8 Tle., Tübingen 1968/1969.
- Heinrich Goswin eines noch lebenden Mannes Leben und Schicksale, Stuttgart 1792.
- HEINSE, Wilhelm: Sämtliche Werke, hg. v. Carl Schüddekopf, 10 Bde., Leipzig 1903ff.
- HEINZMANN, Johann Georg: *Die Feyerstunden der Grazien*, 5. Tl., Bern 1789.
- HELMONT, Johann Baptista von: *Aufgang der Artzney-Kunst*. Das ist: Noch nie erhörte Grund-Lehren von der Natur zu einer neuen Beförderung der Artzney-Sachen, Sulzbach 1683.
- HENNINGS, August: *Rousseau*, Berlin 1797.
- HERDER, Johann Gottfried: *Herders Briefwechsel mit Caroline Flachsland*. Nach den Handschriften des Goethe= und Schiller=Archivs hg. v. Hans Schauer, 2 Bde., Weimar 1926/1928.
– Sämtliche Werke, hg. v. Bernhard Suphan, 33 Bde., Berlin 1877–1913.
- HERMES, Herrmann Daniel: *Versuch über die richtige Bestimmung der für die Jugend zu wählenden künftigen Lebensart*, Breslau o. J.
- HERMES, Johann Timotheus: *Für Eltern und Ehlustige unter den Aufgeklärten im Mittelstande*, 5 Tle., Karlsruhe 1789/1790.
– *Sophiens Reise von Memel nach Sachsen*, 6 Bde., 3. Aufl., Leipzig 1778.
- HEUMANN, Christoph August: *Der Politische Philosophus*, Das ist, Vernunftmäßige Anweisung zur Klugheit Im gemeinen Leben, 3. Aufl., Frackfurt u. Leipzig 1724.
- HILLIG, Johann Ambrosius: *Anatomie der Seelen*, darinne derselben Logicalische und Moralische Natur des Verstandes, Willens, Mental-Gedächtnis der Phantasien, Affecten, Sensual-Gedächtnis des Leibes, so fern er moraliter in

- die Seele würcket, der Welt welche in die Sitten einfließet, nebst einer Betrachtung GOTTES, in dem wir leben und sind (...), Leipzig 1737.
- HIPPEL, Theodor Gottlieb von: Über die bürgerliche Verbesserung der Weiber, hg. v. Ralph-Rainer Wuthenow, Frankfurt/M. 1977.
- HIRSCHFELD, Christian Cay Lorenz: Betrachtung über die heroischen Tugenden, o. O. 1770.
- Versuch über den grossen Mann, Leipzig 1768.
- HÖLDERLIN, Friedrich: Sämtliche Gedichte, Studienausgabe in 2 Bdn., hg. u. komm. v. Detlev Lüders, Bad Homburg 1970.
- Sämtliche Werke, hg. v. Norbert von Hellingrath, seit 1916 von Friedrich Seebaß und Ludwig von Pigenot, 6 Bde., Berlin 1913–1923.
- Sämtliche Werke, hg. v. Friedrich Beißner u. Adolf Beck, Stuttgart 1943ff.
- Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe, hg. v. Dietrich E. Sattler, Frankfurt/M. 1976ff.
- HOFFMANN, Ernst-Theodor Amadeus: Lebens-Ansichten des Katers Murr nebst fragmentarischer Biographie des Kapellmeisters Johannes Kreisler in zufälligen Makulaturblättern, hg. v. Hartmut Steinecke, Stuttgart 1986.
- HOFFMANN, Friedrich: Vernünfftige Physikalische Theologie und gründlicher Beweis Des Göttlichen Wesens und dessen vollkommensten Eigenschafften Aus reifer Betrachtung Aller in der Natur befindlicher Wercke Besonders des Menschen Aus dem Lateinischen ins Deutsche übersetzt Von Hrn. Friedrich Eberhard Rambach, Halle 1742.
- HOFFMANN, Johann Georg: Kurtze Fragen Von den Natürl. Dingen, Oder Geschöpfen und Wercken GOTTES, zum Lobe des grossen Schöpfers, Und zum Dienst der Unstudirten, sonderlich aber der kleinern Schul=Jugend aufgesetzt. Sechste durchgängig verbesserte und vermehrte Auflage. Mit einer Vorrede Johann Daniel Herrnschmids, Von den rechten Grentzen der natürlichen Philosophie, Halle 1770.
- HOLSTEN, Dietrich Heinrich: Über den Werth der Ehrbegierde, besonders in ihrer Anwendung auf Erziehung und Unterricht, Rostock u. Leipzig 1793.
- HOMER: Ilias. Odyssee. In der Übertragung von Johann Heinrich Voß, München 1976.
- HOPFFGARTEN, Ludwig Ferdinand: Der Sieg der Einfalt über den Verstand oder die wahre Geschichte des Glücks in unterhaltenden Erzählungen, 3 Bde., Leipzig 1772–1784.
- HUARTE, Juan: Johann Huarts Prüfung der Köpfe zu den Wissenschaften. Worin er die Verschiedenen Fähigkeiten die in den Menschen liegen zeigt Einer jeden den Theil der Gelehrsamkeit bestimmt der für sie eigentlich gehöret Und endlich den Aeltern Anschläge ertheilt wie sie fähige und zu den Wissenschaften aufgelegte Söhne erhalten können. Aus dem Spanischen übersetzt von Gotthold Ephraim Lessing, Zerbst 1752.
- HUMBOLDT, Wilhelm von: Das achtzehnte Jahrhundert, in: ders., Werke, hg. v. Andreas Flitner u. Klaus Giel, Bd. 1, 3. Aufl., Darmstadt 1980, S. 376–505.
- HUNOLD, Christian Friedrich: Die Beste Manier In Honnêter Conversation, Sich höflich und Behutsam aufzuführen/ Und in kluger Conduite zu leben. Aus recht schönen Frantzösischen Maximen, und eigenen Einfällen verfertigt Von Menantes, Hamburg 1713.
- Der Hypochondrist, eine hollsteinische Wochenschrift, Schleswig 1762.

- IBBEKEN, Gerhard Anton: Paradoxa des Predigers zu Bergfeld. Menschenfreuden und Menschenleiden betreffend, 3 Bde., Bd.1: Schleswig 1792, Bd. 2: Braunschweig 1794, Bd. 3: Oldenburg 1807.
- IFFLAND, C.P.: Ueber die Empfindsamkeit. Ein Fragment einer Abhandlung über die heroischen Tugenden, in: Hannoverisches Magazin, 21. u. 22. Stk. (13. u. 17.3.1775), Sp. 321–340.
- JACOBI, Friedrich Heinrich: Freundschaft und Liebe. Eine wahre Geschichte, von dem Herausgeber von Eduard Allwills Papieren, Bremen 1970.
- JACOBI, Johann Georg: Ueber J.J. Rousseau, in: Der Teutsche Merkur, 1778, 3. Vierteljahr, S. 201–218.
- JEAN PAUL: Sämtliche Werke. Historisch=kritische Ausgabe, hg. v. Eduard Berend, Weimar 1927ff.
– Werke, hg. v. Norbert Miller, 5 Bde., München 1960ff.
- JENISCH, Daniel: Ueber die hervorstechendsten Eigenthümlichkeiten von Meisters Lehrjahren; oder über das, wodurch dieser Roman ein Werk von Göthen's Hand ist. Ein ästhetisch=moralischer Versuch, Berlin 1797.
- JERUSALEM, Johann Friedrich: Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion an Se. Durchlaucht den Erbprinzen von Braunschweig und Lüneburg, 1. Tl., Braunschweig 1785.
- JOCHMANN, Carl Gustav: Ueber die Sprache, Heidelberg 1828.
Der Jüngling, hg. v. Andreas Cramer, Johann Arnold Ebert, Nicolaus Dietrich Giseke u. Gottlob Wilhelm Rabener, 2 Bde., Leipzig 1747/1748.
- JUNGENDRES, Sebastian Jacob: Kurzer Entwurf von der Wolanständigkeit, oder dem Decoro, worinnen dasselbe bestehe, und wie es vom Justo, Honesto und Pio unterschieden. Deme eine Anleitung zu der Historie dieser Disciplin praemittirt und, biß zur bald folgenden weitläufigern Ausführung dieser Materie, der gelehrten Welt zur unpartheyischen Prüfung übergeben worden, Nürnberg 1720.
- JUNG-STILLING, Johann Heinrich: Henrich Stillings Jugend, Jünglingsjahre, Wanderschaft und häusliches Leben, Stuttgart 1968.
- JUSTI, Johann Heinrich Gottlob: Deutsche Memoires oder Sammlung verschiedener Anmerkungen, Die Staatsklugheit, das Kriegswesen, die Justiz, Morale, Oeconomie, Commercium, Cammer= und Polizey= auch andere merkwürdige Sachen betreffend, welche im menschlichen Leben vorkommen, Von einigen Civil= und Militairbedienten, auch von andern gelehrten und erfahrenen Personen aufgezeichnet und hinterlassen worden, 2 Tle., Leipzig 1741–1744.
- KANT, Immanuel: Gesammelte Schriften, hg. v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 10, Berlin u. Leipzig 1922.
– Kritik der Urteilkraft, hg. v. Wilhelm Weischedel, Frankfurt/M. 1974.
– Raisonement über den Abenteurer Jan Pawlikowicz Idomozyrskich Komarnicki, in: ders., Werke, hg. v. G. Hartenstein, Bd. 10, Leipzig 1839, S. 1–3.
– Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, 12 Bde., Frankfurt/M. 1977.
- KARRER, Philipp Jakob: Hilmar, der Rathgeber für junge Kaufleute: oder moralisches Taschenbuch für Handlungszöglinge. Vom Verfasser der Geographie für Kaufleute, Manufakturisten und Fabrikanten, Augsburg 1799.
- KIESEWETTER, J.G.C.: Faßliche Darstellung der Erfahrungsseelenlehre zur Selbstbelehrung für Nichtstudierende, 1. Tl., Wien 1817.

- KINDER, Hermann (Hg.): Bürgers Liebe. Dokumente zu Elise Hahns und G.A. Bürgers unglücklichem Versuch, eine Ehe zu führen, Frankfurt/M. 1981.
- KINSKY: Ueber die Hofmeister ein Nachtrag zu den Erinnerungen von einem Böhmen, Prag 1776.
- KLEIST, Heinrich von: Geschichte meiner Seele. Das Lebenszeugnis der Briefe, hg. v. Helmut Sembdner, Frankfurt/M. 1977.
– Werke in einem Band, hg. v. Helmut Sembdner, München 1966.
- KLINGER, Friedrich Maximilian: Betrachtungen und Gedanken über verschiedene Gegenstände der Welt und der Litteratur. Nebst Bruchstücken aus einer Handschrift, 3 Tle., 1. u. 2. Tl.: Cöln (Peter Hammer) 1803, 3. Tl.: St. Petersburg (Peter Hammer d.Ä.) 1805.
- KLOPSTOCK, Friedrich Gottlieb: Werke, 12 Bde., Leipzig 1798–1817.
– Werke und Briefe. Historisch-kritische Ausgabe, begründet v. Adolf Beck u. a., Berlin 1979ff.
- KNIGGE, Adolph Freiherr von: Ueber den Umgang mit Menschen, 3 Tle., 5., verb. u. verm. Aufl., Hannover 1796.
- KOBOLT, Wilibald: Die Groß= und Kleine Welt, Natürlich= Sittlich= und Politischer Weiß zum Lust und Nutzen vorgestellt, Das ist: Der mehrst= und fürnemsten Geschöpffen natürliche Eigenschafften, und Beschaffenheit, auf die Sitten, Polickey und Lebens=Art der Menschen ausgedeutet (...), Augspurg 1738.
- Kürzliche Anweisung zu Complimenten und höflicher Condvite, für Personen Bürgerlichen Standes, Bey Geburten, Gevatterschaften, Kindtauffen, Anwerbungen, Verlöbmissen, Hochzeiten, Gastereyen, Geburts= Namens= und Neu=Jahrs=Tagen, Kranckheiten, Absterben, und Begräbnissen. Nebst einem wohl=eingerichteten Trenchier-Büchlein, in möglichster Deutlichkeit verfasst, Franckfurt u. Leipzig 1736.
- Die Kunst Sinnreich zu quälen in practischen Regeln, Zum Unterricht aller derjenigen, welche die Neigung haben, diese öconomische Wissenschaft im menschlichen Umgange zum weitern Aufnehmen zu bringen. Aus dem Englischen der Frau Lenox, Hamburg u. Leipzig 1754.
- LACHMANN, Ferdinand Heinrich: Ueber Paradoxie und Originalität. Zwey philosophische Versuche, Zittau u. Leipzig 1801.
- LAVATER, Johann Caspar: Ausgewählte Schriften, hg. v. Johann Kaspar Orelli, 8 Tle., Zürich 1841–1844.
– Briefe über die Schriftlehre, von unserer Versöhnung mit Gott durch Christum, in: ders., Nachgelassene Schriften, hg. v. Georg Geßner, Bd. 2: Religiöse Briefe und Aufsätze, Zürich 1801, S. 1–108.
– Physiognomische Fragmente, zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe, 4 Bde., Leipzig u. Winterthur 1775–1778.
– Sitten= und Taschenbüchlein für Dienstboten, Frankfurt am Mayn 1773.
- LENZ, Jakob Michael Reinhold: Der Hofmeister oder Vorteile der Privat-erziehung. Eine Komödie, Stuttgart 1980.
- LENZ, Karl Gotthold: Über Rousseaus Verbindung mit Weibern. Ungekürzte Neuausgabe des Originals von 1792, Berlin 1906.
- LESSER, Friedrich Christian: Testaceo-Theologia, Oder gründlicher Beweis des Daseyns und der vollkommensten Eigenschaften eines Göttlichen Wesens, aus natürlicher und geistlicher Betrachtung der Schnecken und Muscheln, zur

- gebührenden Verherrlichung des grossen Gottes und Beförderung des ihm schuldigen Dienstes ausgefertigt. Mit Kupfern, 2., verm. Aufl., Leipzig 1756.
- Versuch einer Heliotheologia, oder einer natürlichen und geistlichen Betrachtung der Sonne, Nordhausen 1753.
- LESSING, Gotthold Ephraim: Sämtliche Werke, hg. v. Karl Lachmann u. Franz Muncker, 3. Aufl., 23 Bde., Stuttgart 1886–1924.
- LEUCHSENRING, Franz Michael: Briefe von und an F.M. Leuchsenring 1746–1827, hg. u. kommentiert v. Urs Viktor Kamber, Stuttgart 1976.
- LICHTENBERG, Georg Christoph: Schriften und Briefe, 4 Bde., hg. v. Wolfgang Promies, München 1967–1972.
- LICHTWER, Magnus Gottfried: Das Recht der Vernunft, in fünf Büchern, Leipzig 1758.
- LINDNER, Johann Gotthelf: Kurzer Inbegrif der Aesthetik, Redekunst und Dichtkunst, 2 Tle., Königsberg u. Leipzig 1771/1772.
- LIPSIUS, Justus: Von der Beständigkeit Zwey Bücher. Darinnen das höchste Stück Menschlicher weisheit gehandelt wird (...), 2. Aufl., Leiptzick 1601.
- LISCOW, Christian Ludwig: Neue Vorrede, in: Dionysius Longin, Vom Erhabenen, Griechisch und Teutsch, Nebst dessen Leben, einer Nachricht von seinen Schrifften, einer Untersuchung was Longin durch das Erhabene verstehe, Und Einer Neuen Vorrede von einem Ungenannten, Dresden 1742, S. 3–46.
- LOEN, Johann Michael von: Gesammelte kleine Schriften, 2 Bde., Frankfurt u. Leipzig 1749–1752.
- Der redliche Mann am Hofe; Oder die Begebenheiten Des Grafen von Rivera. In einer auf den Zustand der heutigen Welt gerichteten Lehr= und Staats=Geschichte, Frankfurth am Mayn 1742.
- LÖPER, Christian: Handbuch zur Erziehung der bürgerlichen Jugend in Wien, Wien 1774.
- LÖWEN, Johann Friedrich: Geschichte eines Tugendhaften (1760), in: Gunter Grimm (Hg.), Satiren der Aufklärung, Stuttgart 1975, S. 89–94.
- LOHENSTEIN, Daniel Casper von: Großmüthiger Feldherr Arminius Herrmann Als ein tapfferer Beschirmer der deutschen Freyheit/ Nebst seiner Durchlauchtigen Thusnelda In einer sinnreichen Staats= Liebes= und Helden=Geschichte Dem Vaterlande zu Liebe Dem deutschen Adel aber zu Ehren und rühmlichen Nachfolge In Zwey Theilen vorgestellt/ Und mit annehmlichen Kupffern gezieret, Leipzig 1689.
- LONGIN, Dionysius: Vom Erhabenen. Griechisch und Teutsch, Nebst dessen Leben, einer Nachricht von seinen Schrifften, und einer Untersuchung, was Longin durch das Erhabene verstehe, von Carl Heinrich Heineken, Dresden 1737.
- LONGOLIUS, Johann Daniel: Warhafftiger Temperamentist/ Oder unbetrüglige Kunst der Menschen Gemüther nach ihren natürlichen und moralischen Haupt=Eigenschaften zu unterscheiden, Budissin 1716.
- LÜNIG, Johann Christian: Theatrum ceremoniale historico-politicum, Oder Historisch= und Politischer Schau=Platz Aller Ceremonien, Welche So wohl an Europäischen Höfen, als auch sonsten bey vielen Illustren Fällen beobachtet. Anderer Theil, Nebst Unterschiedlichen Hof=Ordnungen, Rang=Reglementen, und anderen curieusen Piecen (...), Leipzig 1720.
- LUTHER, Martin: Die gantze Heilige Schrifft Deudsch. Wittenberg 1545. Letzte

- zu Luthers Lebzeiten erschienene Ausgabe, hg. v. Hans Volz unter Mitarbeit v. Heinz Blanke, Textredaktion Friedrich Kur, Darmstadt 1973.
- Werke. Kritische Gesamtausgabe, Weimar 1883ff.
- M., W.: Die Romane, in: Deutsche Viertel-Jahresschrift, 1838, H. 2, S. 92–137.
- MAASS, Johann Gebhard Ehrenreich: Versuch über die Gefühle, besonders über die Affecten, 2 Tle., Halle u. Leipzig 1811/1812.
- Manier zu Reden bey Geburth/ Hochzeiten und Absterben/ Wie auch bey Geburths= Namens= und Neujahrs=Tägen/ Christ=Bescherungen/ und Meß= Zeiten: Nebst einigen Regeln/ in Compagnie sich klüglich und honett auffzuführen, Leipzig 1714.
- MANN, Thomas: Sämtliche Erzählungen, Frankfurt/M. 1963.
- Die Matrone, hg. v. Johann Georg Hamann d.Ä., Hamburg 1728.
- MAUCHART, J.D. (Hg.): Allgemeines Repertorium für empirische Psychologie und verwandte Wissenschaften, 6 Bde., Nürnberg u. Tübingen 1792–1801.
- MAUVILLON, Jakob von/Johann August UNZER: Ueber den Werth einiger Deutschen Dichter und über andere Gegenstände den Geschmack und die schöne Litteratur betreffend. Ein Briefwechsel, 2 Bde., Frankfurt u. Leipzig 1771/1772.
- MEINERS, Christoph: Geschichte des weiblichen Geschlechts, 4 Bde., Hannover 1788–1800.
- MEISSNER, August Gottlieb: Ueber Schweigen und Reden, in: Deutsches Museum, 9. Stk. (1782), S. 262–266.
- MEISSNER, Johann Gottlieb: Menschenkenntniß, 3 Tle., Liegnitz 1785/1786; Brieg und Breslau 1788.
- MEISTER, Leonard: Charakteristik deutscher Dichter, Nach der Zeitordnung geordnet, mit Bildnissen von Heinrich Pfenninger, 2 Bde., St. Gallen und Leipzig 1789.
- MENDELSSOHN, Moses: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe, hg. v. I. Elbogen, J. Guttman u. E. Mittwoch, Berlin 1929ff.
- Menschliche Klugheit/ Oder die Kunst/ Wodurch ein Mensch Sich und sein Glück hoch empor bringen kan. Aus dem Englischen übersetzt, Wittenberg 1716.
- MILLER, Johann Peter: Abhandlung von dem weisen Gebrauche der Zeit und unschuldiger Ergötzungen, Leipzig 1772.
- MÖSER, Justus: Sämtliche Werke, bearb. v. L. Schirmeyer u. W. Kohlschmidt, 14 Bde., Oldenburg 1943ff.
- Moralischer Lebens=Lauf eines nicht unbekanntenen Wollüstigen, nebst vernünftigen Betrachtungen über denselben beschrieben und angestellet von Ihm Selbst, Frankfurt u. Leipzig 1752.
- MORELLET, André: Theorie des Paradoxen, übers. v. Wilhelm Heinse, Leipzig 1778.
- MORITZ, Karl Philipp: Anton Reiser. Ein psychologischer Roman, hg. v. Wolfgang Martens, Stuttgart 1977.
- Beiträge zur Philosophie des Lebens, 2. Aufl., Berlin 1781.
- ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ (siehe dort).
- Werke, hg. v. Horst Günther, 3 Bde., Frankfurt/M. 1981.
- MOSCHEROSCH, Johann Michael: Satyrische Gesichte Philanders vom Sittewald, Bd. 3, Leyden 1646.

- MOSER, Friderich Carl: Betrachtungen über die Aufrichtigkeit, Nach den Wirkungen der Natur und Gnade, Frankfurt u. Leipzig 1753.
- MÜLLER, Kanzler Friedrich von: Unterhaltungen mit Goethe, mit Anmerkungen versehen u. hg. v. Renate Grumach, 2. Aufl., München 1982.
- MÜLLER, Johann Georg (Hg.): Bekenntnisse merkwürdiger Männer von sich selbst, 6 Bde., Winterthur 1791–1810.
- MUNDT, Theodor: Th. G. von Hippel's Lebenslauf nach aufsteigender Linie, in: Zeitgenossen. Ein biographisches Magazin für die Geschichte unserer Zeit. Dritte Reihe, Bd. 4 (1833), H. 25/26, S. 143–173.
- MUSÄUS, Johann Carl August: Physiognomische Reisen voran ein physiognomisch Tagebuch Heftweis herausgegeben, 4 Hefte, Altenburg 1778/1779.
- NAUMANN, Christian Nicolaus: Anmerkungen über Verstand und Glück, Erfurt 1753.
- Empfindungen für die Tugend, in satyrischen Gedichten, Frankfurt am Mayn 1752.
- Erfahrungsurtheile über den Unterscheid des Guten und des Bösen, Erfurt 1752.
- Nimrod ein Heldengedichte in vier und zwanzig Büchern von einem Ehrenmitgliede der Königl. Großbrit. Deutschen Gesellschaft in Göttingen, Frankfurt u. Leipzig 1752.
- Satyren, Madgeburg, Frankfurt u. Leipzig 1763.
- Sittliche Schilderungen, nach dem Leben gezeichnet, Erfurt 1752.
- Der Vernünftler, eine sittliche Wochenschrift, auf das Jahr 1754, 3 Tle., Berlin 1754.
- Von dem Erhabenen in den Sitten, Erfurt 1751.
- Von der Majestät des Schöpfers in den Werken der Natur, ein physikalisches Gedichte, Jena 1750.
- Von der Zärtlichkeit, Erfurt 1753; Teilabdr. in: Gerhard Sauder, Empfindsamkeit, Bd. 3: Quellen und Dokumente, Stuttgart 1980, S. 59–65.
- NOVALIS: Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs, hg. v. Hans-Joachim Mähl u. Richard Samuel, 3 Bde., München–Wien 1978–1987.
- OCKEL, Ernst Friedrich: Ueber die Sittlichkeit der Wollust, Mietau, Hasenpoth u. Leipzig 1772.
- OPITZ, Martin: Buch von der deutschen Poeterei, Abdruck der ersten Ausgabe (1624), Halle/Saale 1902.
- PESTALOZZI, Johann Heinrich: Lienhard und Gertrud. Ein Buch für das Volk, 1. Fassung, in: ders., Sämtliche Werke, hg. v. Artur Buchenau, Eduard Spranger u. Hans Stettbacher, Bd. 2 u. 3, Berlin u. Leipzig 1927/1928.
- PFANNENBERG, Johann Gottfried: Ueber die rednerische Aktion, mit erläuterten Beispielen; vorzüglich für studirende Jünglinge, Leipzig 1796.
- POCKELS, Carl Friedrich: Der Mann. Ein anthropologisches Charaktergemälde seines Geschlechts. Ein Gegenstück zu der Charakteristik des weiblichen Geschlechts, 4 Bde., Hannover 1805–1808.
- PLATNER, Ernst: Neue Anthropologie für Aerzte und Weltweise. Mit besonderer Rücksicht auf Physiologie, Pathologie, Moralphilosophie und Aesthetik, Bd. 1, Leipzig 1790.

- Philosophische Aphorismen nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte. Ganz neue Ausarbeitung, 2. Tl., Leipzig 1800.
- PÖRSCHKE, Karl L.: Gedanken über einige Gegenstände der Philosophie des Schönen. Erste Sammlung, Libau 1794.
- Psychologisches Magazin, 3 Stke., Altenburg 1796/1797.
- PYL, Johann Theodor: Aufsätze und Beobachtungen aus der gerichtlichen Arzneywissenschaft, 2. Sammlung, Berlin 1784.
- QUINTILIANUS, Marcus Fabius: Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher, hg. u. übers. v. Helmut Rahn, 2 Tle., Darmstadt 1972–1975.
- RAMDOHR, Friedrich Wilhelm Basilius von: Ueber J.J. Rousseau, vorzüglich nach Anleitung des dritten und vierten Theils seiner Kessionen, in: Berlinische Monatsschrift 16 (1790), S. 50–85 u. 148–183.
- Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral u.s.w. von Christian Garve (Fortsetzung der im 49. B. 2. St. abgebrochenen Recension.), in: Neue Bibliothek der schönen Wissenschaften und der freyen Künste 51 (1793), 1. Stk., S. 46–67.
- RAPIN, René: Du grand ou du sublime dans les mœurs et dans les différentes conditions des hommes. Avec quelques observations sur l'eloquence des bien-séances, Paris 1686.
- RECKE, Elisa von der: Tagebücher und Selbstzeugnisse, hg. u. m. e. Vorwort v. Christine Träger, München 1984.
- REHBERG, August Wilhelm: Prüfung der Erziehungskunst, Leipzig 1792.
- REIMARUS, Hermann Samuel: Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Im Auftrag der Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg hg. v. Gerhard Alexander, 2 Bde., Frankfurt/M. 1972.
- REISKE, Johann Jacob: Von ihm selbst aufgesetzte Lebensbeschreibung, Leipzig 1783.
- RESEWITZ, Friedrich Gabriel: Die Erziehung des Bürgers zum Gebrauch des gesunden Verstandes und zur gemeinnützigen Geschäftigkeit, 2. Aufl., Kopenhagen 1776.
- RICHARDSON, Samuel: Clarissa Harlowe, übers. u. bearb. v. Ruth Schirmer, Zürich 1966.
- RIEDEL, Friedrich Just: Theorie der schönen Künste und Wissenschaften, Wien u. Jena 1774.
- RIEMER, Johann: Uber=Reicher Schatz=Meister Aller Hohen/ Standes und Bürgerlichen Freud= und Leid=Complimente/ Aus welchem Ohne Lehr=Meister/ Wohl=Redende und Singende/ Das ist/ Oratorische und Poetische Arthen überaus leichte zu erlernen/ Mit Gleichnißen/ klugen Wahl=Sprüchen der Gelehrten/ Historischen Exempeln/ neuerfundenden Mustern und schönen Realien so reichlich versehen/ Daß man numehr keines andern Mittels Zu einen Compliment vonnöthen. Der Jugend so wohl/ Als auch denen von höhern Jahren/ Welche sich dieser Politischen Zierlichkeit befließigen wollen/ Zum geschwinden Vortheil geschrieben, Leipzig u. Franckfurth 1681.
- ROCHLITZ, Friedrich: Charaktere interessanter Menschen in moralischen Erzählungen dargestellt zur Unterhaltung in einsamen ruhigen Stunden, 2 Tle., Züllichau u. Freystadt 1799/1800.
- ROHR, Julius Bernhard von: Einleitung zu der Klugheit zu leben. Oder Anwei-

- sung, Wie ein Mensch zu Beförderung seiner zeitlichen Glückseligkeit seine Actiones vernünftig anstellen soll, 3. Aufl., Leipzig 1730.
- Einleitung zur Ceremoniel-Wissenschaft der Privat-Personen/ Welche Die allgemeinen Regeln/ die bey der Mode, den Titulaturen/ dem Range/ den Complimens, den Geberden, und bey Höfen überhaupt, als auch bey den geistl. Handlungen, in der Conversation, bey der Correspondenz, bey Visiten, Assembleen, Spielen, Umgang mit Dames, Gastereyen, Divertissements, Ausmeublirung der Zimmer, Kleidung, Equipage u.s.w. Insonderheit dem Wohlstand nach von einem jungen teutschen Cavalier in Obacht zu nehmen/ vorträgt (...), Berlin 1728.
 - Germani Constantis Neuer Moralischer Tractat Von der Liebe gegen die Personen andern Geschlechts/ Darinnen so wohl überhaupt Die Regeln der Klugheit so bey Liebes=Affairen vorzukommen pflegen/ vorgestellt werden/ als insonderheit Die Christliche/ Eheliche/ Freundschafts/ Galanterie, Socialitäts, Concubinats und Huren=Liebe moralisch abgehandelt werden, Leipzig 1717.
 - Unterricht Von der Kunst der Menschen Gemüther zu erforschen, Darinnen gezeigt, In wie weit man aus eines Reden, Actionen und anderer Leute Urtheilen, eines Menschen Neigungen erforschen könne (...), 4. Aufl., Leipzig 1732.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques: Bekenntnisse, 4 Tle., 1. u. 2. Tl. übers. v. Friderike Helene Unger, Berlin 1782, 3. u. 4. Tl. übers. v. Adolph von Knigge, Berlin 1790.
- Emil oder über die Erziehung. Aus dem Französischen übersetzt von C.F. Cramer. Mit erläuternden, bestimmenden und berichtenden Anmerkungen der Gesellschaft der Revisoren, aus dem Revisionswerke besonders abgedruckt und herausgegeben von Joachim Heinrich Campe, 4 Tle., Braunschweig 1789–1791.
 - Geständnisse von J.J. Rousseau nebst den Selbstbetrachtungen des einsamen Naturfreundes, übers. v. Karl Gottfried Schreiter, Riga 1782.
 - J.J. Rousseau über seinen Charakter und die wahren Bewegungsgründe zu seiner ganzen Aufführung. In vier Briefen an den Herrn von Malherbes, in: Berlinisches Magazin der Wissenschaften und Künste 1 (1782), S. 85–113.
 - J. J. Rousseau's Einsame Spaziergänge. Sein letztes nachgelassenes Werk, München 1783.
 - Julie oder Die neue Héloïse. Briefe zweier Liebenden aus einer kleinen Stadt am Fuße der Alpen, übers. v. Johann Gottfried Gellius, München 1778.
 - Œuvres complètes (Bibliothèque de la Pléiade), hg. v. Bernard Gagnebin u. Marcel Raymond, Paris 1959ff.
- RÜDIGER, Johann Christoph: Klugheit Zu Leben, und zu Herrschen, nach dem Sinn und Lehr=Art Eines wahrhaftig Hochgelahrten Mannes und mit eigenen Gedancken des Verfassers untermischt, Leipzig 1722.
- SCHILLER, Friedrich: Briefe, hg. u. m. Anmerkungen versehen von Fritz Jonas. Kritische Gesamtausgabe, 7 Bde., Stuttgart – Leipzig – Berlin – Wien 1892–1896.
- Sämtliche Werke, hg. v. Gerhard Fricke u. Herbert G. Göpfert, Bd. 5: Erzählungen/Theoretische Schriften, 6. Aufl., München 1980.
 - Werke. Nationalausgabe, Weimar 1943ff.

- SCHLEGEL, Johann Adolf: Vom Natürlichen in Schäfergedichten, wider die Verfasser der Bremischen neuen Beyträge verfertigt vom Nisus einem Schäfer in den Kohlgärten einem Dorfe vor Leipzig, 2. Aufl., Zürich 1746.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst: Werke. Auswahl in vier Bänden, 2. Aufl., Leipzig 1927.
- SCHLOSSER, Johann Georg: Kleine Schriften, 6 Tle., Basel 1779–1793.
- SCHMIEDTGEN, Johann Gf. D.: Helene oder so kommt man zu Ehren. Ein Volksbuch; als ein Gegenstück zu: Anna oder der Fallstrick der Ehre und des Reichthums, Leipzig 1797.
- SCHMIDT, Michael Ignatz: Die Geschichte des Selbstgefühls, Frankfurt u. Leipzig 1772.
- SCHMÖLDERS, Claudia (Hg.): Die Kunst des Gesprächs. Texte zur Geschichte der europäischen Konversationstheorie, München 1979.
- SCHNABEL, Johann Gottfried: Der im Irrgarten der Liebe herumtaumelnde Kavalier, m. e. Nachwort v. Hans Mayer, München 1968.
- SCHNEE, Gotthelf Heinrich: Jakob Urban, oder Beitrag zur Geschichte der deutschen Genie's, Leipzig 1782.
- SCHOTTILIUS, Justus Georg: Friedens Sieg. Ein Freudenspiel, hg. v. Friedrich E. Koldewey, Halle/Saale 1900.
- SCHULZ, Joachim Christoph Friedrich: Friz, oder Geschichte eines Belletristen, 2 Bde., Altenburg 1783.
- SCHWAGER, Johann Moritz: Friedrich Bickerkuhl. Ein Roman aus dem Leben und für dasselbe, Dortmund 1802.
- SCHWEINICHEN, Hans von: Leben und Abenteuer, hg. v. Büsching, 3 Bde., Leipzig 1823.
- SEMLER, Johann Salomo: Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt, 2 Tle., Halle 1781.
- Siebenfaches Theologisches Paradoxon, oder Beweis Daß ein rechtschaffener Prediger und Knecht Jesu Christi, bey seinem redlich führenden Amte, 1. Unruhig, 2. Ungehorsam, 3. Widersetzlich, 4. Rachgierig, 5. Hochmüthig, 6. Aufsätzig, 7. Gefährlich, heissen, auch seyn könne, solle und müsse, Franckfurt am Mayn 1751.
- SIMON, Franciscus: Macrocosmus didacticus Das ist: Die Grosse Welt/ Himmel und Erden/ wie sie uns lehren augenscheinlich das γινῶθι θεόν, nosce Deum, erkenne Gott; oder eine Einfältige/ kurtze Summarische Erklärung des ersten Versiculs in der Bibel; Am Anfang schuf Gott Himmel und Erden; und des ersten Artickels unsers Christlichen Glaubens; Ich glaube an Gott den Vater allmächtigen Schöpffer Himmels und der Erden; Darinn wider die Epicurer und Atheisten augenscheinlich bewiesen/ wie Gottes unsichtbares Wesen/ Allmacht/ Weisheit/ Güte/ etc. aus allen Geschöpfen von oben bis unten herfür leuchte; zu mehrer Erweckung der wahren Erkäntnuß und der Furcht Gottes/ nächst dem Scriptor-Buch/ auch in dem Natur= und Gewissens= Buch dem Einfältigen zum besten vorgestellt, Hamburg 1664.
- SIMONETTI, Christian Ernst: Der ehrliche Mann, Göttingen 1745.
- Vernünftige Anweisung zur Geistlichen Beredsamkeit Zum Gebrauch seiner Zuhörer und Nutzen Derer die über die geoffenbahrten Wahrheiten gründlich und erwecklich reden wollen, Göttingen 1742.

- SINTENIS, Christian Friedrich: Hallo's glücklicher Abend, 2., verm. u. verb. Aufl., 2 Tle., Leipzig 1785.
- SONNENFELS, J. v.: Von der Bescheidenheit im Vortrage seiner Meinung. Eine Rede an die Zuhörer beym Eingange der Vorlesungen, Wien 1772.
- SPRENGEL, Erhart Valentin Jacob: Das andere Geschlecht das Bessere Geschlecht: Ein Versuch zur richtigern Würdigung des andern Geschlechts, Berlin 1798.
- STAËL, Anne Germaine de: Über Deutschland. Vollständige und neu durchgesehene Fassung der deutschen Erstausgabe von 1814 in der Gemeinschaftsübersetzung von Friedrich Buchholz, Samuel Heinrich Catel und Julius Eduard Hitzig hg. u. m. e. Nachwort v. Monika Bosse, Frankfurt/M. 1985.
- Ueber J.J. Rousseau's Charakter und dessen Schriften. Verschiedene Briefe, Leipzig 1789.
- STAHL, George Ernst: Neu=verbesserte Lehre von den Temperamenten. Welche Bey dieser neuen Auflage mit dem Zweyten Theil, der von Veränderung der Temperamenten handelt, vermehret worden, Leipzig 1723.
- STARKE, Gotthelf Wilhelm Christoph: Gemählde aus dem häuslichen Leben und Erzählungen, 5 Bde., Berlin 1800–1804.
- STERNE, Laurence: Tristram Schandis Leben und Meynungen, übers. v. Johann Joachim Christoph Bode, 9. Tl., Frankfurt u. Leipzig 1777.
- STIEBER, Georg Friedrich: Mecklenburgische Kirchen-Historie von Stiftung der Christlichen Kirchen unter den Wenden/ Worin von dieses Volcks Bekehrung/ und von den dabey vorfallenden seltzahmen fatis und Glück des Evangelii/ wie auch von dem Anfang und Fortgang der Christl. Religion im Lande Mecklenburg/ umständlich gehandelt wird, Güstrow 1714.
- STOCKHAUSEN, Johann Christoph: Betrachtungen über die verschiedenen Charactere der Menschen, Helmstädt 1754.
- STOLBERG, Friedrich Leopold Graf zu: Briefe, hg. v. Jürgen Behrens, Neumünster 1966.
- STOLLE, Gottlieb: Anleitung Zur Historie der Gelahrheit, denen zum besten, so den Freyen=Künsten und der Philosophie obliegen, in dreyen Theilen nunmehr zum andernmal, umb vieles vermehret und verbessert, herausgegeben, Jena 1724.
- Kurtzgefaßte Lehre der Allgemeinen Klugheit Mit einer Vorrede Vom Reformiren der Wissenschaften und Anwenden der Philosophie auf andere Theile der Gelahrtheit begleitet von Ihro Magnificenz Herrn Hofrath Daries, Jena 1748.
- STOPPE, Daniel: Erste Sammlung Von Daniel Stoppens, Teutschen Gedichten, Franckfurt u. Leipzig 1728.
- STREITHORST, Johann Werner: Psychologische Vorlesungen, in der litterarischen Gesellschaft zu Halberstadt gehalten, Leipzig 1787.
- STURZ, Helfrich Peter: Schriften. Erste Sammlung, Leipzig 1779.
- SULZER, Johann Georg: Theorie der angenehmen und unangenehmen Empfindungen, Berlin 1762.
- Vermischte philosophische Schriften. Aus den Jahrbüchern der Akademie der Wissenschaften gesammelt, 2 Tle., Leipzig 1773–1781.
- TAUBERT, Gottfried: Tantzmeisters zu Leipzig, Rechtschaffener Tantzmeister,

- oder gründliche Erklärung der Frantzösischen Tantz=Kunst, bestehend in drey Büchern (...), Leipzig 1717.
- TELLER, Wilhelm Abraham: Über die Preiss=Aufgabe der Churfürstl. deutschen Gesellschaft in Mannheim einige Synonymen betreffend, in: Beiträge zur deutschen Sprachkunde. Vorgelesen in der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1. Sammlung, Berlin 1794, S. 333–393.
- THIEME, Karl Traugott: Erdmann, eine Bildungsgeschichte. Herausgegeben von dem Verfasser des Sächsischen Kinderfreundes, 3 Bde., Leipzig 1801.
- Wilhelm Gradesinns Lebens= und Bildungsgeschichte. Ein Beitrag zur Menschenkunde, 2 Tle., Wien 1804.
- THOMASIVS, Christian: Freimütige, lustige und ernsthafte, jedoch vernunftmäßige Gedanken oder Monatsgespräche über allerhand, fürnehmlich aber neue Bücher, Bd. 2: Juli–Dezember 1688, Frankfurt/M. 1972.
- Kurtzer Entwurf der Politischen Klugheit/ sich selbst und andern in allen Menschlichen Gesellschaften wohl zu rathen/ und zu einer gescheiden Conduite zu gelangen; Allen Menschen/ die sich klug zu seyn düncken/ oder die noch klug werden wollen/ zu höchst=nöthiger Bedürfnis und ungemeinem Nutzen (...), Franckfurt u. Leipzig 1710.
- Von der Artzeney Wider die unvernünftige Liebe und zuvorher nöthigen Erkäntnuß Sein Selbst. Oder: Ausübung der SittenLehre, Halle 1696.
- Von der Kunst Vernünftig und Tugendhaft zu lieben. Als dem einzigen Mittel zu einem glükseligen/ galanten und vergnügten Leben zu gelangen/ Oder Einleitung Zur SittenLehre, Halle 1692.
- TIECK, Ludwig: Franz Sternbald's Wanderungen. Eine altdeutsche Geschichte, in: ders., Schriften, Bd. 16, Berlin 1843.
- TIEDGE, Christoph August: Werke, Bd. 7, Halle 1823.
- TIMME, Christian Friedrich: Faramonds Familiengeschichte in Briefen, 2. Tl., Erfurt 1782.
- Todtengespräche. Timon. Pylades, in: Neue Beyträge zum Vergnügen des Verstandes und des Witzes, Bd. 1 (1745), 6. Stk., S. 527–536.
- TRAPP, Ernst Christian: Versuch einer Pädagogik, unveränderter Nachdr. der 1. Ausg. Berlin 1780, mit Trapps hallischer Antrittsvorlesung »Von der Nothwendigkeit, Erziehen und Unterrichten als eine eigne Kunst zu studiren«, Halle 1779, besorgt v. Ulrich Herrmann, Paderborn 1977.
- Vom Unterricht überhaupt. Zweck und Gegenstände desselben für verschiedene Stände. Ob und in wie fern man ihn zu erleichtern und angenehm zu machen suchen dürfe? Allgemeine Methoden und Grundsätze, in: Joachim Heinrich Campe (Hg.), Allgemeine Revision (siehe dort), 8. Tl., Wien u. Wolfenbüttel 1787, S. 1–210.
- TRIER, Johann Wolfgang: Kurtze Fragen Von den Menschlichen Neigungen/ Darinnen Von deren Ursprung und Wirkungen auf eine besondere Art gehandelt/ und zugleich angewiesen wird/ wie man dieselben so wohl an sich als an andern erkennen könne/ auch sich sonst im gemeinen Leben dißfalls zu verhalten habe, 2. Aufl., Leipzig 1709.
- TRÖLTSCHE, Carl Friedrich: Die Frauenzimmerschule oder sittliche Grundsätze zum Unterricht des schönen Geschlechts wie sich selbiges bey allen Vorfällen in der Welt auf eine bescheidene Art zu betragen habe? zur Bildung eines edlen Herzens und Führung eines klugen Wandels, Frankfurt u. Leipzig 1767.

- TURIN, Bernard: Ueber die Gemüthsstimmung der Leutescheuen. Ein Beitrag zur Menschenlehre, in: *Anthropologisches Journal*, hg. v. Carl Christian Erhard Schmid, Bd. 2, 2. Stk., Jena 1803, S. 139–188.
- Ueber Characterlosigkeit, in: *Der Genius der Zeit*. Ein Journal, hg. v. August Hennings, Bd. 1, Altona 1794, 2. Stk., S. 131–159.
- Uebersicht der deutschen Romanen-Literatur, in: *Neue Leipziger Literaturzeitung*, 52. Stk., 12.9.1803, Sp. 497–504.
- VILLAUME, Peter: Abhandlung über das Verhalten bei den ersten Unarten der Kinder, in: Joachim Heinrich Campe (Hg.), *Allgemeine Revision* (siehe dort), 2. Tl., Hamburg 1785, S. 297–616.
- Abhandlung über die Frage: Wie kann mans erhalten, daß Kinder gehorsam und Männer dereinst nachgebend werden, ohne willenlos zu seyn. oder Wie kann man sie zur Festigkeit des Willens ohne Eigensinn bilden, in: Campe (Hg.), *Allgemeine Revision* (siehe dort), 5. Tl., Wolfenbüttel 1786, S. 161–274.
 - Methode jungen Leuten zu der Fertigkeit zu verhelfen, ihre Gedanken schriftlich auszudrücken, o.O. 1786.
 - Ob und in wie fern bei der Erziehung die Vollkommenheit des einzelnen Menschen seiner Brauchbarkeit aufzuopfern sey?, in: Campe (Hg.), *Allgemeine Revision* (siehe dort), 3. Tl., Hamburg 1785, S. 435–616.
 - Ueber die äußerliche Sittlichkeit der Kinder, in: Campe (Hg.), *Allgemeine Revision* (siehe dort), 10. Tl., Wien u. Braunschweig 1788, S. 569–640.
- VISCHER, Friedrich Theodor: Dr. Strauß und die Würtemberger, in: ders., *Kritische Gesänge*, 2. Aufl., Bd. 1, München 1922, S. 1–106.
- VOLTAIRE, François Marie Aruet de: *Chaîne des êtres créés*, in: *Œuvres Complètes de Voltaire*. Nouvelle édition, Bd. 18, Paris 1878, S. 121–123.
- WACKENRODER, Wilhelm Heinrich: *Werke und Briefe*, Heidelberg 1967.
- WEIDLING, Christian: Oratorischer Hofmeister/ Welcher Angenehme Instruction schencket Lehr=begierige Untergebene In allen Stücken politer Rede= Kunst glücklich anzuführen/ in Curialien feste zu setzen/ und zum raisonniren geschickt zu machen/ Damit sie sich bey Occasion Durch eine nette Hoff= und Bürgerliche Rede/ Gelehrte Abdanckung/ auch bey sehr raren Fällen Z.E. bey Entleibten etc. klugen Brieff/ geschicktes Compliment und sinnreiche Inscription recommendiren können; Alles durch sehr leichte Oratorische Cautelen erkläret Und Mit vielen der gelehrtesten Cavaliers und Männer gelehrten Proben erleutert, Leipzig 1698.
- WEISE, Christian: Freymüthiger und höfflicher Redner/ das ist/ ausführliche Gedancken von der Pronunciation und Action, Was ein getreuer Informator darbey rathen und helffen kan/ Bey Gelegenheit Gewisser Schau=Spiele allen Liebhabern zur Nachricht gründlich und deutlich entworffen, o.O. 1693.
- Neu=Erleuteter Politischer Redner Das ist: Unterschiedene Kunstgriffe welche in gedachten Buche entweder gar nicht oder nicht so deutlich vorkommen/ gleichwol aber Zu Fortsetzung der hochnöthigen Übungen etwas großes helffen können; Aus bißheriger Experiencz abgemercket/ und so wol durch leichte Regeln als durch deutliche und nützliche Exempel ausgeführt, Leipzig 1684.
 - Politischer Redner/ Das ist/ Kurtze und eigentliche Nachricht/ wie ein sorgfältiger Hofmeister seine Untergebene zu der Wolredenheit anführen sol/

- damit selbige lernen 1. Auf was vor ein Fund. eine Schul=Rede gesetzt ist/ 2. Worinnen die Complimenten bestehen; 3. Was bürgerliche Reden sind; 4. Was bey hohen Personen sonderlich zu Hofe vor Gelegenheit zu reden vorfällt (...), Leipzig 1681.
- WEISSE, Christian Felix: Selbstbiographie, hg. von dessen Sohne Christian Ernst Weiße und dessen Schwiegersohne Samuel Gottlob Frisch. Mit Zusätzen von dem Leztern, Leipzig 1806.
- WENZEL, Gottfried Immanuel: Menschenlehre, oder System einer Anthropologie nach den neuesten Beobachtungen, Versuchen und Grundsätzen der Physik und Philosophie, Linz und Leipzig 1802.
- WESTPHAL, Georg Christian Erhard: Wilhelm Edelwald die Geschichte eines verlohrenen Sohnes, 2 Bde., Frankfurt u. Leipzig 1781.
- WEZEL, Johann Karl: Herrmann und Ulrike. Ein komischer Roman, 2 Bde., Frankfurt u. Leipzig 1780.
- Versuch über die Kenntnis des Menschen, 2 Tle., Leipzig 1784/1785.
 - Wilhelmine Arend, oder die Gefahren der Empfindsamkeit, Dessau u. Leipzig 1782.
- WIELAND, Christoph Martin: Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe), Berlin 1909ff.
- Ueber eine Anekdote von J.J. Rousseau. (an einen Freund.), in: Der Teutsche Merkur, 1780, 2. Vierteljahr, S. 74–151.
- WINCKELMANN, Johann Joachim: Werke, hg. v. C.L. Fernow, Bd. 1, Dresden 1808.
- WOLF, Friedrich August: Ein Leben in Briefen. Die Sammlung besorgt u. erläutert durch Siegfried Reiter, 3 Bde., Stuttgart 1935.
- ZIEGLER, Christiane Mariane von, gebohrene Romanus: Vermischete Schriften in gebundener und ungebundener Rede, Göttingen 1739.
- ZIMMERMANN, Johann Georg: Ueber die Einsamkeit, 4 Tle., Leipzig 1784/1785.
- ZWEYBURG, Ehrenhart: Theatrum Praecedentiae, Oder Eines Theils Illustrer Rang=Streit, Andern Theils Illustre Rang=Ordnung, Wie nemlich Die considerablen Potenzen und Grades in der Welt, als Christliche, Mahometanische und Heydnische, die Pábste, Kayser, Könige, Cron= und Scepter=Erben, Churfürsten, Chur=Printzen, Princeßinnen, Souveraine Printzen, Groß=Hertzoge und Groß=Fürsten, Hertzoge, Hohe Staaten, Republicquen, Land=Grafen, und andere Puissancen: Dann auch Die Cardinäle, Patriarchen, Bischöffe, Fürsten, Praelaten, Grafen, Herren, Erleuchtete Personen und Familien, Verschiedenen Characters und Titulatur, als wovon in dem Contextu dieses Wercks die Erleuterung mit mehrern erhellet: Ferner Die Teutsche Reichs=Städte und andere des Römischen Reichs Unmittelbahre Glieder, Vornehme und andere Eingesessene, Nach Qualität ihres Standes, Namens, Dignität und Characters samt und sonders, In der Praecedenz, in dem Rang und Tractamente, streitig seynd und competiren, Dann Wie dieselbe zu respectiren: Sie auch hierinnen sich selbst, und Dero Gevollmächtigte Ministri bey und in Solennitäten und Conventen betragen, Abgetheilt In Zwey Theile: und Jungen Standes=Personen, antretenden Negotianten und Ministern zur nützlichen Nachricht ex Manuscripto in den Druck gegeben, Berlin 1706.

2. Wörterbücher, Lexika, etc.

- ADELUNG, Johann Christoph: Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der hochdeutschen Mundart, 2. Aufl., 4 Bde., Leipzig 1793–1801.
- ARRENSBERG, Jean Maxim.: Tresor de la Langue Francoise, Oder Frantzösischer Wörter-Schatz, In welchem Sowohl die Frantzösischen Primitiva und Derivativa samt ihren Compositis nach dem Alphabeth, als auch die zierlichste und nach dem heutigen Stylo gebräuchlichste Phrases enthalten (...), Leipzig 1733.
- BENECKE, Georg/Wilhelm MÜLLER/Friedrich ZARNCKE: Mittelhochdeutsches Wörterbuch, 3 Bde., Hildesheim 1963.
- BROCKHAUS: (5. Aufl. u.d.T.): Allgemeine deutsche Real-Encyclopädie für die gebildeten Stände, 10 Bde., Leipzig 1822.
- BROCKHAUS-WAHRIG: Deutsches Wörterbuch in sechs Bänden, hg. v. Gerhard Wahrig, Hildegard Krämer u. Harald Zimmermann, Stuttgart 1980ff.
- CAMPE, Joachim Heinrich: Wörterbuch der deutschen Sprache, 5 Bde., Braunschweig 1807–1811.
- Deutsche Encyclopädie oder Allgemeines Real=Wörterbuch aller Künste und Wissenschaften von einer Gesellschaft Gelehrten, 23 Bde., Frankfurt/M. 1778–1804.
- EBERHARD, Johann August: Versuch einer allgemeinen teutschen Synonymik in einem critisch-philosophischen Wörterbuche der sinnverwandten Worte der hochdeutschen Mundart, 2. Aufl., hg. v. Johann Gebhard Ehrenreich Maaß, 6. Tle., Halle u. Leipzig 1819/1820.
- Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Société de gens de lettres. Mis en ordre et publié par M. Diderot, et, quant à la partie mathématique, par M. d'Alembert, Paris 1751–1780.
- Encyklopädie des gesammten Erziehungs= und Unterrichtswesens bearbeitet von einer Anzahl Schulmänner und Gelehrten, hg. unter Mitwirkung von v. Palmer u. Wildermuth v. Karl Adolf Schmid, 10 Bde., Gotha 1859–1875.
- ERSCH, Johann Samuel/Johann Gottfried GRUBER: Allgemeine Encyklopaedie der Wissenschaften und Künste, Leipzig 1818–1889.
- ESCHENBURG, Johann Joachim: Handbuch der alten klassischen Literatur enthaltend I. Archäologie. II. Notiz der Klassiker. III. Mythologie. IV. Griech. Alterthümer. V. Römische Alterthümer, 4., verb. u. verm. Aufl., Berlin u. Stettin 1801.
- FRISCH, Johann Leonhard: Teutsch-lateinisches Wörterbuch, 2 Tle., Berlin 1741.
- Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck, Stuttgart 1972ff.
- GRIMM, Jacob u. Wilhelm: Deutsches Wörterbuch, 16 Bde., Leipzig 1854–1965.
- HEDERICH, Benjamin: Gründliches mythologisches Lexicon, worinnen so wohl die fabelhafte, als wahrscheinliche und eigentliche Geschichte der alten römischen, griechischen und ägyptischen Götter und Göttinnen, und was dahin gehöret, nebst ihren eigentlichen Bildungen bey den Alten, physikalischen und moralischen Deutungen zusammengetragen (...), Leipzig 1770.
- HENISCH, Georg: Teütsche Sprach vnd Weißheit. Thesaurus linguae et sapientiae Germanicae, Augsburg 1616.

- HENKEL, Arthur / Albrecht SCHÖNE (Hg.): *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XVI. und XVII. Jahrhunderts*, 2. Aufl., Stuttgart 1976.
- HOLL, Philipp Joseph: *Kurzer Unterricht von der Mythologie oder Götterlehre der alten Heydnischen Dichter, nebst einer Einleitung in die schönen Wissenschaften*, Nürnberg 1775.
- HÜBNER, Johann: *Curieuses und Reales Natur-, Kunst-, Gewerck- und Handlungs-Lexicon*, 3. Aufl., Leipzig 1717.
- KIRSCH, Adam Friedrich: *Abundantissimum cornu copiae linguae latinae et germanicae selectum (...)*, 3 Bde., o.O. 1796.
- KLEIN, Anton von: *Deutsches Provinzialwörterbuch*, 1. Lieferung, Bd. 1, Frankfurt u. Leipzig 1792 (= *Schriften der Kurfürstlichen deutschen Gesellschaft in Mannheim*, Bd. 6).
- KLUGE, Friedrich: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 20. Aufl., Berlin 1967.
- KRÜNITZ, Johann Georg: *Oeconomische Encyclopädie, oder allgemeines System der Staats= Stadt= Haus= und Landwirthschaft*, in alphabetischer Ordnung, Brünn 1787ff.
- KÜSTER, C. D.: *Sittliches Erziehungs=Lexicon, oder Erfahrungen und geprüfte Anweisungen: wie Kinder von hohen und mittlern Stande, zu guten Gesinnungen und zu wohlstandigen Sitten können angeführet werden. Ein Handbuch für edelempfindsame Eltern, Lehrer und Kinder=Freunde, denen die sittliche Bildung ihrer Jugend am Herzen liegt*, Magdeburg 1774.
- LEXER, Matthias: *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Zugleich als Supplement und alphabetischer Index zum Mittelhochdeutschen Wörterbuch von Benecke-Müller-Zarncke*, 3 Bde., Stuttgart 1979.
- Lexikon für Theologie und Kirche*, hg. v. Josef Höfer u. Karl Rahner, 2., völlig neu bearb. Aufl., 10 Bde., Freiburg i. Br. 1957–1968.
- MAALER, Josua: *Die Teütsch spraach. Alle wörter/ namen/ vñ arten zû reden in Hochteütscher spraach/ dem ABC nach ordenlich gestellt/ vnnd mit gutem Latein gantz fleissig vnnd eigentlich vertolmetscht/ dergleychen bißhâr nie gesâhen (...)*, Zürich 1561.
- MELLIN, Georg Samuel Albert: *Allgemeines Wörterbuch der Philosophie*, 2 Bde., Magdeburg 1806/1807.
- OETINGER, Friedrich Christoph: *Biblisches und emblematisches Wörterbuch, dem Tellerischen Wörterbuch und Anderer falschen Schriffterklärungen entgegen gesetzt*, o.O. (Stuttgart) 1776.
- PETRI, Friedrich: *Der Teutschen Weissheit/ Das ist: Außerlesen kurtze/ sinnreiche/ lehrhafte und sittige Sprüche und Sprichwörter in schönen Reimen oder schlecht ohne Reim/ von allerley Geistlichem und Weltlichem Wesen und Handel des gantzen menschlichen Lebens/ wie man sie im gemeinen Brauch hat/ oder in gelehrter Leut Büchern findet. Lustig und nützlich zu lesen. Allen Weisen und Teutschen zu Ehren in Druck gegeben*, Hamburg 1605.
- SANDERS, Daniel: *Wörterbuch der deutschen Sprache*, Leipzig 1876.
- SCHELLER, Immanuel Johann Gerhard: *Lateinisch=deutsches und deutsch=lateinisches Handlexicon vornehmlich für Schulen*, 2 Tle., 2. Aufl., Leipzig 1796.
- Schwäbisches Wörterbuch. Auf Grund der von Adelbert v. Keller begonnenen Sammlungen und mit Unterstützung des württembergischen Staates bearbeitet von Hermann Fischer*, 6 Bde., Tübingen 1904–1936.

- SCHWAN, Chrétien Frédéric: Nouveau Dictionnaire de la langue allemande et françoise. Composé sur les dictionnaires de M. Adelung et de l'Academie françoise, 2 Bde., Mannheim 1783/1784.
- SCHWARTZENBACH, Leonhard: Synonyma. Formular, Wie man ainerley rede und mainung/ mit andern mehr worten/ auff mancherley art und weise/ zierlich reden/ schreiben/ und außsprechen sol. Item/ Bericht und Außlegung etlich Lateinischer wörter/ so täglich inn und ausserhalb Gerichts gebraucht/ und zum theil im Teutschen corrumpiert werden. Auch unterschied derselben/ daneben vermeldet und angezeigt. Für die jungen und ungeübeten Schreiber gestellt, Franckfurt am Mayn 1564.
- STEINBACH, Christoph Ernst: Vollständiges Deutsches Wörter-Buch, Breslau 1734.
- STIELER, Caspar: Der Teutschen Sprache Stammbaum und Fortwachs/ oder Teutscher Sprachschatz, von dem Spaten, Nürnberg 1691.
- SULZER, Johann Georg: Allgemeine Theorie der Schönen Künste in einzeln, nach alphabetischer Ordnung der Kunstwörter auf einander folgenden, Artikeln abgehandelt, neue vermehrte 2. Aufl., Leipzig 1792–1794.
- TRÜBNER'S Deutsches Wörterbuch, im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft für deutsche Wortforschung hg. v. Alfred Götze, 8 Bde., Berlin u. Leipzig 1939–1957.
- WACHTER, Johann Georg: Glossarium Germanicum, Leipzig 1737.
- WALCH, Johann Georg: Philosophisches Lexicon, worinnen die in allen Theilen der Philosophie, vorkommende Materien und Kunstwörter erklärt, aus der Historie erläutert, die Streitigkeiten der ältern und neuern Philosophen erzelet, beurtheilet, und die dahin gehörigen Schriften angeführt werden, mit vielen neuen Zusätzen und Artikeln vermehret, und bis auf gegenwärtige Zeiten fortgesetzt (...) von Justus Christian Hennings, 4. Aufl., in 2 Tln., Leipzig 1775.
- WENZEL, Gottfried Immanuel: Neues vollständiges philosophisches Real=Lexikon, worin (...) auch höhere Pädagogik und Klugheitslehre abgehandelt werden, 2 Bde., Linz 1807/1808.
- ZEDLER, Johann Heinrich: Grosses vollständiges Universal Lexicon Aller Wissenschaften und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden (...), 64 Bde., Halle u. Leipzig 1732–1750.
- Nöthige Supplemente zu dem Großen Vollständigen Universal Lexicon Aller Wissenschaften und Künste, Welche bishero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden, 4 Bde., Leipzig 1751–1754.

3. Forschungsliteratur

- ABEL, Günter: Stoizismus und Frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik, Berlin – New York 1978.
- ADORNO, Theodor W.: Parataxis. Zur späten Lyrik Hölderlins, in: ders., Noten zur Literatur III, Frankfurt/M. 1965, S. 156–209.

- Satzzeichen, in: Akzente. Zeitschrift für Dichtung 3 (1956), S. 569–575.
- ALLEMANN, Beda: Hölderlins Friedensfeier, Pfullingen 1955.
- ALT, Peter-André: Das Problem der inneren Form. Zur Hölderlin-Rezeption Benjamins und Adornos, in: DVjs 61 (1987), S. 531–562.
- AUERNHEIMER, Richard: Gemeinschaft und Gespräch. Stefano Guazzos Begriff der ›Conversazione civile‹, München 1973.
- BAECKER, Dirk: Information und Risiko in der Marktwirtschaft, Frankfurt/M. 1988.
- BAIONI, Giuliano: »Märchen« – »Wilhelm Meisters Lehrjahre« – »Hermann und Dorothea«. Zur Gesellschaftsidee der deutschen Klassik, in: Goethe-Jahrbuch 92 (1975), S. 73–127.
- BARNER, Wilfried: Barockrhetorik. Untersuchungen zu ihren geschichtlichen Grundlagen, Tübingen 1970.
- BARTH, Hans Martin: Atheismus und Orthodoxie. Analysen und Modelle christlicher Apologetik im 17. Jahrhundert, Göttingen 1971.
- BAYER, Hans: Feingefühl – achtung – ehrfurcht. Zur soziologie des bürgerlichen ethos der goethezeit, in: Wirkendes Wort 28 (1978), S. 406–422.
- BEGEMANN, Christian: Erhabene Natur. Zur Übertragung des Begriffs des Erhabenen auf Gegenstände der äußeren Natur in den deutschen Kunsttheorien des 18. Jahrhunderts, in: DVjs 58 (1984), S. 74–110.
- Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung. Zu Literatur und Bewußtseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1987.
- BEISSNER, Friedrich: Hölderlins Götter, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1969.
- BENJAMIN, Walter: Goethes Wahlverwandtschaften, Frankfurt/M. 1964.
- Ursprung des deutschen Trauerspiels, Frankfurt/M. 1978.
- Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin. »Dichtermut« – »Blödigkeit«, in: ders., Gesammelte Schriften, hg. v. R. Tiedemann u. H. Schweppenhäuser, Bd. II,1, Frankfurt/M. 1977, S. 105–126.
- BERGER, Gerhard: Zum ›Naiveté‹-Ideal im Gattungssystem des 17. Jahrhunderts, in: Rolf Klopfer (Hg.), Bildung und Ausbildung in der Romania, Bd. 1: Literaturgeschichte und Texttheorie, München 1979, S. 371–384.
- BERTAUX, Pierre: Friedrich Hölderlin, Frankfurt/M. 1978.
- BINDER, Wolfgang: Hölderlins Odenstrophe, in: ders., Hölderlin-Aufsätze, Frankfurt/M. 1970, S. 47–75.
- BIRUS, Hendrik: Hermeneutische Wende? Anmerkungen zur Schleiermacher-Interpretation, in: Euphorion 74 (1980), S. 213–222.
- BLUMENBERG, Hans: Das dritte Höhlengleichnis, Turin 1961.
- Die Lesbarkeit der Welt, Frankfurt/M. 1981.
- BOECKH, August: Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften, hg. v. Ernst Bratuschek, Leipzig 1877.
- BÖCKMANN, Paul: Hölderlin und seine Götter, München 1935.
- BÖDEKER, Hans Erich: Thomas Abbt: Patriot, Bürger und bürgerliches Bewußtsein, in: Rudolf Vierhaus (Hg.), Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung, Heidelberg 1981, S. 221–253.
- BÖHM, Benno: Sokrates im 18. Jahrhundert. Studien zum Werdegange des modernen Persönlichkeitsbewußtseins, Leipzig 1929.
- BÖHM, Wilhelm: Hölderlin, 2 Bde., Halle/Saale 1928–1930.

- BOHRER, Karl Heinz: Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie, in: ders. (Hg.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt/M. 1983, S. 52–82.
- Identität als Selbstverlust. Zum romantischen Subjektbegriff, in: *Merkur* 38 (1984), S. 367–397.
- BONFATTI, Emilio: Verhaltenslehrbücher und Verhaltensideale, in: Horst Albert Glaser (Hg.), *Deutsche Literatur. Eine Sozialgeschichte*, Bd. 3: *Zwischen Gegenreformation und Frühaufklärung: Späthumanismus, Barock 1572–1740*, Reinbek bei Hamburg 1985, S. 74–87.
- BORCHMEYER, Dieter: *Höfische Gesellschaft und französische Revolution bei Goethe. Adliges und bürgerliches Wertsystem im Urteil der Weimarer Klassik*, Kronberg/Ts. 1977.
- BOSSE, Heinrich: Dichter kann man nicht bilden. Zur Veränderung der Schulrhetorik nach 1770, in: *Jahrbuch für Internationale Germanistik* X,1 (1978), S. 80–125.
- BOVENSCHEN, Silvia: *Die imaginierte Weiblichkeit. Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen*, Frankfurt/M. 1979.
- BRENNER, Peter J.: *Die Krise der Selbstbehauptung. Subjekt und Wirklichkeit im Roman der Aufklärung*, Tübingen 1981.
- BREYMAYER, Reinhard: *Die Erbauungsstunde als Forum pietistischer Rhetorik*, in: Helmut Schanze (Hg.), *Rhetorik. Beiträge zu ihrer Geschichte in Deutschland vom 16.–20. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 1974, S. 89–104.
- BRÜGGEMANN, Christine/Elke HAAS: *Humanismus und Barock*, in: Gert Ueding [Hg.], *Einführung in die Rhetorik. Geschichte – Technik – Methode*, Stuttgart 1976, S. 78–99.
- BRUNNER, Otto: *Das »ganze Haus« und die alteuropäische »Ökonomik«*, in: ders., *Neue Wege der Sozialgeschichte. Vorträge und Aufsätze*, Göttingen 1956, S. 33–61.
- BUCK, Günther: *Selbsterhaltung und Historizität*, in: Hans Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt/M. 1976, S. 208–302.
- BURGER, Heinz Otto: *»Dasein heißt eine Rolle spielen«. Studien zur deutschen Literaturgeschichte*, München 1963.
- DAUENHAUER, Bernard P.: *On Silence*, in: *Research in Phenomenology* 3 (1973), S. 9–27.
- DE MAN, Paul: *The Resistance to Theory*, in: *Yale French Studies* 63 (1982), S. 3–20.
- DERRIDA, Jacques: *Grammatologie*, Frankfurt/M. 1974.
- Titel (noch zu bestimmen) / Titre (à préciser), in: Friedrich A. Kittler (Hg.), *Austreibung des Geistes aus den Geisteswissenschaften. Programme des Poststrukturalismus*, Paderborn–München–Wien–Zürich 1980, S. 15–37.
- DILTHEY, Wilhelm: *Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, Leipzig und Berlin 1914, S. 416–492.
- DOCKHORN, Klaus: *Die Rhetorik als Quelle des vorromantischen Irrationalismus in der Literatur- und Geistesgeschichte*, in: ders., *Macht und Wirkung*

- der Rhetorik. Vier Aufsätze zur Ideengeschichte der Vormoderne, Bad Homburg–Berlin–Zürich 1968, S. 46–95.
- DOPPLER, Alfred: Das Motiv der »Lebensbahn« in den Dichtungen Friedrich Hölderlins, in: Sprachkunst 1 (1970), S. 70–89.
- DRESSEN, Wolfgang: Die pädagogische Maschine. Zur Geschichte des industrialisierten Bewußtseins in Preußen/Deutschland, Frankfurt/M. – Berlin – Wien 1982.
- DYCK, Joachim: »Lob der Rhetorik und des Redners« als Thema eines Casualcarmens von Simon Dach für Valentin Thilo, in: Wolfenbütteler Barock-Nachrichten 5 (1978), S. 133–140.
- Ticht-Kunst. Deutsche Barockpoetik und rhetorische Tradition, 2. Aufl., Bad Homburg v.d.H. – Berlin – Zürich 1969.
- ELIAS, Norbert: Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft, Darmstadt u. Neuwied 1969.
- Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde., Frankfurt/M. 1978.
- ERÄMETSÄ, Erik: A Study of the Word »Sentimental« and of Other Linguistic Characteristics of Eighteenth Century Sentimentalism in England, Helsinki 1951.
- FAUST, Anna: Dichterberuf und bürgerlicher Beruf in Hölderlins Leben und Werk, Diss. Tübingen 1949.
- FERTIG, Ludwig: Die Hofmeister. Ein Beitrag zur Geschichte des Lehrerstandes und der bürgerlichen Intelligenz, Stuttgart 1979.
- FINSEN, H.C.: Bürgerliches Bewußtsein zwischen Heroismus und Legalität am Ende des 18. Jahrhunderts. Eine literatursoziologische Skizze, in: GRM N.F. 28 (1978), S. 21–35.
- FISCHER, Ludwig: Gebundene Rede. Dichtung und Rhetorik in der literarischen Theorie des Barock in Deutschland, Tübingen 1968.
- FOHRMANN, Jürgen: Abenteuer und Bürgertum. Zur Geschichte der deutschen Robinsonaden im 18. Jahrhundert, Stuttgart 1981.
- Dichter heißen so gerne Schöpfer. Über Genies und andere Epigonen, in: Merkur 39 (1985), S. 980–989.
- /Harro MÜLLER (Hg.), Diskurstheorien und Literaturwissenschaft, Frankfurt/M. 1988.
- FOUCAULT, Michel: Sexualität und Wahrheit, Bd. 1: Der Wille zum Wissen, Frankfurt/M. 1977.
- Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, 3. Aufl., Frankfurt/M. 1979.
- Vorwort zu den »Dialogues« von Rousseau, in: ders., Schriften zur Literatur, Frankfurt/M. – Berlin – Wien 1979, S. 32–52.
- FRANK, Manfred: Die Dichtung als »Neue Mythologie«, in: Karl Heinz Bohrer (Hg.), Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt/M. 1983, S. 15–40.
- Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher, Frankfurt/M. 1977.
- Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie, 1. Teil, Frankfurt/M. 1982.

- /Gerhard KURZ: Ordo inversus. Zu einer Reflexionsfigur bei Novalis, Hölderlin, Kleist und Kafka, in: Herbert Anton et al. (Hg.), Geist und Zeichen. Festschrift für Arthur Henkel zu seinem sechzigsten Geburtstag, Heidelberg 1977, S. 75–97.
- FRANZ, Katharina: Der Einfluß der stoischen Philosophie auf die Moralphilosophie der deutschen Aufklärung, Diss. Halle/Saale 1940.
- FRANZ, Michael: Hölderlins philosophische Arbeit in Homburg v.d.H., in: Christoph Jamme/Otto Pöggeler (Hg.), Homburg vor der Höhe in der deutschen Geistesgeschichte. Studien zum Freundeskreis um Hegel und Hölderlin, Stuttgart 1981, S. 118–130.
- FRENZ, Peter: Studien zu traditionellen Elementen des Geschichtsdenkens und der Bildlichkeit im Werk Johann Gottfried Herders, Frankfurt/M. – Bern 1983.
- FRESE, Jürgen: Prozesse im Handlungsfeld, München 1985.
- FREVERT, Ute: Bürgerliche Meisterdenker und das Geschlechterverhältnis. Konzepte, Erfahrungen, Visionen an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert, in: dies. (Hg.), Bürgerinnen und Bürger. Geschlechterverhältnisse im 19. Jahrhundert. Zwölf Beiträge, m.e. Vorwort v. Jürgen Kocka, Göttingen 1988, S. 17–48.
- FRÖCHLING, Jürgen/Gert UEDING: Literarische Wirkungsabsicht und rhetorische Tradition im 18. Jahrhundert, in: Gert Ueding [Hg.], Einführung in die Rhetorik. Geschichte – Technik – Methode, Stuttgart 1976, S. 100–155.
- FRÜHSORGE, Gotthard: Freundschaftliche Bilder. Zur historischen Bedeutung der Bildnissammlung im Gleimhaus zu Halberstadt, in: Richard Brinkmann et al. (Hg.), Theatrum Europaeum. Festschrift für Elida Maria Szarota, München 1982, S. 429–452.
- Der politische Körper. Zum Begriff des Politischen im 17. Jahrhundert und in den Romanen Christian Weises, Stuttgart 1974.
- Der politische Körper (Selbstanzeige), in: Archiv für Begriffsgeschichte 12 (1978), S. 118f.
- FUCHS, Hans-Jürgen: Entfremdung und Narzißmus. Semantische Untersuchungen zur Geschichte der »Selbstbezogenheit« als Vorgeschichte von französisch »amour propre«, Stuttgart 1977.
- FUHRMANN, Manfred: Die antike Rhetorik. Eine Einführung, München – Zürich 1984.
- GABLER, Hans-Jürgen: Machtinstrument statt Repräsentationsmittel: Rhetorik im Dienste der »Privatpolitik«, in: Rhetorik 1 (1980), S. 9–25.
- Der Tod des Mäzens. Politische Rhetorik im Dienste des literarischen Marktes – Zur Rhetorisierung der Poetik im 18. Jahrhundert –, in: Rhetorik 3 (1983), S. 35–64.
- GADAMER, Hans-Georg: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 3. Aufl., Tübingen 1972.
- GALINSKY, Hans: Naturae cursus. Der Weg einer antiken kosmologischen Metapher von der alten in die neue Welt. Ein Beitrag zu einer historischen Metaphorik der Weltliteratur, Heidelberg 1968.
- GALLE, Roland: Sozialpsychologische Überlegungen zu Rousseaus Autobiographie, in: Johannes Cremerius et al. (Hg.), Freiburger literaturpsychologische Gespräche, Bd. 1, Frankfurt/M. – Bern 1981, S. 39–61.

- GAXOTTE, Pierre: Friedrich der Große, Frankfurt/M. – Berlin – Wien 1977.
- GEITNER, Ursula: »Die eigentlichen Enragés ihres Geschlechts«. Aufklärung, Französische Revolution und Weiblichkeit, in: Helga Grubitzsch et al. (Hg.), Grenzgängerinnen. Revolutionäre Frauen im 18. und 19. Jahrhundert, Düsseldorf 1985, S. 181–217.
- Die Frau als Schauspielerin. Auskünfte einer Metapher, in: dies. (Hg.), Schauspielerinnen. Der theatralische Eintritt der Frau in die Moderne, Bielefeld 1988, S. 252–284.
- Menschen und Schauspieler. Zur Geschichte der Verstellungskunst im 17. und 18. Jahrhundert, Diss. Bielefeld 1988.
- Passio Hysterica – die alltägliche Sorge um das Selbst. Zum Zusammenhang von Literatur, Pathologie und Weiblichkeit im 18. Jahrhundert, in: Renate Berger et al. (Hg.), Frauen – Weiblichkeit – Schrift, Berlin 1985, S. 130–144.
- GERTH, Hans H.: Bürgerliche Intelligenz um 1800. Zur Soziologie des deutschen Frühliberalismus, Göttingen 1976.
- GERTH, Klaus: Die Poetik des Sturm und Drang, in: Walter Hinck (Hg.), Sturm und Drang. Ein literaturwissenschaftliches Studienbuch, Kronberg/Ts. 1978, S. 55–80.
- GLANVILLE, Ranulph: The Form of Cybernetics: Whitening the Black Box, in: General Systems Research. A Science, a Methodology, a Technology. Annual North American Meeting. Papers (Society for General Systems Research, Jan. 1979, Houston/Tx.), Louisville 1979, S. 35–42.
- Inside Every White Box There Are Two Black Boxes Trying to Get Out, in: Behavioral Science 27 (1982), S. 1–11.
- GÖTTERT, Karl-Heinz: Legitimationen für das Kompliment. Zu den Aufgaben einer historischen Kommunikationsbetrachtung, in: DVjs 61 (1987), S. 191–205.
- GOFFMAN, Erving: Asyl, Frankfurt/M. 1973.
- Verlegenheit und soziale Organisation, in: ders., Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation, Frankfurt/M. 1975, S. 106–123.
- GRAEVENITZ, Gerhart von: Innerlichkeit und Öffentlichkeit. Aspekte deutscher »bürgerlicher« Literatur im frühen 18. Jahrhundert, in: DVjs, Sonderheft »18. Jahrhundert«, Stuttgart 1975, S. 1–82.
- GRAWERT-MAY, Erik: Zur Geschichte von Polizei- und Liebeskunst. Versuch einer anderen Geschichte des Auges, Tübingen 1980.
- GRIMMINGER, Rolf (Hg.): Deutsche Aufklärung bis zur Französischen Revolution 1680–1789 (= Hansers Sozialgeschichte der deutschen Literatur, Bd. 3 in 2 Tlbdn.), München 1980.
- GRODDECK, Wolfram: Ästhetischer Kommentar. Anmerkungen zu Walter Benjamins Hölderlin-Lektüre, in: Le pauvre Holterling 1 (1976), S. 17–21.
- GROSSE, Ernst Ulrich: Sympathie der Natur. Geschichte eines Topos, München 1968.
- GÜNTHER, Hans R. G.: Psychologie des deutschen Pietismus, in: DVjs 4 (1926), S. 144–176.
- GUMBRECHT, Hans Ulrich: Literaturgeschichte – Fragment einer geschwundenen Totalität?, in: Lucien Dällenbach/Christiaan L. Hart Nibbrig (Hg.), Fragment und Totalität, Frankfurt/M. 1984, S. 30–45.

- /Rolf REICHARDT: Art. »Philosophe, Philosophie«, in: Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820, hg. v. Rolf Reichardt u. Eberhard Schmitt, H. 3, München 1985, S. 7–88.
- GUNDOLF, Friedrich: Hölderlins Archipelagus, in: Alfred Kellertat (Hg.), Hölderlin. Beiträge zu seinem Verständnis in unserm Jahrhundert, Tübingen 1961, S. 4–17.
- HABERMAS, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Öffentlichkeit, 8. Aufl., Neuwied u. Berlin 1976.
- HÄUSSERMANN, Ulrich: Herz, in: Hölderlin-Jahrbuch 11 (1958/1960), S. 190–205.
- HAHN, Alois: Funktionale und stratifikatorische Differenzierung und ihre Rolle für die gepflegte Semantik. Zu Niklas Luhmanns »Gesellschaftsstruktur und Semantik«, in: Kölner Zs. f. Soziologie und Sozialpsychologie 33 (1981), S. 345–360.
- HART NIBBRIG, Christiaan L.: Rhetorik des Schweigens. Versuch über den Schatten literarischer Rede, Frankfurt/M. 1981.
- HASSAUER, Friederike: Die Philosophie der Fabeltiere – Von der theoretischen zur praktischen Vernunft – Untersuchungen zu Funktions- und Strukturwandel in der Fabel der französischen Aufklärung, München 1986.
- Das Weib und die Idee der Menschheit. Zur neueren Geschichte der Diskurse über die Frau, in: Bernard Cerquiglini/Hans Ulrich Gumbrecht (Hg.), Der Diskurs der Literatur- und Sprachhistorie. Wissenschaftsgeschichte als Innovationsvorgabe, Frankfurt/M. 1983, S. 421–445.
- HAUSEN, Karin: Die Polarisierung der »Geschlechtscharaktere«. Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Werner Conze (Hg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen, Stuttgart 1976, S. 367–393.
- HAY, Gerhard: Darstellung des Menschenhasses in der deutschen Literatur des 18. und 19. Jahrhunderts, Frankfurt/M. 1970.
- HEIDEGGER, Martin: Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, 4. Aufl., Frankfurt/M. 1971.
- HENN, Claudia: Simplität, Naivetät, Einfalt. Studien zur ästhetischen Terminologie in Frankreich und in Deutschland 1674–1771, Diss. F. H. Berlin, Zürich 1974.
- HENN-SCHMÖLDERS, Claudia: Ars conversationis. Zur Geschichte des sprachlichen Umgangs, in: Arcadia 10 (1975), S. 16–33.
- HERMAND, Jost: Schillers Abhandlung »Über naive und sentimentalische Dichtung« im Lichte der deutschen Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts, in PMLA Vol. 79, Pt. 1 (1964), S. 428–441.
- HERZOG, Urs: Deutsche Barocklyrik. Eine Einführung, München 1979.
- HINCK, Walter: Goethe – Mann des Theaters, Göttingen 1982.
- HINRICHS, Carl: Das Bild des Bürgers in der Auseinandersetzung zwischen Christian Thomasius und August Hermann Francke, in: K. E. Born (Hg.), Historische Forschungen und Probleme. Festschrift für Peter Rassow, Wiesbaden 1961, S. 88–121.
- HIRSCH, Arnold: Die Leiden des jungen Werthers. Ein bürgerliches Schicksal im absolutistischen Staat, in: Études Germaniques 13 (1958), S. 229–250.

- HÖLSCHER, Lucian: Zeit und Diskurs in der Lexikographie der frühen Neuzeit, in: Reinhart Koselleck (Hg.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart 1978, S. 327–342.
- HOFFMANN, Jens: Das Problem und die Bilder der Lebensbewährung in Hölderlins Dichtung. Vorarbeiten zur Strukturbestimmung der Bildwelt Hölderlins, Diss. Hamburg 1956.
- HORNIG, Gottfried: Perfektibilität. Eine Untersuchung zur Geschichte und Bedeutung dieses Begriffs in der deutschsprachigen Literatur, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 24 (1980), S. 221–257.
- HORN-ONCKEN, Alste: Über das Schickliche. Studien zur Geschichte der Architekturtheorie I., Göttingen 1967.
- HÜSGEN, Hildegard: Das Intellektualfeld in der deutschen Arcadia und in ihrem englischen Vorbild, Diss. Münster 1936.
- ISRAEL, Joachim: Der Begriff Entfremdung. Makrosoziologische Untersuchung von Marx bis zur Soziologie der Gegenwart, Reinbek b. Hamburg 1972.
- JÄGER, Georg: Die Wertherwirkung. Ein rezeptionsästhetischer Modellfall, in: Walter Müller-Seidel (Hg.), *Historizität in Sprach- und Literaturwissenschaft. Vorträge und Berichte der Stuttgarter Germanistentagung 1972*, München 1974, S. 389–409.
- JÄGER, Hans-Wolf: Politische Kategorien in Poetik und Rhetorik der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1970.
- JÄGER, Hella: Naivität. Eine kritisch-utopische Kategorie in der bürgerlichen Literatur und Ästhetik des 18. Jahrhunderts, Kronberg/Ts. 1975.
- JAKOBSON, Roman: Poetik. Ausgewählte Aufsätze 1921–1971, hg. v. Elmar Holenstein u. Tarcisius Schelbert, Frankfurt/M. 1979.
- /Krystyna POMORSKA: Poesie und Grammatik. Dialoge, Frankfurt/M. 1982.
- JAPP, Uwe: Beziehungssinn. Ein Konzept der Literaturgeschichte, Frankfurt/M. 1980.
- JAUMANN, Herbert: Bürgerlicher Alltag im barocken Schäferroman? Gattungsgeschichtliche Thesen zu »Damon und Lisille«, in: Wilhelm Voßkamp (Hg.), *Schäferdichtung. Referate der 5. Arbeitsgruppe beim 2. Jahrestreffen des Internationalen Arbeitskreises für Deutsche Barockliteratur vom 28. bis 31. August 1976 in Wolfenbüttel*, Hamburg 1977, S. 39–58.
- JAUSS, Hans Robert: Vom »plurale tantum« zum »singulare tantum« des Individuums, in: Manfred Frank/Anselm Haverkamp (Hg.), *Individualität*, München 1988, S. 237–269.
- JENNINGS, Michael W.: Benjamin as a Reader of Hölderlin: The Origins of Benjamin's Theory of Literary Criticism, in: *The German Quarterly* 56 (1983), S. 544–562.
- KAYSER, Wolfgang: Das sprachliche Kunstwerk. Eine Einführung in die Literaturwissenschaft, 14. Aufl., Bern – München 1969.
- KETELSEN, Uwe-K.: Die Naturpoesie der norddeutschen Frühaufklärung. Poesie als Sprache der Versöhnung: alter Universalismus und neues Weltbild, Stuttgart 1974.
- KIESEL, Helmuth: »Bei Hof, bei Höll«. Untersuchungen zur literarischen Hofkritik von Sebastian Brant bis Friedrich Schiller, Tübingen 1979.
- KIRCHNER, Gottfried: Fortuna in Dichtung und Emblemik des Barock. Tradition und Bedeutungswechsel eines Motivs, Stuttgart 1970.

- KLIBANSKY, Raymond/Erwin PANOFSKY/Fritz SAXL: Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art, London 1964.
- KLING, Wilfried L.: »Lesearbeit«: Friedrich Hölderlin's »Der Winkel von Hahrdt« and the »Nachtgesänge« in the Frankfurt and Stuttgart Editions of his Works, in: Modern Language Notes 94 (1979), S. 587–600.
- KLUGE, Gerhard: Die Leiden des jungen Werthers in der Residenz. Vorschlag zur Interpretation einiger Werther-Briefe, in: Euphorion 65 (1971), S. 115–131.
- KOSELLECK, Reinhart: Die Auflösung des Hauses als ständischer Herrschaftseinheit. Anmerkungen zum Rechtswandel von Haus, Familie und Gesinde in Preußen zwischen der Französischen Revolution und 1848, in: Neithard Bulst/Joseph Goy/Jochen Hoock [Hg.], Familie zwischen Tradition und Moderne. Studien zur Geschichte der Familie in Deutschland und Frankreich vom 16. bis zum 20. Jahrhundert, Göttingen 1981, S. 109–124.
- Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte, in: ders. (Hg.), Historische Semantik und Begriffsgeschichte, Stuttgart 1978, S. 19–36.
 - Einleitung, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck, Bd. 1, Stuttgart 1972, S. XIII–XXVII.
 - Art. »Fortschritt«, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 2, Stuttgart 1975, S. 351–423.
 - »Fortschritt« und »Niedergang« – Nachtrag zur Geschichte zweier Begriffe, in: ders./Urs Widmer (Hg.), Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema, Stuttgart 1980, S. 214–230.
 - Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1976.
 - Preußen zwischen Reform und Revolution. Allgemeines Landrecht, Verwaltung und soziale Bewegung von 1791 bis 1848, 2. Aufl., Stuttgart 1975.
 - Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: ders., Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt/M. 1979.
- KRONAUER, Ulrich: Rousseaus Kulturkritik und die Aufgabe der Kunst. Zwei Studien zur deutschen Kunsttheorie des 18. Jahrhunderts, Heidelberg 1978.
- KÜHLMANN, Wilhelm: Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat. Entwicklung und Kritik des deutschen Späthumanismus in der Literatur des Barockzeitalters, Tübingen 1982.
- KUHNEN, Johannes: Die Gedicht-Überschrift. Versuch einer Gliederung nach Arten und Leistungen, Diss. Frankfurt/M. 1953.
- KURZ, Gerhard: Empfindsame Geselligkeit. Die Bedeutung von »Freundschaft« und »Liebe« in Jacobis Werk, in: ders., Düsseldorf in der europäischen Geistesgeschichte (1750–1850), Düsseldorf 1984, S. 109–119.
- Hölderlin und die Frage nach dem Wahnsinn, in: Euphorion 73 (1979), S. 186–198.
 - Mittelbarkeit und Vereinigung. Zum Verhältnis von Poesie, Reflexion und Revolution bei Hölderlin, Stuttgart 1975.
- LACHMANN, Renate: Rhetorik – alte und neue Disziplin, in: Berichte zur Wissenschaftsgeschichte 4 (1981), S. 21–29.

- LANGE, Wilhelm: Hölderlin. Eine Pathographie. Mit zwölf Schriftproben und einer Stammtafel, Stuttgart 1909.
- LANGEN, August: Der Wortschatz des deutschen Pietismus, 2. Aufl., Tübingen 1968.
- LEHMANN, Hartmut: Der Pietismus im alten Reich, in: *HZ* 214 (1972), S. 58–95.
- LENGAUER, Hubert: Zur Sprache der moralischen Wochenschriften. Untersuchungen zur rhetorischen Vermittlung der Moral in der Literatur des 18. Jahrhunderts, Diss. Wien 1975.
- LEPENIES, Wolf: Melancholie und Gesellschaft, Frankfurt/M. 1969.
- LINK-HEER, Ursula: »À la recherche du temps perdu« und die Form der Autobiographie. Zum Verhältnis fiktionaler und pragmatischer Erzähltexte, Diss. Bochum o. J.
- LIPPE, Rudolf zur: Naturbeherrschung am Menschen, 2 Bde., Frankfurt/M. 1974.
- LITMAN, Théodore A.: *Le Sublime en France (1660–1714)*, Paris 1971.
- LOHMEIER, Anke-Marie: *Beatus ille. Studien zum »Lob des Landlebens« in der Literatur des absolutistischen Zeitalters*, Tübingen 1981.
- LOQUAI, Franz: *Künstler und Melancholie in der Romantik*, Frankfurt/M. 1984.
- LOVEJOY, Arthur O.: *Die große Kette der Wesen. Geschichte eines Gedankens*, Frankfurt/M. 1985.
- LUHMANN, Niklas: Brauchen wir einen neuen Mythos?, in: ders., *Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen 1987, S. 254–274.
- Codierung und Programmierung. Bildung und Selektion im Erziehungssystem, in: ders., *Soziologische Aufklärung 4: Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Opladen 1987, S. 182–201.
 - Gesellschaftsstruktur und Semantik. *Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 2 Bde., Frankfurt/M. 1980/1981.
 - Ideengeschichte in soziologischer Perspektive, in: Joachim Matthes (Hg.), *Lebenswelt und soziale Probleme. Verhandlungen des 20. Deutschen Soziologentages in Bremen 1980*, Frankfurt/M. – New York 1981, S. 49–61.
 - Individuum, Individualität, Individualismus, in: ders., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt/M. (forthcoming).
 - Das Kunstwerk und die Selbstreproduktion der Kunst, in: *Delfin*, H. 3, 1984, S. 51–69.
 - *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt/M. 1982.
 - *The Morality of Risk and the Risk of Morality*, in: *International Revue of Sociology* 3 (1987), S. 87–107.
 - *Öffentliche Meinung*, in: ders., *Politische Planung. Aufsätze zur Soziologie von Politik und Verwaltung*, Opladen 1971, S. 9–34.
 - *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. 1984.
 - *Soziologie der Moral*, in: ders./Stephan H. Pfürtnner (Hg.), *Theorietechnik und Moral*, Frankfurt/M. 1978, S. 8–116.
- LYPP, Bernhard: *Ästhetischer Absolutismus und politische Vernunft. Zum Widerstreit von Reflexion und Sittlichkeit im deutschen Idealismus*, Frankfurt/M. 1972.

- MALER, Anselm: Versepos, in: Rolf Grimminger (Hg.), Deutsche Aufklärung (siehe dort), 2. Tlbd., S. 365–422.
- MARTENS, Gunter: Textkonstitution in Varianten. Die Bedeutung der Entstehungsvarianten für das Verständnis schwieriger Texte Hölderlins, in: Louis Hay/Winfried Woesler (Hg.), Edition und Interpretation. Akten des deutsch-französischen Editorenkolloquiums Berlin 1979 (= Jb. f. Internationale Germanistik, Reihe A., Bd. 11), S. 69–96.
- MARTENS, Wolfgang: Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften, Stuttgart 1971.
– Bürgerlichkeit in der frühen Aufklärung, in: Jahrbuch für Geschichte der oberdeutschen Reichsstädte 16 (1970), S. 106–120.
– Hallescher Pietismus und Rhetorik. Zu Hieronymus Freyers »Oratoria«, in: IASL 9 (1984), S. 22–43.
- MATTENKLOTT, Gert: Melancholie in der Dramatik des Sturm und Drang, Stuttgart 1968.
- MECKLENBURG, Norbert/Harro MÜLLER: Erkenntnisinteresse und Literaturwissenschaft, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1974.
- MEISE, Helga: Einige Gedanken über Krieg und Liebe, in: Randgänge der Pädagogik, H. 13 (Sept. 1980), S. 101–108.
- MEYER-KRENTLER, Eckhardt: Der Bürger als Freund. Ein sozialetisches Programm und seine Kritik in der neueren deutschen Erzählliteratur, München 1984.
- MOUNIER, Jacques: La fortune des écrits de J.-J. Rousseau dans les pays de langue allemande de 1782 à 1813, Paris 1980.
- MÜLLER, Harro: Einige Giftpfeile wären nicht so schlecht. Zehn Einwürfe zum Zusammenhang von Geschichtstheorie, Hermeneutik, Literaturgeschichtsschreibung, in: Delfin H. 4 (1984), S. 77–83.
- MÜLLER, Lothar: Die kranke Seele und das Licht der Erkenntnis. Karl Philipp Moritz' Anton Reiser, Frankfurt/M. 1987.
- MÜLLER-SEIDEL, Walter: Die Geschichtlichkeit der deutschen Klassik. Literatur und Denkformen um 1800, Stuttgart 1983.
– Das stumme Drama der Luise Millerin, in: Klaus L. Berghahn/Reinhold Grimm (Hg.), Schiller. Zur Theorie und Praxis der Dramen, Darmstadt 1972, S. 131–147.
- MÜNCH, Paul: Die »Obrigkeit im Vaterstand« – Zu Definition und Kritik des »Landesvaters« während der frühen Neuzeit, in: Elger Blühm/Jörn Garber/Klaus Garber (Hg.), Hof, Staat und Gesellschaft in der Literatur des 17. Jahrhunderts, Amsterdam 1982, S. 15–40.
- MÜNKLER, Herfried: Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz, Frankfurt/M. 1982.
- MÜRI, Walter: Melancholie und schwarze Galle, in: Museum Helveticum 10 (1953), S. 21–38.
- MULAGK, Karl-Heinz: Phänomene des politischen Menschen im 17. Jahrhundert. Propädeutische Studien zum Werk Lohensteins unter besonderer Berücksichtigung Diego Saavedra Fajardos und Balthasar Graciáns, Berlin 1973.
- MUNCKER, Franz: Art. »Christian Nicolaus Naumann«, in: ADB, Bd. 23, 1886, S. 302–305.
- NÄGELE, Rainer: Hermetik und Öffentlichkeit. Zu einigen historischen Voraus-

- setzungen der Moderne bei Hölderlin, in: Hölderlin-Jahrbuch 19/20 (1975/1977), S. 358–386.
- NAUMANN, Dietrich: Politik und Moral. Studien zur Utopie der deutschen Aufklärung, Heidelberg 1977.
- NELL, Werner: Zum Begriff »Kritik der höfischen Gesellschaft« in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts, in: IASL 10 (1985), S. 170–194.
- OBERMÜLLER, Klara: Studien zur Melancholie in der deutschen Lyrik des Barock, Bonn 1974.
- OEXLE, Otto Gerhard/Werner CONZE/Rudolf WALTHER: Art. »Stand, Klasse«, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck, Bd. 6, Stuttgart (forthcoming).
- ORR, Robert: The Time Motif in Machiavelli, in: Martin Fleisher (Hg.), Machiavelli and the Nature of Political Thought, London 1973, S. 185–208.
- PANOFSKY, Erwin/Fritz SAXL: Dürers »Melencolia. I«. Eine quellen- und typengeschichtliche Untersuchung, Leipzig u. Berlin 1923.
- PETERS, Günter: Der zerrissene Engel. Genieästhetik und literarische Selbstdarstellung im 18. Jahrhundert, Stuttgart 1982.
- PIKULIK, Lothar: Leistungsethik contra Gefühlskult. Über das Verhältnis von Bürgerlichkeit und Empfindsamkeit in Deutschland, Göttingen 1984.
- PHILIPP, Wolfgang: Das Werden der Aufklärung in theologiegeschichtlicher Sicht, Göttingen 1957.
- PLESSNER, Helmuth: Diesseits der Utopie. Ausgewählte Beiträge zur Kultursoziologie, Frankfurt/M. 1974.
- PLETT, Heinrich F.: Einführung in die rhetorische Textanalyse, 5. Aufl., Hamburg 1983.
- POCOCK, J. G. A.: The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Tradition, Princeton – London 1975.
- POHLENZ, Max: Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung, 4. Aufl., Göttingen 1970.
- PONGRATZ, L. J.: Artt. »Charakter« u. »Charakterologie«, in: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, Basel u. Stuttgart 1971, Sp. 984–992 u. 994–996.
- PROBST, P.: Art. »Naiv, Naivetät«, in: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 6, Basel 1984, Sp. 359–362.
- PROMIES, Wolfgang: Die Bürger und der Narr oder das Risiko der Phantasie. Sechs Kapitel über das Irrationale in der Literatur des Rationalismus, München 1966.
- RAABE, Paul: Die Briefe Hölderlins, Tübingen 1963.
- RASCH, Wolfdietrich: Freundschaftskult und Freundschaftsdichtung im deutschen Schrifttum des 18. Jahrhunderts. Vom Ausgang des Barock bis zu Klopstock, Halle/Saale 1936.
- REHM, Walter: Orpheus. Der Dichter und die Toten. Selbsteutung und Totenkult bei Novalis – Hölderlin – Rilke, Düsseldorf 1950.
- REICHMANN, Oskar: Germanistische Lexikologie. Zweite, vollständig umgearbeitete Auflage von »Deutsche Wortforschung«, Stuttgart 1976.
- RENNER, Karl N.: »... laß das Büchlein deinen Freund seyn«. Goethes Roman »Die Leiden des jungen Werthers« und die Diätetik der Aufklärung, in: Gün-

- ter Hüntzschel/John Omrod/Karl N. Renner (Hg.), Zur Sozialgeschichte der deutschen Literatur von der Aufklärung bis zur Jahrhundertwende. Einzelstudien, Tübingen 1985, S. 1–20.
- RICKE, Gabriele: Die empfindsame Seele mit der Fackel der Vernunft entzünden. Die Kultivierung der Gefühle im 18. Jahrhundert, in: Ästhetik und Kommunikation H. 53/54 (1983), S. 5–20.
- Schwarze Phantasie und trauriges Wissen. Beobachtungen über Melancholie und Denken im 18. Jahrhundert, Hildesheim 1981.
- RITTER, Joachim: Subjektivität. Sechs Aufsätze, Frankfurt/M. 1974.
- RÖLLER, Helmut: Zur Gestalt des Dichters bei Hölderlin. Vergleichende Interpretation zweier Gedichtfassungen, in: Aspekt 5 (1971), S. 21–44.
- ROTHACKER, Erich: Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse, Jg. 1954, Nr. 6.
- RÜDIGER, Horst: Göttin Gelegenheit. Gestaltwandel einer Allegorie, in: Arcadia 1 (1966), S. 121–166.
- RUMPF, Michael: Walter Benjamins Nachleben, in: DVjs 52 (1978), S. 137–166.
- RUPPERT, Wolfgang: Bürgerlicher Wandel. Studien zur Herausbildung einer nationalen deutschen Kultur im 18. Jahrhundert, Frankfurt/M. – New York 1981.
- RYAN, Lawrence J.: Hölderlins Lehre vom Wechsel der Töne, Stuttgart 1960.
- SALOMON, Albert: Der Freundschaftskult des 18. Jahrhunderts in Deutschland: Versuch zur Soziologie einer Lebensform, in: Zs. f. Soziologie 8 (1979), S. 279–308.
- SATTLER, Dietrich E.: Friedrich Hölderlin. 144 fliegende Briefe, 2 Bde., Darmstadt u. Neuwied 1981.
- SAUDER, Gerhard: »Bürgerliche« Empfindsamkeit?, in: Rudolf Vierhaus (Hg.), Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung, Heidelberg 1981, S. 149–164.
- Christian Thomasius, in: Rolf Grimminger (Hg.), Deutsche Aufklärung (siehe dort), 1. Tlbd., S. 239–250.
- Empfindsamkeit, Bd. 1: Voraussetzungen und Elemente, Stuttgart 1974, Bd. 3: Quellen und Dokumente, Stuttgart 1980.
- Geniekult im Sturm und Drang, in: Rolf Grimminger (Hg.), Deutsche Aufklärung (siehe dort), 1. Tlbd., S. 327–340.
- SCHIEFFERS, Henning: Höfische Konvention und die Aufklärung. Wandlungen des »honnête-homme«-Ideals im 17. und 18. Jahrhundert, Bonn 1980.
- SCHELLE, Karl Gottlob: Vorschlag, über Deutsche Klassiker als über alte Autoren auf Schulen und Universitäten zu lesen, in: ders. (Hg.), Mnemosyne. Das literarische Journal im Charakter der Literaturbriefe für jeden gebildeten Freund der Literatur und Lektüre, Bd. 1, Zerbst 1803, S. 122–131.
- SCHINGS, Hans-Jürgen: Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts, Stuttgart 1977.
- SCHLAFFER, Heinz: Der Bürger als Held. Sozialgeschichtliche Auflösungen literarischer Widersprüche, Frankfurt/M. 1973.

- SCHLEGEL, Friedrich: Philosophie der Philologie, m. e. Einleitung hg. v. Josef Körner, in: *Logos* 17 (1928), S. 1–72.
- SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst: Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers, hg. u. eingel. v. Manfred Frank, Frankfurt/M. 1977.
- SCHMIDT, Jochen: Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750–1945, 2 Bde., Darmstadt 1985.
- Hölderlins hermetisch-geschichtsphilosophische Hymne »Der Einzige«. Erstmalige Dechiffrierung der zweiten Fassung, in: *Jb. d. dt. Schillergesellschaft* 31 (1987), S. 163–198.
 - Hölderlins idealistischer Dichtungsbegriff in der poetologischen Tradition des 18. Jahrhunderts, in: *Hölderlin-Jahrbuch* 22 (1980/1981), S. 98–121.
 - Hölderlins letzte Hymnen. »Andenken« und »Mnemosyne«, Tübingen 1970.
 - Hölderlins später Widerruf in den Oden »Chiron«, »Blödigkeit« und »Gany-med«, Tübingen 1978.
- SCHMIDT, Siegfried J.: On Writing Histories of Literature. Some Remarks from a Constructivist Point of View, in: *Poetics* 14 (1985), S. 279–301.
- SCHMIDT-DENGLER, Wendelin: Genius. Zur Wirkungsgeschichte antiker Mythologeme in der Goethezeit, München 1978.
- SCHMITT, Wolfgang: Die pietistische Kritik der »Künste«. Untersuchungen über die Entstehung einer neuen Kunstauffassung im 18. Jahrhundert, Diss. Köln 1958.
- SCHMITZ, H.-Günter: Das Melancholieproblem in Wissenschaft und Kunst der frühen Neuzeit, in: *Sudhoffs Archiv* 60 (1976), S. 135–162.
- SCHNEIDER, Gisela/Klaus LAERMANN: Augen-Blicke. Über einige Vorurteile und Einschränkungen geschlechtsspezifischer Wahrnehmung, in: *Kursbuch* 49 (1977), S. 36–58.
- SCHNEIDER, Manfred: Der Traum der Signora Paganini. Künstlerkarriere um 1800, in: *Literaturmagazin* 14 (1981), S. 40–54.
- SCHNEIDER, Ute: Der Moralische Charakter. Ein Mittel aufklärerischer Menschendarstellung in den frühen deutschen Wochenschriften, Stuttgart 1976.
- SCHNEIDERS, Werner: Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Thomasius, Hildesheim – New York 1971.
- SCHÖNE, Albrecht: Aufklärung aus dem Geist der Experimentalphysik. Lichtenbergsche Konjunktive, 2. Aufl., München 1983.
- Emblematisierung und Drama im Zeitalter des Barock, München 1968.
 - Säkularisation als sprachbildende Kraft. Studien zur Dichtung deutscher Pfarrerssöhne, 2. Aufl., Göttingen 1968.
- SCHÖNERT, Jörg: Roman und Satire im 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Poetik, Stuttgart 1969.
- The Social History of German Literature. On the Present State of Distress in the Social History of German Literature, in: *Poetics* 14 (1985), S. 303–319.
- SCHULTE-SASSE, Jochen: Literarische Struktur und historisch-sozialer Kontext. Zum Beispiel Lessings »Emilia Galotti«, Paderborn 1975.
- SCHULZ, Günter: Bürgertum und Bürgerlichkeit in der Darstellung Christian Garves, in: Rudolf Vierhaus (Hg.), *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, Heidelberg 1981, S. 255–261.

- SCHULZ-BUSCHHAUS, Ulrich: Über die Verstellung und die ersten »Primores« des »Héroce« von Gracián, in: Romanische Forschungen 91 (1979), S. 411–430.
- SCHWANITZ, Dietrich: Natürlichkeit und Lächerlichkeit. Probleme der Verhaltensstilisierung in der englischen Restaurationskomödie, in: Hans Ulrich Gumbrecht/K. Ludwig Pfeiffer (Hg.), Stil. Geschichte und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements, Frankfurt/M. 1986, S. 426–446.
- SCHWARZER, Ralf: Streß, Angst und Hilflosigkeit. Die Bedeutung von Kognitionen und Emotionen bei der Regulation von Belastungssituationen, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1981.
- SKOMMODAU, Hans: Thematik des Paradoxes in der Aufklärung, Wiesbaden 1972.
- SEBBA, Gregor: Time and the Modern Self: Descartes, Rousseau, Beckett, in: J. T. Fraser et al. (Hg.), The Study of Time. Proceedings of the First Conference of the International Society for the Study of Time Oberwolfenbach (Black Forest) – West Germany, Berlin–Heidelberg–New York 1972, S. 452–469.
- SEEL, Otto: Quintilian oder Die Kunst des Redens und Schweigens, Stuttgart 1977.
- SEGEBRECHT, Wulf: Das Gelegenheitsgedicht. Ein Beitrag zur Geschichte und Poetik der deutschen Lyrik, Stuttgart 1977.
- SELBMANN, Rolf: Theater im Roman. Studien zum Strukturwandel des deutschen Bildungsromans, München 1981.
- SELIG, Karl Ludwig: Gracián's and Alciato's »Emblemata«, in: Sibylle Penkert (Hg.), Emblem und Emblematikrezeption. Vergleichende Studien zur Wirkungsgeschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert, Darmstadt 1978, S. 122–139.
- SELLIN, Volker: Art. »Politik«, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck, Bd. 4, Stuttgart 1978, S. 789–874.
- SERRES, Michel: Der Parasit, Frankfurt/M. 1981.
- SIEGRIST, Christoph: Phasen der Aufklärung von der Didaktik bis zur Gefühlskultur, in: Viktor Žmegač (Hg.), Geschichte der deutschen Literatur vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart, Bd. I, 1, 2. Aufl., Königstein/Ts. 1984, S. 58–174.
- SINEMUS, Volker: Poetik und Rhetorik. Sozialgeschichtliche Bedingungen des Normenwandels im 17. Jahrhundert, Göttingen 1978.
- SPELLERBERG, Gerhard: Verhängnis und Geschichte. Untersuchungen zu den Trauerspielen und dem »Arminius«-Roman Daniel Caspers von Lohenstein, Bad Homburg–Berlin–Zürich 1970.
- SPICKERNAGEL, Ellen: »Helden wie zarte Knaben oder verkleidete Mädchen«. Zum Begriff der Androgynität bei Johann Joachim Winckelmann und Angelika Kauffmann, in: Renate Berger et al. (Hg.), Frauen – Weiblichkeit – Schrift, Berlin 1985, S. 99–118.
- STAMMLER, Wolfgang: »Edle Einfalt«. Zur Geschichte eines kunsttheoretischen Topos, in: Worte und Werte. Bruno Markwardt zum 60. Geburtstag, hg. v. G. Erdmann u. A. Eichstaedt, Berlin 1961, S. 359–382.
- STANITZEK, Georg: Bildung und Roman als Momente bürgerlicher Kultur. Zur Frühgeschichte des deutschen »Bildungsromans«, in: DVjs 62 (1988), S. 416–450.

- Der Projektmacher. Projektionen auf eine »unmögliche« moderne Kategorie, in: Ästhetik und Kommunikation, 17. Jg., H. 65/66 (1987), S. 135–146.
- STAROBINSKI, Jean: Geschichte der Melancholiebehandlung von den Anfängen bis 1900, Basel 1960.
- Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle, suivi de Sept essais sur Rousseau, Paris 1971.
- STEBBINS, Sara: Maxima in minimis. Zum Empirie- und Autoritätsverständnis in der physikotheologischen Literatur der Frühaufklärung, Frankfurt/M.–Bern–Cirencester/U.K. 1980.
- STEFANSKY, Georg: Theorie des Paradoxen. Eine bisher unbekannte Schrift Wilhelm Heineses, in: Euphorion 25 (1924), S. 379–389.
- STEINHAGEN, Harald: Dichtung, Poetik und Geschichte im 17. Jahrhundert. Versuch über die objektiven Bedingungen der Barockliteratur, in: ders./Benno von Wiese (Hg.), Deutsche Dichter des 17. Jahrhunderts. Ihr Leben und Werk, Berlin 1984, S. 9–48.
- Zu Walter Benjamins Begriff der Allegorie, in: Walter Haug (Hg.), Formen und Funktionen der Allegorie. Symposion Wolfenbüttel 1978, Stuttgart 1979, S. 666–685.
- STEINTHAL, Heymann: Die Arten und Formen der Interpretation, in: ders., Kleine sprachtheoretische Schriften, neu zusammengestellt u. m. e. Einleitung versehen v. Waltraud Bumann, Hildesheim – New York 1970, S. 532–542.
- STEMME, Fritz: Die Säkularisation des Pietismus zur Erfahrungsseelenkunde, in: Zs. f. dt. Philologie 72 (1953), S. 144–185.
- STICHWEH, Rudolf: Zur Entstehung des modernen Systems wissenschaftlicher Disziplinen. Physik in Deutschland 1740–1890, Frankfurt/M. 1984.
- STIERLE, Karlheinz: Historische Semantik und die Geschichtlichkeit der Bedeutung, in: Reinhart Koselleck (Hg.), Historische Semantik und Begriffsgeschichte, Stuttgart 1978, S. 154–189.
- Walter Benjamin und die Erfahrung des Lesens, in: Poetica 12 (1980), S. 227–248.
- STOLLEIS, Michael: Die Moral in der Politik bei Christian Garve, Diss. jur. München 1967.
- STROSETZKI, Christoph: Konversation. Ein Kapitel gesellschaftlicher und literarischer Pragmatik des 17. Jahrhunderts, Frankfurt/M. – Bern – Las Vegas 1978.
- SÜSSENBERGER, Claus: Rousseau im Urteil der deutschen Publizistik bis zum Ende der Französischen Revolution. Ein Beitrag zur Rezeptiongeschichte, Bern u. Frankfurt/M. 1974.
- SUPER, Donald E.: The Psychology of Careers: an introduction to vocational development, New York–Evanston 1957.
- SZONDI, Peter: Das Naive ist das Sentimentalische. Zur Begriffsdiagnostik in Schillers Abhandlung, in: Euphorion 66 (1972), S. 174–206.
- TEMKIN, Owsei: German Concepts of Ontogeny and History around 1800, in: Bulletin of the History of Medicine 24 (1950), S. 227–246.
- TENBRUCK, Friedrich M.: Freundschaft. Ein Beitrag zu einer Soziologie der persönlichen Beziehungen, in: Kölner Zs. für Soziologie und Sozialpsychologie 16 (1964), S. 431–456.

- TENTE, Ludwig: Die Polemik um den ersten Discours von Rousseau in Frankreich und in Deutschland, 3 Bde., Diss. Kiel 1974.
- THOMASBERGER, Andreas: Von der Poesie der Sprache. Gedanken zum mythologischen Charakter der Dichtung Hölderlins, Frankfurt/M.–Bern 1982.
- THURMAIR, Gregor: Einfalt und einfaches Leben. Der Motivbereich des Idyllischen im Werk Friedrich Hölderlins, München 1980.
- TILLYARD, Eustache Mandeville Wetenhall: The Elizabethan World Picture, 10. Aufl., London 1967.
- TRÉANTON, Jean-René: Le concept de »carrière«, in: *Revue française de sociologie* 1 (1960), S. 73–80.
- TROUSSON, Raymond: J.-J. Rousseau et son œuvre dans la presse périodique allemande de 1750 à 1800, in: *Dix-huitième siècle* 1 (1969), S. 289–310 u. 2 (1970), S. 227–264.
- TUBACH, Frédéric C.: Perfectibilité: der zweite Diskurs Rousseaus und die deutsche Aufklärung, in: *Études Germaniques* 15 (1960), S. 144–151.
- UEDING, Gert: Popularphilosophie, in: Rolf Grimminger (Hg.), *Deutsche Aufklärung* (siehe dort), 2. Tlbd., S. 605–634.
- Rhetorische Konstellationen im Umgang mit Menschen, in: *Jb. f. Internationale Germanistik* 9 (1977), S. 27–52.
- VIERTTEL, Berthold: Drei Fassungen Hölderlins, in: *Der Zwinger* 3 (1919), S. 429–436.
- VIËTOR, Karl: Die Idee des Erhabenen in der deutschen Literatur, in: ders., *Geist und Form. Aufsätze zur deutschen Literaturgeschichte*, Bern 1952, S. 234–266.
- VINER, Jacob: *The Role of Providence in the Social Order: an Essay in Intellectual History*, Philadelphia 1972.
- VOGEL, Emil Ferdinand: Art. »Hermeneutik«, in: Johann Samuel Ersch/Johann Gottfried Gruber, *Allgemeine Encyclopaedie der Wissenschaften und Künste*, 2. Sektion, 5. Tl., Leipzig 1829, S. 300–322.
- VOSSKAMP, Wilhelm: Casper von Lohensteins »Cleopatra«. Historisches Verhängnis und politisches Spiel, in: Walter Hinck (Hg.), *Geschichte als Schauspiel. Deutsche Geschichtsdramen. Interpretationen*, Frankfurt/M. 1981, S. 67–81.
- Emblematisches Zitat und emblematische Struktur in Schillers Gedichten, in: *Jb. d. dt. Schillergesellschaft* 18 (1974), S. 388–406.
- Gattungen als literarisch-soziale Institutionen, in: Walter Hinck (Hg.), *Textsortenlehre – Gattungsgeschichte*, Heidelberg 1977, S. 27–44.
- Das Ideal des Galanten bei Christian Friedrich Hunold, in: August Buck et al. (Hg.), *Europäische Hofkultur im 16. und 17. Jahrhundert. Vorträge und Referate gehalten anlässlich des Kongresses des Wolfenbütteler Arbeitskreises für Renaissanceforschung und des Internationalen Arbeitskreises für Barockliteratur in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel vom 4. bis 8. September 1979*, Hamburg 1981, Bd. 2, S. 61–66.
- Romantheorie in Deutschland. Von Martin Opitz bis Friedrich von Blanckenburg, Stuttgart 1973.
- Untersuchungen zur Zeit- und Geschichtsauffassung im 17. Jahrhundert bei Gryphius und Lohenstein, Bonn 1967.
- WALLMANN, Johannes: Das Collegium Pietatis, in: Martin Greschat (Hg.), *Zur neueren Pietismuskforschung*, Darmstadt 1977, S. 167–223.

- WASZEK, Norbert: Two Concepts of Morality: A Distinction of Adam Smith's Ethics and its Stoic Origin, in: *Journal of the History of Ideas* 45 (1984), S. 591–606.
- WATANABE-O'KELLY, Helen: *Melancholie und die melancholische Landschaft. Ein Beitrag zur Geistesgeschichte des 17. Jahrhunderts*, Bern 1978.
- WEBER, Samuel: *Institution and Interpretation*. Afterword by Wlad Godzich, Minneapolis 1987.
- WEGMANN, Nikolaus: *Diskurse der Empfindsamkeit. Zur Geschichte eines Gefühls in der Literatur des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart 1988.
- WEIDMANN, Heiner: *Heinrich von Kleist – Glück und Aufbegehren. Eine Exposition des Redens*, Bonn 1984.
- WEILER, Nicholas W.: *Reality and Career Planning. A Guide for Personal Growth*, Reading/Mass. 1977.
- WEIMAR, Klaus: *Enzyklopädie der Literaturwissenschaft*, München 1980.
- WENDORFF, Rudolf: *Zeit und Kultur. Geschichte des Zeitbewußtseins in Europa*, Opladen 1980.
- WICKLUND, Robert A./Dieter FREY: *Self-awareness Theory: When the Self Makes a Difference*, in: Daniel M. Wegner/Robin Vallacher (Hg.), *The Self in Social Psychology*, New York – Oxford 1980, S. 31–54.
- WIEDEMANN, Conrad: *Barocksprache, Systemdenken, Staatsmentalität. Perspektiven der Forschung nach Barners »Barockrhetorik«*, in: *Internationaler Arbeitskreis für deutsche Barockliteratur. Erstes Jahrestreffen in der Herzog August Bibliothek Wolfenbüttel 27.–31. August 1973. Vorträge und Berichte*, Wolfenbüttel 1973, S. 21–51.
- WIEDMANN, F./G. BILLER: Art. »Klugheit«, in: Joachim Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 4, Basel 1976, Sp. 857–863.
- WIESENTHAL, Liselotte: *Zur Wissenschaftstheorie Walter Benjamins*, Frankfurt/M. 1973.
- WILKE, Jürgen: *Literarische Zeitschriften des 18. Jahrhunderts (1688–1789)*, 2 Bde., Stuttgart 1978.
- WUCHERPFENNIG, Wolf: *Klugheit und Weltordnung. Das Problem politischen Handelns in Lohensteins »Arminius«*, Freiburg i. Br. 1973.
- ZAEHLE, Barbara: *Knigges Umgang mit Menschen und seine Vorläufer. Ein Beitrag zur Geschichte der Gesellschaftsethik*, Heidelberg 1933.
- ZELLE, Carsten: *»Angenehmes Grauen«. Literaturhistorische Beiträge zur Ästhetik des Schrecklichen im achtzehnten Jahrhundert*, Hamburg 1987.
- ZILSEL, Edgar: *Die Geniereligion. Ein kritischer Versuch über das moderne Persönlichkeitsideal mit einer historischen Begründung*, 1., kritischer Bd., Wien u. Leipzig 1918.
- ZIMMERMANN, Rolf Christian: *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts*, 2 Bde., München 1969–1979.
- ZUBERBÜHLER, Rolf: *Etymologie bei Goethe und Hölderlin*, in: Ingrid Riedel (Hg.), *Hölderlin ohne Mythos*, Göttingen 1973, S. 34–47.

Sachregister

- Aberglaube 119
Absolutismus 47
Achtung/Verachtung 30ff., 102f., 125, 133, 143f., 211f., 215; s.a. Moral
Adel, Aristokratie, Adelskritik 74f., 85, 94, 103, 110f., 124f., 154f., 212, 213ff., 222, 225f., 233
Affekte, Affektbeherrschung 28, 30f., 35, 38f., 93, 94, 104, 106, 120
Anonymität 226
Anthropologie 28, 38f., 44, 49f., 97, 99, 105, 113, 161, 224
Anthropophobie 20, 34, 180, 225
Apollo 255f., 258ff.
Arbeit 30, 58f.
arm/reich 63, 78f., 118, 225, 207, 212, 264
art caché 131
Aufklärung 73, 83, 118, 142, 242, 259f., 268f.
Aufrichtigkeit 21, 88f., 91ff., 96f., 99f., 108f., 114f., 117f., 120f., 133f., 139ff., 150, 165, 174, 181, 206, 235f., 263
Autobiographie 88, 169ff., 197, 217, 221
Autor VII, 3, 149, 185f.
Bauern, Landleute 24, 33f., 182f.
Begriffsgeschichte VII, 5, 7f.
Bekanntnis, Geständnis, Konfession 87f., 90f., 184, 217
Beruf 267, 269f.; s.a. Laufbahn
Bescheidenheit 71, 78, 88, 139f., 143ff., 220, 245
Besonderes/Allgemeines 3f., 194
Besonnenheit, Sophrosyne 266
Beständigkeit, constantia 45, 102f., 116, 157
Bildung 21f., 220, 226, 229ff.; s.a. Erziehung, Pädagogik
Brauchbarkeit/Vollkommenheit 153, 215, 227, 268
Bürgertum, bürgerlich, Bürgerlichkeit 16, 34f., 79, 83, 85f., 92, 98ff., 125, 138, 140, 205–242
– bürgerliche Gesellschaft 226ff.
Buridans Esel 125
Chancen/Risiken 53, 170
Charakter 93, 96, 142, 156ff., 167–174, 201, 217
– Charakterlosigkeit 157
decorum 32ff., 36f., 78f., 97f., 103, 119, 138, 145, 188f., 225, 274
Dekonstruktion 9
Dichter 6, 186–203, 243–275
doppelte Kontingenz 132f.
Dreistigkeit 57f., 176, 178, 180, 228f.
Ehre, Ehrgeiz, Ehrbegierde 30, 36, 44, 111, 117, 122–126, 142, 227
Eigensinn 32f., 43
Eigentümlichkeit 201
Einfalt, Simplität 57, 75, 95, 99f., 108f., 113, 117, 143, 180, 183, 195, 235f.
Einsamkeit 34, 37, 46f., 59, 89, 105, 180f.
Emanzipation VII, 26, 101, 119, 212, 234
Empfindsamkeit 97, 104, 110f., 135ff., 138, 160, 167, 175, 205ff., 216, 219, 261, 263; s.a. Zärtlichkeit
Entscheidung, Dezision 53, 57, 123
Ereignis 50ff., 55, 254
Erfahrung 128
Erhabenes, Erhabenheit 114ff., 124, 137f., 140, 145f., 153f., 206, 213
Erinnerung, memoria 32, 54
Erröten 25, 56, 63, 77, 176, 185, 209, 219f., 237ff., 241
Erudition 44; s.a. Gelehrte
Erwartung 122f., 157
Erziehung, Erziehungssystem 119, 121, 188, 200, 207, 224, 227ff.
Ethos, ἦθος 134f., 137ff.
Etymologie 61f., 75
Familie, Kleinfamilie 109, 163, 233
Fortuna 51f.
Freundschaft 20, 43, 87, 106f., 109f., 135f., 216
– freundschaftliche Bestrafung 89
Frühromantik 259
Funktionssysteme 6f., 80f., 205f., 227; s.a. Gesellschaftsdifferenzierung
galant 21, 91, 104

- ganzes Haus 73f., 76, 80, 207, 211f., 233
 Ganzes/Teile 1, 70f., 80
 Garten, Landleben 45ff.
 Gattung, literarische 7, 147ff.
 Gefühl 107, 134
 Geiz 30ff., 40
 Gelegenheit, occasio 47, 50–59, 79, 81,
 108, 122f., 125, 127, 149, 157, 159f., 166,
 170ff., 175, 178f., 189, 253ff., 271
 Gelegenheitsdichtung 55, 189
 Gelehrte 24f., 33, 44, 48, 74, 193, 196ff.,
 199, 210, 234, 236
 Gemeinde 87ff.
 Genie 186, 192–203, 217, 246, 251, 268, 273
 Genius 250ff., 273
 Geschicklichkeit/Ungeschicklichkeit,
 Geschick 26, 52–59, 148, 178, 187f.,
 190f., 201f., 211, 227, 266–275
 Geschlechterdifferenz 16, 36, 57, 76, 109f.,
 172, 233–242, 273
 Geselligkeit s. Konversation
 Gesellschaft 38, 42f., 157, 159, 196ff., 226f.,
 233
 – Gesellschaftsdifferenzierung, stratifika-
 torische/funktionale 5ff., 43, 61, 78ff.,
 201, 205f., 226f., 260
 Gesellschaftskritik 95f., 109, 152
 Gespräch s. Konversation
 Gewalt, Prügel 76f.
 Gleichheit, Egalität 98, 104, 106, 109, 263
 Glückseligkeit 102, 153
 Hausherrschaft s. ganzes Haus
 Hermeneutik 2ff., 9, 12
 Heroismus 116, 137f., 178, 270
 Herr, Patron, Patriarch 119, 191, 208ff.
 Herrschaft/Knechtschaft 26, 73ff., 119f.,
 176, 207
 Herz 111f., 128, 133, 155f., 181f., 185, 256
 Hierarchie, hierarchische Ordnung 61,
 69–80, 98, 109
 Höflichkeit 55, 100, 121, 139
 Höhlengleichnis 275
 Hof, höfisch, Hofkritik 43, 45, 83, 97f.,
 110f., 115f., 127, 148, 214, 231
 Hofmeister, Informator, Hauslehrer
 94, 148, 207–212, 216, 270
 honnête homme, honnêteté 41, 105, 128
 humores s. Temperamente
 Hypochondrie 105, 216
 Identität 89, 92, 96, 100, 101, 109f., 115f.,
 127, 219f., 235f.
 Information/Mitteilung 133
 Inklusion/Exklusion 6, 80f., 196f., 233
 Inkommunikabilität 128, 133f., 274
 Innen/Außen, Innerlichkeit/Äußerlichkeit
 47, 49, 86ff., 96, 107f., 127ff., 133, 157f.,
 160, 216f., 219
 – innere Überzeugung 123
 Innovation, Neues 174, 200f.
 Insinuation, Schmeichelei 23, 98, 114,
 115f., 139
 Interaktion 20, 32, 55f., 62f., 205ff., 215f.,
 224ff.; s.a. Konversation
 – in Oberschichten 229ff.
 Interpretation, technische/grammatische
 2f., 12
 Ironie 130
 Kanzleistil 138
 Karriere 6f., 61, 80f., 81, 98, 124, 129, 138,
 141, 148, 151, 170, 205, 233, 256;
 s.a. Laufbahn
 – Selbstselektion/Fremdselektion 81, 233
 Kette der Wesen, aurea catena 61, 70ff.,
 79f., 81, 264f., 274f.
 Klassik, autores, die Alten 189f., 201
 Klugheit, prudentia 16ff., 21f., 61, 80, 83ff.,
 181
 König, Fürst 74, 76, 85, 114f., 127f., 138,
 210, 225, 257f., 265
 Körpersprache, Gestik, Mimik 25, 27, 32f.,
 134f., 165, 184f., 219f., 213, 238f.
 Kommunikation 53, 130, 132f., 196f., 272
 Kompliment 22f., 56, 135, 137, 210
 Konstruktion 8ff.
 Kontingenz 81, 226f., 233, 265
 Konvention, Konvenienz 245, 253f., 263f.,
 273, 275
 Konversation 1, 20, 32, 34f., 55f., 152,
 173f., 184f., 211, 263, 268, 273
 – bürgerliche 88f., 97f., 205, 214ff.
 – Gleichsetzung/Differenz von Konver-
 sation/Gesellschaft 43f., 47ff., 55f., 72f.,
 105, 196, 223–233, 256–264
 – moralische 103, 211f.
 – pietistische 87ff.
 – unter Freunden 20, 43, 97, 106ff., 114
 – unter Gleichen (symmetrische) 55f.,
 72f., 97ff., 101ff., 106f., 109, 134, 140,
 144, 263
 – unter Ungleichen (asymmetrische)
 73–79, 111f., 114, 119f., 121f., 138, 144,
 155, 205ff., 214, 216; s.a. Ständediffe-
 renz, Geschlechterdifferenz
 Konversationsverweigerung s. Melancho-
 lie, Misanthropie, Anthropophobie
 Kreatur 65, 274

- Kreislaufmetaphorik 8of.; s.a. Laufbahn, cursus
- Kunst s. Literatur
- Lachen 90
- Lächerlichkeit 22, 138f., 190, 212, 240
- Laufbahn, cursus 6, 74, 8of., 156, 189, 192f., 201, 205, 249f., 252, 254ff., 267, 269, 273
- Liebe 103f., 106, 239; s.a. Selbstliebe
– zur Singularität 33
– Vollkommenheitsliebe 104, 107
- Literatur, autonome 1, 6f., 154ff., 166f., 196–203, 221, 246
- Literaturgeschichte VII, 8ff.
- Literaturkritik 189, 201
- Machiavellismus 18, 20, 50ff., 132
- Medizin 62, 75, 237
- Melancholie 27–38, 42–50, 58f., 89, 105, 122f., 157, 180, 192, 196, 198, 202; s.a. Temperamente
- Mensch VII, 20, 44, 47, 65f., 70ff., 85, 101, 132, 234
- Mikrokosmos/Makrokosmos 74
- Misanthropie 36, 105f., 122, 150, 180f.
– in der Bibliothek 48
- Misogynie 242
- Mitleid 78, 108, 136
- Mittelweg, Mittelmaß, Mäßigung 22, 35, 71, 103, 113, 224
- Moderne VII, 1, 6, 80ff., 199, 260
- Monstrum, monströs 156f., 184
- Moral, Moralisierung, moralische Kommunikation 55, 82ff., 92ff., 101ff., 111f., 117f., 123f., 132f., 150ff., 211f., 215f., 234; s.a. Achtung/Verachtung
– Moral/Politik 17ff., 83ff., 92, 111, 153, 215
- Moralische Wochenschriften 92ff., 151
- moral sense, moral sentiment 104, 110
- Münzmetaphorik 127f., 218
- Mythologie 249ff., 254ff.
– neue Mythologie 259ff.
- Nachwelt 128f., 186, 189
- Naivität 100, 101, 114f., 131, 155, 178, 183, 190f.
– naiv/sentimentalisch 199
– la naïveté/une naïveté 206f.
- Narr, Narrheit 17f., 20f.
- Nationalcharakter 196, 221ff., 272f.
- Natur, Natürlichkeit 20, 92, 132, 134, 138, 183, 186f., 188, 234
- Naturzustand/Gesellschaftszustand 158ff., 182ff., 257ff.
- Norm/Abweichung 33, 107, 192f., 196ff.
- Ökonomie 47f., 51, 114, 227
- Offenbarung 65f., 71f.
- Offenherzigkeit 92–95, 97, 107, 117f., 140f., 235f.
- opinion, Meinung, Urteil der Welt 112f., 117, 130, 159, 177, 181, 183
- Ordo-Semantik 61, 65–80, 265f.
– ordo civilis/ordo naturalis 75
- Original/Kopie 153
- Orpheus 254ff., 258ff.
- Pädagogik 200, 227ff., 241
- Paradox 108, 124, 138f., 141–145, 183, 241
- Parzen 248f.
- Pathos 88, 126, 137f.
- Pedanterie 149, 193
- Perfektibilität 152f., 161f., 167, 234, 241
- Perfektion/Korruption 93, 102, 107, 135f., 152f., 159
- Philanthropie, Philanthropen 147, 227, 268f.
- Physik 49, 68f.
- Physikotheologie 67ff.
- Physiognomik 20f., 160–167, 238f.
- Pietismus 42, 86–92, 131, 217, 264
- Poesie/Prosa 198, 260, 270
- Poetik 179, 186ff., 192, 199ff., 267f., 272
- Politicus 15, 21f.
- Politik 15ff., 24f., 83, 98, 115, 124, 128, 151; s.a. Moral/Politik, Privatpolitik
- politischer Körper 74
- Popularphilosophie 97, 99, 113, 147, 154, 265
- Präzeptistik, pragmatische Applikation 16, 21f., 26, 39, 55ff., 70, 74, 147–152, 154, 156, 209, 221, 238
- Privatpolitik, politische Klugheit 13ff., 24, 26f., 38, 45, 49–59, 79ff., 86, 94f., 97, 99ff., 107, 112, 117, 119, 122, 129, 169, 188, 191, 211, 224
- Problemgeschichte 5, 147ff.
- Produktivität, produktiv/unproduktiv 85, 129
- Providenz 45, 51, 67, 71, 232, 264f., 274
- Psychologie 54, 233
- Redlichkeit 92ff., 100, 106, 115f.
- Reim, reimen, gereimt 31, 252f.
- Republikanismus 174
- Reziprozität 106ff., 110; s.a. Konversation unter Gleichen, Konversation unter Freunden
- Rhetorik 55, 78, 91, 108, 128, 130–137, 186ff., 192, 224, 229ff., 268, 271; s.a. Privatpolitik

- Roman, Bildungsroman 152f., 156, 230ff.
 Ruhe, Gemütsruhe, Apathie 38ff., 41, 102, 128
 Satire 115, 190ff.
 Schäfer, Hirten 182f., 240
 Scham 24ff., 27, 58, 59, 77, 78, 116f., 176f., 209, 212, 219, 237ff.
 Schatzbildner 31, 44
 Schicklichkeit, schicklich/unschicklich 173, 185, 266ff.; s.a. decorum
 Schriftlichkeit/Mündlichkeit 179, 184ff., 263f., 275
 Schriftsteller 196f., 198
 Schweigen 23, 49, 58, 78, 90, 126, 129ff., 135–147, 150, 272f.
 Seele 128, 180
 Sein/Schein 21, 85f., 96, 100f., 112f., 160, 215f., 219
 Selbstbezeichnung 91, 217, 220, 245
 Selbstbeziehung 41ff., 47ff.; s.a. Selbstliebe
 Selbsterhaltung 19, 38, 43, 44, 78, 234
 – als Selbststeigerung 38
 Selbsterkenntnis 28, 38, 151
 Selbstliebe, amor sui 39, 42, 48, 83, 96, 103f., 106, 120, 158
 – Selbstliebe/Eigenliebe, amour de soi/ amour propre 121ff., 158f., 181f.
 Selbstreferenz 266
 self-consciousness, self-awareness 54
 Semantikevolution 5, 7f., 61, 81f., 197
 Semasiologie/Onomasiologie 5
 sentiment(al) 104
 Sexualität 240
 Simulation/Dissimulation 18f., 25f., 31, 48ff., 57, 77, 94f., 99f., 108, 111ff., 131f., 134, 139f., 144f., 149f., 157ff., 161–165, 183
 Sonne 66f., 69f., 74f., 192
 Spätaufklärung 216, 260
 Stände, Status, Statusdifferenz 25, 26, 61, 70f., 73–79, 98f., 109ff., 119f., 205–217, 222, 225f., 257f.
 Stoizismus, Neustoizismus 44ff., 92, 102f., 123, 252, 255
 Sturm und Drang 160, 197, 221
 Subalternität 78, 98, 115, 171, 206, 208, 211f., 228, 241
 Subjekt VII, 224f.
 Sündenfall 65f., 72
 Sympathie 136, 208, 263
 Temperamente, Temperamentenlehre 28–50, 59, 103ff., 118, 160, 177
 – der Apostel 37
 – sanguinisch 30f., 36f., 40, 42, 44, 97f., 103f.
 – cholertisch 30f., 36f., 40, 42, 44, 169
 – phlegmatisch 40ff., 105, 169
 – melancholisch 27–38, 42–50, 58f., 89, 105, 122f., 157, 180, 192, 196, 198, 202
 – jovialisch 37
 Text/Kontext 4, 11
 Theater, Schultheater 58, 230f.
 Theologie 65f., 71f.; s.a. Physikotheologie
 Transparenz/Opazität 107ff., 115, 132f., 157f., 181f., 183ff., 219f.
 Tugend 40f., 58, 92ff., 104, 126, 183f., 232
 Überreflexion 1, 34, 52f., 56f., 59, 272
 Übersetzung 1ff., 4
 Umgang s. Konversation
 Unruhe 41ff., 46–52, 90, 110, 121ff., 126
 Unterschichten 176, 212
 Utopie 39, 101, 109, 185, 216, 258
 Verdienst 58, 102, 124ff., 148, 151, 172
 Verstellung, Verstellungskritik s. Simulation/Dissimulation
 Verzeitlichung, Temporalisierung 8, 50f., 55, 81f., 152f.
 Vollkommenheit s. Perfektion/Korruption
 – vollkommene/zukommende Handlungen 102f., 117f.
 – Vervollkommnung, Vervollkommlichkeit 153
 Welttheater 110
 Werk 179, 186, 193, 198
 Wollust, vernünftige 30, 36f., 40, 104, 135
 Wortgeschichte (»blöde«, »Blödigkeit«, etc.) 5, 61ff.
 Zärtlichkeit 97ff., 102–109, 123ff., 127, 131f., 134ff., 137f., 145ff., 149f., 167, 216, 261
 Zeitauffassung 50f.; s.a. Ereignis, Gelegenheit, Verzeitlichung
 Zeremoniell, Zeremoniellwissenschaft, zeremoniös 20, 77, 101, 214
 Zivilisationsprozeß 76