

This article is part of the third volume of the
International Review of Eighteenth-Century Studies
(IRECS),
titled
Enlightenment and classicism
and edited by Jean-Christophe Abramovici
and Daniel Fulda (2017).

The entire volume is available on the ISECS website:
www.isecs.org

© International Society for Eighteenth-Century Studies, and the authors.

This work is protected by copyright. Readers are free to use the ideas expressed in it but may not copy, distribute or publish the work or part of it, in any form, printed, electronic or otherwise, except for brief quoting, clearly indicating the source. Readers are permitted to make copies, electronically or printed, for personal and classroom use. All rights to commercial reproduction of the volume as a whole are reserved. For separate articles only, these rights are owned by the authors.

Graphic design and cover by Francis Turgeon. Layout and electronic edition by Nelson Guilbert. All rights reserved.

ISSN 1797-0091

Guiglielmo Gabbiadini
(Bergamo)

**Tugend, Kraft und die Wonnen des Lebens
Semantischer Klassizismus und Visionen
energischer Lebensführung
in der Literatur der Spätaufklärung***

Virtue, energy and the delights of life. Semantic classicism and visions of vigorous lifestyle in late Enlightenment literature

The paper sets out to analyse occurrences of semantic classicism within the moral and literary debates concerning ‘virtue’, chiefly in German late Enlightenment. It offers snapshots of how ancient visions of virtue gained new cognitive shape in a range of modern texts and media: notably a series of moral weeklies circulated in Leipzig and Halle around 1750, but also treatises devoted to anthropology and aesthetics published by Friedrich Schiller, Gottlob Benedict von Schirach and Friedrich Hugo von Dalberg around 1780-1790, as well as political essays and fragments written by Wilhelm von Humboldt and Friedrich Schlegel in the 1790s. Specific topoi borrowed from Greek and Roman traditions – such as the ‘sparkle of virtue’ and its ‘energy’ – are shown to structure enlightened visions of virtuous ways of living at the end of the 18th century. Close readings of selected passages will help uncover intertextual allusions to ancient sources – mainly Horace, Lucretius and Cicero – and single out the fleeting junctures in which the semantic negotiations of virtue crossed, at once, the cautionary tales of civic philosophy and the silent expectations affecting individual lifestyles.

Exposition

Das Nachdenken über Grundfragen vernunftgemäßer Lebensführung zählt bekanntlich zu den Hauptanliegen der Aufklärung.¹ Unmittelbar damit verbunden sind einschlägige Reflexionen über Bedeutung und soziale Funktion der Tugend.² Naturrecht, Moralphilosophie und Pädagogik stellen die Domänen dar, in denen die Arbeit an der Tugend-Semantik am auffälligsten vonstattengeht.³ Bei solchen Verhandlungen spielt die Anverwandlung der „klassischen Tradition“⁴ der Antike eine zentrale Rolle. Aus der literarischen Beschäftigung mit antiken Text- und Bildüberlieferungen verspricht man sich Impulse zur Berichtigung und Erneuerung der Tugendbegrifflichkeit. Gesucht wird insbesondere nach ursprünglichen Bedeutungsschichten aber auch nach *exempla*, die in Zeiten zunehmenden Lichtes der Nacheiferung würdig scheinen. Bevorzugt werden daher Schriftquellen und Fundstücke, denen das Prädikat der Klassizität zusteht, versteht man doch gemeinhin unter „classisch“ etwas, das „die möglichste Vollkommenheit“⁵ erreicht hat und „in seiner

* Diese Schrift ist ein Nebenzweig von Forschungsarbeiten, die im Rahmen eines Stipendiums der Alexander von Humboldt-Stiftung ermöglicht wurden. Der Alexander von Humboldt-Stiftung möchte ich für die Unterstützung herzlich danken. Für wichtige Hinweise und Ratschläge danke ich Herrn Prof. Dr. Daniel Fulda, meinem Gastgeber am Interdisziplinären Zentrum für die Erforschung der Europäischen Aufklärung der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, und Frau Prof. Dr. Elena Agazzi (Bergamo).

¹ Wolfram Mauser: *Konzepte aufgeklärter Lebensführung. Literarische Kultur im frühmodernen Deutschland*, Würzburg 2000, S. 7-16.

² Wilhelm Kühlmann: „Moralische Aufklärung im 18. Jahrhundert. Ziele, Medien, Aporien“. In: *Periodische Erziehung des Menschengeschlechts. Moralische Wochenschriften im deutschsprachigen Raum*. Hg. v. M. S. Doms u. B. Walcher, Bern u.a. 2012, S. 15-46, bes. S. 20-29.

³ Friedrich Vollhardt: *Selbstliebe und Geselligkeit. Untersuchungen zum Verhältnis von naturrechtlichem Denken und moraldidaktischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert*, Tübingen 2001, S. 215-229.

⁴ Gilbert Highet: *The Classical Tradition. Greek and Roman Influences on Western Literature*, Oxford 1953, S. 355-367.

⁵ [Johann Christoph Adelung]: *Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der Hochdeutschen Mundart, mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der oberdeutschen*, Erster Theil, Brünn 1773, Sp. 1208.

Art vortrefflich ist“, so „daß es andern zum Muster und zur Richtschur dienen kann“.⁶

Der Zusammenhang von Tugend, Kraft und Vortrefflichkeit wird in der Auseinandersetzung mit dem Erbe der Antike mehrfach hervorgehoben. „Eine veraltete Bedeutung, welche indessen doch die erste und ursprüngliche ist“, so heißt es bspw. bei Johann Christoph Adelung, setzt die Tugend mit dem Zustand von „körperliche[r] Stärke“ und „Kraft“ gleich; Tugend sei „ehedem auch häufig für Tapferkeit gebraucht“, denn sie bezeichne die spezifische Kraft oder Fähigkeit, „gewisse Veränderungen, besonders heilsame Veränderungen hervorzubringen“.⁷ Genealogische Vergleiche mit antiken Lexemen sollen diese Ansicht befestigen:

Fast in allen Sprachen ist der engere moralische Begriff der Tugend eine Figur der Leibesstärke, Virtus, von Vis, Vires, Kraft, Gewalt, ἀρετή, von ἀρεσ, stark; nicht weil die Tugend moralische Kraft gegen einen Widerstand, gegen sinnliche Kraft ist, sondern, weil in dem rohen Jugendalter der Welt und der Nationen Leibeskräfte und darin gegründete Tapferkeit die einige bürgerliche Tugend, wenigstens der einige [sic] bürgerliche Vorzug, war.⁸

⁶ Johann Christoph Adelung: *Grammatisch-Kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders der Oberdeutschen*, Erster Theil, Leipzig 1793, Sp. 1338.

⁷ [Adelung]: *Versuch*, Vierter Theil, Leipzig 1780, Sp. 1099-1101, hier Sp. 1099. Prominente Interpreten unserer Gegenwart haben ebenfalls auf den Zusammenhang von Tugend, Kraft und Vortrefflichkeit wiederholt hingewiesen. „Zu Beginn der Begriffsgeschichte“, schreibt Otfried Höffe, „zeichnet die Tugend all das aus, was in seiner Art nicht übertroffen werden kann“, sie bedeute eine „generelle Bestheit oder Vortrefflichkeit“. Entgegen der *mainstream* Auffassung von Tugend als Kompromiss zwischen Affekten oder Leidenschaften oder gar als Synonym von Keuschheit sollte man eher „das Mittlere im Sinne einer Höchstform menschlicher Lebensführung“ verstehen und den „goldenen Mittelweg“ als eine „neue und zugleich vortreffliche Qualität, eine Souveränität“ auffassen. O. Höffe: *Lebenskunst und Moral, oder: Macht Tugend glücklich?*, München 2007, S. 128-135.

⁸ [Adelung]: *Versuch*, Vierter Theil, Sp. 1100. Adelungs Einsicht kehrt in Eberhards *Synonymik* sowie in Campes *Wörterbuch* wieder. Vgl. Johann August Eberhard: *Versuch einer allgemeinen deutschen Synonymik in einem kritisch-philosophischen Wörterbuche der sinnverwandten Wörter der hochdeutschen Mundart*, Fünfter Theil, Halle u.a. 1800, S. 161-164 bzw. *Wörterbuch der deutschen Sprache*, veranstaltet u. hg. v. J. H. Campe, Vierter Theil, Braunschweig 1810, S. 907f. Zur Semantik: Wolfgang Beutin: *Das Weiterleben alter Wortbedeutungen in der*

Die Semantik moderner Tugend wird am Leitbild von ἀρετή- und *virtus*-Vorstellungen kritisch gemessen. Die Aneignung griechischer oder römischer Vorbilder – ein Grundzug jedes Klassizismus⁹ – versteht sich dabei weder als etymologisches Zierrat noch als Hommage an altmodische Gelehrsamkeit. Die klassischen Quellen sorgen vielmehr für Orientierung und Berichtigung in der Gegenwart. Die Lexik antiker Tugendvorstellungen wird in die moralische Semantik der Spätaufklärung strukturell so weit integriert, dass man – in Anlehnung an ähnliche Phänomene aus dem Bereich der Kunst- und Geschmacksgegeschichte – von einem *semantischen Klassizismus* sprechen könnte. Attribute stilistischer Vortrefflichkeit und glanzvoller Wirkung, die als Signum überzeitlicher Klassizität gelten, werden auf den Bereich der Moral übertragen. Daraus resultieren Konzepte der Lebensführung, die nicht selten in polemischer Absicht gegen Tendenzen der Gegenwart – vor allem das Gefühl von leibseelischer Zerrissenheit und epochalem Weltschmerz – ausgespielt werden. Friedrich Gedike, Kenner und Übersetzer frühgriechischer Kultur, bringt es lakonisch auf den Punkt: „Die ἀρετή Pindars sowol als Homers ist noch lange nicht der abgezogne, entsinnlichte Begriff, der sie nachher bey den spekulirenden Philosophen ward“; er bezeichne „bloß körperliche Stärke mit Kraft und Muth der Seele vereint, [...] wo Stärke und kühner Muth das höchste Ziel der Menschheit waren.“¹⁰

Die semantische Allianz von Tugend und Kraft ist zwar nicht dominant in den Moraldiskursen der deutschsprachigen Spätaufklärung, sie markiert jedoch einen ebenso bedeutenden wie randständig gebliebenen Entwicklungsstrang ihrer Geschichte. Spezifisch aufklärerisch ist dabei der Versuch, die Erinnerung an historisch ferne Bedeutungsbestände von Tugend wachzurufen, die der landläufige Sprachgebrauch in die Versenkung verfrachtet hatte. Im *paragone* mit antiken Tugend-Begriffen stellen

neueren deutschen Literatur bis gegen 1800, 2., überarb. u. erw. Aufl., mit einem Beitrag v. U. Knoop u. M. Mühlentort, Frankfurt a.M. 2013.

⁹ Wilhelm Voßkamp: „Klassisch/Klassik/Klassizismus“. In: *Ästhetische Grundbegriffe*. Hg. v. K. Barck u.a., Bd. 3, Stuttgart u.a. 2001, S. 289-305.

¹⁰ *Pindars Olympische Sieghymnen*. Verdeutsch von Friedrich Gedike, Berlin u.a. 1777, S. 10.

sich bestimmte Lebensformen der eigenen Gegenwart als unzulänglich heraus und alternative Modelle werden vorgeschlagen. In einer Epoche, in der Vorstellungen von Tatkraft bzw. Energie zu wichtigen Denkfiguren des Gelehrten Diskurses avancieren,¹¹ erblickt man in der Paarung von Tugend und Energie geradezu eine Triebfeder der Aufklärung. Man denke – um nur ein prominentes Beispiel zu nennen – an Friedrich Schiller, der im 10. Brief seiner *Ästhetischen Erziehung* die „Energie des Charakters“ zur „wirksamste[n] Feder alles Großen und Trefflichen im Menschen“ erklärt.¹² „Kraft und Energie des Entschlusses“, so Schiller weiter, „gehört also dazu, die Hindernisse zu besiegen, welche teils die natürliche Trägheit des Geistes teils die Feigheit des Herzens der Aufnahme der Wahrheit entgegen setzen“.¹³ Erst im Zeichen tapferer „Mannhaftigkeit“¹⁴ feiere das „sapere aude“ der Aufklärung den Eintritt in die Sphäre emanzipativer Kultur: „[I]n so fern also Energie des Entschlusses nötig ist, um aus dem Zustand verworrener Begriffe zu deutlichsten Erkenntnissen überzugehen, muß der Weg zu der theoretischen Kultur durch die praktische geöffnet werden“.¹⁵ Nur so könne eine „große Allgemeinheit ästhetischer Kultur bei einem Volke mit politischer Freiheit, und bürgerlicher Tugend“ Hand in Hand gehen.¹⁶

¹¹ Michel Delon: *L'idée d'énergie au tournant des Lumières (1770-1820)*, Paris 1988, bes. S. 55-57 u. 114-119. Ferner: Bénédicte Abraham: *Au commencement était l'action. Les idées de force et d'énergie en Allemagne autour de 1800*, Villeneuve d'Ascq 2016, bes. S. 45-80. Zur Synonymie von ‚Kraft‘ bzw. ‚Tatkraft‘ und ‚Energie‘ um 1800: *Deutsche Wortgeschichte*. Hg. v. F. Maurer u. F. Stroh, 2., neubearb. Aufl., Bd. 2, Berlin 1959, S. 313f. Zum philosophischen Hintergrund: Christoph Menke: *Kraft. Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Berlin 2017, S. 108-127.

¹² Friedrich Schiller: „Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen“. In: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, Bd. 8, hg. v. R.-P. Janz, Frankfurt a.M. 1992, S. 591.

¹³ Schiller, „Briefe an den Herzog Friedrich Christian von Augustenburg“, In: Ebd., S. 512. Zu Schiller und dem Energiebegriff: Wolfgang Bethge: *Das energische Princip. Ein Schlüsselbegriff im Denken Friedrich Schillers*, Heidelberg 1995, bes. S. 481-505.

¹⁴ Entsprechend dem ἀνδρεία- bzw. *fortitudo*-Ideal. Hierzu Josef Pieper: *Das Viereck. Klugheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Maß*, München 1964, S. 163-198.

¹⁵ Schiller, „Briefe an den Herzog Friedrich Christian von Augustenburg“, S. 514.

¹⁶ Schiller, „Über die ästhetische Erziehung“, S. 590. Zu Schiller und der Aufklärungskultur: Dieter Borchmeyer: „Aufklärung und praktische Kultur. Schillers Idee der ästhetischen Erziehung“. In: *Naturplan und*

Die Verbindung von Kraft und Tugend verweist dabei nicht weiter auf den Begriff der Gewalt, den man bspw. mit Sparta zu assoziieren pflegte, wo es, so Schiller, „nichts als Bürger, nichts als bürgerliche Tugend“ gab.¹⁷ In den Vordergrund tritt vielmehr eine dynamisch-erhabene Auffassung von Tugend, verstanden als energisches Prinzip, das individuelle Entscheidungsfähigkeit und gesellschaftliche Distinktion fördert. Exemplarischen Erscheinungsformen dieser Sachlage spürt vorliegender Beitrag nach. Untersucht werden zunächst Moralische Wochenschriften (wenige Beispiele müssen genügen), in denen die Rezeption antiker Ansichten über Fragen der Lebensführung in Form von aufgeklärten Tugend-Visionen¹⁸ sich artikuliert. Vorstellungen von Tugend und Ganzheit des Menschen, die im anthropologischen Laboratorium der Spätaufklärung entwickelt werden,¹⁹ finden in den Wochenschriften einflussreiche Vorläufer.²⁰ Sichtbar werden dabei – so unser zweiter Schritt – Knotenpunkte eines problemgeschichtlichen Gefüges, das für das Verständnis einer besonderen Richtung des spätaufklärerischen Tugenddiskurses von kaum zu unterschätzender Bedeutung ist. Ein Ausblick wirft abschließend Schlaglichter auf definitorische Versuche um 1800, bei denen sich die Zusammengehörigkeit von Tugend und Energie als Wesensmerkmal des ‚ganzen Menschen‘ herausstellt.

Verfallskritik. Hg. v. H. Brackert u. F. Wefelmeyer, Frankfurt a.M. 1984, S. 122-147; Giovanna Pinna: *Introduzione a Schiller*, Roma-Bari 2012, S. 59-89; Maria Carolina Foi: *La giurisdizione delle scene. I drammi politici di Schiller*, Macerata 2013, S. 57-64; Wolfgang Riedel: „Philosophie des Schönen als politische Anthropologie“. In: *L'éducation esthétique selon Schiller*. Dir. de O. Agard et F. Lartillot, Paris 2013, S. 67-125.

¹⁷ Zit. nach Hans-Jürgen Schings: *Revolutionsetüden. Schiller, Goethe, Kleist*, Würzburg 2012, S. 21.

¹⁸ Entsprechend der klassischen rhetorischen Überlieferung versteht sich das Wort „Visionen“ (*visiones*) als eine Evidenz-Erfahrung, die komplexe Sachverhalte ins Licht rückt und durch die „abwesende Dinge so im Geiste vergegenwärtigt werden, daß wir sie scheinbar vor Augen sehen und sie wie leibhaftig vor uns haben“. Vgl. Marcus F. Quintilianus: *Institutionis Oratoriae Libri XII – Ausbildung des Redners. Zwölf Bücher*. Hg. u. übers. v. H. Rahn, Erster Teil: *Buch I-VI*, 3. Aufl., Darmstadt 1995, S. 708f. (VI 2, 29).

¹⁹ Daniel Fulda: „Du classicisme comme apogée des Lumières: l'exemple du tragique chez Schiller“, *Dix-Huitième Siècle* 46 (2014), S. 579-602.

²⁰ Wolfgang Martens: *Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften*, Stuttgart 1968, S. 246.

Leipzig oder Tusculum? Zuschauer der Tugend und ihre antiken Gewährsmänner

Die erste Vision führt uns in die Welt der *visiones* schlechthin, das Theater. Der Siebenjährige Krieg ist ausgebrochen und seine Folgen lassen auch im Bereich der schönen Künste nicht lange auf sich warten: 1759 wird in Leipzig die „Kochische Schaubühne“, eine der „vorzüglichsten in Deutschland“,²¹ geschlossen. Das vermeldet, unter den „itzigen Kriegsunruhen“, *Der Leipziger Zuschauer*, ein bisher kaum beachtetes Wochenblatt,²² im ersten Stück seiner zweiten Folge (4. Januar 1759).²³ Nach dem „Verlust“ der wirklichen Schaubühne avanciert das Stadtleben zum Gegenstand der Beobachtung. Ein Panoptikum Leipziger Lebensführung entfaltet sich da vor den Augen der Leser. Das Alltagsleben wird einer anatomischen Mikroskopie unterzogen, die darauf abzielt, „das menschliche Herz in seinen verborgenen Falten kennen zu lernen, und die Triebfedern ieder Handlung zu entdecken“ (I, 6).

Das Bild erinnert direkt an die „Maximen“ La Rochefoucaulds (V, 35), die als Anatomie „de tous les replis du cœur“ konzipiert und rezipiert wurden.²⁴ Der *Leipziger Zuschauer* versteht sich selbst jedoch weder als geißelnder Moralist noch als mürrischer Sittenrichter. Vermutlich mit Voltaire im Hinterkopf

²¹ So Friedrich Nicolai in „Ehrengedächtniß des Herrn Professors Engel“. In: *Sammlung der deutschen Abhandlungen, welche in der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin vorgelesen worden in dem Jahre 1803*, Berlin 1806, S. 5.

²² Martens: *Die Botschaft*, S. 231.

²³ *Der Leipziger Zuschauer. Eine Wochenschrift auf das Jahr 1759*, St. I-LII, hier: St. I, Leipzig 1759, S. 6. Die erste Folge: *Der Leipziger Zuschauer*, St. I-XXVIII, Leipzig 1751. Fortan wird der Text der zweiten Folge im fortlaufenden Text (mit Stück und Seitenzahl) zitiert.

²⁴ Brief La Rochefoucaulds an den Père Thomas Esprit, 6. Februar 1644, zit. nach Louis van Delft: *Les spectateurs de la vie. Généalogie du regard moraliste*, Paris 2013, S. 114. Siehe Giulia Cantarutti: „Die Rezeption der *Maximes* von La Rochefoucaulds im ‚langen 18. Jahrhundert‘“. In: *Gallotropismus im Spannungsfeld von Attraction und Abweisung. / Gallotropisme entre attraction et rejet*. Hg. v. W. Adam, Y.-G. Mix u. J. Mondot, Heidelberg 2016, S. 73-112. Cantaruttis Beobachtungen lassen sich auch auf den Fall des *Leipziger Zuschauer* übertragen.

(„Qu'est-ce que vertu? Bienfaisance envers le prochain“²⁵) stellt er sich vielmehr als wohlwollender Aufklärer vor, der Facetten des Menschseins beleuchten möchte. Ein „Vergrößerungsglas, welches uns die Gegenstände größer vorstellt, als sie in der Natur sind“, sei ebenso so unangemessen wie ein „neidisches Fernglas, welches iede That unsers Nebenmenschen verkleinert“ (I, 6).²⁶ Damit gemeint sind Misanthropen aller Zeiten, welche die Ergebnisse ihrer moralischen, Sezierungen‘ zuungunsten des Menschen auszudeuten pflegen. Die „Würde der menschlichen Natur zu erhöhen, und in ihrem gehörigen Lichte zu zeigen“ – darin bestehe das Ziel des Wochenblatts (I, 7). Nach welchen Vorbildern? Mit den Hauptströmungen antiker Moralphilosophie ausreichend vertraut, inszeniert der *Leipziger Zuschauer* eine kleine klassizistische *querelle* zwischen „Schriftsteller[n] des Alterthums“ und den „meisten neuern Philosophen und so genannten witzigen Köpfen“ (V, 33). Der Einsatz ist nicht zuletzt die Bedeutung von Tugend. „Rochefoucault“ und „Bellegarde“ werden angeprangert: „Was die größten und vortrefflichsten Genies unermüdet zu bauen gesucht haben, sucht ihr zerstörender Eigensinn wieder nieder zu reißen, und zu zernichten“; stilistisch glänzend und gesellschaftlich verheerend: „Die Tugend selbst wird unter ihrer verwandelnden Macht zum heimlichen Laster“ (V, 35). Ganz anders verhält es sich mit den antiken Gewährsmännern, die herangezogen werden:

Die besten Schriftsteller des Alterthums, die Schüler des *Sokrates*, *Plato* und *Xenophon*, zeichnen uns den Menschen auf der schönen Seite. Sie wenden allen ihren Scharfsinn an, der natürlichen Hoheit unsers Geistes aufzuhelfen, und in ihm eine erhabne Ehrbegierde zu erwecken; sie feuern ihn mit der Hoffnung einer immer zunehmenden Vollkommenheit, und unendlicher Belohnungen nach diesem Leben an, tugendhaft, groß, und der Unsterblichkeit werth zu seyn (V, 35).

²⁵ Art. „Vertu“. In: Voltaire: *Dictionnaire philosophique*. Dir. de C. Mervaud, Oxford 1994, S. 581.

²⁶ Zur Bedeutung von Sehgeräten: „*Der Augen Blüdigkeit*“. *Sinnestäuschungen, Trugwahrnehmung und visuelle Epistemologie im 18. Jahrhundert*. Hg. v. E. Dueck u. N. Vuillemin, Heidelberg 2016; *Archaeologies of Visual Culture: Gazes, Optical Devices and Images from 17th to 20th Century Literature*. Hg. v. V. Cammarata, M. Cometa u. R. Coglitore, Göttingen 2016.

Die, sokratische Linie²⁷ sorgt für die Hebung der menschlichen Natur in die Höhe der „Hoffnung einer immer zunehmenden Vollkommenheit“. Den Verheißungen der Tugend bringen die Moralisten hingegen beißende Skepsis entgegen und denunzieren ihre Verlogenheit. Beiden liegt die Vorstellung einer stufenmäßigen Strukturierung des moralischen Lebens zugrunde. Einige spornen zum Aufstieg an. Andere hingegen zum Fall und zur Demütigung. Der Rückgriff auf antike Tugendlehren erfüllt dabei die Funktion einer gegenläufigen Vision, die in den Gemütern der Gegenwart wachgerufen werden soll. Trotz aller Mängel sei die „heidnische Sittenlehre“ in der Lage, den „Menschen zu einer wahren Tugend zu leiten“ und dies durch Nacheiferung und Bewunderung jedes „vortrefflichen Mann[es]“, der seiner „Republik große Dienste geleistet hatte“ (V, 34).

Der *Zuschauer* geht in Spuren des Sokrates: wie dieser unsystematische und wahrheitsliebende Weltweise soll auch der Popularphilosoph „sich bemühen, die menschliche Natur in ihrer Würde zu zeigen, den Menschen ihre erhabne Bestimmung einzuschärfen, ihren Muth anzufeuern, die ebenen Wege der Tugend zu gehen“ (V, 34). Zu diesem Zweck sei die Ablösung von Tugendvorstellungen im Zeichen streng ausgelegten Stoizismus oder christlicher Dogmatik unentbehrlich. Die neuen sokratisch inspirierten Philosophen „sollten, wenn sie Herolde und Freunde der Tugend seyn wollen, ihre Freundinn in ihrer eignen Gestalt, wie sie wirklich ist, schön, glücklich, überwindend; nicht mürrisch, nicht menschenfeindlich, nicht unglücklich und traurig, nicht unter einer beständigen Verfolgung zeigen“ (V, 34) – so die Anweisung.

Im Lichte der sokratischen Weisheit finde der Mensch zur „wahren Tugend“ zurück. Wie Cicero in seinen *Tusculanae disputationes* teilt auch der *Leipziger Zuschauer* die Ansicht, „philosophia“ sei „virtutis indagatrix“ schlechthin, Forscherin und Entdeckerin der Tugend²⁸. Cicero, klassischer Autor schlechthin

²⁷ Wilhelm Schmidt-Biggemann: „Sokrates im Dickicht der deutschen Aufklärung“. In: *Der fragende Sokrates*. Hg. v. K. Pestalozzi, Stuttgart u.a. 1999, S. 132-151.

²⁸ Marcus Tullius Cicero: *Gespräche in Tusculum*, Lateinisch-deutsch, mit ausführlichen Anmerkungen neu hg. v. O. Gigon, München u.a. 1992, S. 318 (V, 5).

in moralibus, bildet in diesem Sinne die verschwiegene Vorlage des Stückes, d.h. die Folie, auf der es gelesen werden sollte. In den Leipziger Beschreibungen des *Zuschauers* ist das hallende Echo von hochgesinnten Gesprächen aus Tusculum vernehmbar. In beiden Texten wird nämlich auf Sokrates, aber auch auf Pythagoras als Vorbilder philosophisch erleuchteter Lebensführung hingewiesen. Sokrates habe, so Cicero, „als erster die Philosophie vom Himmel herunter gerufen, sie in den Städten angesiedelt, sie sogar in die Häuser hineingeführt, und sie gezwungen, nach dem Leben, den Sitten und dem Guten und Schlechten zu forschen“.²⁹ Pythagoras habe ebenfalls die Neigung zum Beobachten zum Wesensmerkmal des Philosophen erklärt. Philosophen seien eine „besondere Gruppe“, die auf dem großen „Markt“ des Lebens „um des Schauens willen [*visendi causa*] gekommen sei und aufmerksam betrachte, was geschehe und wie“.³⁰ Philosophie bedeutet in erster Linie Beobachtung, genaues Zuschauen. Die Bezeichnung „Zuschauer“, die dem Leipziger Wochenblatt den Namen verleiht, ist daher nicht nur als Hommage an seinen englischen Vorläufer, den *Spectator*, oder allgemein an die Theaterkultur zu verstehen, sondern als eine direkte Bezugnahme auf eine Polyphonie philosophischer Stimmen der klassischen Tradition. Die Allegorie des Marktes, die Cicero seinem Pythagoras anvertraut, findet in der Beschreibung des Leipziger Alltags eine direkte Entsprechung (V, 38f.). Da meldet sich Pythagoras ebenfalls zu Wort und seine „vortreffliche Regel“ lautet: „Gewöhne dich, über die Herrschaft des Bauchs, der Trägheit, der Wollust und des Jachzorns erhaben zu seyn. Begehe niemals etwas Schändliches, weder mit einem andern, noch mit dir selbst; und vor allen Dingen habe Ehrerbietung vor dir selbst“ (V, 39). Und Ehrerbietung verdiene in erster Linie der Mensch, der sich im Gewand, d.h. im *habitus* (ἔξῃς) der Tugend einhüllt.

Das Menschenbild, das sich im Dialog mit klassischen Schriftquellen abzeichnet, wurzelt nicht im Bereich des Utopischen oder schwärmerisch Optimistischen. Der *Leipziger Zuschauer* bietet eine literarische Anthropologie, die Tatsachen bevorzugt. Berühmten Versen Albrecht von Hallers kommt die Aufgabe zu, den Menschen im Helldunkel seiner gemischten Natur zu präsentieren und deren Potenzial hervorzuheben:

²⁹ Ebd., S. 325 (V, 10).

³⁰ Cicero: *Gespräche in Tusculum*, S. 323 (V, 9).

Fern unter ihnen hat das sterbliche Geschlecht,
 Im Himmel, und im Nichts, sein doppelt Bürgerrecht.
 Aus ungleich festem Stoff hat Gott es auserlesen,
 Halb zu der Ewigkeit, halb aber zum Verwesens:
 Zweydeutig Mittelding von Engeln und Vieh;
 Es überlebt sich selbst, es stirbt, und stirbet nie (V, 33).³¹

In Bezug auf diese Verse hat man zumeist (und zurecht) die *conditio* des „Mitteldinges“ in den Vordergrund der Exegese gerückt und damit die Horizonte der *commercium mentis et corporis*-Debatte evoziert. Weniger Aufmerksamkeit ist hingegen dem Prädikat der ‚Zweideutigkeit‘ geschenkt worden, die das Spezifikum dieses Mittelwesens zwischen „Engeln und Vieh“ ausmacht. Diese Eigenschaft soll nicht *per se* den Menschen ins Zwielicht geraten lassen, sondern sie besagt in erster Linie, dass die Natur des Menschen immer wieder der Interpretation bedarf. Solche Interpretation kann zwar destruktiv nach unten weisen, wie dies bei den „unbilligen und grausamen Richter[n]“ der Fall ist (V, 36). Sie kann aber auch konstruktiv den Weg nach oben zeigen. Und hierin erblickt der *Leipziger Zuschauer* seine erste Aufgabe, denn „durch die angeborne allgemeine Verderbniß bricht doch noch überall die natürliche Hoheit seiner Seele mit einzelnen Stralen hindurch“ (V, 38).

Die Tugend weist den Weg zur „Hoheit der Seele“; ihr kommt die Aufgabe zu, den hohen Wert der menschlichen Natur und ihrer Rechte wiederherzustellen, und dies kann nur im Bündnis mit der „Weisheit“ der Alten und ihrer neueren Erben geschehen. Es geht dabei um eine wortwörtlich *archäologische* Operation: „Tugend und Weisheit müssen beständig angewendet werden, den unordentlichen Schutt wegzuräumen, die vortrefflichen Reste, die darunter verdeckt liegen, hervor zu suchen, und sie, so viel möglich, wieder zu ihrer vorigen Pracht und Schönheit herzustellen“ (V, 39). Aufklärung versteht sich hier in erster Linie als metaphorische Ausgrabung antiker Schätze der Moral, die zur Wiederbelebung einer vergessenen Lebensweise anregen. Die Tugend verleiht dem Menschen die Kraft zum Aufstieg auf der

³¹ Zu Haller: Wolfgang Proß: „Haller und die Aufklärung“. In: *Albrecht von Haller. Leben – Werk – Epoche*. Hg. v. H. Steinke, U. Boschung u. W. Proß, Göttingen 2008, S. 415-458.

Leiter der Vollkommenheit. Das Licht der Tugend – eine spezifische Lichtquelle, wenn man so will, im großen Lichtgeschäft der Aufklärung³² – soll in Fragen der alltäglichen Lebensführung den Weg weisen, d.h. den Menschen zur Selbsttätigkeit anspornen. Anders als die ephemeren Irrlichter materieller „Scheingüter“ könne dieses Licht nicht erlöschen. „Wahre Tugend“ strahlt aus sich selbst heraus. Ihr Glanz ist eine nachhaltige Eigenleistung, er kommt nicht von außen, sondern verbreitet sich nach außen.

Anhaltender Glanz war bereits in der Antike ein Kennzeichen der Tugend. Man denke an Plotins „göttliche[n] Glanz der Tugend [ἀρετῆς ἢ θεοειδῆς ἀγλαία]“,³³ der als Topos u.a. bei Ambrosius wiederkehrt („der Adel der Seele aber wird erklärt durch den Glanz der Tugend [*splendore virtutis*]“³⁴). Im *Zuschauer* ist jedoch vor allem ein Bezug auf Horaz naheliegend. Die Wortwahl im fünften Stück legt in dieser Hinsicht die Spur. Es geht dabei um das Licht des Tugendhaften, „das Licht, das um seine Seele glänzt, wo er mitten unter einem, ihn verachtenden Haufen wandelt“ (V, 34). Das Licht des Menschen, der die Tugend ausübt, zeichnet ihn aus und bereitet den Boden für sein *Honos*, seine „erhabne Ehrbegierde“ (V, 35). Vor allem unterscheidet sie ihn vom „verachtenden Haufen“, vom „coetus vulgaris“, von dem Horaz in *Carm.* III 2, V. 21–24 spricht: „Virtus recludens inmeritis mori | caelum negata temptat iter via | coetusque vulgaris et udam | spernit humum fugiente pinna.“

Eine Übersetzung dieser Ode konnte man bspw. im siebten Stück (1751) der in Halle unter der Leitung von Georg Friedrich Meier herausgegebenen Wochenschrift *Der Mensch* finden:

Die Tugend, welche den unsterblichen Männern
Den Himmel öffnet, sucht verwehrete Wege,
Und eilt verächtlich vom gemeinen Haufe

³² Daniel Fulda: „Die Geschichte trägt der Aufklärung die Fackel vor“. *Eine deutsch-französische Bild-Geschichte*, Halle 2017, bes. S. 9-19.

³³ Plotins *Schriften*, übers. v. R. Harder, Bd. I, Hamburg 1956, S. 23.

³⁴ *Sancti Ambrosii Opera*, recensvit C. Schenkl, Prag u.a. 1897, S. 420 (4, 10). Spuren davon auch in der Lyrik des Barock (z.B. in Logaus *Sinn-Getichen*) und der Romantik (z.B. Brentanos *An †††. Vor einem Madonnenbilde*).

Und niedern Sumpf auf schnellen Schwingen.³⁵

Genealogische Betrachtungen über den Nexus von Tugend und Kraft erläutern das Kernstück der Ode: „Die erste Tugend war die, die zur Erhaltung der Völker dienete, und diese bestund [...] in der Tapferkeit“; „Nachher, da durch die Tapferkeit Friede und Ruhe den Völkern Gelegenheit gab, zu sich selbst zu kommen, und sich zu erholen, kam nach und nach das Heer der geselligen Tugenden, nebst der Gerechtigkeit“.³⁶ Friedliche Tugend zeichnete die Besten aus: „diejenigen Menschen, welchen die Länder diese Tugenden zu danken hatten, waren in solcher Hochachtung, daß man sie endlich vergötterte: und so entstand der heidnische Gottesdienst“.³⁷ Als Beleg wird Horazens *Carm.* III 2 angeführt:

Die Tugend kennet nicht die schimpfliche Weigerung,
Sie glänzt in unbefleckten Ehren, und nimt nicht
Und leget auch nicht nach des Pöbels Willkühr
Die hohen Ehrenzeichen nieder.³⁸

In der Übersetzung der Wochenschrift erscheint *Virtus* als personifizierte Göttin, die den verdienstvollen Menschen den Zugang zum Himmel eröffnet. Grundzüge stoischer Ethik klingen an: Der tugendhafte Mann ist der *miles cautus*, der nichts von demütigenden politischen Rückschlägen weiß. Seine Tugend kennt keine „schimpfliche Weigerung“, weil das Gemüt den Unwägbarkeiten des Glücks überlegen ist.³⁹ Das auffälligste Prädikat der Tugend im Gedicht ist allerdings ihr Glanz: „virtus [...] fulget“. Er sorgt für Rüstung, ja allgemeine Immunität gegen Angriffe und Anfechtungen. In Anlehnung an Bilder soldatischer Tapferkeit entfaltet der Tugenddiskurs dabei eine allgemein-

³⁵ *Der Mensch. Eine moralische Wochenschrift*, Erster Theil, St. VII, Halle 1751, S. 51.

³⁶ Ebd., S. 53.

³⁷ Ebd., S. 52.

³⁸ Ebd., S. 53.

³⁹ Giorgio Pasquali: „Gli elementi romani della lirica di Orazio“. In: Ders., *Orazio lirico. Studi*, Firenze 1920, S. 649-710, hier bes. S. 671-691. Zur *Virtus*: Werner Eisenhut: *Virtus romana. Ihre Stellung im römischen Wertsystem*, München 1973, bes. S. 14-22 u. 91-98. Zu Horaz in Leipzig: Reimar Lindauer-Huber: „Rezeption und Interpretation des Horaz an der Universität Leipzig 1670–1730 zwischen Philologie, Philosophie und Poetik“. In: *Die Universität Leipzig und ihr gelehrtes Umfeld 1680–1780*. Hg. v. H.-P. Marti u. D. Döring, Basel 2004, S. 379-408.

soziale Valenz und wird zugleich als Wesensmerkmal tüchtiger Menschlichkeit anerkannt. Verse aus *Carm.* III 3 erläutern diesen Sachverhalt näher:

Ein grosser Mann, der voll Gerechtigkeit
 Nie von dem weisen Vorsatz wanket,
 Wird durch des Pöbels Wuth, der tobend Laster heischt,
 Und durch den rasenden Tyrannen
 Ergrimten Blitz und Anblick nimmermehr
 In seinem festen Sinn erschüttert.⁴⁰

Auf die *auctoritas* des Horaz stützt sich ferner die Schlussfolgerung des *Menschen*, Tugend sei für den Menschen etwas „natürliches“ und mache sein Spezifikum aus: „Wir müssen also tugendhaft seyn, wenn wir wollen Menschen seyn. Je mehr jemand tugendhaft ist, je mehr ist er ein Mensch“.⁴¹

Die Tugend, klassisch besungener Höhepunkt gesellschaftlicher Auszeichnung, wird somit zur Voraussetzung für eine vornehme Stilisierung des eigenen Lebens erklärt. Nicht mehr Vorrecht der höheren Stände – die energisch-heroische Tugend der Antike erscheint nun in abgewandelter Form als Option der Vortrefflichkeit auch für den Menschen, der „aus dem mittlern Stande her stammt“ und sie „auf eine prächtigere und reizendere Art ausüben“ mag.⁴² Die Horaz-Bezüge werden in ihrem Kompetenzbereich gleichsam ausgedehnt und auf die städtische Kultur, mithin die „mittler[e] wohlgesittet[e] Welt“⁴³ der Frühmoderne übertragen.

Die Energie der Sinnlichkeit. Klassizität, Tugend und die Wollust des ‚ganzen Menschen‘

Mannheim ist der Ort der nächsten Vision; ein reisender Däne aus der Feder Schillers unser Gewährsmann. „T - - - ee“, so sein nicht näher präzisierter Name, hat den „Saal der Antiken zu Mannheim“ gerade besucht und bringt seine Eindrücke in

⁴⁰ *Der Mensch*, St. VII, S. 52.

⁴¹ Ebd.

⁴² Ebd.

⁴³ Georg Friedrich Meier, *Anfangsgründe aller schönen Wissenschaften*, (Halle 1748), S. 146.

einem Brief zum Ausdruck, der 1785 im ersten Heft der *Rheinischen Thalia* erscheint.⁴⁴ Der Antikensaal ist für ihn der „Tempel der Kunst“, ein Hort des Klassizismus nördlich der Alpen: „[Z]wei Jahrtausende versinken vor deinem Fußtritt, du stehst auf einmal mitten im schönen lachenden Griechenland, wandelst unter Helden und Grazien“ (B 202f.). Der Herkules Farnese, der Borghesische Fechter, die Zwillinge Kastor und Pollux, die Venus Medici gehören zu den „Antiken“, die er beschreibt. Eine Vorzugsstellung wird dem „vaticanische[n] Apoll“ eingeräumt.⁴⁵ Die „reizendste Jünglingsfigur, die sich eben jetzt in den Mann verliert“, sei „die vollkommenste“ in der Galerie: „Schenkel und Füße“ sind ein „Muster der edelsten Schönheit“. Die Statue wird vor allem als Inbegriff ethisch-ästhetischen Gleichgewichts beschrieben: „Leichtigkeit, Freiheit, Rundung, und die reinste Harmonie aller Teile“ fügen sich zu einem „unnachahmlichen Ganzen“. Zum Vorschein kommt dabei ein Ideal anthropologischer Vollkommenheit, dem das Prädikat des Göttlichen zusteht. Die Harmonie des Unsterblichen sei nichts Erstarres, keine statische Ruhe, sondern die „himmlische Mischung“ widerstrebender Kräfte und Eigenschaften, die rätselhafte Paarung von „Freundlichkeit und Strenge, von Liebenswürdigkeit und Ernst, Majestät und Milde“ (B 204).

Unschwer lassen sich in dieser Beschreibung – das griechische Gewand darf nicht täuschen – die Züge wiedererkennen, die das Ideal des vollendeten Edelmanns⁴⁶ charakterisieren, wie ihn die europäische Tradition ab dem 16. Jahrhundert porträtiert hatte. Das Muster der *perfection*, das der Däne im Apoll erblickt,

⁴⁴ Schiller, „Brief eines reisenden Dänen (Der Antikensaal zu Mannheim.)“ in *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, Bd. 8, S. 201-207 (fortan aus dieser Ausgabe im Text zitiert mit der Sigle „B“ und der Seitenzahl). Dazu: Wolfgang Riedel: „Schriften zum Theater, zur bildenden Kunst und zur Philosophie vor 1790“. In: *Schiller-Handbuch*. Hg. v. H. Koopmann, Stuttgart 1998, bes. S. 566f. Zum Antikensaal: „Ein Wald von Statuen“. *Kolloquium zum 20-jährigen Bestehen der Antikensaal-Galerie in Mannheim [...]*. Hg. v. J.Franz, R. Günther u. R. Stupperich, Wiesbaden 2015).

⁴⁵ Ebd., S. 204. Zur Kunstbeschreibung: Elisabeth Décultot: „Le spectateur comme Pygmalion“. In: J. J. Winckelmann: *De la description*. Hg. v. ders., Paris 2006, S. 5-42. Über Schiller und die Antike: Werner Frick: „Schiller und die Antike“. In: *Schiller-Handbuch*, op. cit., S. 91-116.

⁴⁶ Heinz Otto Burger: „Europäisches Adelsideal und Deutsche Klassik“. In: Ders.: *Dasein heißt eine Rolle spielen: Studien zur deutschen Literaturgeschichte*, München 1963, S. 210-232.

gilt seinem Zuschauer als Leitstern auf dem steilen Weg seiner eigenen *perfectibilité*. Der Apoll wie der Torso vom Belvedere übernimmt dabei die Funktion eines Mentors, der im Glanz leibseelischer Schönheit seinen Bewunderern auf der Treppe ästhetisch-moralischer Vollkommenheit führend vorangeht: „Die Statue schwebt – alle Muskeln wirken aufwärts, und scheinen sie sichtbar empor zu tragen“ (ebd.).

Die Schönheit des Ideals, die sich in den klassizistischen Kopien kundtut, lädt in erster Linie zur praktischen Umsetzung eines Modells aktiver Lebensgestaltung ein. Das ästhetische Ideal wirkt als Instanz lebenspraktischer Mobilisierung: „Der Mensch brachte hier etwas zu Stande, das mehr ist, als er selbst war, das an etwas größeres erinnert, als seine Gattung“. Markiert wird damit der fundamentale Unterschied zwischen Sein und Sein-Sollen, d.h. die Quelle jeder Tugendgesinnung. „Wenn der Mensch *nur* Mensch bleiben sollte – bleiben könnte, wie hätte es jemals Götter, und Schöpfer dieser Götter gegeben?“ – so fragt der Däne (B 206). Wie in der sokratischen Lehre vom Eros erscheint der Weg zur sittlichen Vollkommenheit als ein stufenmäßiger Aufstieg auf der „Leiter“, die den Menschen „nach Verlauf von vielen Jahrtausenden zur Selbstherrschaft führen wird“. ⁴⁷ Moralität und Sinnlichkeit gehören dabei zusammen, zumal „Tugend und Schönheit nur Schwestern der nemlichen Mutter sind“ (ebd.). Diese Mannheimer Variante des klassischen *Kalokagathie*-Ideals verkündigt ein anthropologisches Programm, dem Schiller den Namen der „Veredlung“ verleiht (ebd.). Die Schönheit des Ideals erwächst aus der wohltemperierten Energie des Körpers, aus der ausgeglichenen Kraft der Sinnlichkeit. Die harmonische Ganzheit der Kräfte bildet das nie vollends erreichbare Ziel der Arbeit des Menschen an sich selbst und damit den Preis seiner aufgeklärten Lebensführung, die Freude.

Dass der Schönheit das *officium* zuwächst, die Tugend in ihrem angenehmen Charakter erscheinen zu lassen, war in der

⁴⁷ Schiller: „Etwas über die erste Menschengesellschaft nach dem Leitfaden der Mosaischen Urkunde“ (1790). In: NA 17, S. 400. Zur Tugendleiter: Josef Pieper: „Tugendlehre als Aussage über den Menschen“. In: Ders., *Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden*, München 1963, S. 152. Zu Schillers Bezügen auf diese Tradition: Hans-Jürgen Schings: *Klassik in Zeiten der Revolution*, Würzburg 2017, S. 81f.

Publizistik der Spätaufklärung eine weit verbreitete Meinung. Die „Tugend als Schönheit vorzustellen“, so liest man beispielsweise in Gottlob Benedict von Schirachs *Ueber die moralische Schönheit und Philosophie des Lebens*, sei „die erste [Methode] in der Welt gewesen, wodurch man Tugend lehrte. Sokrates rief, wie man sagte, die Weisheit vom Himmel [...] [u]nd die Methode dieses ersten Moralisten in der Welt war eben die, welche man für neu ausgiebt“.⁴⁸ Mit stillschweigendem Hinweis auf Ciceros Diktum (*Tusc.* V, 10) avanciert Sokrates auch hier zum Prototyp des forschenden Geistes, hat er doch „durch die Empfindung des Herzens den Verstand richtig und schön zu denken“ gelehrt.⁴⁹ Nicht Zwang, Furcht oder „schuldiges Gehorsam gegen die Gebote des Schöpfers“ hätten ihn zur Tugend bewogen, sondern Sinnlichkeit („die verführerische Lockung der Leidenschaften“) sowie die Liebe für das Schöne und die Vollkommenheit. Die Energie schöner Gegenstände ruft „Bewunderung“ hervor, und diese setzt den ganzen Menschen in Bewegung, um schließlich durch die „Bewegung des Willens (*inductio animi*)“ der „Tugend [...] Ausübung zu verschaffen“.⁵⁰ „Der Geschmack“, so wird Schiller schreiben, „stimmt [...] unsere Sinnlichkeit zum Vorteil der Pflicht und macht also auch ein geringes Maß moralischer Willenskraft der Ausübung der Tugend gewachsen“.⁵¹ Fazit Schirachs: „Ja, ich will der Tugend, nicht bloß aus Pflicht, sondern aus Liebe, aus warmer Liebe, mein Leben opfern. Ich will sie nicht bloß als notwendig, sondern als liebenswürdig betrachten, [...] als Wonne des Lebens und Wollust des Geistes verehren“.⁵² Fazit Schillers: „Ein Mensch soll alle die Tugenden besitzen, deren Vereinigung den *schönen Charakter* ausmacht. Er soll in der Ausübung der Gerechtigkeit, Wohltätigkeit, Mäßigkeit, Standhaftigkeit und Treue seine Wollust finden“.⁵³

⁴⁸ [Gottlob Benedict von Schirach]: *Ueber die moralische Schönheit und Philosophie des Lebens. Reden und Versuche*, Altenburg 1772, S. 15f. Vgl. Alexander Košenina: „Spiel mit kleinen Formen: Beiträge zur Philosophie des Lebens“. In: Ders.: *Karl Philipp Moritz: Literarische Experimente auf dem Weg zum psychologischen Roman*, Göttingen 2006, S. 15-17.

⁴⁹ [von Schirach]: *Ueber die moralische Schönheit*, S. 6f.

⁵⁰ Ebd., S. 17-45.

⁵¹ Schiller: „Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten“. In: *Werke und Briefe*, op. cit., Bd. 8, S. 818.

⁵² [von Schirach]: *Ueber die moralische Schönheit*, S. 47.

⁵³ Schiller: „Über das Erhabene“. In: *Werke und Briefe*, op. cit., Bd. 8, S. 828.

Gegen eine repressive Tugendauffassung, wie sie bspw. in *Don Karlos* von Königin Elisabeth verkündet wird („O Karl! Wie groß wird unsre Tugend, | wenn unser Herz bey ihrer Uebung bricht“, I.5), wird nun eine Tugendauffassung konturiert, die auf die Allianz mit der Wollust des Herzens setzt. Dabei könnte man an Edward Youngs Wollust-Phantasien denken⁵⁴ oder an eine 1787 in Mannheim erschienene Schrift Friedrich Hugo von Dalbergs, in der die Maxime der Lebensführung lautet: „*Suche Vergnügen*; und: *in der vollkommensten Uebereinstimmung der Theile zum Ganzen wirst du sie finden*. Sokrates, Platon, Epicur schrieben der Seele diesen sittlichen Rhythmus [!] vor.“⁵⁵ Man sollte jedoch Montaigne nicht vergessen. Schirach hatte als Motto seiner *Philosophie des Lebens* programmatisch eine Maxime Montaignes gewählt: „C'est l'office des gens de bien de peindre la vertu la plus belle que se puisse“ (I, 38).⁵⁶ Montaigne plädiert nämlich explizit für die Allianz von Tugend und Wollust (*volupté*) und zeigt sich dabei des Widerstands menschenfeindlicher Philosophen bewusst:

Quoy qu'ils dient, en la Vertu mesme, le dernier but de notre visée, c'est la volupté. Il me plaist de battre leurs oreilles de ce mot, qui leur est si fort à contrecœur: Et s'il signifie quelque supresme plaisir, & excessif contentement, il est mieux deu à l'assistance de la Vertu, qu'à nulle autre assistance.⁵⁷

„Höchste Lust“ (*supresme plaisir*) sei dem „Beistand der Tugend“ (*assistance de la Vertu*) zu verdanken – was sich da abzeichnet, ist eine ideengeschichtliche Linie, die wie ein untergründiger Strom den Tugenddiskurs der Spätaufklärung durchzieht. Wollust versteht sich hier als Fülle der Kraft, als Höhepunkt gelungener Lebensgestaltung. Sie entspricht dem Zustand, in dem der Mensch die Ganzheit seiner leibseelischen Kräfte fühlt und

⁵⁴ Björn Spiekermann: „Fromme Wollust? Johann Arnold Ebert und das Problem der Sinnlichkeit zwischen Anakreontik, Reformprotestantismus und Edward Young“. In: *Johann Arnold Ebert. Dichtung, Übersetzung und Kulturtransfer im Zeitalter der Aufklärung*. Hg. v. C.-F. Berghahn, G. Biegel u. T. Kinzel, Heidelberg 2016, S. 191-220.

⁵⁵ [von Schirach]: *Ueber die moralische Schönheit*, S. 47.

⁵⁶ *Essais de Montaigne*, avec les Notes de M. Coste, nouvelle édition, tome I, London 1769, S. 245.

⁵⁷ Ebd., S. 136.

bereitet den Boden für jene „Freude“, die dem Menschen seine höchste Auszeichnung verleiht.

Die Tugend *sub specie voluptatis* – eine Minoritätserscheinung, grauererregend für „Rigoristen“ aller Zeiten – bezieht ihre Energie aus den Ressourcen der Sinnlichkeit und fällt mit der Aufgabe des Menschen zusammen, „eine innige Übereinstimmung zwischen seinen beiden Naturen zu stiften, immer ein harmonierendes Ganze zu sein, und mit seiner vollstimmigen ganzen Menschheit zu handeln“.⁵⁸ Übereinstimmung, Harmonie, Ganzheit – erst durch die handelnde Instanz der Tugend kann das Ideal des ganzen Menschen,⁵⁹ die Chiffre der spätaufklärerischen Anthropologie, die Sphäre der *idealìa* verlassen und in die Welt der *realìa* eintreten. Man muss die Zusammengehörigkeit von Tugend und anthropologischem Ganzheitsideal erkennen, um einen der wichtigsten Dreh- und Angelpunkte von Schillers ethisch-ästhetischer Theoriebildung adäquat zu verstehen. Ist die *conditio* der Ganzheit für die Götter eine unausweichliche Tatsache („Venus steigt schon ganz vollendet aus dem Schaume des Meers empor: vollendet, denn sie ist ein beschlossenes, streng abgewogenes Werk der Notwendigkeit, und solches, keiner Varietät, keiner Erweiterung fähig“⁶⁰), so bleibt die Ganzheit für den Menschen eine unausweichliche Aufgabe („Charakterschönheit, die reifste Frucht seiner Humanität, ist bloß eine Idee, welcher gemäß zu werden, er mit anhaltender Wachsamkeit streben, aber die er bei aller Anstrengung nie ganz erreichen kann“⁶¹).

Die „Dichtkunst“ leistet in diesem Rahmen einen wichtigen Beitrag, ist sie doch die einzige, „welche die getrennten Kräfte der Seele wieder in Vereinigung bringt, welche Kopf und

⁵⁸ Ebd., S. 373.

⁵⁹ Elena Agazzi: „Alcune riflessioni sul concetto di ‚ganzer Mensch‘ nel tardo Illuminismo tedesco“, *Cultura tedesca* 50 (2016), S. 75-99. Spezifisch zu Schiller: Carsten Zelle: „Notstandsgesetzgebung im ästhetischen Staat. Anthropologischen Aporien in Schillers philosophischen Schriften“. In: *Der ganze Mensch. Anthropologie und Literatur im 18. Jahrhundert*. Hg. v. H.-J. Schings, Stuttgart u.a. 1994, S. 440-468; Jörg Robert: *Vor der Klassik. Die Ästhetik Schillers zwischen Karlsschule und Kant-Rezeption*, Berlin u.a. 2011, S. 406f.; Jörn Garber: „Anthropologie“. In: *Handbuch Europäische Aufklärung. Begriffe – Konzepte – Wirkung*. Hg. v. H. Thoma, Stuttgart u.a. 2015, bes. S. 26-30.

⁶⁰ Schiller: „Über Anmut und Würde“, op. cit., S. 335.

⁶¹ Ebd., S. 373.

Herz, Scharfsinn und Witz, Vernunft und Einbildungskraft in harmonischem Bunde beschäftigt, welche gleichsam den *ganzen Menschen* in uns wieder herstellt“.⁶² Erst wenn der Künstler in der Lage ist, „sich mit immer gleicher ästhetischer und sittlicher Grazie, mit männlicher Würde, mit Gedankengehalt, mit hoher und stiller Größe zu gatten“, darf er auf die „höchste Krone der Klassizität“ Anspruch erheben.⁶³ Ganzheitsideal, harmonische Komposition der Kräfte und Klassizität fallen hier ins gleiche Wort- und Bildfeld und bezeichnen ein Maximum der Lebensführung. Von Freiheit gelenkt, bildet die auf Ganzheit ausgerichtete Tugend das „Siegel der vollendeten Menschheit“⁶⁴, denn der „Mensch allein hat als Person unter allen bekannten Wesen das Vorrecht, in den Ring der Notwendigkeit [...] durch seinen Willen zu greifen, und eine ganze frische Reihe von Erscheinungen in sich selbst anzufangen“.⁶⁵ Praktische Tugend ist der Name dieses Vorrechts und sie schlägt sich in Taten nieder: „Der Akt, durch den er [der Mensch] dieses wirkt, heißt vorzugsweise eine Handlung, und diejenigen seiner Verrichtungen, die aus einer solchen Handlung herfließen, ausschließungsweise, seine Taten“. Schlussfolgerung: „Er kann also, daß er eine Person ist, bloß durch seine Taten beweisen.“⁶⁶

Die traditionelle Quadriga der Haupt-Tugenden⁶⁷ vereinigt sich dabei in einem zugleich ein- und ganzheitlichen Bild. Das macht Schiller, vermutlich in Erinnerung an Lessing,⁶⁸ besonders deutlich: „Nicht *Tugenden* sondern *die Tugend* ist seine [des Menschen] Vorschrift“.⁶⁹ Tugendtaten sollen außerdem im Dienst des Spiels und der Menschenfreundlichkeit stehen: „[A]lle

⁶² Schiller: „Über Bürgers Gedichte“. In: *Werke und Briefe*, op. cit., Bd. 8, S. 972f.

⁶³ Ebd., S. 988. Vgl. Ernst Osterkamp: „Zum Verständnis des Klassischen in der Weimarer Klassik“. In: *Heikle Balancen. Die Weimarer Klassik im Prozess der Moderne*. Hg. v. T. Valk, Göttingen 2014, S. 161-178.

⁶⁴ Ebd., S. 370.

⁶⁵ Ebd., S. 354.

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Josef Pieper: *Das Viergespann*, op. cit., und Sibylle Mähl: *Quadriga virtutum*, Köln u.a. 1969.

⁶⁸ Nach Karl Eibl erscheint Tugend bei Lessing als Disposition: „Nicht einzelne Tugenden machen den ‚besten Menschen‘ aus, sondern die ‚Aufgelegtheit‘ zu allen Tugenden“. Karl Eibl: *Die Entstehung der Poesie*, München 1995, S. 72.

⁶⁹ Schiller: „Über Anmut und Würde“, op. cit., S. 366

Pflichten, deren Befolgung ihm die Umstände nahe legen, sollen ihm zum leichten Spiele werden, und das Glück soll ihm keine Handlung schwer machen, wozu nur immer sein menschenfreundliches Herz ihn auffordern mag⁷⁰. In dieser Hinsicht steht die Tugend sogar höher als Religion und Geschmack und ist auf sie nicht mehr angewiesen, weil „Religion und Geschmack“ nur das „Verdienst gemein“ haben, „zu einem Surrogat der wahren Tugend zu dienen, und die Legalität da zu sichern, wo die Moralität nicht zu hoffen ist“⁷¹. Das autonome Sein-Sollen des Menschen erweist sich schließlich nicht als zensierende Instanz der Repression, sondern es erscheint als Vision einer Lebensführung im Zeichen kraftvoller Vortrefflichkeit: „Die Vortrefflichkeit des Menschen beruht ganz und gar nicht auf der größern *Summe einzelner rigoristisch-moralischer* Handlungen, sondern auf der größern Kongruenz der ganzen Natur-Anlage mit dem moralischen Gesetz“⁷².

Die Energie der Venus: Definitionen der Tugend um 1800. Ein Ausblick

Die Auffassung von Tugend als Energie gewinnt gegen Ende des 18. Jahrhunderts an definitorischer Schärfe. „Meiner Idee nach“, schreibt Wilhelm von Humboldt im Jahr 1792, „ist Energie die erste und einzige Tugend des Menschen“, „mit der Energie aber schwindet jede andre Tugend hin“⁷³. Als Möglichkeit progressiver Daseinssteigerung lasse sich diese Tugend im Zeichen der Energie weder auf einen Katalog von Geboten und Verboten noch auf ein System von Pflichten und Verbindlichkeiten religiöser Herkunft reduzieren: „[W]ahre Tugend“, so heißt es in einem Fragment von 1789, „ist unabhängig von aller und unverträglich mit befohlener Religion“ (*GS* I, 70) – damit wird eine lange Tradition abgelöst und eine besondere Facette des

⁷⁰ Schiller: „Über das Erhabene“. In: *Werke und Briefe*, op. cit., Bd. 8, S. 828.

⁷¹ Schiller: „Über den moralischen Nutzen“, op. cit, S. 820.

⁷² Ebd., S. 818.

⁷³ Wilhelm von Humboldt: „Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen“ (1792). In: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Abt. I, Bd. 1. Hg. v. A. Leitzmann, Berlin 1903, S. 97-254, hier S. 166 bzw. 81 (Fortan werden Humboldts Schriften nach dieser Ausgabe mit der Sigle „GS“, gefolgt von Band- und Seitenzahl, im Text zitiert).

Moralitätsbegriffs isoliert, bei der das Wortfeld der Kraft die Oberhand behält. Tugend als allgemeine Disposition, so heißt es in einem Fragment von 1796/97 sei nämlich das „hohe und schöne Gefühl“, das „die Thätigkeit unsrer Kräfte in ihrer vollen und natürlichen Energie immer begleitet“ (*GS* II, 96).

Zum näheren Verständnis dieses Sachverhaltes gelte es, so Humboldt, auf klassisch-antike Tugendbegriffe zurückzugreifen. Einschlägige Verse aus der Tugend-Hymne, die Aristoteles zugeschrieben wird, wird Humboldt wie folgt übersetzen und eine Korrektur – „Kraft“ statt „Macht“ – lässt dabei sein begriffliches Anliegen deutlich erscheinen:

Schönste der Jungfrau, für Dich zu
Sterben nennet Hellas die grösste Wonne
[...]
Wars nicht für Dich dass an Arbeit so viel
Häraklās bestand und die Söhne der
Leda? Stralte nicht deine Kraft aus ihnen? (*GS* VIII, 235)

Interpretiert als Synonym von „Geist“, bezeichne bereits „ἀρετή“ die „volle, ächte, und eigenthümliche Kraft“, die der „innern, als äussern Bildung“ voransteht (*GS* II, 334). Pindars Chorlieder über die Siege der Athleten, die Humboldt bestens kannte (*GS* VIII, 1-116), sowie die „Fechterkörper“ in den klassizistischen Galerien Europas seien die beste Veranschaulichung von diesem besonderen Tugendverständnis: „Arbeit und Kraftübung leuchten aus ihnen hervor“ (*GS* I, 345). Dieser Auffassung zugrunde liegt einerseits das Leitbild harmonischer Ganzheit des „vollendeten Menschen“, das den Schlussstein von Humboldts anthropologischer Reflexion darstellt: „So beruhte Tugend auf dem richtigen Gleichgewichte aller Seelenfähigkeiten“, d.h. „Lebhaftigkeit der Sinnlichkeit, Feuer der Einbildungskraft, Wärme des moralischen Gefühls, Stärke des Willens, alle geleitet und beherrscht durch die Kraft der prüfenden Vernunft“ (*GS* I, 61). Andererseits ermöglicht der Rückgriff auf die griechischen Quellen die Loslösung von sämtlichen präskriptiven Auffassungen der Tugend, mit denen dieser Begriff behaftet war. Man erlaube dem Menschen als Mensch zu wirken, dann wird auch seine „wahre Tugend“ vollends zutage treten. Denn die „Tugend stimmt so sehr mit den ursprünglichen Neigungen des Menschen überein, [...] dass es weit weniger nothwendig ist neue Triebfe-

dern zu tugendhaften Handlungen hervorzusuchen, als nur denen, welche schon von selbst in der Seele liegen, freiere und ungehindere Wirksamkeit zu verschaffen“ (GS I, 73). Man gewähre der Energie des Menschen freien Lauf: „Ohne sie wird der Mensch Maschine. Man bewundert, was er thut; man verachtet, was er ist“ (GS I, 81).

Am Leitfaden der Tugend lässt sich die Bedeutung von Humboldts aufgeklärtem Neuhumanismus⁷⁴ aus ungewohnter Perspektive und in seiner ganzen Tragweite bestens einschätzen. Die Tugend wohne nicht nur jedem Bildungsprozess inne; in ihr erblickt Humboldt geradezu ein Wesensmerkmal des „Lebendigen“ schlechthin, das „in sich und durch sich beweglich“ ist, „wechselnd und vorschreitend“ (GS II, 2). Das Leben, d.h. „Daseyn, von Energie beseelt“ (GS I, 333), könne nämlich „nur aus der Kraft begriffen werden“ und erst aus ihr könne die „weiche Biegsamkeit, der fließende Glanz, das duftende Ansehn der gründenden Pflanze, des lebenden Thiers“ entstehen (GS II, 2f.). In Humboldts Wortwahl lässt sich zwar die typische Metaphorik wiedererkennen, die den Organismuskurs um 1800 kennzeichnet. In seinen Worten schimmert jedoch auch eine klassische Reminiszenz durch. Denn bereits bei Ovid ist das üppige Leben der Natur ein Inbegriff der *virtus*, verstanden als belebender Kraft. In den *Metamorphosen* (XV, 205) ist von frühlingshafter „*virtus in frondibus*“ die Rede und damit gemeint ist nichts anderes als die „kräftige Festigkeit in den Blättern“ der wachsenden Pflanze. Diese Bedeutungsschicht von *virtus* – ein Phänomen semantischen Klassizismus, der bei Humboldt metaphorisch verwendet wird – hat bei genauem Hinsehen auch in nhd. „Tugend“ Spuren hinterlassen, die dem Sprachgefühl eines Adels nicht entgangen sind. Sowohl ‚Tucht‘ (als Tüchtigkeit) als auch ‚Tugend‘, so schreibt er, „stammen von taugen her, so fern es ehemals ursprünglich stark seyn bedeutete, und zu dem veralteten degen, groß, stark, tapfer, gehörete“; „Tucht“ sei ein „Intensivum“ von „digen, dihen, deihen“, d.h. Gedeihen. „Ausdehnung“, „Fortgang“, das Zunehmen „an äußerem Wohlstande“, aber auch das „Bleiben und fortdauern“⁷⁵ gehen damit einher und kennzeichnen das Bild vom fließenden Glanz des lebenden

⁷⁴ Thomas Berger: *Der Humanitätsgedanke in der Literatur der deutschen Spätaufklärung*, Heidelberg 2008, S. 379-402.

⁷⁵ [Adelung]: *Versuch*, op. cit., Vierter Theil, Sp. 458.

Organismus, das Humboldt vorschwebt. Bilder organischen Wachstums dienen dabei der Veranschaulichung einer anthropologischen Überzeugung: Durch die Energie der Tugend eröffnet sich dem Menschen ein Pfad durch die dynamische Welt der *Natura naturans*. Eine kreative Landschaft zeichnet sich da ab, die im Werden begriffen ist und zur aktiven Partizipation einlädt.⁷⁶

Das Prinzip kosmischer Liebe durchwaltet diese Landschaft. Humboldt beruft sich dabei auf Bilder der antiken Venus. In einem Beitrag für Schillers Zeitschrift *Die Horen*, der 1795 unter dem Titel *Ueber die männliche und weibliche Form* erscheint, beschreibt er eine reell-ideelle Galerie von Statuen und Bildern, unter denen Venus eine zentrale Stellung einnimmt (*GS* I, 335-369). In diesem Kabinett, das aus Beschreibungen teils existierender „Antiken“ teils imaginierter Fundstücke besteht und nach klassizistischem Geschmack eingerichtet ist,⁷⁷ wird Venus, „Dionens Tochter“, nicht nur „als Göttin der Schönheit“ beschrieben, sondern als „die alles hervorbringende, und alles Lebendige durchströmende Kraft“ (*GS* I, 337). Damit schließt sich Humboldt offensichtlich einer griechisch-römischen Tradition an, welche die personifizierte Kraft der Liebe zum Prinzip des Universums erklärt.⁷⁸ In seinen Worten hallt nämlich die grandiose Hymne an die „alma Venus“, die „Nährerin“, die Lukrez unter den Auspizien Epikurs im Prolog des *De rerum natura* anstimmt.⁷⁹ Lexikalische Reprisen aus Lukrezens Hexametern sind kaum von der Hand zu weisen: „per te [...] genus omne animantum | concipitur“ (V. 4f.) – durch dich die Geschlechter der Lebenden werden empfangen; „rerum naturam sola gubernas“ (V. 21) – allwaltend allein die Natur du der Dinge beherrschest; „tua vi |

⁷⁶ Zum Naturbild: Vincenzo Ferrone: *Die Aufklärung – Philosophischer Anspruch und kulturgeschichtliche Wirkung*, Göttingen 2013, bes. S. 221-238. Johannes F. Lehmann: „Energie, Gesetz und Leben um 1800“. In: *Sexualität – Recht – Leben*. Hg. v. M. Bergengruen, Paderborn 2005, S. 41-66.

⁷⁷ Einen Antikensaal im klassizistischen Stil mit Gipskopien und Reliefs verschiedener Herkunft wird Humboldt selbst für seine Residenz auf Schloss Tegel gestalten, die ab 1824 von Karl Friedrich Schinkel umgebaut und eingerichtet wurde. Dazu Christine und Ulrich von Heinz: *Wilhelm von Humboldt in Tegel. Ein Bildprogramm als Bildungsprogramm*, München u.a. 2001, S. 41-48.

⁷⁸ Dazu Stephen Greenblatt: *The Swerve. How the World Became Modern*, New York u.a. 2011.

⁷⁹ Die Übersetzungen aus dem Prolog sind von Humboldt, der sie 1816/19 anfertigte (*GS* VIII, S. 267-269).

[...] *efficis ut cupide generatim saecula propagent*“ (V. 13 und 20) – durch deine Kraft machest du, dass sie begierig die Zeit fort-pflanzen geschlechtweis.

Sowohl bei Lukrez als auch bei Humboldt ist Venus ein „Sinnbild“ der Wonne (*GS I*, 337), „*hominum divumque voluptas*“, der Sterblichen Lust und der Götter (V. 1). Als hätte er ein Gemälde von Fragonard vor Augen gehabt, imaginiert Humboldt den Höhepunkt dieser Wonne der Venus im Moment, „wo das erste, noch unbestimmte Verlangen den Busen schwellt“ (ebd.). Auf Symmetrie bedacht, bietet seine klassizistische Galerie von 1795 aber auch eine männliche Variante desselben Prinzips. Es ist „Bacchus“. „Wie Venus bezeichnet er eine Naturkraft, und ist überhaupt, eben so wie diese, näher als die höheren Gottheit, mit der Natur verwandt“ (*GS I*, 343). Der epikureischen Doktrin des Genusses, die nach Lukrez die Grundlage der ethischen Lehren der neuen herrschenden Klasse bilden sollte, verleiht Humboldt damit eine bildliche Konsistenz, bei der die Kraft von „Liebe und Genuss“, „Lieblichkeit und Anmut“ zum Inbegriff erleuchteter Lebensführung werden: Venus „verwandelt die aus der Gestalt hervorleuchtende Kraft in reizende Fülle, und verbindet alle einzelne Züge in ungezwungener Leichtigkeit zu einem harmonischen Ganzen“ (*GS I*, 342).

Wie bei Montaigne, den Humboldt gelesen und kommentiert hat (*GS XIV*, 636), erscheint auch beim Porträt der Venus die Wollust als ein Attribut der Tugend, das auf ein Verhältnis von ethisch-ästhetischer Korrespondenz weiter verweist: „Würde und Selbstständigkeit stralen alsdann aus dem Wuchs und den Gesichtszügen hervor“; vor allem aber: „In eigener Kraft erhebt sie sich, und unterwirft sich willig den Gesetzen einer Ordnung, die sich mit ihrer Freiheit vertragen“ (ebd.). Tugend, Kraft und Wollust sind die Aspekte, die sich im Bild der Venus als kosmischer Liebe kundtun. Sie sorgt nicht nur für sinnlichen Genuss, sondern für aufgeklärte Lebensgestaltung, der Lukrez-Vorlage entsprechend: „*nec sine te quicquam dias in luminis oras | exoritur neque fit laetum neque amabile quicquam*“ – nichts, ohne dich, je an die göttlichen Küsten des Lichtes steigt empor, nichts Freudiges wird, nichts würdig der Liebe (V. 22f.).

Das Junktum zwischen Tugend und Energie wird auch der junge Friedrich Schlegel wenige Jahre später (*mutatis mutandis*) zum Ausdruck bringen: „Tugend ist zur Energie gewordene Vernunft“ – so lautet seine klipp und klare Definition.⁸⁰ Zum Vorschein tritt dabei wiederum ein klassizistisch fundierter Aspekt der Semantik von Tugend, von dessen Entwicklung hier einige Stationen skizziert wurden. Das anthropologische Vermächtnis der Spätaufklärung, die Idee menschlicher Ganzheit im Zeichen von Tugend und Energie, findet mit Schlegel Eingang in die Vorstellungswelt der Romantik: „Energie“, so heißt es in einem *Athenaeum*-Fragment, „ist zwar mehr als bloße Agilität, es ist wirkende, bestimmt nach außen wirkende Kraft, aber universelle Kraft, durch die der ganze Mensch sich bildet und handelt.“⁸¹ Dem nüchternen Philologen kommt die Aufgabe zu, dieses Ideal in die Praxis konkreter Lebensgestaltung umzusetzen: „Klassisch zu leben, und das Altertum praktisch in sich zu realisieren, ist der Gipfel und das Ziel der Philologie. Sollte dies ohne allen Zynismus möglich sein?“⁸²

⁸⁰ Friedrich Schlegel: „Ideen“ [Nr. 23]. In: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Hg. v. E. Behler. Bd. 2. Hg. v. H. Eichner, München u.a. 1967, S. 258.

⁸¹ Ebd., S. 234 [Fr. 375].

⁸² Ebd., S. 188 [Fr. 147].